

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet · Otorite · Ağ · Tarikat · Ezoterik Yapılar

CİLT V

Cemaatten Devlete

Bölüm 81-93

HTTB DÜŞÜNCE

KörEbE · 2026

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Aidiyet, Otorite, Ağ, Tarikat ve Ezoterik Yapılar

CİLT V

Cemaatten Siyasî Harekete ve Devlete (Bölüm 81–93)

HTTB Düşünce

2026

ESERİN CİLT PLANI

Cilt I — Bölüm 1–25: Kavramdan ilk tarikatlara

Cilt II — Bölüm 26–43: Tarikatlaşma

Cilt III — Bölüm 44–62: Fütüvvet, ahilik ve kapalı cemaatler

Cilt IV — Bölüm 63–80: Ezoterik ve bâtinî cemaatler

Cilt V — Bölüm 81–93: Cemaatten devlete

Cilt VI — Bölüm 94–109: Osmanlı ve 1826 kırılması

İÇİNDEKİLER

ESERİN CİLT PLANI.....	3
SUNUŞ.....	5
YEDİNCİ KISIM.....	6
BÖLÜM 81 — BÂBİLİK: İSLAMÎ ÇEVREDEDEN YENİ BİR DİNÎ HAREKETE.....	6
BÖLÜM 82 — BAHÂİLİK: BÂBÎ MİRASINDAN KÜRESEL İDARÎ DÜZENE.....	29
BÖLÜM 83 — AHMEDİYYE/KÂDİYÂNİLİK: MESİHÎ İDDİADAN KÜRESEL HİLÂFET AĞINA.....	54
SEKİZİNCİ KISIM.....	82
CEMAATTEN SİYASÎ HAREKETE VE DEVLETE.....	82
BÖLÜM 84 — MURÂBİTLAR: SAHRA RİBÂTINDAN MAĞRİB-ENDÜLÜS İMPARATORLUĞUNA.....	82
BÖLÜM 85 — MUVAHHİDLER: MEHDÎ DÂVETİNDEN MAĞRİB-ENDÜLÜS HİLÂFETİNE.....	111
BÖLÜM 86 — SAFEVÎ TARİKATINDAN SAFEVÎ DEVLETİNE.....	141
BÖLÜM 87 — VEHHÂBÎ HAREKET VE NECİD CEMAATLEŞMESİ.....	174
BÖLÜM 88 — SUÛD AİLESİ İLE DİNÎ HAREKET ARASINDAKİ İTTİFAK.....	212
BÖLÜM 89 — SOKOTO VE OSMAN DAN FODIO ÇEVRESİ.....	245
BÖLÜM 90 — SUDAN MEHDÎ HAREKETİ.....	274
BÖLÜM 91 — SENÛSÎ CEMAATİNDEN SİYASÎ MÜCADELEYE.....	302
BÖLÜM 92 — KAFKASYA'DA MÜRİDİZM VE NAKŞİBENDÎ AĞLARI.....	333
BÖLÜM 93 — SÖMÜRGEÇİLİĞE KARŞI DİNÎ CEMAAT AĞLARI.....	362
DOKUZUNCU KISIM.....	390
OSMANLI'DA CEMAATLEŞMENİN SOSYAL EVRENİ.....	390
KAYNAKÇA.....	391
CİLT V SONU.....	422

SUNUŞ

Bu eser nasıl okunmalı? Bu çalışma, klasik anlamda tek bir tezi baştan sona işleyen bir monografi değil; İslam tarihindeki cemaatleşmeyi ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara kadar aynı analitik ızgarayla inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Eser altı cilt hâlinde yayımlanmaktadır; her cilt kendi içinde okunabilir, ancak Kısımlar ve bölümler eserin tümü boyunca kesintisiz numaralandırılmıştır. Her Kısım sürekli bir deneme gibi, bölümler ise her cemaati aynı sorularla ele alan standart maddeler olarak okunabilir.

YEDİNCİ KISIM

İSLAM TARİHİNİN EZOTERİK, BÂTİNÎ VE KAPALI CEMAATLERİ (devam)

BÖLÜM 81 — BÂBİLİK: İSLAMÎ ÇEVREDEN YENİ BİR DİNÎ HAREKETE

Şeyhî Beklentiden Seyyid Ali Muhammed Bâb'ın Dâvetine, Hurûfî-Te'vilî Vahiy Dilinden Beyân Şeriatına, Bedaşt ve Kuşatmalardan Otorite Parçalanması ile Ezeli-Bahâî Ayrışmasına: K2, K3, P ve D Eksenlerinde On İki İmamcı Çevreden Bağımsızlaşan Cemaat

81.1. Bâbî Tarihini Nasıl Okumalıyız? Bâbilik, ne yalnız başarısız bir Kaçar isyanı ne de baştan itibaren tamamlanmış Bahâîliğin kısa önsözüdür. Hareket 1844'te On İki İmamcı-Şeyhî bir beklenti alanında doğmuş; vahiy, imamet, hukuk ve cemaat otoritesi hakkındaki iddiaları birkaç yıl içinde yeni bir dinî düzen oluşturacak ölçüde yoğunlaşmıştır. Bu bölüm, sonraki Bahâî ve Ezeli hafızaların geriye dönük seçmelerini çağdaş belgeyle; hagiografik şahadet anlatısını devlet kaydıyla; metindeki normu fiilî uygulamayla özdeşleştirmeyecektir. Ana soru, bir mesihî dâvet ağının hangi eşiklerde İslâmî çevreden bağımsız bir kutsal metin, hukuk ve üyelik rejimine dönüştüğüdür.¹

81.2. Adlandırma: Bâbî, Ehl-i Beyân, Beyânî, Ezeli ve Bahâî. 'Bâbî', Seyyid Ali Muhammed'in Bâb unvanından türeyen ve 1840'ların ortasından itibaren hem mensuplar hem muhaliflerce kullanılan tarihsel addır. Bâb'ın sonraki yazılarında 'Ehl-i Beyân' veya 'Beyânî', yeni vahyin ve Beyân hukukunun topluluğunu içeriden adlandırır. 'Ezeli' ve 'Bahâî' ise Bâb'ın ölümünden sonra Subh-i Ezel ile Bahâullah etrafında ayrılan çizgilere aittir; bütün erken Bâbîlere geriye doğru uygulanamaz. Aynı nedenle Bahâîlik, Bâbîliğin basit yeni adı değildir. Ad değişimleri, otorite ve gelecek vahiy yorumundaki gerçek kurumsal dönüşümleri işaretler.²

¹ Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 1-15; Denis MacEoin, *The Sources for Early Babi Doctrine and History: A Survey* (Leiden: Brill, 1992), 1-18.

² Denis MacEoin, "BÂBİSM i. The Babi Movement," *Encyclopaedia Iranica*, III/3 (1988): 309-317; Denis MacEoin, "AZALI BABISM," *Encyclopaedia Iranica*, III/2 (1987): 179-181.

81.3. Sınıflandırma Bir Sonuç Değil, Tarihsel Süreçtir. 1844'te ilk muhataplar Bâb'ın çağrısını Şîî imamet ve gaybet sözlüğü içinde işittiler; erken metinler Kur'an tefsiri, dua ve imamî yetki biçimlerini kullandı. 1848-50'ye gelindiğinde Bâb, Kâimlik ve bağımsız vahiy iddiasını, yeni takvim ve Beyân hükümlerini açıkça geliştirmişti. Dolayısıyla 'Şîî mezhep mi, yeni din mi?' sorusuna tek tarihsiz cevap vermek yanıltıcıdır. İslâmî köken tarihsel oluşum çevresini; yeni vahiy ve şariat ise bağımsızlaşmayı açıklar. Hareketin aktörleri de bu dönüşümü aynı anda, aynı açıklıkla ve aynı kavramsal sonuçlarla yaşamamıştır.³

81.4. Kaynak Ekolojisi ve Retrospektif Hafıza. Bâb'ın Arapça ve Farsça eserleri, mektupları ve levihleri öğretisel iddia için birincil kaynaktır; fakat yazmanın tarihi, müstensihî ve metin varyantı ayrıca sınanmalıdır. Kaçar kronikleri ve ulemâ risaleleri devlet-din adamı bakışını; Bâbî ve Bahâî kronikleri cemaat hafızasını; diplomatik raporlar ise dış gözlemi taşır. Nuqtatü'l-Kâf gibi erken kronikler dahi tek katmanlı, tarafsız tanıklık değildir; redaksiyon ve sonraki ihtilafların izlerini içerir. Birbirini doğrulamayan mucize, sayı ve niyet anlatıları kesin olay diye birleştirilmeyecektir.⁴

81.5. Kaçar İranı: Krizden Otomatik Devrim Çıkmaz. Muhammed Şah devrinin mali sıkıntıları, salgınlar, yerel rekabet, Rusya ve Britanya baskısı, ulemâ ile saray arasındaki pazarlık ve 1848 taht geçişi Bâbîliğin sahnesini biçimlendirdi. Fakat yapısal kriz, hareketin neden tam bu vahiy diliyle doğduğunu tek başına açıklamaz. Bâbîler de tek bir mağdur sınıfın temsilcisi değildi: alt ve orta düzey ulemâ, tüccar, zanaatkâr, toprak sahibi ve yerel ileri gelenler farklı oranlarda yer aldı. Sosyal gerilim mesihî seferberliğe imkân verdi; doktrin ve karizmatik tanınma ise bu imkânı belirli bir cemaate çevirdi.⁵

81.6. Şeyh Ahmed el-Ahsâî ve Şeyhî Zemin. Şeyh Ahmed el-Ahsâî'nin imamet, berzahî beden, yaratıcı emir ve kutsal bilginin iç katmanlarına ilişkin

³ Todd Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam: Qur'an, Exegesis, Messianism, and the Literary Origins of the Babi Religion* (London: Routledge, 2012), 1-24, 181-202; Nader Saiedi, *Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Bâb* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2008), 1-18.

⁴ MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 19-48; William F. McCants and Kavian S. Milani, "The History and Provenance of an Early Manuscript of the *Nuqtat al-Kâf* Dated 1268 (1851-52)," *Iranian Studies* 37, no. 3 (2004): 431-449.

⁵ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 16-68; Moojan Momen, "The Social Basis of the Bâbî Upheavals in Iran (1848-53): A Preliminary Analysis," *International Journal of Middle East Studies* 15, no. 2 (1983): 157-183.

yorumları, XIX. yüzyıl Şiîliğinde güçlü bir yenilenme alanı açtı. Onun öğretisini Bâbîliğin gizlenmiş ilk biçimi saymak yine de yanlıştır: Şeyh Ahmed On İki İmamcı sadakatini sürdürmüş, Bâb'ın sonraki bağımsız vahiy ve hukuk sistemini ilan etmemiştir. Bâbiler Şeyhî kavramları seçerek yeniden düzenledi; rakip Şeyhî kollar ise Bâb'ı reddetti. Buradaki ilişki kurumsal özdeşlik değil, mirasın tartışmalı biçimde sahiplenildiği bir entelektüel soy ilişkisidir.⁶

81.7. Seyyid Kâzım Reştî ve Beklenti Topluluğu. Seyyid Kâzım Reştî, Şeyh Ahmed'in ardından Kerbelâ merkezli talebe ağını korudu ve imamın zuhuru hazırlık temasını yoğunlaştırdı. Aralık 1843'te ölümü, herkesçe kabul edilen bir halef bırakmadığı için öğrencileri arasında arayış ve rekabet doğurdu. Sonraki Bâbî anlatı, onun öğrencilerini açıkça gelecek Kâim'i bulmaya gönderdiğini vurgular; tarihsel çekirdek ile hagiografik önceden haber verme ayrılmalıdır. Kesin olan, Reştî çevresinden birçok kişinin Bâb'ın ilk takipçileri olması ve Şeyhî ağların yeni dâvet için hazır ilişki, seyahat ve kavram kanalları sağlamasıdır.⁷

81.8. Halefiyet Boşluğu ve Çoklu Şeyhî Yollar. Reştî'nin ölümünden sonra Hacı Kerim Han Kirmânî, Muhammed Kerim Han çevresi ve başka yerel otoriteler Şeyhî miras üzerinde farklı iddialar geliştirdi. Bâbî tarihini 'Şeyhilik doğal olarak Bâbîliğe dönüştü' şeklinde yazmak, Bâb'ı reddeden çoğunluğu ve sonraki Kirmânî kurumsallaşmayı siler. Özellikle 'rûk-ni râbî'/dördüncü rûkûn' öğretisinin bütün erken Şeyhîlerin değişmez bir kişisel aracı beklentisi olduğu varsayılmaz; kavram sonraki polemiklerde keskinleşmiştir. Bâbîlik, ortak miras içindeki seçeneklerden biriydi ve başarıya ilk dâîlerin kişisel bağları ile metinsel üretimi sayesinde ulaştı.⁸

81.9. Seyyid Ali Muhammed Şirâzî: Tüccar, Talebe ve Karizmatik Merkez. 20 Ekim 1819'da Şirâz'da doğan Seyyid Ali Muhammed, erken yaşta babasını kaybetti; dayılarının ticaret çevresinde yetişip Bûşehr'de tüccarlık yaptı. Kerbelâ'da Seyyid Kâzım Reştî'nin ders çevresine katılması, onu yalnız medrese âlimi veya yalnız esnaf kategorisine yerleştirmeyi güçleştirir. Yoğun dua, ziyaret,

⁶ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, çev. Nancy Pearson (Princeton: Princeton University Press, 1977), 180–221; Juan R. I. Cole, "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Absa'i," *Studia Islamica* 80 (1994): 145–163.

⁷ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 69–126; Denis MacEoin, "SHAIKHISM," *Encyclopaedia Iranica*, online edition; Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 25–45.

⁸ MacEoin, "SHAIKHISM"; Juan R. I. Cole, "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Absa'i," *Studia Islamica* 80 (1994): 145–163; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 109–132.

yazı ve rüya tecrübesi sonraki dâvet dilinin parçalarıdır; fakat hagiografik çocukluk alametleri biyografik kanıt sayılmaz. ‘Bâb’ kimliği, soy, ticari güvenilirlik, Şeyhî öğrenim ve olağanüstü hızlı yazı icrasının birleştiği karizmatik bir tanınma sürecinde kuruldu.⁹

81.10. Bâbî Teşekkülün Kronolojik Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji tek çizgili bir ‘iddia yükseltme’ şeması değildir. 1844 dâvetin tanınma eşiği; 1846–47 devlet gözetimi ve hapis coğrafyasının oluşması; 1848 Bedaşt, Tebriz sorgusu ve Tabersî seferberliği; 1850 idam ve 1852 geniş takibat ise farklı kurumsal kırılmalardır. Bâb’ın metinleri, takipçilerin kamusal sloganları ve devletin ona atfettiği sıfatlar her zaman eşzamanlı değildir. Bu nedenle tarihler, teolojik anlamın bütün toplulukça aynı anda benimsenmesini değil, belgelenebilir olay ve metin eşiklerini gösterir.¹⁰

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Cemaatleşme anlamı	Kaynak-eleştiri sınırı
Aralık 1843	Seyyid Kâzım Reştî’nin ölümü	Şeyhî halefiyet boşluğu ve mesihi arayış	Bütün Şeyhiler Bâbîliğe yönelmedi
22 Mayıs 1844	Molla Hüseyin’in Şiraz’da Bâb’ı tanınması	İlk bağlılık ve açık dâvet eşiği	Görüşme ayrıntıları daha geç anlatılarda sembolleşmiştir
1844–45	Hurûf-i Hay, Kayyûmü’l-Esmâ ve hac	İlk metin-misyon ağı ve evrensel iddia	Henüz bütün İslâmî hukukun kaldırıldığı dönem değildir
1845–46	Şiraz gözetimi ve ilk baskılar	Kamusal vaazdan seçici dolaşıma; K3’ün yükselişi	Tövbe rivayetleri kaynaklara göre değişir
1846–47	İsfahan’da Menûcihr Han himayesi	Geçici devlet görevlisi koruması	Kaçar devletin resmi kabulü değildir
1847–48	Mâkû ve Çehrik hapsi	Fiziksel yalıtım içinde metinsel merkezileşme	Hapis tam iletişimsizlik değildir
Haziran–Temmuz 1848	Bedaşt toplantısı	Eski şeriatın kamusal kopuş ve yeni kimlik	Tek oylamayla bütün Beyân hukuku yürürlüğe girmedi
Temmuz 1848	Tebriz sorgusu	Kâimlik iddiasının devlet önünde açıklığı	Tam duruşma tutanağı mevcut değildir
1848–51	Tabersî, Neyrîz ve Zencan çatışmaları	Yerel ağların askerleşmesi ve şehadet hafızası	Tek merkezî devrim planı olarak genellenemez
9 Temmuz 1850	Bâb’ın Tebriz’de idamı	Yaşayan vahiy merkezinin kaybı ve halefiyet sorunu	İlk yayılım anlatısının ayrıntıları hagiografik katman taşır
15 Ağustos 1852	Şaha suikast girişimi ve büyük takibat	Küçük radikal fail çevresi; kolektif devlet cezası	Bütün Bâbîlerin ortak politikası değildir
1853–66	Bağdat sürgünü ve Ezeli-Bahâî ayrışması	İran içi ağdan sınır aşan halefiyet cemaatlerine	1863 ilanı ile 1866 kurumsal kopuş ayrılır

81.11. 22 Mayıs 1844: Bildirim ve Tanınma Eşiği. Bâbî ve Bahâî gelenek 22 Mayıs 1844 akşamını, Molla Hüseyin Buşrû’î’nin Şiraz’da Seyyid Ali Muhammed’in iddiasını tanıdığı başlangıç olarak anar. Görüşmenin ayrıntıları daha geç anlatılarda sembolik biçimde işlenmiştir; saat, sinama soruları ve ani

⁹ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 127–166; Denis MacEoin, “BÂB, SAYYED ‘ALİ MOHAMMAD ŞİRÂZÎ,” *Encyclopaedia Iranica*, III/3 (1988): 309–315.

¹⁰ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 167–413; MacEoin, “BÂBİSM i”; Fereyduñ Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran* (London: One-world Academic, 2020), 1–24.

vahiy performansının her ayrıntısı çağdaş tutanak değildir. Bununla birlikte tarih, kişisel manevî iddianın ilk bağıllık ilişkisine ve çoğaltılabilir dâvete dönüşmesi bakımından gerçek bir cemaatleşme eşigidir. Öğreti o gece sıfırdan tamamlanmadı; fakat yeni otoriteyi tanıyan ilk halka o karşılaşmadan itibaren şekillendi.¹¹

81.12. Molla Hüseyin Buşrûî: İlk Tanıyan ve Hareketli Dâî. Molla Hüseyin'in önemi yalnız 'ilk iman eden' unvanından gelmez. Reştî çevresindeki eğitimi, geniş seyahat tecrübesi ve ulemâ dili, Bâb'ın çağrısını Şiraz dışına taşıyan ilk güven ağını oluşturdu. İsfahan, Tahran, Horasan ve Mâzenderan hattındaki faaliyeti, metin dolaşımını yüz yüze tanıklıkla birleştirdi. Daha sonra Tabersî'de askerî-dinî seferberliğin başlıca önderi oldu. Bu dönüşüm, ilk dâîliğin baştan beri gizli ordu komutanlığı olduğu anlamına gelmez; baskı, yerel çatışma ve mesihî beklenti aynı kişinin rolünü birkaç yıl içinde değiştirmiştir.¹²

81.13. Hurûf-i Hay: On Sekiz İlk Bağlı ve İlk Vâhid. Bâb, kendisini tanıyan ilk on sekiz kişiyi Hurûf-i Hay, yani 'Diri Harfler' diye adlandırdı; kendisiyle birlikte on dokuz kişilik ilk vâhidi oluşturdular. Sayı, ebced ve yaratılış düzeniyle bağlantılı teolojik bir şemadır. Bu kişiler modern anlamda seçilmiş merkez komitesi değildi: çoğu birbirinden bağımsız tanıma ve seyahat süreçleriyle katıldı, farklı bölgelere gönderildi ve aynı idarî yetkiye sahip olmadı. Aralarında Tâhire gibi bir kadın da vardı; onu Bâb'ı fiziksel olarak görmeden tanıdı. İlk vâhid, bürokratik kurumdan çok karizmatik-misyoner çekirdektir.¹³

81.14. İlk Dâvet Ağı: Seyahat, Mektup ve Şeyhî Bağlar. İlk yayılma, merkezden maaş alan görevlilerle değil, talebelik, ticaret, akrabalık ve ziyaret yollarını kullanan hareketli dâîlerle gerçekleşti. Şiraz'dan İsfahan ve Tahran'a, Horasan'dan Mâzenderan, Kazvin, Yezd, Kirman ve Irak'a uzanan ağ; Bâb'ın metinlerinin elle çoğaltılması, ezberlenmesi ve seçilmiş muhataplara okunmasıyla genişledi. Yerel kabul, dâînin itibarı ve mevcut Şeyhî gerilimlere bağlıydı. Bu

¹¹ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 167–189; *Nabil-i A'zam, The Dawn-Breakers: Nabil's Narrative of the Early Days of the Babá'i Revelation*, çev. ve ed. Shoghi Effendi (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1932), 47–65; ikinci eserin retrospektif niteliği dikkate alınmalıdır.

¹² *Amanat, Resurrection and Renewal*, 183–207, 285–321; *Moojan Momen, "MOLLÁ HOSAYN BOŞRŪ'Î," Encyclopaedia Iranica*, online edition.

¹³ *Denis MacEoin, The Messiah of Shiraz: Studies in Early and Middle Babism* (Leiden: Brill, 2009), 77–108; *Amanat, Resurrection and Renewal*, 188–209.

nedenle ‘ülke çapında tek emirle kurulan örgüt’ formülü doğru değildir; başlangıçta birbirine bağlı fakat yerel biçimleri ve riskleri farklı düğümler vardı.¹⁴

81.15. Erken İddia Dilinin Çok Anlamlılığı. Bâb’ın ilk metinlerinde bâb, zıkr, hüccet, abd ve imamî temsil gibi farklı unvanlar yan yana bulunur. Bunları, takipçileri aldatmak için küçük iddiadan büyük iddiaya çıkan basit bir strateji şeklinde okumak metinlerin işârî dilini gözden geçirir. Aynı ifade seçkin muhatap için kozmik otorite, kamusal sorguda hukukî savunma ve geleneksel okuyucu için imamla bağlantı çağrışımı taşıyabilir. Yine de yalnız mecazdan söz edilemez: 1848’den itibaren Kâimlik ve yeni vahiy daha açık kurumsal sonuçlar doğurmuştur. Çok anlamlılık, tarihsel değişimi inkâr değil, onun dilsel mekanizmasıdır.¹⁵

81.16. ‘Bâb’ Unvanı: Kapı Kime ve Neye Açılıyordu? On İki İmamcı kullanımda ‘bâb’, imamın seçkin temsilcisi veya kutsal bilgiye geçit anlamına gelebilirdi; gaybet döneminin dört sefirini de hatırlatıyordu. Seyyid Ali Muhammed’in unvanı ilk muhatapların bir kısmınca Gizli İmam’a aracılık şeklinde anlaşıldı. Bâb’ın kendi metinsel kozmolojisinde ise kapı, ilâhî kelâmın zuhur ettiği benliğe ve yeni yaratılışa açılan daha kapsamlı bir işlev kazandı. Bu yüzden ‘yalnız beşinci vekillik iddia etti’ hükmü kadar ‘ilk günden bütün ayrıntılarıyla Tanrı mazharı ilan etti’ hükmü de kaynak çeşitliliğini aşırı sadeleştirir.¹⁶

81.17. Kayyûmü’l-Esmâ: Tefsir ve Yeni Vahiy İcrası. Bâb’ın 1844’te kaleme aldığı Kayyûmü’l-Esmâ, görünüşte Yûsuf sûresinin tefsiridir; 111 sûrelik yapısı, seci, hitap biçimi ve Kur’anî yeniden yazımıyla aynı zamanda yeni vahiy otoritesini icra eder. Metin, imama sadakat, yaklaşan hüküm, kutsal savaş ve evrensel çağrı gibi katmanlar taşır. Onu yalnız şifreli Kur’an açıklaması saymak yaratıcı iddiayı; doğrudan modern anayasa saymak ise edebî-apokaliptik türü

¹⁴ Peter Smith and Moojan Momen, “The Babi Movement: A Resource Mobilization Perspective,” in *In Iran*, ed. Peter Smith (Los Angeles: Kalimât Press, 1986), 33–93; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 197–241.

¹⁵ Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 46–84; Saiedi, *Gate of the Heart*, 19–56; MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 49–91.

¹⁶ Saiedi, *Gate of the Heart*, 57–88; Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 85–111; MacEoin, “BÂB, SAYYED ‘ALİ MOHAMMAD.”

kaçırır. Erken nüshaların Hurûf-i Hay aracılığıyla dolaşımı, metni cemaat üyeliğini tanıyan ve dâîyi yetkilendiren başlıca nesneye çevirdi.¹⁷

81.18. Kur'anî Biçim, Arapça ve Otorite Tartışması. Bâb'ın hızlı Arapça yazımı takipçileri için vahyin deliliydi; muhalif âlimler ise dilbilgisi kusurlarını peygamberlik ve ilim iddiasına karşı kullandı. Tartışma yalnız gramer sınavı değildi: vahyin ölçüsünün medrese normu mu, yaratıcı ilâhî söz mü olduğu üzerinde yürüyordu. Bâb zaman zaman metnini tashih etti, fakat olağanüstü üretim hızını ve ayet tarzını korudu. Modern araştırma da 'hatasız klasik Arapça' veya 'anlamsız söz yığını' kutuplarından kaçınmalıdır. Dilsel düzensizlikler gerçektir; buna rağmen metnin alımlanması, yeni kutsal otorite kuran ritmik ve yorumlayıcı bir performanstır.¹⁸

81.19. İlk Hukuk Metinlerinde Şer'î Süreklilik. Sahîfe-i Adliyye ve Furû'-i Adliyye gibi 1845 çevresi metinler, namaz, oruç ve başka hükümleri büyük ölçüde Şîî hukuk çerçevesinde yeniden düzenler. Bu tabaka, Bâbîliğin ilk andan itibaren bütün İslâmî yükümlülükleri kaldırdığı iddiasını çürütür. Yenilik, yalnız hükümlerin içeriğinde değil, onları açıklama yetkisinin Bâb'ın vahyî yazısında toplanmasındadır. Eski biçimlerin sürmesi, otorite devrinin olmadığı anlamına gelmez; yeni otorite başlangıçta tanıdık normları kendi merkezinden doğrulamıştır. Daha sonraki Beyân hukuku bu sürekliliği köklü biçimde dönüştürecektir.¹⁹

81.20. Mekke Yolculuğu ve Kamusal İddianın Sınırı. Bâb, 1844 sonbaharında hac için Bûşehr'den yola çıktı; Mekke'de çağrısını görünür kılan metinler yazdı ve Şerif'e bir mektup gönderdiği aktarılır. Sonraki gelenek Kâbe önündeki ilanı büyük dönüm noktası olarak anlatır; fakat geniş bir kamusal kabul veya resmî Hicaz soruşturması belgelenmez. Yolculuk, evrensel iddia ile İslâm'ın kutsal merkezine yönelişin henüz birlikte bulunabildiğini gösterir. Bâb'ın hac

¹⁷ Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 112–180; Denis MacEoin, "BAYÂN," *Encyclopaedia Iranica*, III/8 (1988): 878–882; Saiedi, *Gate of the Heart*, 89–126.

¹⁸ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 201–217; Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 125–180; Todd Lawson, "Interpretation as Revelation: The Qur'an Commentary of the Bâb," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 223–253.

¹⁹ MacEoin, "BAYÂN"; Denis MacEoin, *Rituals in Babism and Bahaism* (London: British Academic Press, 1994), 3–31; Saiedi, *Gate of the Heart*, 127–150.

uygulanması İslâmî aidiyetin basit kanıtı olmadığı gibi, sonraki bağımsızlığı gizleyen taktikten ibaret de sayılamaz; geçiş halindeki teolojinin icrasıdır.²⁰

81.21. Bûşehr'den Şiraz'a: İlk Devlet Müdahalesi. Bâb 1845'te hacdan döndüğünde dâîlerin faaliyetleri Fars yöneticileri ve ulemânın dikkatini çekmişti. Bûşehr'de yakalanıp Şiraz'a getirildi; sorgu, kamusal tövbe tartışması ve hareket alanının sınırlandırılması başladı. Kaynaklar onun minberde ne söylediği ve hangi iddiadan vazgeçtiği konusunda taraflıdır. Hukukî baskı altında ihtiyatlı ifade kullanması, bütün önceki iddiasını iptal eden açık bir geri dönüş sayılmaz. Bu eşik aynı zamanda K3'ün yükselişidir: metin dolaşımı ve bağlılık kamusal vaazdan daha seçici kanallara kaymaya başladı.²¹

81.22. Şiraz Salgını, Serbestleşme ve Dağılan Merkez. 1846'daki kolera salgını Şiraz'ın idarî denetimini zayıflattı ve Bâb'ın şehirden ayrılmasına imkân verdi. Bunu devletin öğretisini kabul etmesi veya mucizevî kurtuluş diye okumak yerine, salgın koşullarının kurumsal fırsatı olarak görmek gerekir. Bâb İsfahan'a yönelirken Şiraz'daki takipçiler yerel baskıyla karşılaştı; dâvet artık kurucunun fiziksel merkezde bulunmasına bağlı olmayan metin ve dâî ağına dönüşüyordu. Bu dağılma, ileride hapis yıllarında belirginleşecek bir özelliği güçlendirdi: merkezî vahiy otoritesi ile yerel uygulama arasında mektup, ulak ve yorumcu aracılığı.²²

81.23. İsfahan ve Menûcihr Han: Saray Himayesinin Sınırları. İsfahan valisi Gürcü asıllı Menûcihr Han, Bâb'ı önce ulemâ önünde sınatmış, ardından yaklaşık dört ay özel himayesinde tuttu. Kaynaklar valinin iman derecesi, Bâb'la evlilik ve ordu teklifleri hakkında farklıdır; güvenli hüküm, korumanın Bâb'a yazı ve temas için geçici alan açtığıdır. Menûcihr Han'ın 1847'de ölümüyle yerel himaye çöktü ve merkezî saray Bâb'ı Azerbaycan'a gönderdi. Böylece bir devlet görevlisinin kişisel koruması, Kaçar devletinin resmî kabulüne dönüşmedi; parçalı iktidar yapısı kısa süreli bir sığınak üretmişti.²³

²⁰ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 218–235; *MacEoin, Sources for Early Bâbî Doctrine*, 92–112; *Saiedi, Gate of the Heart*, 151–166.

²¹ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 236–255; *MacEoin, "BÂB, SAYYED 'ALI MOHAMMAD"*; *MacEoin, Sources for Early Bâbî Doctrine*, 113–132.

²² *Amanat, Resurrection and Renewal*, 252–267; *Nabî-i A'zam, Dawn-Breakers*, 197–212, retrospektif kaynak olarak; *MacEoin, Sources for Early Bâbî Doctrine*, 127–136.

²³ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 268–284; *MacEoin, "BÂB, SAYYED 'ALI MOHAMMAD"*; *Vahman, ed., The Bab and the Babi Community of Iran*, 73–94.

81.24. Mâkû ve Çehrîk: Hapis İçinde Metinsel Merkezileşme. Bâb'ın 1847'de Mâkû'ya, 1848'de Çehrîk'e gönderilmesi onu ana şehirlerden uzaklaştırmayı amaçladı. Buna rağmen ziyaretçi, muhafız, kâtip ve ulak ilişkileri tam yalıtımı engelledi; hapis, geniş metin üretiminin ve yeni hukuk tasarımının merkezi oldu. Yerel görevlilerin ona sempatisi hakkındaki anlatılar bütünüyle doğrulanamaz, fakat devlet denetiminin yekpare olmadığını gösteren temalar belgelenmiştir. Mâkû-Çehrîk dönemini pasif mahkûmiyet saymak yanlıştır: fiziksel hareket daralırken vahiy otoritesi, Beyân metinleri ve hac ziyaretini andıran bağıllık yolculuklarıyla genişledi.²⁴

81.25. 1848 Tebriz Sorgusu: Kâimlik İddiasının Kamusallaşması. Veliaht Nâsirüddin Mirza'nın bulunduğu Tebriz'de 1848 yazındaki sorgu, Bâb'ın Kâimlik iddiasını devlet ve ulemâ önünde açıkça ifade ettiği başlıca eşiktir. Duruşmanın tam tutanağı yoktur; soru-cevaplar Kaçar ve cemaat kaynaklarında farklı düzenlenir. Falaka ve küçük düşürme uygulaması büyük ölçüde kabul edilse de ayrıntılar ihtiyatla kullanılmalıdır. Olayın kurumsal sonucu nettir: 'kapı/temsili' yorumu kamusal olarak yetersiz kalmış, Bâb kendi şahsında beklenen mesihî otoriteyi görünür kılmıştır. Bu ilan, bütün takipçilerin aynı gün yeni hukuk ayrıntılarını öğrendiği anlamına gelmez.²⁵

81.26. İddia Değişimi mi, Açılma mı? MacEoin'in iki evreli modeli, 1844-48'de imamın kapısı/zikri ve şariat içi dönem ile 1848-50'de Kâim, yeni vahiy ve hukuk dönemini ayırarak kronolojiyi anlaşılır kılar. Lawson ve Saiedi ise erken metinlerde sonraki iddiaların sembolik çekirdeklerinin bulunduğunu, unvanların düz basamaklar olmadığını gösterir. En sağlam yaklaşım bu görüşleri dışlamamaktır: iddia dili baştan çok katmanlıydı, fakat tarih içinde açıklık, muhatap ve kurumsal sonuç değiştirdi. Açılma teolojik öz-anlayış; değişim ise kamusal rol ve cemaat kurumlarındaki gözlenebilir dönüşümü açıklar.²⁶

81.27. Kâim ve Mehdî: Beklenen Kişiden Yeni Zamanın İlkesine. On İki İmamcı beklentide Kâim/Mehdî, gaybetteki on ikinci imamın dönüşüdür. Bâb kendisini Kâim olarak tanıtırken yalnız kayıp tarihsel şahsın fiziksel dönüşünü

²⁴ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 323-350; MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 137-167; MacEoin, "BAYÂN."

²⁵ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 350-365; MacEoin, "BÂB, SAYYED 'ALİ MOHAMMAD"; MacEoin, *Messiah of Shiraz*, 223-250.

²⁶ MacEoin, "BÂBISM i"; Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 181-202; Saiedi, *Gate of the Heart*, 235-268.

oynamadı; kıyameti yeni vahyin zuhuru, dirilişi de onu tanıma olarak yorumladı. Böylece apokaliptik olay, takvim sonunda gerçekleşecek kozmik yıkımdan cemaatin şimdiki kararına taşındı. Bu te'vil eski sözlüğü korurken anlamını dönüştürdü. Muhalifler içinse soy, ilim ve alametlerin karşılanmaması sahte Mehdîliğin kanıtıydı. Çatışma, yalnız bir kişinin kimliği değil, kutsal tarihin nasıl gerçekleştiği üzerindeydi.²⁷

81.28. Vahiy ve Nübüvvet: İslâm Sonrası Yeni Kelâm Sorunu. Bâb'ın ayet nazmında metin üretmesi ve Beyân'ı yeni ilâhî hüküm olarak sunması, nübüvvetin hatmiyle açık bir gerilim doğurdu. Bâbî kavramlaştırma, 'peygamber' kelimesine bağımlı kalmadan mazhar, nokta ve zuhûr dilleriyle ilâhî kelâmın yeniden belirlediğini savundu. Bu, Müslüman muhaliflerin gözünde irtidat veya sahte nübüvvetti; bağlılar içinse bütün önceki dinlerin devrî yenilenmesiydi. Modern sınıflandırmada 'aslında yalnız sûfî mecazı' demek iddianın hukukî sonucunu küçültür. Yeni vahiy, 1848–50'de eski şeriâtın bağlayıcı merkezini fiilen değiştirmiştir.²⁸

81.29. Nokta, Harf ve On Dokuzlu Kozmoloji. Bâb kendisini 'Nokta-i Ülä' ve 'Beyân'ın Noktası' olarak adlandırdı; ilâhî sözün harfleri bu yaratıcı noktadan açılıyordu. Ebcedde 'vâhid'in on dokuza, 'küll-i şey'in 361'e bağlanması kişi, zaman, metin ve takvimi ortak bir sembolik matematikte birleştirdi. Hurûfî benzerlikler gerçek bir İslâmî ezoterizm alanını gösterse de Bâbîliği doğrudan Fazlullah Hurûfî teşkilatının devamı yapmaz. Sayı düzeni gizli şifre olmanın ötesinde metin bölümlenmesi, ilk müminler, ibadet zamanı ve gelecek cemaat tasarımını biçimlendiren kurucu bir gramerdi.²⁹

81.30. Karizmatik ve Ağsal Otoritenin Birimleri

Birim / aktör	İşlev, yetki kaynağı ve yanlış eşitleme sınırı
Bâb / Nokta-i Ülä	Vahiy, hukuk ve kutsal zamanın merkezidir; ilâhî ayet ve karizmatik tanınmaya dayanır, modern parti başkanı veya yalnız imam vekili değildir.
Hurûf-i Hay	İlk tanıma, metin taşıma ve bölgesel dâver halkasıdır; Bâb'la ilk vâhidi kurar, eş yetkili merkez komitesi değildir.
Tâhire	İlim, te'vil, şiir ve bağımsız karizmayla şeriattan kopuşu kamusalştırır; yalnız 'peçesini açan kadın' sembolüne indirgenmez.

²⁷ Saiedi, *Gate of the Heart*, 269–300; Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 191–214; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 352–365.

²⁸ Saiedi, *Gate of the Heart*, 301–340; MacEoin, *Messiah of Shiraz*, 251–286; Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 203–220.

²⁹ Saiedi, *Gate of the Heart*, 43–56, 341–360; MacEoin, *Messiah of Shiraz*, 77–108; Denis MacEoin, "BADĪ," *Encyclopaedia Iranica*, III/4 (1988): 382–384.

Birim / aktör	İşlev, yetki kaynağı ve yanlış eşitleme sınırı
Kuddûs	Son Harf, hac yoldaşı ve Tabersî önderidir; yüksek mesihi itibarı onu yalnız askeri komutan veya Bâb'ın açık rakibi yapmaz.
Molla Hüseyin	İlk taniyan, hareketli dâî ve daha sonra seferberlik önderidir; ilk günden gizli ordu şefi değildir.
Bölgesel dâî / kuşatma önderi	İlim, şahsî ağ ve yerel itibarla tebliğ yürütür; kriz halinde savunma ve müzakere üstlenmesi kalıcı bütün-cemaat rütbesi değildir.
Müstensih / ulak / maddî destekçi	Yazı, güven, akrabalık ve kaynakla metin, haber, barınma ve iâşe dolaştırır; tarafsız taşıyıcı veya yalnız sponsor değildir.
Subh-i Ezel	Bâb'ın levihleri ve tayin geleneğiyle metin muhafazası ve sınırlı halefiyet iddiası taşır; kapsamı tartışmasız genel başkanlık değildir.
Bahâullah	Soy, kaynak ve ağısal itibarla erken destek ve Bedaşt kolaylaştırıcılığı sağlar; sonraki zuhur iddiası onu 1844'ten beri görünmez tek yönetici yapmaz.

Bâbî cemaatinde yetki yalnız Bâb'dan aşağı inen tek bürokratik zincir değildi. Vahiy sahibi merkez, Hurûf-i Hay, bölgesel dâî, metin müstensihi, ev sahibi, mali destekçi ve kuşatma önderi farklı işlevler taşıdı. Tâhire, Kuddûs ve Molla Hüseyin'in itibarı aynı kaynaktan ve aynı ölçüde gelmedi; Bâb'ın hapsi yerel yorum alanını genişletti. Aşağıdaki tablo makamı kişiyle ve kutsal unvanı modern görev tanımıyla özdeşleştirmes. Otoritenin çoğulluğu yayılmayı kolaylaştırmış, fakat Bâb'ın ölümünden sonra halefiyet iddialarının parçalanmasına da zemin hazırlamıştır.³⁰

81.31. Vahiy Merkezinden Yerel Yorum Alanına. Bâb'ın şahsı nihai metinsel otoriteydi; fakat hapiste oluşu, emirlerin mektup ve aracılarla taşınmasını zorunlu kıldı. Ulak gecikebilir, metin kopyada değişebilir, yerel önder hükmü kendi çatışma koşuluna göre yorumlayabilirdi. Bu nedenle tek bir risaledeki emir bütün Bâbîlerin eşzamanlı uygulaması sayılmaz. Bâb da belirli kişilere unvan ve görev vererek ağı tanıdı, fakat modern kayıt, bütçe ve yaptırım gücüne sahip merkezî teşkilat kurmadı. Cemaatleşme; metinsel merkezileşme ile pratik yerelleşmenin aynı anda ilerlediği, karizmatik fakat yüksek aracılık maliyetli bir düzen üretti.³¹

81.32. Tâhire/Kurretü'l-Ayn: Kadın Âlim ve Bağımsız Otorite. Fâtıma/Tâhire Kurretü'l-Ayn, Kazvinli güçlü bir ulemâ ailesinden gelen şair, yorumcu ve Şeyhî âlimdi. Bâb'ı görmeden tanınması, Hurûf-i Hay arasındaki tek kadın oluşu ve Irak-İran dâvet ağındaki etkisi onu yalnız bir önderin yardımcısı olmaktan çıkarır. Eşi ve ailesiyle kopuşu, Kerbelâ'daki ders halkası ve Kazvin'deki

³⁰ *Amanat, Resurrection and Renewal*, 183–217, 285–350; Denis MacEoin, "Divisions and Authority Claims in Babism (1850–1866)," *Studia Iranica* 18, no. 1 (1989): 93–129.

³¹ *MacEoin, Sources for Early Bâbî Doctrine*, 168–206; *Amanat, Resurrection and Renewal*, 323–350; *Smith and Momen, "Babî Movement,"* 33–93.

çatışma kadın otoritesinin aile-hukuk sınırlarını zorladığını gösterir. Onu modern feminizmin eksiksiz temsilcisi yapmak anakronik; peçe açmasını yalnız erkeklerce sahnelenmiş sembole indirgemek ise yazı, şiir ve bağımsız teolojik iradesini silmektir.³²

81.33. Kuddûs: Son Harf, Mesihî Yoldaş ve Tabersî Merkezi. Molla Muhammed Ali Bârfürûşî, Kuddûs unvanıyla son Hurûf-i Hay kabul edilir. Bâb'la hac yolculuğuna katıldı, daha sonra Horasan ve Mâzenderan'da yüksek karizmatik itibar kazandı. Bâbî metin ve anlatılarındaki statüsü sıradan misyonerlikten daha yüksektir; bazı çağdaş ve sonraki ifadeler onun mesihî rolünü tartışmalı ölçüde yüceltir. Tabersî kuşatmasında Molla Hüseyin'in ölümünden sonra merkezî önder oldu ve 1849'da işkenceyle öldürüldü. Kuddûs'u Bâb'ın rakibi veya yalnız askerî komutan diye sınırlamak, erken cemaatte vahiy merkezine yakın çoğul karizmayı görünmez kılar.³³

81.34. Molla Hüseyin'in Siyah Sancağı ve Mesihî Seferberlik. Molla Hüseyin'in 1848'de Horasan'dan batıya hareketi ve siyah sancağı, hadislerdeki Horasan sancaklarının mesihî çağrışımını bilinçli biçimde kullandı. Katılanların niyeti tek değildi: Kuddûs'u kurtarma, Bâbîleri birleştirme, yaklaşan zuhur için hareket etme ve yerel saldırılardan korunma iç içeydi. Bu yürüyüşü baştan Tahran'ı ele geçirme planı saymak kanıtı aşar; tamamen siyasetlessiz hac kafflesini saymak da silah, sancak ve seferberliği küçültür. Mesihî sembol, henüz ayrıntılı devlet programı olmayan topluluğa yüksek riskli ortak eylem kapasitesi kazandırdı.³⁴

81.35. Bahâullah'ın Erken Bâbî Ağındaki Yeri. Mirza Hüseyin Ali Nûrî, daha sonra Bahâullah, 1844'ten itibaren Bâbî dâvetini benimseyip Mâzenderan ve Tahran çevresinde mali, sosyal ve lojistik destek sağladı. Hurûf-i Hay değildi ve Bâb'la yüz yüze görüşmedi; bu nedenle sonraki Bahâî merkeziliğini 1844'e aynen taşımak doğru değildir. Bedaşt toplantısında etkin kolaylaştırıcı ve unvan verici

³² Abbas Amanat, "QURRAT AL-'AYN, TÂHERA," *Encyclopaedia Iranica*, online edition; Negar Mottabede, "Ruptured Spaces and Effective Histories: The Unveiling of the Babi Poet Qurrat al-'Ayn—Tabirih in the Gardens of Badasht," *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baba'i Studies* 2, no. 2 (1998): 1–23.

³³ Denis MacEoin, "QODDÛS, MOHAMMAD-'ALI BÂRFORUŞÎ," *Encyclopaedia Iranica*, online edition; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 285–321, 366–390.

³⁴ Siyamak Zabibi-Moghaddam, "The Babi-State Conflict at Shaykh Tabarsi," *Iranian Studies* 35, nos. 1–3 (2002): 87–112; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 366–379.

rolü, hareket içindeki yükselen itibarını gösterir. Erken dönemdeki konumu, ne görünmez tek yönetici ne de önemsiz bir takipçidir. Soy, servet, misafirperverlik ve krizlerde koruma sağlama ağsal otoritesinin kaynaklarıydı.³⁵

81.36. Bedaşt 1848: Toplantının Bağlamı. Yaklaşık seksen önde gelen Bâbî, 1848 yazında Horasan yolu üzerindeki Bedaşt köyünde birkaç hafta toplandı. Amaçlar arasında Kuddûs'un kurtarılması, artan baskıya cevap ve hareketin yeni teolojik yönünün belirlenmesi vardı. Bâb hapisteydi; bu nedenle toplantı onun doğrudan yönettiği resmî konsil değildir. Bahâullah'ın maddi düzenleyiciliği, Tâhire'nin radikal kopuş dili ve Kuddûs'un temkinli veya karşıt görünen tavrı farklı kaynaklarda dramatize edilmiştir. Bedaşt'ın önemi tek karardan değil, dağınık öncülerin yeni kimliği beden, ad, hitap ve ritüelle topluca sınamasından gelir.³⁶

81.37. Tâhire'nin Peçesini Açması: Beden, Şok ve Yeni Zaman. Tâhire'nin Bedaşt'ta erkeklerin önüne peçesiz çıkması, Kaçar dinî-toplumsal düzeninde güçlü bir sınır ihlaliydi. Kaynaklarda Kuddûs'un tepkisi, bir katılımcının kendini yaralaması ve olayın sahnelenişi değişir; ayrıntılar tek anlatıda dondurulamaz. Eylem yalnız kıyafet reformu değildi: eski şeriatın otoritesinin sona erdiğini beden üzerinden ilan eden apokaliptik bir gösteriydi. Bununla birlikte bütün Bâbî kadınların peçeyi hemen bıraktığı veya tam toplumsal cinsiyet eşitliğinin kurulduğu sonucu çıkmaz. Sembolün dönüşüm gücü, gündelik uygulamanın kapsamından daha büyüktü.³⁷

81.38. Bedaşt ve Şeriatın Neshi. Bâbî hafıza Bedaşt'ı İslâm şeriatının kaldırılmasının kamusal eşiği olarak görür. Buradaki 'nesih', bütün ahlâkî yükümlülüklerin sona ermesi değil; önceki vahiy devrinin bağlayıcı hukuk merkezinin yeni zuhurla değişmesidir. Bâb'ın aynı dönemde Beyân hükümlerini yazması, toplantının rastgele antinomian isyan olmadığını gösterir. Yine de Bedaşt'ta ayrıntılı yeni kanun kitabının topluca oylanıp yürürlüğe konulduğunu

³⁵ Juan R. I. Cole, "BAHĀ'Ā-ALLĀH," *Encyclopaedia Iranica*, III/4 (1988): 422-429; Hasan M. Balyuzi, *Bahā'u'llāh: The King of Glory* (Oxford: George Ronald, 1980), 35-71, inanç içi biyografi olarak; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 328-347.

³⁶ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 328-347; MacEoin, *Messiah of Shiraz*, 287-331; Mottabede, "Ruptured Spaces," 1-23.

³⁷ Mottabede, "Ruptured Spaces," 1-23; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 331-344; Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran*, 157-182.

söyleyemeyiz. Sembolik kopuş, metinsel hukuk üretimi ve yerel uygulama farklı hızlarda ilerledi. Bedaşt bu üç sürecin birbirini görünür kıldığı eşiktir.³⁸

81.39. Bedaşt'ta İhtilaf: Senaryo mu, Gerçek Gerilim mi? Sonraki Bahâî anlatıda Bahâullah, Tâhire ve Kuddûs arasındaki gerilimin eski bağlıları eğitmek için kontrollü biçimde sahnelendiği yorumu vardır. Erken kaynaklar ise aktörlerin strateji, hukuk ve kamusal tempo konusunda gerçek farklılıklar yaşamış olabileceğini düşündürür. Kesin niyet atfetmek mümkün değildir. Cemaat tarihi açısından önemli olan, karizmatik önderler arasındaki ihtilafın hareketi hemen parçalamaması; yeni unvanlar ve ortak apokaliptik dil içinde yeniden bağlanmasıdır. Birlik, görüş ayrılığının yokluğu değil, onu yüksek bir zuhur anlatısında taşıyabilme kapasitesi olarak ortaya çıktı.³⁹

81.40. Farsça Beyân: Yeni Cemaatin Ana Hukuk-Kozmoloji Metni. Bâb, Farsça Beyân'ı Mâkû'da yazmaya başladı. Tasarlanan on dokuz vâhidin her biri on dokuz bâbdan oluşacaktı; mevcut metin sekizinci vâhidin tamamı ile dokuzuncunun on bâbında kesilir. Eser, yalnız kanun kitabı değildir: geçmiş dinleri, vahyin devriliğini, insanın tanıma sorumluluğunu ve gelecek zuhur beklentisini ortak sistemde birleştirir. Eksik oluşu, metni değersiz taslak yapmaz; fakat sonraki bir editörün tamamlayacağı kapalı kod da değildir. Cemaatin hukukunu bizzat gelecek vahye açık bırakan, tamamlanmamışlığı teolojik işleve dönüşen bir ana metindir.⁴⁰

81.41. Arapça Beyân ve Kısa Hüküm Biçimi. Arapça Beyân, on bir vâhid ve her vâhidde on dokuz kısa bâbdan oluşan, Farsça Beyân'la ilişkili fakat onun basit tercümesi olmayan bir metindir. Yoğun, emir kipli ve çoğu kez açıklamaz hükümleri, Bâb'ın kutsal dil ve sayı mimarisini öne çıkarır. İki Beyân arasındaki içerik farkları 'hangisi gerçek kanun?' sorusundan çok, vahyin farklı muhatap ve türlerde nasıl işlendiğini araştırmayı gerektirir. Bâbî normu yeniden kurarken yalnız bir cümleyi bağlamından çekmek sakıncalıdır; paralel levihler, Farsça açıklama ve hükmün gelecek zuhurla ilişkisi birlikte okunmalıdır.⁴¹

³⁸ Denis MacEoin, "Deconstructing and Reconstructing the Shari'a: The Bâb and the Development of Bâbî Law," in *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 25 (1987): 1–14; MacEoin, *Rituals in Babism and Bahaism*, 32–54.

³⁹ MacEoin, *Messiah of Shiraz*, 301–331; *Amanat, Resurrection and Renewal*, 337–347; Nabil-i A'zam, *Dawn-Breakers*, 292–300, retrospektif Bahâî anlatı olarak.

⁴⁰ MacEoin, "BAYÂN"; MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 183–206; Saiedi, *Gate of the Heart*, 341–368.

⁴¹ MacEoin, "BAYÂN"; MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 183–206; Saiedi, *Gate of the Heart*, 369–382.

81.42. Tamamlanmamış Külliyyat ve Kanon Sorunu. Kayyûmü'l-Esmâ, iki Beyân, Delâil-i Seb'â, Kitâbü'l-Esmâ, Penc Şe'n ve çok sayıdaki levih Bâbî kutsal külliyyatını oluşturur. Fakat Bâb'ın ölümünde bütün eserleri tek cilt sırasına koyan, varyantları eleyen ve her topluluğa dağıtan merkezî kanon kurulu yoktu. Yazmalar savaş, takibat, özel saklama ve sonraki Ezeli-Bahâî ayrışma içinde farklı ellerde kaldı. Bir eserin nispeti, müstensih zinciri ve metin bütünlüğü ayrı sorulardır. Külliyyat kutsal otoritenin kaynağıydı; fakat erişim ve standartlaşma eksikliği, ölüm sonrası yorum rekabetini de besledi.⁴²

81.43. Beyân Şeriatı: Gerçek Norm, Sınırlı Uygulama. Beyân; namaz, oruç, evlilik, miras, temizlik, defin, hac, eğitim, ticaret ve cezaya ilişkin yeni hükümler getirdi. Dolayısıyla Bâbîlik 'şeriatı mistisizm' değildir. Bununla birlikte metindeki her hükmün İran'daki bütün Bâbilerce uygulandığını varsaymak da yanıltıcıdır: dâvet yalnız altı yıl açık kaldı, kurucu hapisteydi, topluluk baskı ve savaş içindeydi, bazı hükümler Bâbî bir yönetime veya gelecek zuhur sahibinin onayına bağlıydı. Hukukun cemaatleşme etkisi fiilî mahkemeden önce kimliktedir: eski norm merkezinin aşıldığını ve yeni kutsal zamanın başladığını ilan etti.⁴³

81.44. Koşullu, Ütopik ve Devlet Gerektiren Hükümler. Beyân'da kitapların yok edilmesi, Bâbî olmayanların belirli kutsal bölgelerde ikameti, yüksek para cezaları veya dünyanın dönüştürülmesi gibi sert görünen hükümler vardır. Bunlar ne metinden silinmeli ne de uygulanmış sürekli devlet politikası diye sunulmalıdır. Bazıları yetkili Bâbî hükümdar, toplumsal kabul veya 'Allah'ın zuhur ettireceği kimse'nin onayına bağlıdır; bazıları ideal saflığı retorik olarak büyütür. Normatif şiddet potansiyeli kaynakta kaydedilir, fakat gerçekleşmemiş program ile tarihsel fiil ayrılır. Kısa ömür ve takibat, hukuk tasarımının büyük bölümünü ütopik ufukta bıraktı.⁴⁴

81.45. Bedî' Takvim: Zamanın Cemaatleştirilmesi. Bedî' takvim on dokuz ayı on dokuz güne böler; güneş yılına dört veya beş artık gün ekler. On dokuz yıllık vâhid ve 361 yıllık küll-i şey daha geniş devreleri kurar. Ay adları bahâ, celâl,

⁴² MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 207–238; MacEoin, "BAYÂN"; Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran*, 25–48.

⁴³ MacEoin, "Deconstructing and Reconstructing the Shari'a," 1–14; MacEoin, *Rituals in Babism and Bahaism*, 55–104; Saiedi, *Gate of the Heart*, 383–405.

⁴⁴ MacEoin, *Rituals in Babism and Bahaism*, 105–133; MacEoin, *Messiah of Shiraz*, 332–366; Saiedi, *Gate of the Heart*, 390–405.

cemâl ve azamet gibi ilâhî sıfatlardır. Takvim, sayısal meraktan fazlasıdır: gündelik zamanı yeni vahyin diliyle yeniden adlandırır, oruç ve bayramı önceki hicrî ritimden ayırır. Erken Bâbîlerin bu sistemi her yerde eksiksiz uyguladığı kanıtlanamaz; fakat yeni cemaatin kendi zaman egemenliğini tasarlaması, bağımsız din eşiğinin en somut göstergelerinden biridir.⁴⁵

81.46. ‘Men Yuzhiruhullâh’: Gelecek Zuhura Açık Otorite. Beyân’ın merkezindeki ‘Allah’ın zuhur ettireceği kimse’, Bâb’ın ardından gelecek daha büyük ilâhî zuhurun unvanıdır. Bâb, mensuplarını bu kişiyi tanımaya çağırır ve kendi hükümlerini onun onayına tâbi kılar. Bu beklenti, kapalı bir halef bürokrasisi yerine geleceğe açık karizmatik egemenlik üretmiştir. Aynı açıklık 1850 sonrasında çok sayıda iddia sahibine meşruiyet dili sağladı. Bahâî yorum unvanı Bahâullah’ta; Ezelî yorum daha uzak gelecekte gerçekleştirir. Tarihçi, sonraki sonucun kesinliğini Bâb’ın metnine geri yerleştirmeden, beklentinin parçalanma ve yenilenme kapasitesini birlikte kaydetmelidir.⁴⁶

81.47. Ahlâk, Safılık ve Ekonomik Düzen. Bâbî hukuk sevgi, nezaket, temizlik, güzellik, eğitim ve insanı incitmemeyi öne çıkarırken ağır mali hükümler, hediye ve kutsal mekân ekonomisi de tasarlar. Altın, değerli eşya ve ince yazı vurgusu salt seçkin zevki değil, yeni dünyanın maddî çevresini kutsal sıfatlara uygunlaştırma idealidir. Bununla birlikte yoksul takipçilerin bu estetik normları gerçekleştirmesi mümkün değildi. Hareketin gerçek finansmanı tüccar, eşraf ve ev sahibi destekleriyle; yolculuk, kâtiplik, mahpus ziyareti ve kuşatma iaşesi üzerinden işledi. Metinsel ideal ekonomi ile savaş içindeki dayanışma ekonomisi ayrı düzlemlerdir.⁴⁷

81.48. K2 — Seçici Kutsal Bilgi. Bâbîlikte K2, yalnız sır saklama değildir. Arapça-Farsça ayetleri okuyabilme, ebced ve te’vil, Şeyhî kavramlar, Bâb’ın el yazısını tanıma, doğru nüshaya erişim ve karizmatik unvanları çözme eşitsiz bir bilgi alanı kurdu. Hurûf-i Hay ile sıradan bağlı aynı metinsel yetkiye sahip değildi; okuma yazma bilmeyenler dâînin tilavet ve açıklamasına dayanıyordu. Bununla birlikte K2 donmuş ruhban tekeli haline gelmedi: yeni metinler hızla çoğaltıldı,

⁴⁵ MacEoin, “BADĪ,” 382–384; MacEoin, *Rituals in Babism and Bahaism*, 134–151; Saiedi, *Gate of the Heart*, 358–367.

⁴⁶ MacEoin, “Divisions and Authority Claims,” 93–129; Saiedi, *Gate of the Heart*, 406–423; MacEoin, “BĀBISM i.”

⁴⁷ Saiedi, *Gate of the Heart*, 383–405; MacEoin, *Rituals in Babism and Bahaism*, 152–178; Smith and Momen, “Babi Movement,” 55–78.

kadın ve laik tüccar önderler de yorum otoritesi kazandı. Seçicilik ehliyet, temas ve karizma birleşimiydi.⁴⁸

81.49. K3 — Takibat Altında Güvenlik Gizliliği. İlk dâiler kamusal vaaz, mektup ve tartışma yürüttü; dolayısıyla Bâbîlik özü gereği görünmez hücrelerden kurulmuş bir gizli cemiyet değildi. Tutuklama, falaka, ev baskını ve idam arttıkça isim, metin, toplantı ve seyahat bilgisini saklama güvenlik zorunluluğuna dönüştü. Takıyye veya ihtiyat kullanımı aktöre ve zamana göre değişti; bazıları şehadet için açık ikrarı seçti. K3'ü K2'den ayırmak burada kritiktir: metnin bâtını anlamı öğretisel seçicilik, kimliğin polisten saklanması savunma davranışıdır. 1852 sonrası K3, hayatta kalan ağların temel morfolojik unsuruna dönüştü.⁴⁹

81.50. Kadınların Katılımı: İstisna ile Yapıyı Birlikte Görmek. Tâhire'nin benzersiz ilmî ve karizmatik otoritesi, Bâbîliğin kadınlara mevcut Şii kamusal alanından daha geniş bir rol açabildiğini gösterir. Kadınlar ev toplantıları, metin dolaşımı, akrabalık ağı, sığınma ve şehadet anlatılarında görünürdür. Beyân'ın kimi hükümleri kadın ve erkeği ruhsal tanımada ortaklaştırırken evlilik ve toplumsal görevlerde modern eşitlik düzeni kurmaz. Bu nedenle iki aşırı hükümden kaçınılır: Bâbîlikte kadınlar yalnız pasif aile üyeleri değildi; fakat Tâhire'nin önderliği de bütün cemaatte tam ve eşzamanlı cinsiyet eşitliğinin kanıtı değildi.⁵⁰

81.51. Sosyal Taban: Tek Sınıflı Devrim Tezinin Sınırı. Bâbî önderlerin önemli bölümü alt ve orta düzey ulemâ ile medrese çevresinden geldi; tüccarlar metin, seyahat ve himaye ağında belirgindi. Zanaatkâr, köylü, eşraf, kimi devlet mensubu ve kadınlar da yerel hareketlere katıldı. Tabersî, Zencan ve Neyrîz'in bileşimi birbirinin aynısı değildir. Bu çeşitlilik, Bâbîliği feodalizme karşı birleşik burjuva veya köylü devrimi saymayı engeller. Sınıf çıkarı bütünüyle önemsiz değildir; fakat mesihî inanma, ulemâ rekabeti, mahalle dayanışması ve kişisel dâi

⁴⁸ Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*, 112–180; MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 239–274; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 197–217.

⁴⁹ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 236–267, 392–413; MacEoin, “BÂBISM ii. Babi Executions and Uprisings,” *Encyclopaedia Iranica*, III/3 (1988): 317–324.

⁵⁰ Mottahedeh, “Ruptured Spaces,” 1–23; Susan Maneck, “Tâbirih: A Religious Paradigm of Womanhood,” *Journal of Bâbî Studies* 2, no. 2 (1989): 39–54; Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran*, 183–210.

ağları katılımı aracılığıyla. En güvenli sonuç heterojen fakat ilişki ağları yoğun bir seferberliktir.⁵¹

81.52. Yayılma Coğrafyası ve Yerel Düğümler. Şiraz başlangıç ve aile merkezi; İsfahan geçici himaye; Tahran eşraf ve saray bağlantısı; Horasan dâî seferberliği; Mâzenderan Kuddûs ve Molla Hüseyin ağı; Kazvin Tâhire'nin aile çatışması; Zencan ve Neyrîz yerel ulemâ önderliğinin odaklarıydı. Azerbaycan ise Bâb'ın hapis ve idam coğrafyası oldu. Bu harita, tek merkezden eşit yoğunlukta yayılan ulusal teşkilat göstermez. Her düğüm mevcut Şeyhî bağlar, mahalle çekişmeleri, ticaret yolları ve devlet görevlileriyle farklı birleşti. Aynı öğreti yerel cemaat morfolojilerinde değişen çatışma kapasitesi üretti.⁵²

81.53. Ulemâ ve Kaçar Devleti Tek Aktör Değildi. Bazı müctehidler Bâb'ı erken dönemde sapkın sayarken bazıları akıl hastalığı, tövbe veya sınırlı ceza çözümü önerdi; fetvaların dili şehir ve aşamaya göre değişti. Valiler de Menûcihr Han'ın himayesinden Fars, Mâzenderan ve Zencan'daki sert takibata kadar farklı davrandı. Saray, veliaht, sadrazam, yerel asker ve ulemâ arasındaki yetki pazarlığı 'devlet Bâbîlere şu politikayı uyguladı' cümlesini dönemlendirmeyi gerektirir. 1850'de idam ve 1852'de kolektif takip merkezileşmeyi artırdı; fakat öncesindeki parçalı müdahaleler hareketin kimi yerde büyümesine, kimi yerde erken bastırılmasına yol açtı.⁵³

81.54. Şeyh Tabersî Kuşatması: Savunma, Seferberlik ve Siyaset. Bâbîler 1848 sonbaharında Mâzenderan'daki Şeyh Tabersî türbesi çevresinde tahkim edildi; yerel silahlı çatışma kısa sürede Kaçar birliklerinin kuşatmasına dönüştü. Molla Hüseyin ve ardından Kuddûs önderliğinde aylarca direndiler; 1849 Mayıs'ında güvenlik yemini veya Kur'an üzerine verilen sözden sonra teslim olup öldürüldüler. Olay yalnız pasif katliam değildir: Bâbîler silahlı çıkışlar yaptı ve rakiplerine kayıp verdirdi. Fakat Tahran'ı devirmek için önceden kurulmuş

⁵¹ Momen, "Social Basis," 157–183; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 285–321, 366–413; Smith and Momen, "Babi Movement," 33–93.

⁵² Amanat, *Resurrection and Renewal*, 197–241, 285–321, 366–413; Momen, "Social Basis," 162–178; Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran*, 95–156.

⁵³ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 236–284, 350–365, 392–413; MacEoin, "BĀBISM ii"; Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium* (New York: Columbia University Press, 1998), 39–67.

ulusal darbe planı da belgelenmez. Savunma, mesihî toplanma ve yerel devlet çatışması birlikte okunmalıdır.⁵⁴

81.55. Zencan 1850–51: Mahalle Ağı ve Uzun Kent Savaşı. Zencan’daki hareket, karizmatik âlim Molla Muhammed Ali Hücet’in eski yerel ulemâ ve şehir otoriteleriyle çatışmaları üzerinde yükseldi. 1850’de tutuklama girişimi, Bâbîlerin belirli mahallelerde tahkimine ve aylar süren kent savaşına dönüştü. Kadınlar ikmal, bakım ve kimi anlatılarda doğrudan savunmada yer aldı. Tabersî’den farklı olarak mevcut mahalle, aile ve meslek bağları kuşatmanın altyapısıydı. Çatışmada Bâbî ve devlet taraflarının şiddeti, açlık ve teslim sonrası infaz birlikte kaydedilmelidir. Zencan, tek merkezî emrin değil yerel cemaat ağının askerleşme kapasitesini gösterir.⁵⁵

81.56. Neyrîz 1850 ve 1853: Yerel Himaye, Cami ve Kale. Neyrîz’de Seyyid Yahya Dârâbî, yani Vahîd, saray ve ulemâ bağlantılı yüksek itibarlı bir dâiydi. 1850’de Cuma Camii çevresindeki vaaz ve artan katılım, valiyle çatışmayı kaleye çekilen silahlı direnişe çevirdi; verilen güven sözünün ardından Vahîd ve birçok bağlı öldürüldü. 1853’te hayatta kalan Bâbîlere yönelik yeni çatışma ve sürgün yaşandı. Neyrîz’i Tabersî’nin kopyası saymak, yerel aşiret, eşraf ve idarî ilişkileri gizler. Olay, bir dâinin dinî itibarıyla devletin vergi-güvenlik kaygısının birbirini hızla askerleştirdiği yerel bir krizdi.⁵⁶

81.57. Üç Büyük Çatışmayı Birbirinden Ayırmak. Tabersî hareketli mesihî kafilenin türbe çevresinde kuşatılması; Zencan yerleşik mahalle cemaatinin şehir savaşı; Neyrîz ise itibarlı yerel dâî etrafında cami, kale ve aşiret ilişkilerinin askerleşmesidir. Üçünde de kuşatma, vaatle teslim ve ağır öldürme örüntüsü görülür; fakat başlangıç, toplumsal bileşim ve hedef aynı değildir. ‘Bâbî isyanları’ ortak adı karşılaştırma için kullanılabilir, önceden var olan tek devrim komutanlığını kanıtlamaz. Aynı şekilde yalnız ‘şehitlik’ demek Bâbîlerin silah ve taktik kullanımını siler. Her olayda P ve D ayrı ölçülmelidir.⁵⁷

⁵⁴ Zabibi-Moghaddam, “Babi-State Conflict,” 87–112; Habib Borjian, “A Mazandarani Account of the Babi Incident at Shaikh Tabarsi,” *Iranian Studies* 39, no. 3 (2006): 381–400; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 366–390.

⁵⁵ Amanat, *Resurrection and Renewal*, 401–413; MacEoin, “BĀBISM ii”; Momen, “Social Basis,” 168–178.

⁵⁶ MacEoin, “BĀBISM ii”; Momen, “Social Basis,” 174–178; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 392–401.

⁵⁷ Momen, “Social Basis,” 157–183; Zabibi-Moghaddam, “Babi-State Conflict,” 87–112; MacEoin, “BĀBISM ii.”

81.58. Şehadet Hafızası ve Kaybın Kutsallaştırılması. Tabersî, Zencan, Neyrîz ve bireysel idamlar; Kur'an'daki mazlum peygamberler, Kerbelâ ve İmam Hüseyin'in şehadetiyle yorumlandı. İşkence altında sebat, son söz ve olağanüstü alamet anlatıları topluluğa ahlâkî örnek ve süreklilik verdi. Tarihçi bu anlatıları sırf efsane diye dışlamaz; fakat olayın dakika dakika tutanağı olarak da kullanmaz. Şehadet hafızası mağlubiyeti teolojik zafere, dağılmış aileleri ortak geçmişe ve K3 içindeki korkuyu kamusal tanıklığa çevirdi. Aynı hafıza, aktörlerin silahlı tercihleri ve iç gerilimleri görünmez kılabilirdi için çapraz kaynak gerektirir.⁵⁸

81.59. P Siyasallaşma ve D Devlet Baskısının Dönemsel Haritası

Dönem / olay	Başlıca P biçimi	D rejimi	Düzeltilici hüküm
1844–45 ilk dâvet	P1–P2: dinî otoriteye kamusal meydan okuma	D1–D2: yerel sorgu ve sınırlı gözetim	Yeni vahiy iddiası henüz birleşik devlet ele geçirme programı değildir
1845–47 Şiraz–İsfahan	P1–P2: vaaz, tartışma ve himaye arayışı	D2–D3: tutuklama, sınırlandırma, parçalı koruma	Kaçar görevlileri tek davranmaz
1847–48 Mâkû–Çehrik	P1–P2: metinsel egemenlik ve hac benzeri ziyaret	D3: uzak hapis ve iletişim kontrolü	Hapis dâveti bütünüyle durdurmaz
1848 Bedaşt	P2–P3: eski şeriattan açık kolektif kopuş	D3: artan gözetim ve tutuklama	Sembolik egemenlik ayrıntılı hükümet planı değildir
1848–49 Tabersî	Yerel P3–P4: silahlı mesihi savunma	D4–D5: ordu kuşatması ve teslim sonrası öldürme	Ne yalnız pasif şehadet ne de kanıtlanmış ulusal darbedir
1850 Neyrîz	Yerel P3–P4: cami-kale merkezli direniş	D4–D5: kuşatma, vaatle teslim ve infaz	Yerel vali, eşraf ve aşiret bağlamı ayrılmalıdır
1850–51 Zencan	Yerel P3–P4: mahalle tabanlı kent savaşı	D5: uzun kuşatma ve ağır bastırma	Tabersî'nin merkezden yönetilen kopyası değildir
9 Temmuz 1850 idam	P2: kutsal merkez ve yeni hukuk iddiası	D5: siyasi emirle ölüm cezası	Dinî fetva ve devlet güvenliği gerekçesi birlikte işler
15 Ağustos 1852	Küçük fail çevresinde P4: suikast teşebbüsü	D5: toplu tutuklama, işkence ve idam	Fail azınlık ile bütün cemaat özdeşleştirilemez
1853–66 sürgün	P0–P2: hayatta kalma, metin ve halefiyet ağı	D3–D4: Osmanlı–Kaçar gözetimi ve sürgün	Gizlilik sürekli birleşik devrim örgütü kanıtı değildir

Bâbî tarihinde P ve D sabit topluluk karakteri değildir. İlk tebliğde kamusal dinî itiraz öndeyken yerel takibat örgütlü öz savunmayı, 1848–51 kuşatmaları yüksek yoğunluklu silahlı çatışmayı doğurdu. 1852'de küçük bir grubun şahı öldürme girişimi, bütün hareketin değişmez programı sayılamaz; ardından gelen devlet şiddeti ise mensup ayrımı gözetmeyen kolektif cezaya dönüştü. Tablo, aktör düzeyindeki P ile devletin Bâbîliğe atfettiği tehdidi ve fiilî D'yi ayırır. Böylece dinî mesihçilik otomatik siyasi egemenlik projesine eşitlenmez.⁵⁹

81.60. 9 Temmuz 1850: Bâb'ın Tebriz'de İdamı. Sadrazam Emîr Kebîr, süren çatışmalar sırasında karizmatik merkezin ortadan kaldırılmasını devlet

⁵⁸ Denis MacEoin, "MARTYRS, BABI," *Encyclopaedia Iranica*, online edition; Nabil-i A'zam, *Dawn-Breakers*, 345–580, inanç içi şehadet anlatısı olarak; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 366–413.

⁵⁹ MacEoin, "BÂBISM ii"; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 366–413; Zabibi-Moghaddam, "Babi-State Conflict," 87–112.

güvenliği için gerekli gördü. Bâb, Tebriz'e getirilip genç takipçisi Muhammed Ali Zenûzî ile birlikte 9 Temmuz 1850'de kurşuna dizildi; cesetleri hendek kenarına bırakıldı ve takipçilerce gizlice alındığı aktarılır. İdam için her yerde aynı açık fetvanın bulunup bulunmadığı tartışmalıdır; siyasî emir ve dinî meşrulaştırma birlikte işledi. Bâb'ın ölümü dâveti bitirmedi, fakat yaşayan vahiy merkezini kaldırarak mektup, vasiyet, kutsal kalıntı ve yerel karizma arasındaki otorite sorununu keskinleştirdi.⁶⁰

81.61. İlk Yayılım ve Kayboluş Anlatısı. Bâbî-Bahâî anlatıya göre ilk Ermeni birliği ateş ettiğinde ipler kesilmiş, Bâb zarar görmeden hücresinde yarım kalan konuşmasını sürdürürken bulunmuş ve ikinci birlik tarafından öldürülmüştür. Bazı diplomatik ve sonraki tanıklıklar ilk yayımdaki karışıklık ile birlik değişimini destekler; fakat bütün ayrıntıların bağımsız çağdaş doğrulaması yoktur. Olayı kesin fizik mucizesi diye dayatmak da bütününü uydurma saymak da kaynak eleştirisini aşar. Güvenli çekirdek, ilk infaz teşebbüsünde bir aksama yaşandığı ve idamın ikinci atışla tamamlandığı yönündeki yaygın, fakat hagiografik biçimde genişlemiş hafızadır.⁶¹

81.62. Kurucunun Ölümünden Sonra Otorite Parçalanması. 1850'de Bâb'ın ölümü ve başlıca Hurûf-i Hay'ın öldürülmesi, topluluğu deneyimli kadrodan yoksun bıraktı. Bâb'ın yazıları merkezî otoriteyi sürdürdü; fakat onları kim koruyacak, yorumlayacak ve 'men yuzhiruhullâh' gelene kadar cemaati kim yönetecekti? Kâtiplik, vasiyet, soy, şehadet itibarı ve yeni vahiy iddiası farklı meşruiyet kaynaklarına dönüştü. Birkaç yıl içinde çok sayıda kişi yüksek ruhanî makam veya zuhur iddiasında bulundu. Bu çoğalma yalnız kişisel ihtiras değildir; Bâb'ın geleceğe açık teolojisi ile yıkılmış iletişim ağının birlikte ürettiği kurumsal sonuçtur.⁶²

81.63. Subh-i Ezel'in Tayini: Belge, Kapsam ve Retrospektif Yorum. Mirza Yahya Nûrî, Subh-i Ezel unvanıyla Bâb'dan levihler aldı ve ölüm öncesinde öne çıkarılan halef olarak tanındı. Ezelî anlatı onu açık ruhânî başkan ve Beyân'ın

⁶⁰ MacEoin, "BÂB, SAYYED 'ALİ MOHÂMMAD"; MacEoin, "BÂBISM ii"; Amanat, *Resurrection and Renewal*, 390–401.

⁶¹ MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 333–342; Nabil-i A'zam, *Dawn-Breakers*, 504–517; Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran*, 239–260.

⁶² MacEoin, "Divisions and Authority Claims," 93–129; MacEoin, "BÂBISM i"; MacEoin, *Sources for Early Bâbî Doctrine*, 343–378.

koruyucusu; Bahâî anlatı ise genç, görünürde tutulan nominal bir perde olarak yorumlar. Belgeler bir tayin ve özel statüyü destekler; fakat bunun modern örgüt başkanlığı mı, metin muhafızlığı mı, yoksa gelecek zuhura kadar sınırlı vekâlet mi olduğu tartışmalıdır. Bâb'ın bütün karizmatik yetkisini tek ve tartışmasız biçimde devrettiği söylenemez. Halefiyet, sonraki kardeşler arası rekabetin diliyle geriye doğru yeniden yazılmıştır.⁶³

81.64. 15 Ağustos 1852: Şaha Suikast Girişimi. 15 Ağustos 1852'de birkaç radikalleşmiş Bâbî Nâsırüddin Şah'a av yolunda ilkel silahlarla saldırdı; şah hafif yaralandı. Girişimin örgütlenmesi, Bâbilğin bütününü veya kabul edilmiş merkezi önderlik tarafından onaylanan politika değildi. Fail çevresi, Tabersî ve idamların intikamı ile apokaliptik beklentiyi birleştirmiş görünür. Olayı hareketin gerçek yüzünü açığa çıkaran birleşik terör planı saymak kolektif suç mantığını tekrarlar; hiç siyasî anlamı olmayan bireysel delilik saymak da radikalleşmeyi örter. Aktör düzeyinde P4 şiddet teşebbüsü, cemaat düzeyindeki çoğul yönelimden ayrılmalıdır.⁶⁴

81.65. 1852 Büyük Takibatı ve Kolektif Ceza. Suikast girişiminin ardından Tahran ve başka merkezlerde bilinen veya şüphelenilen Bâbiler topluca yakalandı. Yaklaşık otuz ila elli kişinin korkunç işkencelerle kamusal olarak öldürüldüğü, daha fazlasının hapsedildiği veya kaçtığı anlaşılır; kesin sayı kaynaklara göre değişir. Saray, ulemâ, askerî birlikler ve lonca temsilcilerine mahkûm öldürme payı verilmesi, cezayı toplum çapında sadakat gösterisine dönüştürdü. Tâhire bu dalgada boğularak öldürüldü. Devlet suikast failleriyle ilgisiz mensupları ayırmadı; D5 düzeyindeki şiddet, açık dâveti çökerterek K3'ü ve sürgün ağını kalıcılaştırdı.⁶⁵

81.66. Bağdat Sürgünü: İran Ağından Sınır Aşan Topluluğa. Bahâullah 1852'de Siyah Çal zindanında tutulduktan sonra 1853'te Osmanlı Bağdat'ına sürüldü; Subh-i Ezel de gizlenerek oraya ulaştı. Bağdat, İran'dan kaçan Bâbilerin, ziyaret yollarının ve yeni metin dolaşımının merkezi oldu. Sürgün topluluğu tek başkan altında hemen birleşmedi: yoksulluk, kimlik saklama, ahlâkî disiplin ve

⁶³ MacEoin, "Divisions and Authority Claims," 93–129; MacEoin, "AZALİ BABISM," 179–181; Juan R. I. Cole, "Nuqtat al-Kāf and the Babi Chronicle Traditions," *Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies* 2, no. 6 (1998): 1–18.

⁶⁴ MacEoin, "BĀBISM ii"; Cole, "BAHĀ'Ā-ALLĀH," 423–424; MacEoin, "Divisions and Authority Claims," 99–106.

⁶⁵ MacEoin, "BĀBISM ii"; *Amanat, Resurrection and Renewal*, epilogue; Cole, *Modernity and the Millennium*, 68–92.

çoklu zuhur iddiaları sürdü. Bahâullah'ın 1854–56 Kürdistan'a çekilmesi ve dönüşünden sonra artan itibarı, yerel yeniden toparlanmanın aşamalı olduğunu gösterir. Bâbîlik böylece İran içi mesihî ağdan Osmanlı–Kaçar sınırını aşan sürgün cemaatine dönüştü.⁶⁶

81.67. 1863–66 Ayrışması: Tek Günlük Bölünme Değil. Bahâî gelenek Bahâullah'ın Nisan 1863'te Bağdat yakınındaki Rıdvân bahçesinde yakınlarına ilâhî misyonunu bildirdiğini kabul eder. Ancak Bâbî topluluğun açık ve kesin Bahâî–Ezelî ayrışması bir günde tamamlanmadı. Bahâullah'ın Edirne'de 1866'dan itibaren yazılı ve kamusal iddiası, Subh-i Ezel'le otorite çatışmasını keskinleştirdi; karşılıklı suçlama ve Osmanlı gözetimi izledi. Mensuplar akrabalık, mektup ve yerel önderler üzerinden zamanla saf tuttu. 1863 teolojik ilan, 1866 kurumsal kopuş eşiği olarak ayrılmalı; ayrıntılı Bahâî idarî düzeni sonraki bölümde incelenmelidir.⁶⁷

81.68. Ezelî/Beyânî Çizgi: Gizlilik, Metin ve Siyasî Çeşitlilik. Subh-i Ezel'i Bâb'ın halefi sayan topluluk, Beyân hukukunu ve daha uzak gelecek zuhur beklentisini korudu. Takibat ve Bahâîlerle ihtilaf Ezelî kimliği yüksek K3'e itti; kesin nüfus ve kurum bilgisi bu nedenle güvenilirmezdir. XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında bazı Ezelî kökenli entelektüeller İran anayasal hareketinde rol aldı, fakat bundan bütün Beyânîlerin ortak gizli siyasî örgüt olduğu sonucu çıkmaz. Gelenek küçük, merkezless ve metin muhafazasına dayalı kaldı. 'Ezelî' adı tarihsel çizgiyi gösterir; yaşayan kişilere dışarıdan ve kanıtsız kimlik atamak için kullanılmamalıdır.⁶⁸

81.69. Bâbî Mirasının İki Ana Yönde Yeniden Kurulması. 1860'lardan sonra Bâbîlerin çoğu Bahâullah'ın iddiasını benimseyerek Bahâî oldu; daha küçük bir kesim Subh-i Ezel çevresindeki Beyânî çizgiyi sürdürdü. Bu sonuç, galip çizginin bütün geçmişi tartışmasız temsil ettiği anlamına gelmez. Her iki hafıza metin seçti, önderleri yeniden sıraladı ve halefiyet belgelerini kendi otorite

⁶⁶ Cole, "BAHĀ'ALLĀH," 423–425; MacEoin, "Divisions and Authority Claims," 106–119; Juan R. I. Cole, "The Concept of Manifestation in the Bahā'ī Writings," *Bahā'ī Studies* 9 (1982): 1–38.

⁶⁷ MacEoin, "Divisions and Authority Claims," 119–129; Cole, "BAHĀ'ALLĀH," 425–427; MacEoin, "AZALĪ BABISM," 179–181.

⁶⁸ MacEoin, "AZALĪ BABISM," 179–181; Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909* (New York: Oxford University Press, 1991), 35–72; Cole, "Nuqṭat al-Kāfī," 1–18.

dilinde yorumladı. Bâbîlik bağımsız tarihsel oluşum; Bahâî idarî düzeni ile Ezeli süreklilik ise ayrı sonraki morfolojiler olarak incelenmelidir.⁶⁹

81.70. Sonuç: Bâbî Cemaatleşmesinin Morfolojisi

Boyut	Bölüm 81 — Bâbî cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	Şeyhî zeminden 1844 dâveti, 1850–52 kırılması ve 1863–66 ayrışmasına.
2. Kurucu çekirdek	Bâb vahiy merkezi; Hurûf-i Hay ve bölgesel dâiler ilk ağı.
3. Adlandırma	Bâbî ortak tarihsel ad; Ehl-i Beyân/Beyânî iç kimlik; Ezeli/Bahâî sonraki ayrışmalar.
4. Temel kaynak	Bâb yazıları ve levihleri; Kaçar, ulemâ, diplomatik ve cemaat kronikleri kaynak eleştirisiyle.
5. Otorite	Vahiy merkezli; mektup, Harf, dâî, müstensih, ev sahibi ve yerel önderle çoğalan karizma.
6. Üyelik	Tanım ve ikrarla açık dâvet; doğumla kapalı üyelik değil; takibat görünürlüğü daraltır.
7. Yeni mensup kazanımı	1844–50 yoğun tebliğ; 1852 sonrası sürgün ve K3 içinde seçici ağı.
8. İnisiyasyon	Bâb'ı tanıma, metin, unvan, mektup ve dâî tanıklığı; standart tek tören yok.
9. K2 bilgi seçiciliği	Yüksek: Arapça-Farsça, ebced, Şeyhî te'vil, yazma doğrulama ve karizmatik rütbe.
10. K3 güvenlik gizliliği	Başta düşük-orta; 1852 takibatıyla yüksek; öğretisel batinla özdeş değil.
11. Doktrin	Bâb/zikir, Kâimlik, kıyamet te'vili, Nokta–Harf, devrî vahiy, Beyân ve gelecek zuhur.
12. Ritüel ve hukuk	İlk Şii süreklilikten yeni namaz, oruç, takvim, hac, evlilik, defin ve estetik-ahlâkî Beyân düzenine.
13. Kutsal coğrafya	Şiraz, Mekke, İsfahan, Mâktû–Çehrîk, Bedaşt, Tabersî, Tebriz ve Bağdat sürgünü.
14. Sosyal taban	Alt-orta ulemâ/Şeyhî, tüccar, zanaatkar, eşraf, köylü ve kadınlardan bölgesel ağı.
15. Cinsiyet	Tâhire kadın teolog ve önder; diğer kadınlar ağı ve savunmada etkin; tam modern eşitlik diye genellenmez.
16. Ekonomi	Tüccar/eşraf himayesi, ev, yazma, yol ve kuşatma iâşesi; merkezi maliye yok.
17. P siyasallaşma	İlk dâvette P1–P2; Bedaşt P2–P3; kuşatmalarda yerel P3–P4; 1852 küçük fail grubunda P4; sürekli ortak P4 yok.
18. D devlet ilişkisi	Parçalı himaye ve D1–D3 gözetimden 1848–51 kuşatmalarında ve 1850–52 merkezi bastırmada D4–D5'e.
19. Kurucu sonrası dönüşüm	Vahiy merkezinin kaybı, gelecek zuhur ve sürgün; çoklu iddialardan Ezeli–Bahâî ayrışmasına.
20. Ana sınıflandırma	On İki İmamcı–Şeyhî çevrede doğup 1848–50'de bağımsız vahiy, metin, hukuk ve zaman düzeni kuran yeni dinî hareket.

Bâbîlik, Şeyhî-On İki İmamcı beklenti içinde doğmuş; 1844–50'de Bâb'ın vahiy otoritesi, Hurûf-i Hay, Beyân hukuku ve takvimle bağımsız cemaate dönüşmüştür. K2 metin ve te'vil ehliyetinde yapısal, K3 takibatla yükselmiştir. P ilk dâvette P1–P2, kuşatmalarda yerel P3–P4, 1852 küçük fail çevresinde P4'tür; ortak sürekli program değildir. D, 1850–52'de D5'e çıkmıştır. Kurucunun ölümü ve geleceğe açık zuhur öğretisi Ezeli–Bahâî ayrışmasını mümkün kılmıştır.⁷⁰

BÖLÜM 82 — BAHÂİLİK: BÂBÎ MİRASINDAN KÜRESEL İDARÎ DÜZENE

Bahâullah'ın Zuhur İddiasından Ahit ve Misak'a, Abdülbahâ ile Şevki Efendi'den Mahallî ve Millî Ruhanî Mahfiller, Müşavirler ve Yüce Adalet Evi

⁶⁹ MacEoin, “BĀBISM i”; MacEoin, “Divisions and Authority Claims”; Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran*.

⁷⁰ *Amanat, Resurrection and Renewal*; MacEoin, *Sources for Early Bābī Doctrine*; Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam*; MacEoin, “Divisions and Authority Claims.”

Sistemine: K2, K3, P ve D Eksenlerinde Ruhbansız, Seçimli ve Sınır Aşan Bir Dinî Cemaatin Kurumsallaşması

82.1. Bahâî Tarihini Nasıl Okumalıyız? Bahâîlik, ne Bâbîliğin yalnız yeni adı ne de XIX. yüzyıl İran'ından bütünüyle kopuk, tarihsiz bir 'evrensel din'dir. Bâb'ın yeni vahiy ve gelecek zuhur öğretisi tarihsel zemini hazırlamış; Bahâullah ise kendi kutsal metin, hukuk, ahit ve cemaat düzenini kurmuştur. Bu bölüm, cemaatin öz-anlatısını dışarıdan indirgemeci bir mezhep etiketine kapatmayacak; fakat resmî tarihyazımını da tek kanıt saymayacaktır. Vahiy iddiası ile kurumun filî işleyişi, normatif birlik ile ihtilaf, küresel kayıt sayısı ile düzenli katılım ve kamusal açıklık ile baskı altında güvenlik davranışı ayrı değişkenler olarak izlenecektir.⁷¹

82.2. Adlandırma: Bahâî, Bahâullah ve 'Bahâizm'. 'Bahâî', Bahâullah'ın — Mîrzâ Hüseyin Ali Nûrî'nin— unvanından türeyen mensubiyet adıdır. Türkçede Bahâîlik, İngilizcede Bahá'í Faith ve Farsçada âyîn-i Bahâî kullanımları yaşayan topluluğun tercih ettiği din adını gösterir. 'Bahâizm/Bahaizm' eski akademik ve polemik metinlerde görülse de mensupların öz-adlandırması değildir. 'Bâbî' ise 1844–60'ların köken topluluğunu anlatır; Bahâullah'ın iddiasını benimseyenlerin bağımsızlaşan kimliğine süresiz uygulanamaz. Adlandırma yalnız nezaket sorunu değildir: hangi dönemin, hangi otorite bağının ve hangi cemaat sınırının incelendiğini belirler.⁷²

82.3. Bâbî Kök, Bağımsız Bahâî Din. Bahâullah, Bâbî topluluğun içinden çıktı ve Bâb'ın 'Allah'ın zuhur ettireceği kimse' beklentisini kendi misyonunun önceden bildirimi olarak yorumladı. Bâb'ın yazıları Bahâî kutsal mirasının parçasıdır; ancak Beyân hukuku Bahâullah'ın hükümleriyle yeniden düzenlenmiş, halefiyet ve otorite dili Ahit ve Misak çevresinde kurulmuştur. Bu nedenle İslâmî-Şîî ve Bâbî köken oluşum tarihini açıklar; güncel Bahâî kimliği zorla bir Şîî mezhebine indirgemez. Bağımsızlık tek beyanla değil, yeni vahiy

⁷¹ Peter Smith, *An Introduction to the Bahá'í Faith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1–18; Margit Warburg, *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective* (Leiden: Brill, 2006), 1–24.

⁷² Peter Smith, 'A Note on Babi and Baha' Numbers in Iran,' *Iranian Studies* 17, no. 3 (1984): 295–301; *Encyclopaedia Iranica*, 'BAHAISM,' III/4–5 (1988): 438–475.

merkezi, metin külliyatı, hukuk, takvim ve sınır aşan kurumların birlikte oluşmasıyla tarihsel olarak görünür hâle gelmiştir.⁷³

82.4. Kaynak Ekolojisi: Vahiy, İdarî Metin ve Sosyolojik Gözlem.

Bahâullah, Abdûlbahâ ve Şevki Efendi'ye atfedilen yetki dereceleri aynı değildir; Yüce Adalet Evi mesajları da kutsal vahiy metniyle özdeşleştirilemez. Cemaat arşivleri tarih ve öz-anlayış için temel, fakat seçme ve yayımlama süreçleri bakımından kurumsal kaynaktır. İran, Osmanlı, Britanya ve başka devlet belgeleri dış bakış sağlar; onlar da güvenlik kategorilerinin önyargısını taşır. Akademik çalışma, ayrılan mensupların tanıklığı ve resmî yayın birbirini sınamalıdır. Bir talimatın yazılmış olması, her yerel toplulukta eksiksiz uygulandığını; tek bir ihtilaf örneği de bütün küresel sistemin aynı biçimde işlediğini göstermez.⁷⁴

82.5. 1863 ve 1866: İki Ayrı Kuruluş Eşiği. Bahâî takviminde Nisan 1863'te Bağdat yakınındaki Rıdvân bahçesi, Bahâullah'ın yakınlarına misyonunu bildirdiği kutsal başlangıçtır. Fakat topluluğun Bahâî ve Ezelî çizgilere açık ayrışması aynı on iki günde tamamlanmadı. Edirne'de 1866'dan itibaren Bahâullah'ın yazılı, daha kamusal çağrısı ve Subh-i Ezel'e yönelik meydan okuması, Bâbîlerin taraf seçmesini hızlandırdı; süreç 1867 sonrasında genişledi. Bu yüzden 1863 teolojik-ritüel eşik, 1866–67 ise iletişim ve cemaat otoritesinin kurumsal ayrışma eşiğidir. Tek günlük kuruluş anlatısı, yerel ağların gecikmeli ve tartışmalı dönüşümünü örter.⁷⁵

82.6. Mîrzâ Hüseyin Ali Nûrî: Soy, Servet ve Erken Bâbî Ağ. 12 Kasım 1817'de Tahran'da doğan Mîrzâ Hüseyin Ali, Kaçar bürokrasisiyle ilişkili Nûrî bir aileden geliyordu; babası Mîrzâ Büzürg devlet hizmetinde bulunmuştu. Saray kariyerine girmemesi, onu toplumsal kaynaklardan yoksun bir münzevi yapmadı. Aile itibarı, mülk, akrabalık ve cömertlik şöhreti erken Bâbî ağında barınma, seyahat ve arabuluculuk imkânı sağladı. 1844'te Molla Hüseyin'in taşıdığı mesajı kabul etmesiyle Bâbî oldu; Bâb'la yüz yüze görüşmedi. Sonraki Bahâî

⁷³ Peter Smith, *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 52–74; Juan R. I. Cole, 'BAHĀ'Ā-ALLĀH,' *Encyclopaedia Iranica*, III/4 (1988): 422–429.

⁷⁴ Moojan Momen, *The Babi and Baha'i Religions, 1844–1944: Some Contemporary Western Accounts* (Oxford: George Ronald, 1981), xv–xxv; Warburg, *Citizens of the World*, 25–50.

⁷⁵ Juan R. I. Cole, 'BAHAISM i. The Faith,' *Encyclopaedia Iranica*, III/4–5 (1988): 438–446; Cole, 'BAHĀ'Ā-ALLĀH,' 425–427; Smith, *Babi and Baha'i Religions*, 63–74.

kuruculuğu, 1844'ten beri gizli ve tartışmasız genel başkan olduğu anlamına gelmez.⁷⁶

82.7. Bedaşt'tan 1852'ye: Önderlik İtibarının Birikmesi. Bahâullah 1848 Bedaşt toplantısının düzenlenmesi ve iâşesinde merkezi rol oynadı; katılımcılara yeni unvanlar verilmesi de onun çevresiyle ilişkilidir. Tabersî, Zencan ve Neyrîz kuşatmalarının sahadaki komutanı değildi. 1850'de Bâb'ın idamı, 1852'deki suikast girişimi ve toplu takibat sonrasında hayatta kalan Bâbîler arasında maddî destek, metin, akrabalık ve kriz yönetimi itibarı arttı. Bu birikim, sonraki zuhur iddiasının toplumsal zeminidir; fakat karizmayı yalnız sınıfsal sermayeye indirmek de doğru değildir. Bağlılar için belirleyici olan, metin üretimi ve ruhânî tanınmaydı.⁷⁷

82.8. Siyah Çal: Tarihsel Hapis ve Teolojik Çağrı. 15 Ağustos 1852'de şaha yönelik saldırının ardından Bahâullah, doğrudan fail olduğuna dair güvenilir kanıt bulunmadan Tahran'daki Siyah Çal zindanına kapatıldı. Bahâî anlatıda burada 'Göklerin Kızı' tecrübesi aracılığıyla ilâhî misyonunun ilk iç bildirimini aldığı kabul edilir. Tarihçi, hapis ve ağır koşulları belgelenebilir olay; vahiy tecrübesini ise cemaatin kurucu öz-anlayışı olarak ayırmalıdır. Aralık 1852'de serbest bırakılıp İran'dan çıkarılması, karizmayı ortadan kaldırmak yerine sürgün coğrafyasına taşıdı. Sonraki kutsal tarih Siyah Çal'ı Rıdvân'dan önceki gizli çağrı eşiği sayar.⁷⁸

82.9. Bağdat Sürgünü: Dağılmış Cemaati Yeniden Bağlamak. Bahâullah Ocak 1853'te ailesiyle Osmanlı Bağdat'ına ulaştı. Şehir, İranlı ziyaretçiler, Kerbelâ-Necef yolları ve sınır ticareti sayesinde dağılmış Bâbîler için yeni bir temas merkeziydi. Subh-i Ezel de gizlenerek Bağdat'a geldi; nominal halefiyet ile fiilî itibar aynı kişide toplanmadı. Yoksulluk, karşılıklı suçlama ve çoklu zuhur iddiaları topluluğu zayıflatıyordu. Bahâullah'ın toplantı, yazışma ve ahlâkî disiplini etrafında ağı yeniden kurması görünürlüğünü yükseltti. Bu toparlanma

⁷⁶ Hasan M. Balyuzi, *Bahá'u'lláh: The King of Glory*, 2. bs. (Oxford: George Ronald, 1991), 9–48; Cole, 'BAHĀ'Ā-ALLĀH,' 422–424; Smith, *Babi and Baha'i Religions*, 56–62.

⁷⁷ Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 284–321; Smith, *Babi and Baha'i Religions*, 59–64.

⁷⁸ Cole, 'BAHĀ'Ā-ALLĀH,' 423–424; Nader Saiedi, *Logos and Civilization: Spirit, History, and Order in the Writings of Bahá'u'lláh* (Bethesda: University Press of Maryland, 2000), 13–28.

Osmanlı'nın Bahâîliği tanınması değil; Kaçar talebiyle başlayan sürgünün sunduğu sınırlı sınır-aşan hareket alanıydı.⁷⁹

82.10. Bahâî Teşekkülün Kronolojik Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji vahiy, halefiyet ve idarî kurumları tek doğrusal bürokratik ilerleme gibi göstermez. 1863–92 Bahâullah'ın yeni kutsal merkez ve ahit düzenini; 1892–1921 Abdülbahâ'nın yorum, seyahat ve ilk mahfil ağını; 1921–57 Şevki Efendi'nin küresel idarî standardizasyonunu; 1957–63 Naip/Koruyucular dönemini ve 1963 sonrası Yüce Adalet Evi'nin seçimli merkezini gösterir. Her eşikte normatif metin ile kurumsal kapasite aynı anda oluşmamıştır. Tarihler, bütün yerel toplulukların aynı gün aynı uygulamaya geçtiğini değil, yetki ve örgüt biçiminin belgelenebilir dönüm noktalarını belirtir.⁸⁰

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Cemaatleşme anlamı	Kaynak-eleştirici sınırı
1852–53	Siyah Çal hapsi ve Bağdat sürgünü	İç vahiy iddiası; İran ağından sürgün merkezine	Teolojik tecrübe ile belgelenebilir hapis ayrı kanıt düzeyindedir
1854–56	Kürdistan'a çekilme ve dönüş	Süfi çevrede itibar; Bağdat cemaatinin yeniden bağlanması	Resmî seçim veya tarikat silsilesi değildir
21 Nisan–2 Mayıs 1863	Rıdvân bildirimi	Bahâî kutsal başlangıç ve yeni zuhurun yakın çevrede açıklanması	Bütün Bâbîlerin aynı gün dönüştüğü anlamına gelmez
1866–68	Açık iddia, Ezeli ayrışma ve çifte sürgün	Bağımsız cemaat sınırı; Akkâ merkezli sürgün ağı	Karşılıklı polemiklerin her ayrıştırıcı tarafsız değildir
yaklaşık 1873	Kitâb-ı Akdes	Yeni hukuk ve Adalet Evi tasarımının normatif merkezi	Bütün hükümler aynı anda ve her yerde uygulanmadı
1892	Bahâullah'ın ölümü ve Kitâb-ı Ahd	Abdülbahâ merkezli yazılı halefiyet	Aile tayini ile yalnız biyolojik miras özdüş değildir
1908–21	Serbestleşme, Batı seyahatleri ve İlâhî Plan	Küresel kamusalılık, tebliğ ve ilk mahfil ağları	Konuşma aktarımları ve yerel uygulama eşit değildir
1921–57	Şevki Efendi'nin velâyeti	Yetkili yorum, çeviri standardı ve idari planlama	Velilik yeni mazhar veya seçilmiş papa değildir
1957–63	Eller-i Emrullah ve dokuz Koruyucu	Halefsiz krizde geçici emanet ve On Yıllık Sefer'in tamamlanması	Geçici heyet kendisini Velî veya Adalet Evi saymadı
Nisan 1963	İlk Yüce Adalet Evi seçimi	Dokuz kişilik seçimli küresel kurum	1963 yerel kurumların sıfırdan doğduğu tarih değildir
1968–73	Müşavir heyetleri ve Uluslararası Tebliğ Merkezi	Tayinli koruma-yayma kolunun kurumsallaşması	Ruhbanlık veya gizli güvenlik teşkilatı değildir
1990'lar–2026	Enstitü, küme ve çekirdek faaliyetler	Üyelik sayısından yerel kapasite ve katılıma yöneliş	Faaliyete katılan herkes kayıtlı Bahâî değildir

82.11. Kürdistan'a Çekilme ve Karizmanın Yeniden Kuruluşu. Bahâullah 1854'te Bağdat'tan ayrılarak Süleymaniye çevresinde yaklaşık iki yıl, çoğu zaman

⁷⁹ Cole, 'BAHĀ'Ā-ALLĀH,' 424–425; Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Bahā'ī Faith in the Nineteenth-Century Middle East* (New York: Columbia University Press, 1998), 68–92.

⁸⁰ Smith, *Introduction to the Bahā'ī Faith*, 18–75; Robert H. Stockman, *The Bahā'ī Faith: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013), 21–56; Warburg, *Citizens of the World*, 51–90.

Derviş Muhammed-i Îrânî adıyla yaşadı. Bahâî hafıza bunu hizip çatışmasından uzaklaşma ve manevî hazırlık dönemi olarak anlatır. Nakşbendî-Hâlidî çevrelerle temas ve şiirsel-irfanî eserler, onun Sünnî Kürt ilim ve tasavvuf alanında da tanınmasını sağladı. 1856'da Bâbîlerin çağrısıyla Bağdat'a dönüşü, rakipsiz resmî seçimden çok itibarın kriz içinde yeniden tanınmasıydı. Sûfî dil sonraki eserlerinde önemli kalmış, fakat Bahâîlik bir tarikat silsilesine veya şeyh-mürîd teşkilatına dönüşmemiştir.⁸¹

82.12. Bağdat Metinleri: Cemaat Onarımı ve Evrenselleşen Dil. Bağdat yıllarında Kelimât-ı Mekkûne, Yedi Vadi ve Kitâb-ı Îkân gibi eserler ortaya çıktı. Bu metinler yalnız özel mistik tecrübeyi değil, vahyin devriliği, peygamberlerin birliği, kutsal metnin te'vili ve cemaat ahlâkını birlikte işler. Muhataplar arasında Bâbîler kadar Müslüman âlim, sûfî ve akrabalar da vardı; dil bu yüzden İslâmî kaynaklara yoğun biçimde dayanırken daha geniş bir dinler tarihi çerçevesine açılır. Bahâullah'ın açık evrensel iddiası henüz her metinde aynı doğrudanlıkta değildir. Metinsel merkez, topluluğu yalnız kişisel sadakatten yorum ve ahlâk etrafında yeniden bağlamıştır.⁸²

82.13. Kitâb-ı Îkân: Hatm-i Nübüvvetten Devrevi Vahye. 1861-62 dolaylarında Bâb'ın dayısının sorularına cevaben yazılan Kitâb-ı Îkân, kıyamet, dönüş, mühür ve peygamberlik delillerini sembolik-te'vilî bir düzende ele alır. Geçmiş dinlerin kurucuları aynı ilâhî hakikati farklı dönemlerde gösteren mazharlar olarak okunur; 'dönüş', aynı tarihsel bedenın yeniden gelişı değil, sıfat ve misyonun yeni zuhurdaki belirişidir. Metin Bahâullah'ın adını açıkça yeni mazhar olarak ilan etmeden, Bâb'ın iddiasını ve gelecekteki yeni zuhuru savunur. Bu yapı, İslâmî hatm kavramını yalnız inkâr etmekten çok onu devrevi vahiy teolojisi içinde yeniden yorumlar.⁸³

82.14. Rıdvân 1863: Kutsal Başlangıç, Sınırlı Kamusalılık. Osmanlı hükûmeti, Kaçar baskısı ve Bağdat'taki artan görünürlük üzerine Bahâullah'ı İstanbul'a çağırdı. 21 Nisan-2 Mayıs 1863 arasında Dicle kıyısındaki

⁸¹ Cole, *Modernity and the Millennium*, 93-116; Balyuzi, *Bahá'u'lláh*, 112-140; Alessandro Bausani, 'Religion in Iran: From Zoroaster to Baha'ullah', çev. J. M. Marchesi (New York: Bibliotheca Persica, 2000), 394-399.

⁸² Bahá'u'lláh, *The Kitáb-i-Íqán: The Book of Certitude* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1989); Bahá'u'lláh, *The Call of the Divine Beloved* (Haifa: Bahá'í World Centre, 2019); Saiedi, *Logos and Civilization*, 29-84.

⁸³ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, özellikle 3-180; Christopher Buck, *Symbol and Secret: Qur'an Commentary in Bahá'u'lláh's Kitáb-i-Íqán* (Los Angeles: Kalimat Press, 1995), 1-30, 165-212.

Necîbiyye/Rıdvân bahçesinde ailesi ve yakınlarıyla vedalaştı. Bahâî kaynaklar burada misyonunu bildirdiğini, kutsal savaşın yasaklanması ve yeni zuhurun sevinci gibi temaları açıkladığını aktarır. Olayın teolojik önemi büyük, çağdaş ayrıntılı tutanakları sınırlıdır. Bildirim genel halka ilan edilmiş bir basın toplantısı veya o gün tamamlanmış idarî anayasa değildir. Rıdvân bayramı, sonraki cemaatin başlangıç hafızasını yıllık ritüele dönüştürür.⁸⁴

82.15. İstanbul ve Edirne: İmparatorluk Gözetiminde Açık İddia.

Bahâullah'ın İstanbul'da yaklaşık dört ay tutulduktan sonra Aralık 1863'te Edirne'ye gönderilmesi, sürgünü Osmanlı başkentinden Balkan taşrasına taşıdı. Maaş ve ikamet düzeni kısmi devlet desteği izlenimi verse de hareket özgürlüğü ve siyasal nüfuz sınırlıydı. Edirne'de Bahâullah'ın iddiası daha açık mektuplarla Bâbîlere, İran'daki taraftarlara ve yöneticilere ulaştı. Subh-i Ezel çevresiyle gerginlik, zehirlenme suçlamaları ve karşılıklı ihbarlar Osmanlı gözetimini artırdı. Devlet, teolojik hakem olmaktan çok yabancı sürgün grubunun düzenini ve diplomatik riskini yönetmeye çalışıyordu.⁸⁵

82.16. Subh-i Ezel ile Ayrışma: Kardeş Rekabetinden Cemaat Sınırına.

Mîrzâ Yahya Subh-i Ezel, Bâb'ın özel levihlerine ve halefiyet geleneğine dayanıyordu; Bahâullah ise Bâb'ın beklenen zuhuru olduğunu ileri sürdü. 1866'dan itibaren açık yazışmalar ve karşılıklı meydan okumalar, otorite anlaşmazlığını cemaat sınırına çevirdi. Çoğu Bâbî zamanla Bahâullah'a bağlandı; daha küçük Ezeli çizgi Beyânî kimliği sürdürdü. Bahâî kaynaklardaki ahlâkî suçlamalar ile Ezeli karşı-anlatılar taraflıdır; bütün ayrıntılar doğrulanamaz. Fakat sonuç nettir: Bâbî halefiyet alanı iki bağımsız kutsal otorite iddiası etrafında geri dönülmez biçimde parçalandı.⁸⁶

82.17. 1868 Çifte Sürgün: Akkâ ve Mağusa. Osmanlı makamları 1868'de iki rakip çevreyi ayırdı: Bahâullah, ailesi ve bağlıları Akkâ kalesine; Subh-i Ezel ve çevresi Kıbrıs'taki Mağusa'ya gönderildi. Karşı gruptan birkaç kişinin her kafıye eklenmesi gözetim aracıydı ve yeni gerilimler üretti. Akkâ'ya sürgün ağır hapis,

⁸⁴ Balyuzi, *Bahá'u'lláh*, 169–184; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 24–28; Cole, 'BAHAISM i,' 438–441.

⁸⁵ Cole, 'BAHÁ'-'ALLÁH,' 425–427; Momen, *Bábí and Bahá'í Religions, 1844–1944*, 182–206; Smith, *Bábí and Bahá'í Religions*, 71–74.

⁸⁶ Denis MacEoin, 'Divisions and Authority Claims in Babism (1850–1866),' *Studia Iranica* 18, no. 1 (1989): 93–129; Denis MacEoin, 'AZALÍ BABISM,' *Encyclopaedia Iranica*, III/2 (1987): 179–181.

hastalık ve yerel dışlanmayla başladı; daha sonra kademeli hareket alanı açıldı. Bu karar, bugünkü İsrail devleti kurulmadan seksen yıl önce Osmanlı yönetimince verilmiştir. Bahâî kutsal merkezinin Filistin’de oluşması, kurucunun seçtiği bir Siyonist ittifakla değil sürgün coğrafyasının sonradan kutsallaşmasıyla açıklanır.⁸⁷

82.18. Akkâ’dan Bahcî’ye: Hapishanenin Kutsal Coğrafyaya Dönüşmesi.

Akkâ kışlasındaki ilk yıllarda sıkı kapatma, yetersiz gıda ve salgınlar cemaatin hayatını belirledi. 1870’lerin başından itibaren gözetim gevşedi; Bahâullah önce şehir içindeki evlere, 1877’den sonra Mazra’a’ya ve Bahcî’ye taşındı. Resmen Osmanlı mahkûmu kalırken ziyaretçi kabul etti, İran ve başka bölgelerle yoğun yazışma yürüttü. Bu mekânlar onun 1892’deki ölümü ve defin yeriyle kible ve hac coğrafyasına dönüştü. Kutsallık, coğrafyanın önceden Bahâî olmasından değil, sürgün tecrübesi, vahiy üretimi, ziyaret ve hafızanın katmanlaşmasından doğdu.⁸⁸

82.19. Levihlerin Dünyası: Hükümdarlar, Cemaat ve Yeni Kamusalılık.

Bahâullah Edirne ve Akkâ dönemlerinde İran şahı, Osmanlı sultanı, Avrupa hükümdarları, papa ve başka muhataplara levihler gönderdi. Bu metinlerde adalet, silahlanmanın azaltılması, dinî zulmün sona ermesi ve dünya düzeni çağrıları, onun evrensel mazhar iddiasıyla birleşir. Hükümdarlara hitap, sarayların Bahâîliği tanıdığı veya mektupların tamamının alıcıya ulaştığı anlamına gelmez. Metinler aynı anda vahiy, tebliğ ve kamusal ahlâk belgesidir. P düzeyinde hükümdarları zorla devirmekten çok P1–P2 normatif eleştiri ve devletler arası düzen tasavvurunu temsil eder.⁸⁹

82.20. Kitâb-ı Akdes: Kutsal Hukukun Merkezi. Bahâullah’ın yaklaşık 1873’te Akkâ’da Arapça kaleme aldığı Kitâb-ı Akdes, namaz, oruç, takvim, hac, evlilik, miras, Huququllah, Adalet Evleri ve ahlâkî yasakları kapsayan temel hukuk kitabıdır. Metin, Bâb’ın Beyân düzenini hem onaylayan bir kök hem de aşan yeni normatif merkez kurar. Fakat Akdes modern bir kanun kodu gibi bütün ayrıntıları tek ciltte tamamlamaz; Sorular ve Cevaplar, sonraki levihler,

⁸⁷ Cole, ‘BAHĀ’-ALLĀH,’ 427–428; Momen, *Bābī and Babā’ī Religions, 1844–1944*, 206–224; Smith, *Introduction to the Babā’ī Faith*, 28–31.

⁸⁸ Balyuzi, *Bahā’u’llāh*, 267–381; David S. Rube, *Door of Hope: The Babā’ī Faith in the Holy Land* (Oxford: George Ronald, 1983), 25–84; Cole, ‘BAHĀ’-ALLĀH,’ 427–429.

⁸⁹ Babā’u’llāh, *The Summons of the Lord of Hosts* (Haifa: Babā’ī World Centre, 2002); Juan R. I. Cole, ‘Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century,’ *International Journal of Middle East Studies* 24, no. 1 (1992): 1–26.

yetkili yorum ve Adalet Evi düzenlemeleriyle uygulanır. Üstelik bazı hükümler zaman ve toplumsal şartlara göre kademeli yürürlüğe konmuştur; metindeki norm otomatik tarihsel pratik değildir.⁹⁰

82.21. Mazhar-ı İlâhî: Enkarnasyon Değil Tecellî ve Temsil. Bahâî teolojisinde Bahâullah ‘Mazhar-ı İlâhî’dir: ilâhî isim ve sıfatları kusursuz biçimde yansıtan, vahiy getiren insanî merkez. Bu ifade Tanrı özünün insan bedenine dönüşmesi veya Bahâullah’ın sınırlı beşerî şahsının Tanrı özüyle ontolojik özdeşliği değildir. Ayna-güneş benzetmesi, aşkın ve bilinemez Tanrı ile tarih içinde konuşan mazhar arasındaki ilişkiyi anlatır. Musa, İsa, Muhammed, Bâb ve başka kurucular aynı kaynaktan gelen farklı zuhur devreleri içinde değerlendirilir. Dışarıdan ‘kendini tanrı ilan etti’ formülü, hem Bahâî metinlerin ayrımını hem de mazharın çok yüksek teolojik otoritesini aynı anda ıskalar.⁹¹

82.22. Tedricî Vahiy: Dinlerin Birliği ve Tarihsel Fark. Bahâî öğretide dinlerin birliği, bütün dinlerin aynı ayrıntılı hukuk ve tarihsel iddiayı paylaştığı anlamına gelmez. Tedricî vahiy, insanlığın kapasitesi ve toplumsal ihtiyaçları değiştikçe ilâhî rehberliğin farklı mazharlar aracılığıyla yenilendiğini savunur. Manevî ilkelerde süreklilik; ibadet, aile, toplum ve hukuk hükümlerinde dönemsel fark mümkündür. Bu model Bahâullah’ın yeni vahyini meşrulaştırırken önceki dinleri bütünüyle geçersiz veya şeytanî saymaz. Yine de ‘bütün dinler aynıdır’ sloganına indirgenemez: Bahâîlik kendisini çağdaş devrin bağlayıcı rehberliği olarak görür ve bu, güçlü bir özgül hakikat iddiasıdır.⁹²

82.23. İnsanlığın Birliği: Ahlâkî İlke ve Kurumsal Program. İnsanlığın birliği Bahâî öğretide yalnız hoşgörü duygusu değildir. Irkçılığın reddi, kadın-erkek eşitliği, evrensel eğitim, yardımcı dünya dili, kolektif güvenlik ve uluslararası kurumlar aynı yetişkinlik anlatısına bağlanır. XIX. yüzyıl imparatorluk ve ulusçuluk çağında bu görüşler küresel bir dinî vatandaşlık dili üretti. Fakat normatif evrensellik, yerel cemaatlerin sınıf, ırk veya cinsiyet

⁹⁰ *Bahá'u'lláh, The Kitáb-i-Aqdas: The Most Holy Book (Haifa: Bahá'í World Centre, 1992), 1–254; Universal House of Justice, 'Laws of the Kitáb-i-Aqdas Not Yet Universally Applied,' 8 February 2001.*

⁹¹ *Juan R. I. Cole, 'The Concept of Manifestation in the Bahá'í Writings,' Bahá'í Studies 9 (1982): 1–38; Saiedi, Logos and Civilization, 123–166; Stockman, Bahá'í Faith, 79–95.*

⁹² *Bahá'u'lláh, Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh, çev. Shoghi Effendi (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1983), 46–136; William S. Hatcher and J. Douglas Martin, The Bahá'í Faith: The Emerging Global Religion (San Francisco: Harper & Row, 1984), 115–131.*

eşitsizliklerini otomatik olarak çözdüğü anlamına gelmez. Sosyolojik soru, ilkenin seçim, evlilik, eğitim, temsil ve kaynak dağıtımında nasıl uygulandığıdır. Birlik, hem cemaatin meşruiyet merkezi hem de sürekli öğrenme ve iç eleştiri ölçütüdür.⁹³

82.24. Dünya Düzeni: Bugünkü Cemaat ile Gelecek Tasavvuru Ayrımı.

Bahâullah ve sonraki yetkili metinler dünya federasyonu, kolektif güvenlik, uluslararası mahkeme ve insanlığın siyasal olgunlaşması hakkında güçlü bir gelecek dili kurar. Şevki Efendi Bahâî idarî düzenini gelecek dünya medeniyetinin ‘çekirdeği ve örneği’ diye yorumlamıştır. Bundan bugünkü mahfillerin devlet hükûmeti olduğu veya Bahâîlerin gizlice mevcut devletleri ele geçirmeyi amaçladığı sonucu çıkmaz. Mevcut kurumlar üyelerin dinî hayatını ve toplumsal hizmetini yönetir; zor kullanma, vergi veya ülkesel egemenlik yetkisine sahip değildir. Bununla birlikte siyasal teoloji tartışması gerçektir: gelecek düzenin din-devlet ilişkisi üzerinde Bahâî yazarlar arasında farklı yorumlar vardır.⁹⁴

82.25. Kitâb-ı Ahd: Karizmatik Mirasın Yazılı Bağlanması. Bahâullah’ın ölümünden önce yazdığı Kitâb-ı Ahd, en büyük oğlu Abbas Efendi’yi — Abdülbahâ’yı— kendisinden sonra bağluların yönelmesi gereken merkez olarak belirledi. Metin, kutsal vahyin devam edeceğini değil, kurucunun metinlerini açıklama ve cemaat birliğini koruma yetkisini düzenledi. Bu yüzden geçiş yalnız aile içi primogenitür değildir; yazılı ahit, soy bağını normatif tayine dönüştürür. Aynı ailedeki diğer oğulların da sıralanması, sonraki çatışmayı engellemedi. Kurumsal önemi, kurucu karizmanın ölümünden sonra belirsiz şûra veya serbest halef iddialarına bırakılmamasıdır.⁹⁵

82.26. 29 Mayıs 1892: Ölüm, Defin ve İdarî Halefiyet. Bahâullah 29 Mayıs 1892’de Bahcî’de öldü ve yakınındaki bir yapıya defnedildi; bu türbe Bahâî kiblesi oldu. Kitâb-ı Ahd’nin okunması Abdülbahâ’nın merkezliğini görünür kıldı. Kurucunun ölümü vahiy dönemini kapattı; fakat yazıların dolaşımı, hac,

⁹³ ‘Abdu’l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace* (Wilmette: Bahá’í Publishing Trust, 1982), 40–48, 106–113; Warburg, *Citizens of the World*, 379–428.

⁹⁴ Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá’u’lláh* (Wilmette: Bahá’í Publishing Trust, 1991), 162–206; Sen McGlinn, *Church and State: A Postmodern Political Theology* (Los Angeles: Kalimát Press, 2005), 1–28; Roshan Danesh, ‘Church and State in the Bahá’í Faith,’ *Journal of Law and Religion* 24, no. 1 (2008): 21–63.

⁹⁵ Bahá’u’lláh, *Tablets of Bahá’u’lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas* (Haifa: Bahá’í World Centre, 1978), 217–223; Smith, *Introduction to the Bahá’í Faith*, 43–45.

bağış ve temsil ağı sürdü. İran'daki mensuplar yeni merkeze mektup ve ziyaretçilerle bağlandı. Halefiyetin yazılı olması ihtilafı yok etmedi, sınırlarını tanımladı: anlaşmazlık artık 'hiç tayin var mıydı?'dan çok tayinin kapsamı, yorum yetkisi ve ikinci sıradaki aile üyelerinin rolü üzerinde yoğunlaştı.⁹⁶

82.27. Abdülbahâ: Ahit Merkezi ve Yetkili Yorumcu. Abbas Efendi 1844'te doğmuş, sürgünlerin tamamını yaşamış ve Bahâullah'ın ölümünden sonra Abdülbahâ unvanıyla cemaatin merkezi olmuştur. Bahâî normunda yeni mazhar veya bağımsız vahiy sahibi değildir; Bahâullah'ın ahdinin merkezi, kusursuz örneği ve yetkili yorumcusudur. Bu ara makam önemlidir: karizmatik yakınlığı kurumsal açıklamaya bağlar, fakat kurucunun derecesini paylaşmaz. Abdülbahâ binlerce mektupla hukuk, eğitim, teşkilat ve tebliği yönlendirdi; hacıları kabul etti ve dış kamuoyuyla ilişki kurdu. Kişisel otoritesi ilk mahfillerin gelişmesini destekledi, onları henüz tam standartlaşmış bürokrasiye dönüştürmedi.⁹⁷

82.28. Muhammed Ali İhtilafı ve 'Nakız' Sınırı. Bahâullah'ın ikinci oğlu Mîrzâ Muhammed Ali, Kitâb-ı Ahd'de Abdülbahâ'dan sonra anılmıştı; fakat kısa süre içinde ağabeyinin yetkiyi aştığını ileri sürdü. Abdülbahâ ise onun itaatsizliğini Ahit ve Misak'ı bozmak olarak tanımladı. Aile, arşiv, mülk ve Osmanlı makamlarına erişim üzerindeki mücadele, teolojik ihtilafı gündelik kurum çatışmasına çevirdi. Muhammed Ali çevresi kalıcı büyük alternatif oluşturamadı. 'Nakız' kategorisi sıradan görüş ayrılığından daha ağırdır; örgütlü biçimde ahit merkezine karşı otorite kurma iddiasına uygulanır ve sosyal ilişkinin kesilmesini doğurabilir.⁹⁸

82.29. Hayfa, Bâb'ın Makamı ve Kermil Dağı. Bahâullah 1891'de Kermil levhiyle dağdaki kutsal mekânların gelişimine yön verdi; Bâb'ın uzun süre gizlenen naası Abdülbahâ'nın yönetiminde İran'dan getirilip 1909'da Hayfa'daki makamına defnedildi. Bahcî'de Bahâullah'ın türbesi kible, Kermil'de Bâb'ın makamı hac ve idarî yapıların eksenı oldu. Hayfa-Akkâ ikilisi böylece vahiy, şehadet, sürgün, defin ve yönetim coğrafyalarını birleştirir. Süreç Osmanlı

⁹⁶ Balyuzi, *Bahá'u'lláh*, 415–431; Smith, *Babí and Bábí Religions*, 84–90; Rube, *Door of Hope*, 97–116.

⁹⁷ H. M. Balyuzi, 'Abdu'l-Bahá: The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh (Oxford: George Ronald, 1971), 1–35, 108–146; Stockman, *Bahá'í Faith*, 37–45.

⁹⁸ Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 44–47; Wendy M. Heller, 'The Covenant and Covenant-Breaking,' in *The World of the Bahá'í Faith*, ed. Robert H. Stockman (London: Routledge, 2022), 893–931; Warburg, *Citizens of the World*, 115–128.

ve Britanya mandası dönemlerinde başlamış, İsrail devletinden önce kurumsallaşmıştır. Sonraki devletle hukukî ilişki, bu kronolojinin yerine geçirilmemelidir.⁹⁹

82.30. Bahâî Otoritesinin Kurumsal Haritası

Makam / kurum	Yetki kaynağı, başlıca işlev ve yanlış eşitleme sınırı
Bahâullah / Mazhar-ı İlâhî	Vahiy, kutsal hukuk ve ahdin kurucusudur; Tanrı özünün insan bedenine dönüşümü veya sıradan karizmatik başkan değildir.
Abdülbahâ / Ahit Merkezi	Kitâb-ı Ahd ile tayinli merkez ve yetkili yorumcudur; yeni mazhar ya da yalnız aile reisi değildir.
Şevki Efendi / Emrullah'ın Velisi	Vasiyetnâme ile tayinli yetkili yorumcu, dünya merkezi yöneticisi ve planlayıcıdır; vahiy sahibi veya papa değildir.
Yüce Adalet Evi	Dokuz erkekten oluşan, beş yılda bir millî mahfil üyelerince seçilen küresel kuruludur; metinde açık olmayan konularda yasama ve genel yönlendirme yapar, kişisel başkanı yoktur.
Millî Ruhânî Mahfil	Dokuz üyeli ülke/bölge kuruludur; delegelerce yıllık seçilir, tüzel, mali, yayın ve millî plan işlerini yürütür; egemen ulusal kilise değildir.
Mahallî Ruhânî Mahfil	Dokuz üyeli yıllık yerel kuruludur; cemaat, aile, maliye ve plan işlerini meşveretle yönetir; üyeleri bireysel ruhban değildir.
Uluslararası Tebliğ Merkezi	Yüce Adalet Evi'nce tayinli dokuz üye ile küresel koruma-yayma ve öğrenme koordinasyonu yapar; yasa koyan üst meclis değildir.
Kitasal Müşavirler	Belirli süreyle atanır, teşvik, tavsiye, koruma ve yayma işlevi görür; mahfil kararını emirle ikame etmez.
Yardımcı Heyet üyeleri ve yardımcıları	Saha ziyareti, eğitim ve topluluk desteği sağlar; gizli denetçi, ruhban veya seçimli temsilci değildir.
Birey / uzman / kolaylaştırıcı	Tebliğ, araştırma, çeviri ve hizmette inisiyatif taşır; kişisel yorumu kurum adına bağlayıcı hüküm değildir.

Bahâî düzeni tek kişilik sürekli ruhbanlık veya yalnız seçimle işleyen yatay ağ değildir. Kurucu vahiy, yazılı ahit, yetkili yorum ve seçimli yasama-yönetim farklı dönem ve makamlarda ayrılmıştır. Bahâullah'ın mazhar otoritesi Abdülbahâ'ya veya Şevki Efendi'ye aynen geçmez; Şevki Efendi'nin yorum yetkisi de Yüce Adalet Evi'ne miras kalmış kişisel müfessirlik değildir. Bugünkü sistem seçimli mahfiller ve Yüce Adalet Evi ile tayinli müşavirlik kolunu bir arada işletir. Yukarıdaki tablo makamları modern papa, parlamento, parti komitesi veya gizli servis benzetmeleriyle özdeşleştirmeden yetki kaynağına göre ayırır.¹⁰⁰

82.31. 1908 Serbestleşmesi: Mahkûmdan Küresel Temsilciye. Jön Türk Devrimi'nin ardından 1908'de siyasî mahkûmlara af çıkması Abdülbahâ'nın seyahat engelini kaldırdı. Bu değişim Bahâîliğin Osmanlı resmî dini olarak tanınması değildi; imparatorluk hukukundaki genel siyasal serbestleşmenin

⁹⁹ Rube, *Door of Hope*, 117–164; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 46–50; UNESCO World Heritage Centre, *'Bahá'í Holy Places in Haifa and the Western Galilee,' inscription 1220rev (2008)*.

¹⁰⁰ *Universal House of Justice, The Constitution of the Universal House of Justice (Haifa: Bahá'í World Centre, 1972), 1–16; Shoghi Effendi, World Order of Bahá'u'lláh, 143–157.*

sonucuydu. Abdülbahâ Mısır'a, Avrupa'ya ve Kuzey Amerika'ya giderek cemaatin ilk küresel kamusal yüzü oldu. Seyahatler, İranlı sürgün önder imgesini barış, dinler arası diyalog ve insanlık birliği konuşmalarıyla genişletti. Batılı bağluların çeviri, basın ve bağış ağı arttı; fakat merkez Hayfa-Akkâ'da ve Farsça-Arapça kutsal mirasla ilişkili kalmayı sürdürdü.¹⁰¹

82.32. 1911–13 Seyahatleri: Çeviri, İrk ve Kamusal Din. Abdülbahâ'nın 1911–13'te Avrupa ve Kuzey Amerika'daki konuşmaları barış, ırk birliği, kadınların eğitimi, din-bilim uyumu ve yoksulluk konularını öne çıkardı. Gazete, kilise, sinagog, üniversite ve özel evler farklı kamusal alanlar sağladı. Konuşmalar çoğu kez ardıl tercüme ve notlardan yayımlandığı için her metnin aktarımı aynı kesinlikte değildir. Amerika'daki ırk ayrımına karşı karma toplantıları teşvik etmesi önemliydi; bunun yerel Bahâîlerin önyargısını bir anda kaldırdığı söylenemez. Seyahat, tebliği bireysel egzotik meraktan kurum, basın ve toplumsal meselelerle ilişkili kamusal dine taşıdı.¹⁰²

82.33. İlâhî Plan Levhleri: Küresel Misyonun Coğrafi Programı. Abdülbahâ 1916–17'de Kuzey Amerikalı Bahâîlere yazdığı on dört İlâhî Plan levhinde ülke ve adaları sayarak öğretinin dünya çapında yayılmasını istedi. Metinler I. Dünya Savaşı nedeniyle 1919'a kadar tam biçimde kamusallaşmadı. Daha sonra Şevki Efendi'nin ulusal ve uluslararası öğretim planlarına 'charter' işlevi gördüler. Coğrafi liste, her yere aynı kültürel kalıbı taşımayı otomatik olarak meşrulaştırmaz; çeviri, yerel önderlik ve süreklilik ayrı kurumsal sorunlardır. Bununla birlikte misyonu rastlantısal bireysel seyahatten ölçülebilir bölgesel hedeflere dönüştüren temel metinsel eşiği oluşturur.¹⁰³

82.34. Vasiyetnâme: Velâyet ile Adalet Evi'nin İkili Tasarımı. Abdülbahâ'nın farklı tarihlerde yazdığı Vasiyetnâme, torunu Şevki Efendi'yi Emrullah'ın Velîsi ve kutsal metinlerin yetkili yorumcusu tayin etti; aynı zamanda Yüce Adalet Evi'nin seçimini ve kurumsal yetkisini teyit etti. Eller-i Emrullah'ın koruma ve yayma işlevini de geliştirdi. Belge, gelecekteki düzeni tek

¹⁰¹ Balyuzi, 'Abdu'l-Bahá, 365–403; Robert H. Stockman, 'Abdu'l-Bahá in America (Wilmette: Bahá'í Publishing, 2012), 1–24; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 50–53.

¹⁰² Stockman, 'Abdu'l-Bahá in America, 25–310; Richard Hollinger, 'The Oriental Rose: Lua Getsinger and the American Bahá'í Community, 1898–1916,' in *Community Histories*, ed. Richard Hollinger (Los Angeles: Kalimát Press, 1992), 1–37.

¹⁰³ 'Abdu'l-Bahá, *Tablets of the Divine Plan* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1993), 1–96; Stockman, *Bahá'í Faith*, 48–50; Warburg, *Citizens of the World*, 179–195.

kişinin mutlak yönetimi olarak değil, kişisel yorum makamı ile seçimli yasama-yönetim organının tamamlayıcılığı olarak kurdu. Ancak öngörülen ardıl velî için soy ve onay şartları, Şevki Efendi'nin çocuksuz ölümüyle uygulanabilir bir halef üretmedi.¹⁰⁴

82.35. 1921 Geçışı: Genç Velî ve Meşruiyetin Belgelenmesi. Abdülbahâ 28 Kasım 1921'de öldüğünde Oxford'da bulunan yirmi dört yaşındaki Şevki Rabbânî, Vasiyetnâme okununca beklenmedik biçimde velâyet makamına geçti. Yaş, tecrübe ve aile içi gerilimler nedeniyle ilk yıllar zor oldu; kısa dinlenme ve çekilme dönemleri yaşadı. Meşruiyeti karizmatik seçimden değil yazılı tayinden, Abdülbahâ'ya soy yakınlığından ve zamanla gösterdiği kurumsal kapasiteden geldi. Yerel topluluklara mahfiller kurma, kayıt tutma ve anayasa benimseme talimatları vererek kişisel bağlılığı idarî düzene çevirdi. Bu süreç bir gecede merkezî bürokrasi kurulması değildi.¹⁰⁵

82.36. Şevki Efendi: Yorum, Çeviri ve Planlama Otoritesi. Şevki Efendi 1921–57 arasında kutsal metinlerin yetkili yorumcusu, dünya merkezinin yöneticisi ve küresel planların koordinatörüydü. Bahâullah ve Abdülbahâ eserlerinin İngilizce çevirilerinde terminoloji ve üslup standardı oluşturdu; tarih, idarî ilke ve dünya düzeni üzerine kapsamlı mektuplar yazdı. Metinleri Bahâî normunda vahiy değildir, fakat bağlayıcı yetkili yorum taşır. Bir dil standardının küresel birlik sağlaması, çeviriyi şeffaf ve kültürden bağımsız kılmaz; Arapça-Farsça aslın uzmanlığı sürer. Velîlik, modern icra başkanı, papa veya yalnız akademik editör makamlarından hiçbirine tam eşit değildir.¹⁰⁶

82.37. Ruhbanlık Yokluğu ve Otoritenin Yeniden Dağıtılması. Bahâîlikte papaz, imam veya keşiş sınıfı yoktur; ibadetleri yönetmek, sakrament dağıtmak veya günah bağışlamak için ayrı kutsanmış meslek bulunmaz. Bu, otoritesiz ve tamamen yatay bir topluluk demek değildir. Seçimli mahfiller, Yüce Adalet Evi, tayinli müşavirler, uzman tercümanlar, sekreterlikler ve eğitim koordinatörleri farklı sermaye ve yetki taşır. Bireyler kişisel yorum yapabilir, fakat kurum adına

¹⁰⁴ 'Abdu'l-Bahá, *The Will and Testament of 'Abdu'l-Bahá* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1992), 1–31; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 55–58.

¹⁰⁵ Rúhíyyih Rabbání, *The Priceless Pearl* (London: Bahá'í Publishing Trust, 1969), 31–72; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 57–61; Stockman, *Bahá'í Faith*, 51–56.

¹⁰⁶ Shoghi Effendi, *God Passes By* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974), xi–xv; Rabbání, *Priceless Pearl*, 213–246; Universal House of Justice, *'The Guardianship and the Universal House of Justice,' 27 May 1966.*

bağlayıcı hüküm kuramaz. Ruhbanlığın kaldırılması karizmayı yok etmemiş; ritüel tekeli yerine metin, seçim, danışma ve idarî göreve dağıtmıştır. Sosyolojik analiz resmî eşitlik ile fiilî uzmanlaşmayı birlikte görmelidir.¹⁰⁷

82.38. Mahallî Ruhanî Mahfil: Dokuz Kişilik Yerel Merkez. Yetişkin Bahâî sayısı dokuz veya daha fazla olan yerde Mahallî Ruhanî Mahfil, her yıl Rıdvân'ın ilk günü dokuz kişiyle seçilir. Mahfil ibadet mekânının papaz kurulu değil; evlilik onayı, çocuk eğitimi, bayram, mali işler, anlaşmazlık ve yerel plan gibi konularda danışan tüzel idarî organdır. Üyeler tek başlarına kutsal makam taşımaz; karar yetkisi toplantıdaki kurula aittir. Düzen, yerel inisiyatifi küresel ilkelere bağlar. Küçük topluluklarda aynı kişilerin uzun süre seçilmesi ve uzmanlık birikimi temsil ile dolaşım arasında gerilim yaratabilir; resmî kampanyasızlık bunu görünmez kılmaz.¹⁰⁸

82.39. Millî Ruhanî Mahfil: Delege Seçimi ve Ülke Ölçeği. Millî Ruhanî Mahfil dokuz üyeden oluşur ve yıllık millî kongrede bölgesel olarak seçilmiş delegelerce belirlenir. Hukukî tüzel kişilik, yayın, maliye, dış ilişkiler, millî öğretim planı ve yerel mahfillere rehberlik gibi görevleri yürütür. 'Millî' sıfatı dinî yapıyı etnik ulusçuluğa bağlamaz; çoğunlukla devlet sınırı veya Yüce Adalet Evi'nin belirlediği idarî alanı anlatır. Kongre danışma ve tavsiye alanıdır, parti kongresi gibi bağlayıcı program oylamaz. Millî mahfilin merkezle ilişkisi federatif tam egemenlik değil; yerel koşula göre uyarlanan hiyerarşik-konsültatif bağlılıktır.¹⁰⁹

82.40. Bahâî Seçimi: Adaylıksız ve Kampanyasız Temsil. Bahâî seçimlerinde aday gösterme, seçim kampanyası, parti listesi ve oy isteme yasaktır. Oy sahibi, dua ve vicdanla ehliyet, sadakat ve çeşitliliği değerlendirir; gizli oy kullanır. Amaç hizipleşme ve makam arzusunu azaltmaktır. Sonuç, oy verenlerin tanımadığı kişilere kör bağlılık değildir; topluluk hayatına katılım ve kişileri gözlem önem taşır. Yine de aday programlarının yokluğu tercihlerin açıkça tartışılmasını ve seçilenin bireysel hesap vermesini sınırlar; hesap verme kurula ve

¹⁰⁷ Peter L. Berger, 'A Sociological View of the Bahá'í Faith,' *World Order* 9, no. 2 (1974–75): 6–16; Michael McMullen, *The Bahá'í: The Religious Construction of a Global Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2000), 39–66.

¹⁰⁸ *Universal House of Justice, Constitution*, 12–16; *National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of the United States, Guidelines for Local Spiritual Assemblies* (Evanston, 2021), 1–18; McMullen, *Bahá'í*, 67–95.

¹⁰⁹ *Universal House of Justice, Constitution*, 4–8, 12–16; Shoghi Effendi, *Bahá'í Administration: Selected Messages 1922–1932* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974), 75–98.

danışma süreçlerine kayar. Sistemi ne liberal parti rekabetiyle ölçmek ne de eleştiriden muaf mistik oy olarak sunmak yeterlidir.¹¹⁰

82.41. Meşveret: Birlik Aracı ve Karar Tekniği. Bahâî meşveretinde katılımcılar görüşlerini açıkça sunar, fikri sahibinden ayırır, çoğunluk kararından sonra birlik içinde uygulamaya yönelir. İdeal, tartışmayı kişisel üstünlükten ortak hakikat arayışına çevirmektir. Oybirliği tercih edilse de zorunlu değildir; kurul çoğunlukla karar verebilir. Uygulama sonucu yeniden değerlendirilerek öğrenme döngüsü kurulabilir. Bu norm çatışmayı inkâr etmez, fakat muhalefetin kalıcı platform veya hizip hâline gelmesini sınırlar. Güç eşitsizliği, dil becerisi ve kurum itibarı fiilî konuşma alanını etkileyebilir; dolayısıyla meşveretin varlığı otomatik eşit katılım kanıtı değildir.¹¹¹

82.42. On Dokuz Gün Ziyafeti: İbadet, İdare ve Sosyallık. Her Bahâî ayının başlangıcında düzenlenen On Dokuz Gün Ziyafeti dua-okuma, idarî meşveret ve sosyal bölümlerden oluşur. Rahip yönetimi veya kurban ayini değildir; evde ya da ortak mekânda dönüşümlü ev sahipliği yapılabilir. İdarî bölümde mahfil haber verir, cemaat tavsiye sunar ve yerel bağlar güçlenir. Bu kısım kural olarak kayıtlı mensuplara ayrılır; misafirin bulunması halinde uygulama yerel rehberlikle düzenlenir. Üyelik sınırı, gizli ezoterik ibadetten çok cemaatin kendi idarî karar alanını korur. Katılım arzu edilir, fakat Ziyafet'e gelmeyen her kayıtlı kişi otomatik olarak üyelikten çıkarılmaz.¹¹²

82.43. Namaz, Oruç ve Günlük Dindarlık. Yetişkin Bahâîler üç farz namaz biçiminden birini seçerek bireysel kılar; cemaatle namaz yalnız ölümler namazında öngörülür. 2–20 Mart arasındaki on dokuz günlük oruçta gün doğumundan batımına yiyecek ve içecekten kaçınılır; yaş, hastalık, hamilelik, yolculuk ve ağır iş gibi muafiyetler vardır. Dua, kutsal metin okuma ve sabah-akşam tefekkür gündelik disiplinin parçasıdır. Ruhban yokluğu ritüel yokluğu değildir; ibadeti

¹¹⁰ Universal House of Justice, 'The Electoral Process,' official website, erişim 22 Ağustos 2026; Shoghi Effendi, *Bahá'í Administration*, 88–96; Warburg, *Citizens of the World*, 435–457.

¹¹¹ Bahá'í International Community, 'Consultation: A Compilation' (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1990), 1–28; McMullen, *Bahá'í*, 85–108; Warburg, *Citizens of the World*, 447–462.

¹¹² Universal House of Justice, 'The Nineteen Day Feast,' in *Lights of Guidance*, der. Helen Hornby, 3. bs. (New Delhi: Bahá'í Publishing Trust, 1994), 419–438; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 145–147.

bireyin sorumluluğuna taşır. Metindeki yükümlülük ile sağlık, coğrafya ve fiilî uygulama her durumda aynı sayılmamalıdır.¹¹³

82.44. Bedî‘ Takvimi ve Kutsal Zamanın Küreselleşmesi. Bedî‘ takvimi on dokuzar günlük on dokuz ay, dört veya artık yılda beş Eyyâm-ı Hâ ve Nevruz başlangıcından oluşur. Kökeni Bâb’a gider; Bahâullah bayramları ve uygulamayı yeniden düzenlemiştir. Takvim hem teolojik on dokuz sembolünü hem Ziyafet ve seçim döngüsünü kurumlaştırır. Uzun süre Doğu ve Batı topluluklarında bazı kutsal günlerin hesaplanması farklıydı. Yüce Adalet Evi 2014 kararıyla 2015’ten itibaren Tahran’ı doğum yeri referansı alan ortak astronomik kurallar belirledi. Bu, değişmez kutsal çekirdek ile küresel idarî standardizasyonun birlikte işleyebildiğini gösterir.¹¹⁴

82.45. Evlilik, Aile, Defin ve Hac. Bahâî evliliği kadın ile erkeğin özgür rızasına ve yaşayan bütün biyolojik anne-babaların onayına bağlanır; amaç iki aile arasında birliktir. Basit evlilik cümlesi yanında ülke hukuku ve mahfil onayı gözetilir. Tek eşlilik yetkili yorumla bağlayıcıdır; boşanmadan önce bir yıllık sabır dönemi öngörülür. Defin için cenazenin bir saatlik yol mesafesinden uzağa taşınmaması ve özel dua gibi hükümler vardır. Hac, erkeklere yükümlülük olarak belirtilmiş olsa da güvenlik ve kutsal mekânların durumu nedeniyle güncel uygulaması sınırlıdır. Normatif ayrıntılar ülkelerin medeni hukukuyla değişen uygulama alanı içinde işler.¹¹⁵

82.46. Huqûqullah ve Fonlar: Gönüllü Finansın Kurumsal Ağı. Huqûqullah, temel giderler ve belirli muafiyetler sonrasında biriken servet artışının yüzde on dokuzuna ilişkin dinî yükümlülüktür; günlük gelir vergisiyle özdeş değildir. Başlangıçta Bahâullah’a, sonra ahit merkezlerine ve bugün Yüce Adalet Evi’ne bağlı bir kuruma ödenir. Yerel, millî, kıtasal ve uluslararası Bahâî fonlarına bağış ise gönüllüdür ve kural olarak yalnız kayıtlı Bahâîlerden kabul edilir. Bu sınır bağımsızlık ve iç sorumluluk ideali taşır. Açık bütçe ilkeleri olsa da

¹¹³ *Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Aqdas, paras. 6–18, 10–17; Smith, Introduction to the Bahá'í Faith, 142–145; Universal House of Justice, 'Prayer and Devotional Life,' compilation (2019).*

¹¹⁴ *Moojan Momen, 'The Badi' Calendar,' in Bahá'í Encyclopedia Project, online; Universal House of Justice, 'To the Bahá'ís of the World,' 10 July 2014; Smith, Introduction to the Bahá'í Faith, 147–151.*

¹¹⁵ *Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Aqdas, paras. 63, 70, 107–109, 149; Universal House of Justice, 'A Compilation of Bahá'í Laws on Personal Status' (Haifa, 1987); Smith, Introduction to the Bahá'í Faith, 151–155.*

kutsal güven, kurumsal mali uzmanlık ve bağış mahremiyeti K2'nin ekonomik biçimlerini oluşturabilir.¹¹⁶

82.47. Kadın-Erkek Eşitliği ve Yüce Adalet Evi İstisnası. Bahâî öğretisi kadın ile erkeğin ruhânî ve toplumsal eşitliğini temel ilke sayar; kızların eğitimi, ekonomik katılım ve karar süreçlerinde temsil güçlü biçimde teşvik edilir. Kadınlar Mahallî ve Millî Ruhanî Mahfillere, Müşavirlik ve Uluslararası Tebliğ Merkezi dâhil tayinli görevlere seçilebilir veya atanabilir. Buna karşılık Yüce Adalet Evi üyeliği yetkili metin ve yorumda yalnız erkeklere açıktır. Cemaat açıklamaları gerekçenin gelecekte anlaşılacağını belirtir. Tarihçi bu açık kurumsal istisnayı gizlememeli; eşitlik öğretisini de yalnız bu istisnaya indirgememelidir. Norm ile temsil verisi birlikte incelenmelidir.¹¹⁷

82.48. Terbiyet Okulları: Dinî Azınlıktan Toplumsal Modernleşmeye. İran Bahâîleri XX. yüzyıl başında Tahran'daki Terbiyet erkek ve kız okulları dâhil modern eğitim kurumları kurdu. Kızların okullaşması, bilim ve dil eğitimi, cemaatin eşitlik ve toplumsal ilerleme iddiasını somutlaştırdı. Okullar yalnız mensup çocuklarına kapalı değildi; farklı dinlerden öğrenciler de katıldı. Devlet 1934'te Bahâî kutsal gününde kapanmaları üzerine okulları kapattı. Bu örnek, P0–P2 düzeyindeki eğitim faaliyetinin devletçe sadakat ve görünürlük sorunu olarak D3–D4'e taşınabildiğini gösterir. Başarı anlatısı sınıf, şehir ve cinsiyet erişimindeki farkları da hesaba katmalıdır.¹¹⁸

82.49. İran Dışına İlk Yayılma: Kafkasya, Orta Asya, Mısır ve Hindistan. XIX. yüzyıl sonlarında tüccar, sürgün, hacı ve öğretmen ağıları Bahâîliği Rus Kafkasyası, Türkistan, Mısır, Osmanlı şehirleri ve Hindistan'a taşıdı. Aşkabat'ta cemaat tüzel kurum, okul, matbaa ve ilk Meşriku'l-Ezkâr'ı geliştirdi. Mısır'da basın ve Ezher çevresindeki tartışmalar Arapça kamusalılığı genişletti; Hindistan'da İranlı göçmenlerle yerel tebliğ birleşti. Yayılma tek merkezden maaşlı misyoner seferi değildi. Ticaret, akrabalık ve imparatorluk ulaştırması

¹¹⁶ *Bahá'u'lláh, Kitáb-i-Aqdas*, para. 97 ve not 125; *Universal House of Justice, Huqúqu'lláh: The Right of God, compilation* (Haifa, 2007), 1–52; *Sbogbi Effendi, Bahá'í Administration*, 101–106.

¹¹⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks* (London: Bahá'í Publishing Trust, 1995), 161–165; *Universal House of Justice, 'Women on the Universal House of Justice'*, 31 May 1988; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 137–140.

¹¹⁸ *Solî Shabvar, The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899–1934* (London: I.B. Tauris, 2009), 1–34, 111–168; *Encyclopaedia Iranica, 'BAHAISM x. Bahai Schools'* (1988).

önemliydi; buna rağmen kutsal metin ve ahit merkezine bağlılık dağınık ağırları ortak kimliğe bağladı.¹¹⁹

82.50. Kuzey Amerika: İbrâhim Hayrullah'tan Kurumsal Sadakate.

Lübnanlı İbrâhim Hayrullah 1890'larda Chicago'da ders halkaları kurarak çok sayıda Amerikalıyı Bahâîliğe çekti. İlk öğretim ezoterik ders dizisi ve kişisel otorite taşıyordu; kaynaklara sınırlı erişim Hayrullah'ın yorum gücünü artırdı. 1898–99 hac yolculuğundan sonra Abdülbahâ'ya karşı Muhammed Ali'yi desteklemesi, Amerikan topluluğunda bölünme yarattı. Çoğunluk Abdülbahâ'ya bağlı kaldı ve yerel kurumlar geliştirdi. Olay, küreselleşmenin yalnız fikir yayılması olmadığını gösterir: çeviri, otorite doğrulama ve merkeze doğrudan erişim arttıkça yerel öğretmenin bağımsız karizması sınırlandı.¹²⁰

82.51. Meşriku'l-Ezkâr: Dokuz Kenarlı İbadet ve Hizmet İdeali. Bahâî mâbedi Meşriku'l-Ezkâr, dokuz girişli ve bütün insanlara açık ibadet evi olarak tasarlanır; vaaz kürsüsü, ruhban veya cemaatle sakrament yoktur. Kutsal metinler okunur ve müzik kullanılabilir. Tam kavram, ibadet binasını eğitim, sağlık ve sosyal hizmet yapılarıyla çevrili külliye olarak düşünür; mevcut örneklerin çoğu ideal bütünün yalnız ana mâbedini gerçekleştirir. Aşkabat'taki ilk yapı Sovyet döneminde kamulaştırılmış, hasar sonrası 1963'te yıkılmıştır. Wilmette'den Kampala, Delhi, Santiago ve yerel mâbedlere uzanan mimari, küresel birlik ile yerel estetiği görünür kılar.¹²¹

82.52. Öğretim Planları: Tesadüfî Seyahatten Ölçülebilir Koordinasyona.

Şevki Efendi, Abdülbahâ'nın İlâhî Plan levihlerini ulusal yedi yıllık ve başka süreli programlara dönüştürdü. 'Öncü/pioneer' olarak adlandırılan gönüllüler yeni ülke ve şehirlere taşındı; yerel mahfil kurulması, çeviri, mülk edinme ve tanınma hedefleri izlendi. Planlar merkezî amaç ile gönüllü bireysel hareketliliği birleştirdi; klasik maaşlı misyon teşkilatından farklıydı. Başarı ölçüsü uzun süre yeni bölge, kayıtlı mensup ve kurum sayısı oldu. Bu nicel mantık hızlı coğrafi yayılmayı

¹¹⁹ Smith, *Babi and Baha'i Religions*, 117–143; Graham Hassall, 'Notes on the Bâbî and Bahâ'î Religions in Russia and Its Territories,' *Journal of Bahâ'î Studies* 5, no. 3 (1993): 41–80; Warburg, *Citizens of the World*, 129–161.

¹²⁰ Robert H. Stockman, *The Bahâ'î Faith in America*, vol. 1: *Origins, 1892–1900* (Wilmette: Bahâ'î Publishing Trust, 1985), 25–180; Richard Hollinger, 'Ibrahim George Kheiralla and the Bahâ'î Faith in America,' in *Studies in Bâbî and Bahâ'î History*, vol. 2 (Los Angeles: Kalimat Press, 1984), 95–133.

¹²¹ Julie Badiee, *An Earthly Paradise: Bahâ'î Houses of Worship Around the World* (Oxford: George Ronald, 1992), 1–38; Smith, *Introduction to the Bahâ'î Faith*, 155–159; Hassall, 'Russia and Its Territories,' 56–69.

sağladı, fakat yerel derinlik ve sürdürülebilir katılım sorununu da görünür kıldı.¹²²

82.53. On Yıllık Sefer 1953–63: Küresel Kurumların Tamamlanması.

Şevki Efendi'nin 1953'te başlattığı On Yıllık Sefer, yeni ülke ve adalara yerleşme, kutsal metin çevirileri, mâbedler ve Millî Mahfiller kurma hedeflerini ortak dünya planında birleştirdi. 'Bahâullah Şövalyesi' unvanı ilk yerleşen öncülerini sembolik olarak onurlandırdı; askerî fetih değil misyon metaforuydu. Plan sırasında Afrika, Pasifik ve başka bölgelerde hızla yeni topluluklar doğdu. Şevki Efendi 1957'de öldüğünde planın yönetimi Eller-i Emrullah'a geçti ve 1963'te tamamlandı. Coğrafi erişim, yerli liderliğin ve düzenli cemaat hayatının aynı ölçüde kökleştiği anlamına gelmez.¹²³

82.54. Kitleleşme ve Küresel Güney. 1950'lerden sonra Latin Amerika, Sahra-altı Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya ile Pasifik'te Bahâî kayıtları hızla arttı. Kırsal ve yerli topluluklarda kitleleşme kabul, hareketi İranlı ve Batılı kentli azınlık görünümünden çıkardı. Ancak kısa bildirim, zayıf takip, kâğıt üzerindeki kayıt ve yerel kültürle ilişki sorunları bazı bölgelerde ortaya çıktı. 'Dünya dini' yalnız coğrafi dağılım değildir; yerel dilde metin, çocuk eğitimi, liderlik ve sürdürülebilir kurum gerektirir. Sonraki eğitim enstitüsü modeli, salt üyelik sayısından kapasite ve komşuluk faaliyetine kayma çabası olarak anlaşılmalıdır.¹²⁴

82.55. Nüfus ve Yaygınlık: Kayıt Sayısı Katılım Sayısı Değildir. Bahâî resmî kaynakları dünyada beş milyondan fazla mensup, yüz binden fazla yerleşimde varlık, 2.100'ü aşkın etnik ve kabilesel köken ve 188 millî konsey bildirmektedir. Bu veriler cemaatin geniş coğrafi erişimini gösterir; fakat ülkelerin nüfus sayımları, din kaydı yasakları ve farklı üyelik ölçütleri nedeniyle bağımsız karşılaştırma zordur. Kayıtlı yetişkin, kültürel aidiyet, Ziyafet katılımı ve çekirdek faaliyetlere katılan Bahâî olmayan kişi aynı kategori değildir. Bu bölüm resmî

¹²² Shoghi Effendi, *Messages to America, 1932–1946* (Wilmette: Bahá'í Publishing Committee, 1947), 3–91; Warburg, *Citizens of the World*, 179–221; Smith, *Introduction to the Bahá'í Faith*, 66–70.

¹²³ Shoghi Effendi, *Messages to the Bahá'í World, 1950–1957* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1971), 41–169; Smith and Moojan Momen, 'The Bahá'í Faith 1957–1988: A Survey of Contemporary Developments,' *Religion* 19, no. 1 (1989): 63–91.

¹²⁴ Peter Smith and Moojan Momen, 'The Bahá'í Faith 1957–1988,' 63–91; Warburg, *Citizens of the World*, 222–274; McMullen, *Bahá'í*, 109–135.

sayıları kaynak belirtilerek kullanır; haftalık aktif katılım veya demografik büyümenin bağımsız kesin ölçümü gibi sunmaz.¹²⁵

82.56. 1957 Halefiyet Krizi: Velîsiz Kalan Düzen. Şevki Efendi 4 Kasım 1957’de Londra’da çocuksuz ve vasiyet bırakmadan öldü. Abdülbahâ’nın Vasiyetnâmesi, ardıl velînin Şevki Efendi tarafından tayinini ve Eller-i Emrullah’ın çoğunluk onayını öngörüyordu; uygun soy şartını taşıyan ve sadakat içinde kalan bir aday yoktu. Eller-i Emrullah, evrakı inceleyip ardıl veya vasiyet bulunmadığını ortak bildiriyle açıkladı. Böylece ne otomatik ikinci Velî ne de kişisel karizma yarışması meşru kabul edildi. Kriz, yazılı anayasanın öngörmediği boşluğu kurumların sınırlı ve geçici emanet yönetimiyle aşma sınavına dönüştü.¹²⁶

82.57. Eller-i Emrullah ve Dokuz Koruyucu: Geçici Emanet Rejimi. Hayatta kalan yirmi yedi Eller-i Emrullah, dokuz kişiyi Hayfa’da ‘Koruyucu/Naip’ olarak seçti ve On Yıllık Sefer’i tamamlamayı temel görev yaptı. Dokuzlu heyet kendisini yeni Velî veya Yüce Adalet Evi saymadı; kutsal metni yorumlama ya da yeni sürekli anayasa kurma iddiasından kaçındı. Dünya topluluğuyla yıllık toplantılar, mektuplar ve millî mahfiller üzerinden koordinasyon yürüttü. Bu 1957–63 ara rejimi, olağanüstü durumda tayinli karizmatik seçkinlerin seçimli dünya kurumuna geçişi korumasıdır. Başarısı, yetkiyi kalıcılaştırmayıp önceden öngörülen seçime devretmesiyle ölçülür.¹²⁷

82.58. Mason Remey İddiası ve Küçük Ayrışmalar. Eller-i Emrullah’dan Charles Mason Remey 1960’ta kendisini ikinci Velî ilan etti; Uluslararası Bahâî Konseyi başkanlığının velâyet tayini anlamına geldiğini savundu. Diğer Eller, Abdülbahâ’nın soy ve onay şartlarını karşılamadığı ve Şevki Efendi’den açık tayin bulunmadığı için iddiayı reddetti; Remey’i Ahit bozucu saydı. Az sayıda bağlı farklı ardıl gruplar oluşturdu, fakat ana topluluğun kurumlarını ve sayısal ağırlığını kazanamadı. ‘Bahâîlikte hiç bölünme olmadı’ ifadesi tarihsel olarak

¹²⁵ *Bahá’í International Community, ‘The Bahá’í Faith—Key Facts,’ erişim 22 Ağustos 2026; Warburg, Citizens of the World, 215–228; Smith, ‘A Note on Babi and Baha’i Numbers,’ 295–301.*

¹²⁶ *The Hands of the Cause, ‘Unanimous Proclamation of 25 November 1957,’ in The Ministry of the Custodians, 1957–1963 (Haifa: Bahá’í World Centre, 1992), 28–30; Smith, Introduction to the Bahá’í Faith, 68–70.*

¹²⁷ *The Universal House of Justice, The Ministry of the Custodians, 1957–1963, 1–34, 235–268; Rabbání, Priceless Pearl, 447–454; Smith and Momen, ‘Bahá’í Faith 1957–1988,’ 63–67.*

aşırıdır; daha doğru hüküm, merkezî kurumun büyük çoğunluğu koruduğu ve alternatiflerin küçük kaldığıdır.¹²⁸

82.59. Siyasallaşma ve Devlet İlişisinin Dönemsel Haritası

Dönem / ülke	Başlıca P biçimi	D rejimi	Düzeltilici hüküm
1853–68 Osmanlı sürgünü	P0–P2: cemaat onarımı, metin ve hükümdarlara ahlâkî hitap	D3–D4: gözetim, yer değiştirme ve kale sürgünü	Devlet teolojik kabul değil, sürgün ve güvenlik yönetimi uyguladı
1870’ler–1921 Filistin	P0–P2: ziyaret, okul, yardım ve küresel yazışma	D2–D3: Osmanlı gözetimi; 1908 sonrası serbestlik	Kutsal merkez İsrail devletinden önce oluştu
1900–34 Kaçar/Pehlevî İranı	P0–P2: eğitim, yayın, mahfil ve toplumsal modernleşme	D2–D4: dönemsel saldırı, tanınmama ve 1934 okul kapatma	Modernleşme dini eşitliği otomatik getirmede
1928–38 Sovyet Orta Asyası	P0–P1: ibadet, okul ve cemaat mülkü	D4–D5: kamulaştırma, tutuklama ve kurumların dağıtılması	Aşkabar’ın erken başarısı sürekli devlet kabulü değildi
1955 İran kampanyası	P0–P1: ibadet ve idarî varlık	D4: devlet destekli propaganda, mâbed yıkımı ve saldırılar	Kısa kampanya uzun yapısal dışlamanın parçasıdır
1960 sonrası Mısır	P0–P2: bireysel ibadet ve hukukî tanınma arayışı	D4: 263 sayılı kararnameyle kurumların feshi; kimlik ve aile hukuku sorunları	2009 kimlik belgesi çözümü tam tüzel tanınma değildir
1979–2026 İran İslâm Cumhuriyeti	P0–P2: dinî hayat, eğitim alternatifleri ve insan hakları savunusu	D5: idam/kayıp, hapis, eğitim-iş-mülk-mezarlık ayrımcılığı	Parti siyasetçiliği sistematik devlet baskısını önlemedi
1948–2026 İsrail/Dünya Merkezi	P0–P2: hac, arşiv, küresel idare ve hukukî statü	D1: tanıma ve 1987 statü anlaşması	Hukukî ilişki kuruluşta Siyonist ittifak kanıtı değildir
Çağdaş çoğulcu devletler	P0–P2: ibadet, sosyal eylem, kamusal söylem ve BM savunuculuğu	D1–D2: tüzel tanınma; yer yer imar/iş hukuku ihtilafı	Partisizlik kamusal hayattan çekilme değildir
2020’ler Yemen ve Katar	P0–P2: ibadet, cemaat ve hak savunusu	D3–D5: tutuklama, sınır dışı, vatandaşlık ve tanınma baskıları	Bölgesel rejimler İran modeliyle özdeş değil, olay bazında ayrılmalıdır

Bahâî normu parti siyasetine katılmama ve hükümete itaat ilkelerini korurken devletlerin cemaate yaklaşımı büyük ölçüde değişmiştir. Osmanlı sürgünü, Sovyet kamulaştırması, İran’daki anayasal dışlama, Mısır’daki tüzel yasak ve çoğulcu ülkelerde hukukî tanınma aynı ‘devlet düşmanlığı’ başlığına sığmaz. P çoğu dönemde P0–P2: ibadet, eğitim, savunuculuk ve kamusal söylemdir; devlet iktidarını zorla ele geçirme programı değildir. D ise ülkeye göre D1’den D5’e çıkabilir. Yukarıdaki tablo normatif siyasetçiliği fiilî devlet baskısının yokluğu saymadan dönemleri ayırır.¹²⁹

82.60. 1963 Yüce Adalet Evi Seçimi: Kişiden Kurula Küresel Merkez.

Nisan 1963’te mevcut elli altı Millî Ruhanî Mahfilin üyeleri Hayfa’da ilk Yüce

¹²⁸ *The Ministry of the Custodians, 1957–1963, 199–232; Smith, Introduction to the Babâ’i Faith, 69–70; Warburg, Citizens of the World, 290–301.*

¹²⁹ *Warburg, Citizens of the World, 503–545; Roshan Danesh, ‘Church and State in the Babâ’i Faith,’ 21–63; Human Rights Watch, ‘The Boot on My Neck: Iranian Authorities’ Crime of Persecution against Baba’is in Iran’ (1 April 2024).*

Adalet Evi'ni seçti. Dokuz erkekten oluşan kurul beş yılda bir bütün millî mahfil üyelerinin oyuyla yenilenir. Tek tek üyelerin dinî rütbesi veya 'papa' konumu yoktur; kurumun başkanı ve sabit memurları bulunmaz, işler tam kurulun meşveretiyle yürütülür. Seçim, 1957 boşluğunda yeni velî üretmedi; yetkiyi Bahâullah ve Abdülbahâ metinlerinde öngörülen kolektif makama taşıdı. Bugünkü küresel idare bu tarihten başlar, fakat yerel ve millî mahfil altyapısı önceki kırk yılda hazırlanmıştır.¹³⁰

82.61. Yüce Adalet Evi'nin Yetki Alanı ve Sınırları. Yüce Adalet Evi, kutsal metinde açıkça hükme bağlanmamış konularda yasa koyar, dünya planlarını belirler, kurumları koordine eder ve cemaatin birliğini korur. Kendi yasasını şartlar değişince değiştirebilir; Bahâullah, Abdülbahâ veya Şevki Efendi'nin açık metnini iptal edemez ve yeni kutsal yorum makamı değildir. Bahâî inancında kurulun usulüne uygun kurumsal kararlarında ilâhî rehberlik taşıdığı kabul edilir. Sosyolojik düzeyde bu, çok yüksek meşruiyet üretir; uygulama yine millî hukuk, yerel kapasite ve iletişim aracılığıyla gerçekleşir. Kurumsal yanılmazlık iddiası, her bireysel üyenin her sözünü yanılmaz yapmaz.¹³¹

82.62. Tayinli Kol: Müşavirler, Yardımcı Heyetler ve Tebliğ Merkezi. Şevki Efendi'nin ölümünden sonra yeni Eller-i Emrullah tayin edilemedi. Yüce Adalet Evi 1968'de Kıtasal Müşavir Heyetlerini, 1973'te Uluslararası Tebliğ Merkezi'ni kurarak koruma ve yayma işlevlerini kişisel soy makamı olmadan sürdürdü. Müşavirler belirli süreyle atanır; Yardımcı Heyet üyeleri ve yardımcıları aracılığıyla toplulukları ziyaret eder, eğitim ve birlik konusunda teşvik ve tavsiye verir. Mahfiller gibi yasama veya yürütme kurulu değildirler. Bu tayinli kolu ruhbanlık veya 'gizli polis' saymak yanlış; etkisiz gönüllü ağ saymak da fiilî rehberlik gücünü küçümser.¹³²

82.63. Eğitim Enstitüsü ve Ruhi Süreci: Üyelikten Kapasiteye. 1990'lardan itibaren üç yüzü aşkın ulusal ve bölgesel eğitim enstitüsü, Ruhi Enstitüsü kökenli sıralı çalışma kitapları ve uygulama yollarıyla yaygınlaştı.

¹³⁰ *Universal House of Justice, 'Origins of the Universal House of Justice,' official website, erişim 22 Ağustos 2026; Constitution, 8–12; Smith and Momen, 'Bahá'í Faith 1957–1988,' 67–70.*

¹³¹ *Universal House of Justice, Constitution, 4–12; Universal House of Justice, 'The Infallibility of the Universal House of Justice,' letter of 14 June 1996; Shoghi Effendi, World Order of Bahá'u'lláh, 148–157.*

¹³² *Universal House of Justice, The Institution of the Counsellors (Haifa: Bahá'í World Centre, 2001), 1–48; Universal House of Justice, 'The International Teaching Centre,' 10 June 1998; Warburg, Citizens of the World, 463–482.*

Çalışma halkaları, dua toplantıları, çocuk sınıfları ve genç ergen programları yalnız Bahâîlere değil komşulara da açıktır. Amaç, pasif dinleyiciden hizmet kapasitesi geliştiren katılımcıya geçmektir. ‘Küme’, yerel faaliyet ve insan kaynağını izleyen idarî-öğrenme coğrafyasıdır; gizli hücre veya yeni mezhep derecesi değildir. Standart materyal küresel tutarlılık sağlarken pedagojik tekbiçimlilik ve yerel kültüre uyarlama tartışmalarını da doğurur.¹³³

82.64. Üyelik, Bildirim, Çocuklar ve İdarî Haklar. Bahâîliğe giriş klasik sakrament veya gizli inisiyasyonla değil, Bahâullah’ın konumunu ve temel kurumları kabul eden bildirim ve ilgili millî usulle gerçekleşir. Bazı ülkelerde imzalı kart, bazılarında görüşme veya dijital kayıt kullanılır. Bahâî ailede doğan çocuk topluluk içinde yetişir; yetişkin idarî haklarının yaşı ve teyidi ülke düzenine göre işlenir. Kişi çekilebilir; mahfil de ağır ve sürekli davranışlarda oy verme, fon veya evlilik onayı gibi idarî hakları askıya alabilir. Bu yaptırım aforozla aynı değildir. ‘Ahit bozucu’ ilanı daha dar, merkezî ve örgütlü otorite ihlaline ilişkin ayrı kategoridir.¹³⁴

82.65. K2 Bilgi Rejimi: Açık Külliyat, Eşitsiz Uzmanlık. Bahâî kutsal ve idarî metinlerinin büyük bölümü basılı veya çevrimiçi kamusaldır; bâtinî dereceye göre saklanan doktrin, sır yemini ya da yalnız seçkinlere açılan ayın yoktur. Bu nedenle K2, Dürzî veya klasik inisiyatik yapılara göre düşüktür. Yine de Arapça-Farsça asıllara erişim, metin doğrulama, yetkili tercüme, arşiv ve kurum mesajlarını yorumlama ciddi uzmanlık üretir. Yayın öncesi inceleme uygulaması bazı ülkelerde doğruluk ve temsil amacı taşıırken akademik özgürlük ve kurumsal sınır tartışmalarına yol açmıştır. Açıklık, bilginin bütün üyelerce eşit üretilmesi demek değildir.¹³⁵

82.66. K3 Gizlilik: Takıyye Mirasından Açık Kimliğe. Erken İran Bahâîleri ağır baskı altında kimlik saklama ve hikmet/takıyye uygulamalarını sürdürdü. Şevki Efendi 1927’de kimlik belgesi ve pasaport başvurularında dini açıkça

¹³³ *Rubi Institute, The Rubi Institute: Programs and Materials, official overview*, erişim 22 Ağustos 2026; *Universal House of Justice, ‘To the Conference of the Continental Boards of Counsellors,’ 30 December 2021; Bahá’í World, ‘Training Institutes: A Global Process of Learning,’* erişim 22 Ağustos 2026.

¹³⁴ *Universal House of Justice, Constitution*, 13–16; *National Spiritual Assembly of the Bahá’ís of the United States, Developing Distinctive Bahá’í Communities* (Evanston, updated online edition), chaps. 5–7; Smith, *Introduction to the Bahá’í Faith*, 159–164.

¹³⁵ *Encyclopaedia Iranica, ‘BAHAISM xii. Bahai Literature’* (1988); *Universal House of Justice, ‘Individual Rights and Freedoms in the World Order of Bahá’u’lláh,’ 29 December 1988; Warburg, Citizens of the World*, 483–502.

söylemeyi istedi; 1934 mektubunda takıyye ve ketmanı artık zayıflatıcı sayarak yasakladı. Böylece normatif K3 düşük ve misyon kamusal oldu. Ancak aile, iş, eğitim veya can güvenliği tehdit edildiğinde toplantı yerini koruma, isim yayımlamama ve dijital güvenlik gibi tedbirler sürebilir. Bunlar gizli doktrin kanıtı değil, D4–D5 baskıya karşı güvenlik davranışıdır. Tarihsel takıyye ile güncel ihtiyat aynı kavram düzeyinde genellenmemelidir.¹³⁶

82.67. Parti Siyasetinden Uzaklık, Toplum Hayatına Katılım. Bahâîler parti üyeliği, seçim kampanyası, iktidar mücadelesi ve şiddetli devrimden uzak durmaya çağılır; yasal hükûmete itaat esastır. İlke, kamu meselelerine ilgisizlik veya adaletsizlik karşısında susma değildir. Oy kullanma partiyle özdeşleşme doğurmuyorsa mümkündür; eğitim, çevre, barış, kadın hakları ve insan hakları alanlarında sosyal eylem ile kamusal söyleme katılım teşvik edilir. Bahâî Uluslararası Toplumu 1948’den beri BM çevresinde temsil yürütür. Dolayısıyla P çoğunlukla P0–P2’dir: iktidarı ele geçirmeden toplum kurma, politika katkısı ve hak savunuculuğu. Sınır, ülke ve tarih içinde müzakere edilir.¹³⁷

82.68. Dünya Merkezi ve İsrail Devleti: Kronoloji ile Komployu Ayırmak. Bahâullah 1868’de Osmanlı emriyle Akkâ’ya, Bâb’ın naaşı da İsrail kurulmadan önce Hayfa’ya getirilmiştir. Bahâî Dünya Merkezi’nin bugünkü İsrail sınırlarında bulunması bu sürgün ve kutsal coğrafya tarihinin sonucudur; Bahâîliğin Siyonizm tarafından kurulmuş veya yönetilen bir proje olduğuna kanıt değildir. İsrail devletiyle 1987’de imzalanan statü anlaşması vergi, mülk ve kurumların hukukî durumunu düzenler. Cemaat, ülkede tebliğ yürütmemeyi ve yerel mensup topluluğu kurmamayı tarihsel politika olarak sürdürür. Hukukî uzlaşma ile siyasal ittifak aynı şey değildir; eleştiri de kurumsal şeffaflıkla sınanmalıdır.¹³⁸

82.69. İran ve Başka Devletlerde Baskı: 2026’ya Kadar D Rejimleri. İran İslâm Cumhuriyeti Bahâîliği anayasal din olarak tanımaz. 1979’dan sonra yüzlerce kişi idam edilmiş veya kaybedilmiş; millî ve yerel kurumlar zorla

¹³⁶ Kamran Ekbal, ‘TAQIYA ii. Among Babis and Babais,’ *Encyclopaedia Iranica* (2012); Shoghi Effendi, *letters of 9 November 1927 and 23 April 1934, cited therein*; Human Rights Watch, ‘Boot on My Neck’ (2024).

¹³⁷ Universal House of Justice, ‘To an Individual,’ 27 April 2017, on social action and political non-involvement; Bahá’í International Community, ‘History at the United Nations,’ official website; McGlinn, *Church and State*, 29–74.

¹³⁸ Agreement between the State of Israel and the Bahá’í International Community, 22 April 1987; Rube, *Door of Hope*, 25–164; UNESCO, ‘Bahá’í Holy Places in Haifa and the Western Galilee’ (2008).

dağıtılmış; üniversite, kamu işi, mülk, mezarlık ve işletmelerde sistematik ayrımcılık sürmüştür. 1991 tarihli resmî memorandum gelişimi sınırlandırma politikasını belgelemiştir. BM uzmanları 29 Temmuz 2026'da 57 Bahâînin tutuklu veya hapiste bildirildiğini açıkladı; sayı o tarihe özgüdür. Sovyetler Aşkabat kurumlarını kapatmış, Mısır 1960'ta mahfilleri feshetmiş, Yemen ve Katar'da da ciddi baskılar kaydedilmiştir. D düzeyi ülkeye ve döneme göre ayrılmalıdır.¹³⁹

82.70. Sonuç: Bahâî Cemaatleşmesinin Morfolojisi

Boyut	Bölüm 82 — Bahâî cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	1852 Siyah Çal ve 1863 Rıdvân'dan 1963 Yüce Adalet Evi'ne ve 2026 küresel düzene.
2. Kurucu çekirdek	Bahâullah vahiy ve ahit merkezi; aile, sürgün yoldaşları, kâtipler ve İranlı ağlar ilk çekirdek.
3. Adlandırma	Bahâî öz-adı; Bâbî tarihsel kök; Bahâizm dış/eskimiş kullanım; Ezeli ayrı çizgi.
4. Temel kaynak	Bahâullah vahiy; Abdülbahâ ve Şevki Efendi yetkili yorumları; Adalet Evi kararları; devlet ve akademik kaynaklar.
5. Otorite	Mazhar → Ahit Merkezi → Veli; 1963'ten beri seçimli Yüce Adalet Evi, mahfiller ve tayinli müşavir kolu.
6. Üyelik	Bireysel tanıma ve bildirim/kayıt; doğum tek başına bütün yetişkin idarî haklarını otomatik belirlemez; çekilme mümkündür.
7. Yeni mensup kazanımı	Kamusal tebliğ, öncülük ve planlardan enstitü, komşuluk ve açık çekirdek faaliyetlere.
8. İnisiyasyon	Sakrament veya gizli derece yok; bildirim, temel inanç ve kurumları tanıma; yerel/millî kayıt usulü.
9. K2 bilgi seçiciliği	Düşük-orta: külliyat kamusal; dil, arşiv, yetkili çeviri, yayın incelemesi ve idarî uzmanlık çeşitlilik üretir.
10. K3 güvenlik gizliliği	Normatif olarak düşük ve açık kimlik; İran ve başka baskı ortamlarında toplantı, isim ve iletişim güvenliğiyle yükselir.
11. Doktrin	Mazhar-ı İlahî, tedricî vahiy, din ve insanlığın birliği, Ahit ve Misak, gelecek dünya düzeni.
12. Ritüel ve hukuk	Bireysel namaz, on dokuz günlük oruç, Bedî' takvimi, Ziyafet, evlilik, defin, Huququllah ve kademelî Akdes hukuku.
13. Kutsal coğrafya	Tahran/Siyah Çal, Bağdat/Rıdvân, Edirne, Akkâ-Bahci, Hayfa/Kermil ve dünya mâbedleri.
14. Sosyal taban	İranlı şehirli-tüccar kökten sınıf, etnisite ve ülke bakımından heterojen küresel üyeliğe; bölgesel yoğunluklar sürer.
15. Cinsiyet	Doktrinde eşitlik; kadınlar yerel/millî ve tayinli kurumlarda; Yüce Adalet Evi üyeliği yalnız erkeklere açık.
16. Ekonomi	Gönüllü iç fonlar, Huququllah, mülk ve profesyonel idarî kapasite; dış bağış kabulünde bağımsızlık sınırı.
17. P siyasallaşma	Çoğunlukla P0–P2: partisizlik, sosyal eylem, kamusal söylem ve küresel yönetim tasavvuru; zorla iktidar programı yok.
18. D devlet ilişkisi	Çoğulcu ülkelerde D1–D2; Osmanlı/Mısır/Sovyet örneklerinde D3–D5; İran İslâm Cumhuriyeti'nde sistematik D5.
19. Kurucu sonrası dönüşüm	Yazılı ahitle yorum makamları; 1957 halef boşluğu; 1963 seçimli kolektif merkez ve tayinli yardımcı kol.
20. Ana sınıflandırma	Bâbî-İslâmî kökten bağımsızlaşan; ruhbansız, metin-ahit merkezli, seçimli-tayinli ve küresel yeni dinî cemaat.

Bahâîlik Bâbî-İslâmî çevreden doğmuş; Bahâullah'ın mazhar iddiası, kutsal külliyatı ve hukuku; Abdülbahâ ile Şevki Efendi'nin yetkili yorum ve planlaması; Yüce Adalet Evi merkezli seçimli-tayinli düzen sayesinde bağımsız küresel dine

¹³⁹ Human Rights Watch, 'The Boot on My Neck' (2024); United Nations Office at Geneva, 'Iran: UN Experts Alarmed by Alleged Torture, Enforced Disappearances and Persecution of Baha'is,' 29 July 2026; Human Rights Watch, 'Iran: Weaponizing Justice System to Persecute Baha'is,' 10 December 2025.

dönüşmüştür. Ruhban yokluğu otorite yokluğu değildir; kişisel vahiy sonrası yetki metin, ahit, seçim ve meşverete dağıtılmıştır. K2 düşük-orta, K3 normatif olarak düşük fakat baskı ortamında yükselir. P çoğunlukla P0–P2 sosyal inşa ve savunuculuk; D ise çoğulcu tanınmadan İran’daki D5 sistematik baskıya uzanır. Yukarıdaki matris bu tarihsel-kurumsal bileşimi özetler.¹⁴⁰

BÖLÜM 83 — AHMEDİYYE/KÂDİYÂNÎLİK: MESİHÎ İDDİADAN KÜRESEL HİLÂFET AĞINA

Mirza Gulâm Ahmed’in Müceddid, Mesih ve Mehdî İddialarından 1889 Bey’atine; 1914 Kâdiyân–Lahor Ayrışmasından Rabve, Londra ve Tilford Merkezli Hilâfete: K2, K3, P ve D Eksenlerinde Metin, Misyon, Maliye ve Baskı Altında Küresel Bir Cemaatin Kurumsallaşması

83.1. Ahmediyye Tarihini Nasıl Okumalıyız? Ahmediyye, ne yalnız Mirza Gulâm Ahmed’in sıra dışı iddialarına ne de Pakistan’daki hukuki dışlanmaya indirgenebilir. XIX. yüzyıl Pencap’ındaki basın, misyoner rekabeti ve Müslüman ıslah arayışları kurucu zemini; bey’at, hilâfet, şûra, mali katkı ve misyon ağı ise cemaatleşme mekanizmasını oluşturdu. Bu bölüm inanç doğruluğuna hükmetmeyecek; cemaatin kendisini Müslüman saymasını, çoğu Sünnî ve Şîî otoritenin nübüvvet anlayışı sebebiyle reddini ve bazı devletlerin hukukî sınıflandırmasını üç ayrı düzlemde tutacaktır. Kurucu söz, sonraki Kâdiyânî ve Lahor yorumlarıyla özdeşleştirilmeyecek; resmî büyüme rakamı bağımsız nüfus sayımı sayılmayacak; zulüm belgesi de bütün iç otorite ilişkilerini eleştirden muaf kılmayacaktır.¹⁴¹

83.2. Adlandırma: Ahmedî, Ahmediyye ve Kâdiyânî. Cemaatin tercih ettiği ad Ahmediyye Müslüman Cemaati ve mensup için Ahmedî Müslümandır; ad, resmî açıklamada Hz. Muhammed’in Ahmed ismine bağlanır, kurucunun soyadından türetilmiş sayılmaz. ‘Kâdiyânî’, kuruluş şehri Kâdiyân’a dayanan tarihsel-coğrafi bir terim olsa da Güney Asya polemğinde ve Pakistan

¹⁴⁰ Smith, *Introduction to the Babá’i Faith*; Warburg, *Citizens of the World*; McMullen, *Bahá’i; Universal House of Justice, Constitution*; Human Rights Watch, ‘*Boot on My Neck*’ (2024).

¹⁴¹ Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), giriş ve böl. 1; Simon Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama’at: History, Belief, Practice* (London: Hurst, 2008), 1–16.

mevzuatında çoğu kez damgalayıcı dış ad hâline gelmiştir. Bu nedenle başlıkta tarihsel tanınırlık için korunacak, yaşayan kişilere öz-ad yerine gelişigüzel uygulanmayacaktır. 1914 sonrası çoğunluk çizgisi Ahmediyye Müslüman Cemaati; daha küçük çizgi Ahmediyye Encümen-i İşâat-i İslâm Lahor veya Lahor Ahmediyye Hareketi diye anılır. ‘Ahmediyye’ tek ve ihtilafsız bir örgüt adı değildir.¹⁴²

83.3. XIX. Yüzyıl Pencap’ı: Sömürge, Islah ve Rekabet. Ahmediyye Britanya hâkimiyetindeki Pencap’ta doğdu; fakat sömürge bağlamı tek başına ‘sömürge ürünü’ demek değildir. 1857 sonrası idare, hukuk ve ulaşım ağları değişmiş; Hristiyan misyonlar, Arya Samac, Singh Sabha, Ehl-i Hadis, Diyobendî ve başka Müslüman ıslah çevreleri kamusal alanda rekabet etmiştir. Matbaa ve posta, dinî iddiayı yerel sohbetten risale, ilan, gazete ve uzak muhataba taşıdı. Müslümanların siyasal gerileme duygusu, Hristiyan teslis ve kefarete eleştirileri, Hindu yeniden-dönüştürme faaliyeti ve kıyamet beklentisi aynı tartışma alanında buluştu. Mirza Gulâm Ahmed bu ekolojiyi kullandı ve dönüştürdü; hareketi yalnız İngiliz memurlarının tasarımı diye açıklayan birincil kanıt bulunmamaktadır.¹⁴³

83.4. Kaynak Ekolojisi: Metin, Menâkıb, Polemik ve Devlet Belgesi. Mirza Gulâm Ahmed’in çok sayıdaki Urduca, Arapça ve Farsça eseri iddia dilindeki değişimi izlemek için temeldir; fakat farklı baskı, derleme ve tercüme tarih sırasını görünmez kılabılır. Cemaat tarihleri bey‘at ve hilâfeti ilâhî plan içinde, Lahor metinleri 1914’ü Encümen otoritesinin savunusu olarak anlatır. Karşıt risaleler çoğu kez seçilmiş cümleleri bağlamından koparır; resmî sömürge raporları da güvenlik ve ‘mezhep’ kategorilerinin önyargısını taşır. Pakistan parlamento ve mahkeme belgeleri hukukî işlem için birincil olsa da teolojik hakikatin tarafsız hakemi değildir. Bu yüzden aynı iddia mümkün olduğunca ilk

¹⁴² Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (Berkeley: University of California Press, 1989), 1–4; UK Home Office, *Country Policy and Information Note: Ahmadi, Pakistan* (March 2025), §2.4 ve dn. 12.

¹⁴³ Kenneth W. Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1976), 95–128; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, böl. 1–2; Sadia Saeed, *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), böl. 1.

baskı kronolojisi, iki Ahmedî kolun yorumu ve bağımsız araştırmayla çapraz okunacaktır.¹⁴⁴

83.5. Mirza Gulâm Ahmed'in Ailesi ve Kâdiyân. Mirza Gulâm Ahmed 1835 dolaylarında Pencap'ın Gurdaspur bölgesindeki Kâdiyân'da, eski yerel nüfuzu gerilemiş Babür kökenli bir toprak sahibi ailesinde doğdu. Babası Mirza Gulâm Murtaza, Sih ve ardından Britanya düzeniyle ilişki kurmuş; aile 1857'de İngiliz idaresine yardım etmişti. Bu geçmiş, kurucunun sadakat diline ve mülk davalarına somut zemin sağlar; fakat aile hizmetiyle sonradan kurulacak teolojinin koloni tarafından yazıldığı sonucu çıkmaz. Arapça ve Farsçayı özel hocalardan, dinî ilimleri klasik bir medrese icazet zincirinden ziyade ev ve bireysel çalışma içinde öğrendi. Kâdiyân'ın küçük ölçeği, haneyi ilk misafirhane, matbaa, toplantı ve kutsal coğrafya çekirdeğine dönüştürdü.¹⁴⁵

83.6. Siyalkot Yılları ve Kamusal Din Dili. Mirza Gulâm Ahmed 1864–68 arasında Siyalkot'ta bir mahkemede kâtiplik yaptı. Bu kısa bürokratik tecrübe, onu sömürge devletinin dinî görevlisi yapmadı; fakat yazılı usul, dava, kentli tartışma ve Hristiyan misyonerlerle karşılaşma alanına soktu. Kâdiyân'a dönüşünde aile mülküyle ilgilenirken vaktinin çoğunu ibadet, Kur'an çalışması ve İslâm'ı savunan yazılara ayırdığı aktarılır. Erken şöhreti 'yeni peygamber' sıfatıyla değil, Hristiyan ve Arya Samac eleştirilerine cevap veren münzevi-müellif kimliğiyle oluştu. Bu evreyi son iddiaların kaçınılmaz başlangıcı gibi okumak teleolojiktir: çağdaş muhatapların onu önce savunmacı Müslüman yazar ve rüya sahibi salih kişi olarak tanıması önemlidir.¹⁴⁶

83.7. Matbaa, Posta ve İlân: Karizmanın Teknolojisi. Kurucu otorite yalnız yüz yüze keramet çevresinde büyümedi. Abonelik duyurusu, kitap ön siparişi, açık mektup, meydan okuma ve kehanet ilanı; matbaa ile posta sayesinde dağınık okuyucuları ortak zamana bağladı. Destekçiler para, tanıklık ve dağıtım emeği sağladı; karşıtlar aynı yayın alanında cevap verdi. İlân, gerçekleşmesi beklenen işaret için tarih ve muhatap kaydı üreterek karizmayı sınanabilir gösterirken,

¹⁴⁴ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 5–21; Spencer Lavan, *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective* (Delhi: Manohar, 1974), giriş; Khan, *From Sufism to Ahmadiyah*, 8–18.

¹⁴⁵ Khan, *From Sufism to Ahmadiyah*, 19–35; A. R. Dard, *Life of Ahmad: Founder of the Ahmadiyah Movement* (Tilford: Islam International Publications, 2008), 3–35; Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 19–30.

¹⁴⁶ Dard, *Life of Ahmad*, 45–69; Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 31–38; Valentine, *Islam and the Ahmadiyah Jama'at*, 17–25.

sonradan yorumlama ihtilafını da çoğalttı. Urduca ana mecra olmakla beraber Arapça ve Farsça, daha geniş İslâmî otoriteye seslenmenin araçlarıydı. Böylece K2'nin temeli gizli öğreti değil, metne erişim, dil ve yorum yeterliliğindeki eşitsizlik oldu.¹⁴⁷

83.8. Berâhîn-i Ahmediyye: Savunmadan İlâhî Göreve. Berâhîn-i Ahmediyye'nin 1880–84 arasında yayımlanan ilk dört cildi, Kur'an ve Hz. Muhammed'in doğruluğunu savunmayı amaçladı; başlangıçta vaat edilen çok ciltli plan tamamlanmadı. Eserde vahiy, rüya ve ilâhî yardım iddiaları belirginleşir, fakat sonraki 'vaat edilen Mesih' ve teknik nübüvvet dili bütünüyle hazır değildir. Müellif, İslâm lehine üstün delil sunana para ödülü vaat ederek polemik piyasasında yüksek görünürlük kazandı. Bazı Müslüman âlimlerin ilk takdirleri, onların sonradan ortaya çıkacak bütün iddiaları peşinen onayladığını göstermez. Berâhîn, hem savunmacı ıslah metni hem kişisel vahiy otoritesinin kamusallaştığı eşik olarak okunmalıdır.¹⁴⁸

83.9. Müceddidlik ve İlham: 1880'lerin Otorite Eşiği. Mirza Gulâm Ahmed 1880'lerde kendisini hicrî on dördüncü yüzyılın müceddidi ve ilâhî ilham alan bir muhaddes olarak konumlandırdı. Müceddidlik, Sünnî gelenekte her yüzyıl başında dini yenileyen şahıs beklentisine; muhaddeslik ise peygamber olmayan ilham sahibine dayanıyordu. Bu dil başlangıçta bilinen İslâmî kategoriler içinde güçlü fakat zorunlu olarak ayrılıkçı olmayan bir otorite sağladı. Sonraki Mesih, Mehdî ve nebî ifadelerini 1882'ye geri taşıyıp tek bir ilanmış gibi göstermek kronolojiyi bozar. Bununla birlikte vahyin sürekliliği ve kendisinin çağın seçilmiş yenileyicisi olduğu inancı, 1891 sonrası daha geniş iddiaların mantıksal ve örgütsel altyapısını şimdiden kuruyordu.¹⁴⁹

83.10. Kuruluş ve Dönüşümün Kronolojik Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji, Ahmediyye'yi 1889'da bitmiş bir doktrin veya beş halifenin kesintisiz bürokratik planı gibi göstermez. 1880–84 savunma ve ilham otoritesi; 1889 bey'atla görünür cemaat; 1891 Mesih-Mehdî iddiası; 1905–06 vasiyet ve Encümen; 1908 halefiyet;

¹⁴⁷ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 36–57; Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840–1915* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 167–194; Lavan, *Ahmadiyya Movement*, 39–49.

¹⁴⁸ Mirza Ghulam Ahmad, *Barabîn-e-Ahmadiyya, Parts I–IV*, çev. Syed Hasanat Ahmad ve diğerleri (Tilford: Islam International Publications, 2012–2018); Friedmann, *Prophecy Continuous*, 121–140; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 39–47.

¹⁴⁹ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 121–149; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 43–55; Mirza Ghulam Ahmad, *Barabîn-e-Ahmadiyya, Part IV*.

1914 iki ayrı örgüt; 1947–48 merkez göçü; 1974 ve 1984 hukukî dışlama; 1984 sonrası sürgün merkezli küresel hilâfet farklı eşiklerdir. Her tarih, bütün mensupların aynı anda aynı yorumu benimsediğini göstermez. Tablo teoloji, idarî kapasite, coğrafya ve devlet ilişkisini aynı zaman çizelgesinde fakat ayrı sütunlarda tutar.¹⁵⁰

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Cemaatleşme anlamı	Kaynak-eleştiri sınırı
1880–84	Berâhîn-i Ahmediyye I–IV	İslâm savunusu, vahiy ve müceddid otoritesinin basında görünmesi	Geç Mesih ve nebi dili ilk ciltlere aynen taşınmaz
23 Mart 1889	Ludhiana’da ilk bey’at	Okur çevresinden adlandırılmış ahlâkî-disiplinli cemaate geçiş	1891 Mesihlik iddiasıyla aynı olay değildir
1891	Mesih ve Mehdi iddiası	İsa’nın ölümü, ruhânî dönüş ve barışçı Mehdi öğretisinin birleşmesi	İnanç iddiası tarihsel İsa araştırmasıyla özdeş değildir
1891 sonrası	Celse-i Sâlâne ve yoğun yayın	Yıllık ortak zaman, merkez ziyareti, bağış ve şube ağı	Katılımcı sayısı toplam üyelik değildir
1901	Nebî/resûl dilinin belirginleşmesi	Şeriat, ümmet nübüvvetin çoğunluk yorumuna temel	Erken sınırlayıcı ifadeler bağlam dışı silinemez
1905–06	el-Vasiyyet, Behiştî Makbere ve Sadr Encümen	Mali emanet, kurucu sonrası süreklilik ve kolektif idare	‘İkinci kudret’in yorumu 1914’te ihtilafıdır
26 Mayıs 1908	Kurucunun ölümü; Nûreddin’in I. halifelîği	Karizmanın bey’atlı halefe aktarılması	Encümen–halife yetkisi kesin biçimde çözülmedi
Mart–Mayıs 1914	II. halife seçimi ve Lahor ayrışması	Kâdiyân hilâfet modeli ile Lahor Encümen-emîr modelinin ayrılması	İhtilaf hem doktrin hem otorite hakkındadır
1922–40	Şûra ve yardımcı teşkilatlar	Yaş-cinsiyet tabanlı sürekli eğitim ve seferberlik	Danışma meclisi halifeyi bağlayan parlamento değildir
1947–48	Bölünme; Kâdiyân’dan Rabve’ye göç	Kutsal ve idarî merkezin iki coğrafyaya ayrılması	Göç, Kâdiyân’ın hafızadan silinmesi değildir
1953	Pencap şiddeti ve sıkıyönetim	Gayrimüslim ilan talebinin kitlesel siyasallaşması	Bütün ulema ve protestocular tek fail değildir
7 Eylül 1974	İkinci Anayasa Değişikliği	İki Ahmediyye kolunun hukukî gayrimüslim sayılması	Parlamento kararı akademik teoloji hükmü değildir
26 Nisan 1984	XX sayılı Kararname	İslâmî öz-kimlik ve tebliğin suçlaştırılması; halifenin sürgünü	1974 statü değişikliği ile aynı hukuk aşaması değildir
1994–2026	MTA, dijital ağ ve Tilford merkezi	Eşzamanlı hutbe, küresel bey’at ve diaspora merkezli hilâfet	Medya yakınlığı yerel özerklik ve ihtilafı ortadan kaldırmaz

83.11. 1888–89 Bey’ati: Okur Çevresinden Disiplinli Cemaate. Aralık 1888’de yayımlanan çağrı, destekçilerin kurucuya bey’at etmesini istedi; ilk toplu kabul 23 Mart 1889’da Ludhiana’da gerçekleşti. Kâdiyân yerine Ludhiana’nın seçilmesi, muhalefet ve ulaşım şartları kadar yerel destek ağını da gösterir. İlk merasimde kırk kadar kişinin bulunduğu cemaat kaynaklarında aktarılır; kesin sayı tarihsel anlamı değiştirmez. Bey’at, yalnız bir görüşü onaylamak değil, günahı terk, ibadet, ahlâk, insanlara zarar vermeme ve kurucuya meşru işlerde sadakat taahhüdüydü. Bu an 1891’deki bütün Mesihî iddiaların başlangıçcı değil; dağınık

¹⁵⁰ Friedmann, *Prophecy Continuous*; Lavan, *Ahmediyyah Movement*; Khan, *From Sufism to Ahmediyya*; Ali Usman Qasmi, *The Ahmadi and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan* (London: Anthem Press, 2014).

okuyucu ve hayranların adlandırılmış, kayıt ve disiplin taşıyan bir cemaat hâline gelmesinin eşiğidir.¹⁵¹

83.12. Bey'atin On Şartı: Ahlâk, İbadet ve İtaat. On şart şirkten kaçınma, yalan, zina, zulüm ve taşkınlığı terk; beş vakit namaz ve dua; Hz. Muhammed'e salât; yaratılmışlara zarar vermemeye; her durumda Allah'a sadakat; kibirden uzaklık; dini dünya çıkarından üstün tutma; insanlığa merhamet ve kurucuyla kardeşlik-sadakat bağını kapsar. Son şarttaki itaat, çoğunluk kolunda hilâfete bey'atin de normatif diline dönüşmüştür. Yine de metin, sınırsız dünyevî emir yetkisini tek cümlede kurmaz; 'ma'rûf' ve dinî amaç sınırı yorum tartışmasının parçasıdır. Şartlar gizli inisiyasyon değil yayımlanmış ahlâkî sözleşmedir. Fiilî cemaat disiplini ise kayıt, yerel görevli, mali katkı ve sonraki kurumlarla zaman içinde yoğunlaşmıştır.¹⁵²

83.13. 1891 Mesih ve Mehdi İddiası: Birleşen İki Beklenti. 1891'de Feth-i İslâm, Tavzih-i Merâm ve İzâle-i Evhâm çevresinde Mirza Gulâm Ahmed, beklenen Mesih ile Mehdi'nin iki ayrı askerî şahıs değil kendi şahsında birleşen tek ruhânî görev olduğunu açıkladı. İddia, İsa'nın bedenlen gökten inişini reddeden ölüm öğretisine bağlıydı: İsa ölmüşse 'dönüş', onun sıfat ve misyonunu taşıyan Muhammed ümmetinden bir kişinin gelişi olmalıydı. Böylece apokaliptik şiddet beklentisi, İslâm'ın delil, dua ve tebliğ yoluyla üstün gelmesine çevrildi. 1889'u doğrudan Mesihlik ilanı saymakla 1891'i hiçbir hazırlığı olmayan kopuş saymak aynı ölçüde hatalıdır; önceki müceddid-ilham otoritesi yeni iddianın kabul edilebildiği çekirdeği hazırlamıştı.¹⁵³

83.14. İsa'nın Ölümü: Mesihlik İddiasının Mantıksal Anahtarı. Ahmedî yorum Kur'an'daki teveffî ve ref' ifadelerini İsa'nın doğal ölümü ve manevî yükselişi olarak okur; çoğunluk Müslüman geleneğindeki diri olarak göğe kaldırılma ve ahir zamanda bedensel dönüş görüşünü reddeder. Bu yalnız ikincil bir kristoloji değildir: Mirza Gulâm Ahmed'in 'İsa'nın benzeri' olarak Mesihliğini ve mühürden sonra bağımsız şariat getirmeyen ümmet içi seçilmişliği

¹⁵¹ Mirza Ghulam Ahmad, *Ishtihar Takmil-e-Tabligh*, 12 Ocak 1889; Dard, *Life of Ahmad*, 145–158; *Al Islam*, 'The Promised Messiah – Hazrat Mirza Ghulam Ahmad,' 23 Mart 1889 kuruluş kaydı.

¹⁵² Mirza Ghulam Ahmad, 'The Ten Conditions of Bai'at,' *Ishtihar*, 12 Ocak 1889, *Al Islam*; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 112–120; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 55–63.

¹⁵³ Mirza Ghulam Ahmad, *Victory of Islam [Fath-e-Islam]*, *Elucidation of Objectives [Tauzih-e-Maram]* ve *Izala-e-Aubam* (1891); Friedmann, *Prophecy Continuous*, 49–86; Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 50–65.

mümkün kılan ana öncüdür. Lahor ve Kādiyân kolları İsa'nın öldüğü ve kurucunun vaat edilen Mesih olduğu konusunda birleşir; onun teknik anlamda nebî olup olmadığına ayrılır. Teolojik delil ile tarihsel İsa araştırmasının yöntemi aynı değildir; bölüm birini diğerinin kanıtı gibi sunmayacaktır.¹⁵⁴

83.15. Çarmıhtan Keşmir'e: İnanç İddiası ve Tarihsel Sınır. Mirza Gulâm Ahmed daha sonra İsa'nın çarmıhta ölmediğini, yaralı kurtulduğunu, İsrailoğullarının kayıp kabilelerini arayarak doğuya gittiğini ve Keşmir'de öldüğünü savundu; Srinagar'daki Roza Bal türbesini Yüz Âsaf/İsa ile ilişkilendirdi. Bu anlatı Ahmedî Mesihlik öğretisinde önemli olsa da modern antikçağ ve İsa araştırmalarında doğrulanmış tarihsel sonuç değildir. Yüzâsaf adının Buda'ya uzanan Barlaam–Josaphat rivayet zinciri, geç kaynaklar ve yerel türbe kimliğinin belirsizliği güçlü itirazlar doğurur. Cemaatin teolojik hafızasını 'sahtekârlık' diye küçümsemek de onu arkeolojik kesinlik diye yazmak da yanlıştır; inanç işlevi ve tarihsel kanıt seviyesi açıkça ayrılmalıdır.¹⁵⁵

83.16. Mehdî ve Cihad: Kılıçlı Kıyametten Kalem Mücadelesine. Ahmedî öğretide Mehdî, dünyayı zorla fetheden savaşçı değil, Mesih'le aynı kişide tebliğ ve delil yoluyla dini yenileyen rehberdir. Mirza Gulâm Ahmed, Britanya Hindistanı'nda Müslümanlara ibadet özgürlüğü bulunduğu için yönetime karşı silahlı cihad şartlarının oluşmadığını savundu; din uğruna mücadeleyi nefis terbiyesi, dua, yazı ve tartışmaya yöneltti. Bu tutum her türlü meşru savunmayı veya Kur'an'daki savaş hükümlerini zamansız biçimde iptal ettiği şeklinde basitleştirilmemelidir. Fakat apokaliptik Mehdî şiddetini açıkça etkisizleştirdiği ve koloniye isyanı mahkûm ettiği de gizlenemez. 'Kalem cihadi' hem teolojik yeniden yorum hem sömürge düzeninde mümkün olan misyon stratejisiydi.¹⁵⁶

83.17. Hatm-i Nübüvvet: Aynı Terim, Ayı Semantik. Çatışmanın merkezinde Hz. Muhammed'in hâtemü'n-nebiyyîn oluşu vardır. Çoğunluk Sünnî ve Şîî yorum, ondan sonra hiçbir gerçek nebînin gelemeyeceğini; İsa'nın

¹⁵⁴ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 22–48; Valentine, *Islam and the Abmadiyya Jama'at*, 52–62; Mirza Gbulam Ahmad, *Jesus in India* (Tilford: Islam International Publications, 2003), 1–20.

¹⁵⁵ Mirza Gbulam Ahmad, *Jesus in India*; Per Beskow, 'Mystifications: Jesus in Kashmir,' in *The Blackwell Companion to Jesus*, ed. Delbert Burkett (Malden: Wiley-Blackwell, 2011), 458–475; Paul C. Pappas, *Jesus' Tomb in India* (Fremont: Asian Humanities Press, 1991).

¹⁵⁶ Mirza Gbulam Ahmad, *The British Government and Jihad* (Islam International Publications, 2006; Urduca aslı 1900); John H. Hanson, 'Jihad and the Abmadiyya Muslim Community,' *Nova Religio* 11, no. 2 (2007): 77–93; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 165–186.

dönüşünün de yeni nübüvvet başlangıcı olmadığını kabul eder. Kādiyânî Ahmediyye, mührü Hz. Muhammed'in en üstün ve son şeriat sahibi peygamber oluşu olarak okur; ona tam tâbî, yeni şeriat getirmeyen ve bağımsız olmayan zıllî/burûzî/ümmeî nebîlik ihtimalini açık tutar. Lahor kolu ise kurucuyu teknik anlamda nebî saymaz. Tarafların aynı 'son' ve 'peygamber' kelimelerini farklı sınırlarla kullanması, yalnız tercüme sorunu değil cemaat üyeliğini belirleyen kurucu semantik ihtilafıdır.¹⁵⁷

83.18. Nebî, Resûl, Muhaddes: İddia Dilinin Aşamalılığı. Mirza Gulâm Ahmed'in metinlerinde nebî ve resûl kelimeleri önce mecazî, eksik veya muhaddes bağlamında sınırlandırılır; 1901 dolaylarından itibaren ilâhî hitabın bu adları verdiği ve şeriatsız, Hz. Muhammed'e tam bağımlı gerçek bir nübüvvet olduğu daha belirgin biçimde savunulur. Kādiyân kolu bu son açıklamaları önceki ifadelerin tashihi ve tamamlanması; Lahor kolu ise tasavvufî-mecazî dilin yanlış teknikleştirilmesi olarak okur. Seçilmiş bir erken cümleyi bütün kariyere, seçilmiş bir geç cümleyi de geçmişe aynen yaymak kaynak eleştirisini bozar. İddia değişimini kaydetmek düşmanca 'basamaklı hile' hükmünü gerektirmediği gibi, doktrinin baştan beri kelimesi kelimesine sabit olduğunu da göstermez.¹⁵⁸

83.19. Zıllî ve Ümmeî Nübüvvet: Bağımlı Karizma. Kādiyânî sistemde kurucunun nübüvveti bağımsız vahiy kanunu getiren yeni bir peygamberlik değildir. Zıllî 'gölgesel', burûzî önceki kemalin yeni kişide belirmesi, ümmeî ise Hz. Muhammed'e tâbîlik içinde kazanılan makamı anlatır. Böylece karizma hem olağan velâyetin üstüne çıkarılır hem Kur'an ve Muhammedî şeriata mutlak bağımlı tutulur. Muhalifler bu ayrımı hatm-i nübüvveti delmek için kurulmuş kelime oyunu sayar; Ahmedîler ise tasavvuf ve klasik ilham teorilerinde kök bulur. Tarihçi taraflardan birinin iman hükmünü benimsemek yerine, bu kavramların yeni cemaat sınırı, bey'at meşruiyeti ve hilâfet otoritesi ürettiğini göstermelidir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 86–118; Mirza Basbir-ud-Din Mahmud Ahmad, *The Truth about the Split* (Tilford: Islam International Publications, 2007); Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement* (Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, çeşitli baskılar).

¹⁵⁸ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 119–164; Mirza Ghulam Ahmad, *A Misconception Removed* [Eik Ghalati Ka İzala] (1901); Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 59–75.

¹⁵⁹ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 93–118, 140–164; Mirza Ghulam Ahmad, *Haqiqat-ul-Wahy* [The Philosophy of Divine Revelation] (Tilford: Islam International Publications, 2018); William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), ilgili nübüvvet-velâyet tartışmaları.

83.20. Dinlerin Beklenen Şahsiyetleri: Temsil, Enkarnasyon Değil. Mirza Gulâm Ahmed yalnız Müslümanların Mehdîsi ve Hristiyanların Mesîhi değil, Hindu muhataplara göre Krishna'nın beklenen zuhurunu temsil ettiğini de söyledi; başka dinlerin eskatolojik beklentilerini tek ıslah misyonunda topladı. Bu söylem, onun fiziksel olarak önceki şahısların aynı bedeni veya Tanrı'nın enkarnasyonu olduğunu göstermez. Ahmedî 'burûz' dili, sıfat ve görevin benzerliğini vurgular. Çoğul hitap misyoner rekabetinde evrensel erişim sağlarken, her geleneğin kendi bekleyişini Ahmedî teoloji altında yeniden tanımlar; dolayısıyla simetrik dinlerarası çoğulculuk değildir. Sonraki küresel misyon, kurucuyu bütün büyük dinlerin barışçı vaatlerinin birleşme noktası olarak sunmayı sürdürmüştür.¹⁶⁰

83.21. Kehanet, İşaret ve Mübâhele: Sınanan Karizma. Tutulmalar, salgın, rakiplerin akıbeti, 'vaat edilen oğul' ve sayısal büyüme gibi işaretler Ahmedî hafızada ilâhî teyit sayılır. Kurucu ayrıca bazı muhalifleri mübâheleye, yani yalancı üzerine lânet duasına çağırdı. Bu pratikler basılı tarih ve tanık üreterek karizmayı görünürde sınanabilir kıldı; fakat olaydan sonra tarih, muhatap, şart ve mecazın nasıl yorumlanacağı konusunda keskin ihtilaf doğurdu. Pandit Lekhram'ın öldürülmesi ve Abdullah Âsım'ın ölümü gibi vakalar polemik hafızasında birbirine zıt ahlâkî anlatılar taşır. Bir kehanetin cemaatçe gerçekleşmiş kabul edilmesi tarihsel olarak önemli bir seferberlik olgusudur; doğaüstü sebebin bağımsız tarih yöntemiyle kanıtlandığı anlamına gelmez.¹⁶¹

83.22. Tartışma Meclisleri ve İtmâm-ı Hüccet. Delhi, Amritsar, Ludhiana ve başka merkezlerdeki yazılı münazaralar; Hristiyan misyoner, Arya Samac önderi ve Müslüman âlimlerle karşılaşmalar kurucunun kamusal otoritesini büyüttü. Polis gözetimi ve önceden belirlenmiş yazılı usul talebi, kalabalık sözlü tartışmanın şiddet ve yanlış aktarma riskini azaltmayı amaçlıyordu. 'İtmâm-ı hüccet', hakikatin muhataba mazeret bırakmayacak ölçüde sunulduğu iddiasıyla risale üretimini kutsal göreve çevirdi. Buna rağmen bir münazaranın cemaat kaynağında 'zafer' diye anılması, tarafsız hakem kararı değildir. Daha kalıcı sonuç,

¹⁶⁰ Mirza Ghulam Ahmad, *Lecture Sialkot (1904) ve Lecture Lahore (1904)*, Islam International Publications; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 187-201; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 62-72.

¹⁶¹ Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 66-88; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 76-93; Mirza Ghulam Ahmad, *Haqiqat-ul-Wahy*.

tartışmanın galibinden çok matbu cevabın kopyalanması, bağış ve yeni temas adresleriyle misyon altyapısına dönüşmesidir.¹⁶²

83.23. ‘Kılıç Cihadı Bitti’ Formülünün Sınırı. Ahmedî literatürde Mesih’in gelişyle din adına saldırı savaşı çağının kapandığı sıkça söylenir. Bu, şahsî meşru müdafaa, devletin asayiş görevi veya her tarihsel savaş hakkında tek cümlelik pasifizm değildir; özellikle dini zorla yayma ve Britanya Hindistanı’na isyan fikrinin reddidir. Sonraki cemaatler askerlik, devlet hizmeti ve savaş mağdurlarına yardım gibi pratiklerde ülkelerine göre farklı davranmıştır. Doktrin kurucu karizmayı savaşçı Mehdî beklentisinden ayırmış, misyoner ve eğitimci kadroyu kahramanlık modelinin merkezine koymuştur. Böylece P siyasallaşması iktidarı ele geçirme yönünde düşük kalırken, devlet sadakati ve kamu düzeni söylemi güçlü bir cemaat normuna dönüşmüştür.¹⁶³

83.24. Britanya’ya Sadakat: Teoloji, Güvenlik ve Çıkar. Mirza Gulâm Ahmed Kraliçe Victoria’ya övgü ve davet metinleri yazdı, ailesinin 1857 hizmetini hatırlattı ve din özgürlüğü sağladığını düşündüğü hükûmete sadakati dinî görev saydı. Bu dil yalnız zorunlu nezaket değil, isyana karşı açık siyasî-teolojik tercihti; dolayısıyla koloni düzenine yarar sağladı. Bununla birlikte Britanya idaresi Ahmediyye’yi resmî din yapmadı, kurucuya doktrin dikte ettiğini gösteren arşiv belgesi yoktur ve hareket Hristiyan misyonunu sert biçimde eleştirdi. Aynı çağda başka Müslüman çevrelerin de farklı gerekçelerle barış ve sadakat beyan etmesi karşılaştırma için önemlidir. Sadakat, ‘Britanya ajanlığı’ ile eşitlenmeden sömürge iktidarı içindeki asimetrik konumuyla analiz edilmelidir.¹⁶⁴

83.25. ‘İngilizler Kurdu’ İddiası: Kanıtın Taşımadığı Sonuç. Ahmediyye karşıtı literatür, silahlı cihadın reddi ve tahta sadakati bir araya getirerek hareketin İngiliz istihbaratınca kurulduğunu ileri sürer. Siyasî işlev ile kurucu nedensellik aynı değildir: bir öğretinin koloniye yararlı olması, devletin onu tasarladığını kanıtlamaz. Erişilebilir sömürge kayıtları Ahmedîleri bazen sadık, bazen tartışma

¹⁶² Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 36–58, 76–88; Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 39–49; Dard, *Life of Ahmad*, ilgili 1891–93 bölümleri.

¹⁶³ Hanson, ‘Jihad and the Ahmadiyya Muslim Community,’ 77–93; Mirza Ghulam Ahmad, *The British Government and Jihad*; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama’at*, 73–83.

¹⁶⁴ Mirza Ghulam Ahmad, *A Gift for the Queen [Tahfâ-e-Qaisariyyah] (1897)* ve *The British Government and Jihad*; Hanson, *Jihad and the Ahmadiyya Muslim Community*; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 88–101.

ve asayiş konusu yerli dinî grup olarak izler; gizli kuruluş emri veya mali kumanda zinciri göstermez. Buna karşılık kurucunun sadakat metinlerini yalnız ‘taktik’ diye etkisizleştirmek de doğru değildir. En sağlam hüküm şudur: hareket sömürge şartlarında doğmuş, barışçı misyonu bu rejimle uyum göstermiş; fakat bağımsız metin, bağış ve bey‘at ağlarıyla cemaatleşmiştir.¹⁶⁵

83.26. Erken Sosyal Taban: Hane, Âlim, Memur ve Tüccar. İlk bağlilar tek sınıftan gelmedi. Hekim ve âlim Hakîm Nûreddin, genç eğitimli memurlar, öğretmenler, tüccarlar, zanaatkârlar ve kurucunun akraba-hizmet çevresi farklı kaynaklar taşıdı. Kâdiyân’daki hane ve misafirlik, karizmayı gündelik bakım ve yüz yüze sohbete bağlarken; kentli okuryazarlar basın, muhasebe, tercüme ve şubeleşmeyi mümkün kıldı. Kast ve birâderî bağları bir gecede yok olmadı; fakat bey‘at, coğrafya ve soy ötesi yeni bir kardeşlik iddiası kurdu. Yoksul mühtedinin fedakârlık anlatısıyla seçkin destekçinin uzmanlığı birlikte kurum hafızasına girdi. Hareketi yalnız ‘toprak ağasının ailesi’ veya yalnız ‘modern orta sınıf’ diye tanımlamak bu bileşimi eksiltir.¹⁶⁶

83.27. Hane ve Kadınlar: Görünmeyen Kuruluş Emeği. Kurucunun eşi Nusret Cihan Begüm ve hane kadınları, misafir ağırlama, mali fedakârlık, evlilik ve yeni kuşağın terbiyesi yoluyla merkezî rol oynadı; fakat erken kaynakların erkek biyografilerine yoğunlaşması bu emeği tali gösterir. Kadınlar bey‘ate kabul edildi ve cemaatin dinî öznelere sayıldı; toplantı mekânı ile kamusal temsil cinsiyete göre ayrıştı. Sonraki halifelerin kurucu ailesinden gelmesi, hane tarihini idarî merkezin sembolik sermayesine dönüştürdü. Bununla beraber soy bağı tek başına seçim hakkı veya otomatik hilâfet vermez. Kadınların erken katılımını günümüz Lecnâ teşkilatının bütün ayrıntılarıyla 1889’a taşımak da, onları yalnız pasif eş ve anne olarak yazmak da kaynakları aşar.¹⁶⁷

83.28. Celse-i Sâlâne: Geçici Toplantıdan Kurumsal Zamana. İlk Celse-i Sâlâne Aralık 1891’de Kâdiyân’da yaklaşık yetmiş beş kişinin katılımıyla yapıldı. Kurucunun amacı gösteri değil, dinî bilgi, kardeşlik ve manevî terbiyeydi; sonraki

¹⁶⁵ Khan, *From Sufism to Abmadiyya*, 88–108; Saeed, *Politics of Desecularization*, 35–58; John H. Hanson, *The Abmadiyya in the Gold Coast: Muslim Cosmopolitans in the British Empire* (Bloomington: Indiana University Press, 2017), 1–18.

¹⁶⁶ Lavan, *Abmadiyyah Movement*, 89–111; Khan, *From Sufism to Abmadiyya*, 50–63; Valentine, *Islam and the Abmadiyya Jama‘at*, 97–111.

¹⁶⁷ Gualtieri, *The Abmadis*, 147–186; Valentine, *Islam and the Abmadiyya Jama‘at*, 121–145; Lajna İma‘illah, *resmî tarih ve anayasa metinleri*; Khan, *From Sufism to Abmadiyya, hane ve soy tartışmaları*.

yıllarda konuşma, bey'at, rapor, bağış ve uzak mensupların yüz yüze bağlanma mekânına dönüştü. Yıllık tekrar, dağınık şubeleri ortak takvime soktu ve merkez coğrafyasını kutsallaştırdı. Bölünme ve göçten sonra Kâdiyân, Rabve, Birleşik Krallık ve ulusal cemaatlerde ayrı celseler doğdu; aynı ad tek merkezde toplanma anlamını yitirmeden çoğaldı. Katılım rakamları seferberlik kapasitesini gösterir, toplam kayıtlı nüfusu veya sürekli dinî pratiği doğrudan ölçmez.¹⁶⁸

83.29. el-Vasiyyet, Behiştî Makbere ve Sadr Encümen. Mirza Gulâm Ahmed 1905'te el-Vasiyyet'i yayımlayarak yaklaşan ölümünü, 'ikinci kudret' vaadini ve örnek ahlâkî-mali fedakârlık düzenini anlattı. Vasiyet sistemine giren mûsî, gelir ve malının belirli payını cemaat hizmetine ayırır; şartları taşıyanlar için Kâdiyân'daki Behiştî Makbere defin alanı sembolik ödül ve disiplin merkezidir. 1906'da Sadr Encümen-i Ahmediyye mali ve idarî işleri yürütmek üzere oluşturuldu. Metindeki 'ikinci kudret'in kişi olarak hilâfet mi, kolektif cemaat mi olduğu 1914 ayrışmasının temel hermenötik sorularından biri oldu. Mezarlığı para karşılığı cennet satışı, katkıyı da vergiden farksız zor diye tanımlamak normatif gönüllülük ve fiilî toplumsal baskıyı birbirine karıştırır.¹⁶⁹

83.30. Kurucu Sonrası Otorite ve İki Ahmediyye Modeli

Makam / kurum	Yetki kaynağı, başlıca işlev ve yanlış eşitleme sınırı
Mirza Gulâm Ahmed / kurucu	Müceddid, Mesih ve Mehdi; Kâdiyân kolunda şeriatlız ümmetî nebî, Lahor kolunda teknik anlamda nebî olmayan müceddid. Tanrı veya yeni şeriat kurucusu sayılmaz.
Halifetü'l-Mesih	Çoğunluk kolunda ömür boyu seçilen en yüksek ruhânî-idarî merkez; egemen devlet halifesi, otomatik mirasçı veya vahiy sahibi yeni peygamber değildir.
Hilâfet Seçiciler Kurulu	Halifenin ölümünden sonra kapalı usulle ardılı seçen yetkili görevliler topluluğu; bütün üyelerin doğrudan genel oyu değildir.
Sadr Encümen-i Ahmediyye	Mali, tüzel ve idarî yürütme organı; çoğunluk kolunda halife altında çalışır, Lahor yorumunda kurucu sonrası kolektif otoritenin temelidir.
Meclis-i Şûrâ	Yerel/millî temsilcilerin bütçe ve program tavsiyesi; halifeyi bağlayan yasama parlamentosu değildir.
Ulusal emîr / sadr ve icra	Ülke tüzel kişiliği, maliye, tebliğ ve idarî uygulamayı merkez onayıyla yürütür; bağımsız millî mezhep başkanı değildir.
Yerel cemaat ve sadr	Tecniş, ibadet, maliye, eğitim ve refah işlerini koordine eder; sakramental rahip değildir.

¹⁶⁸ Dard, *Life of Ahmad*, 340–348; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 146–160; *Al Islam*, 'Jalsa Salana,' resmi tarih ve amaç açıklamaları.

¹⁶⁹ Mirza Ghulam Ahmad, *The Will [Al-Wasiyyat]* (Tilford: *Islam International Publications*, 2005; Urduca aslı 1905), ek ve ilk Encümen tutanakları; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 102–115.

Makam / kurum	Yetki kaynağı, başlıca işlev ve yanlış eşitleme sınırı
Câmîa / murabbi / misyoner	Metin, hutbe, terbiye ve tebliğde meslekî uzman; hilâfet veya seçilmiş yerel yönetimle aynı makam değildir.
Yardımcı teşkilatlar	Lecnâ, Huddam, Ensar, Nâsirât ve Etfâl yaş-cinsiyet tabanlı eğitim ve hizmet ağıdır; merkezden bağımsız paralel cemaat değildir.
Lahor Encümeni ve emîri	Kurul merkezli yayın, misyon ve idare; Halîfetü'l-Mesîh'e bey'at etmez, fakat kurucunun Mesih-Mehdiliğini sürdürür.
Birey / aile	Bey'at, ibadet, mali fedakârlık ve hizmetin taşıyıcısıdır; doğum veya soy tek başına uzmanlık ve makam vermez.

Yukarıdaki tablo, kutsal kurucu ile halef, istişare organı, meslekî misyoner ve yerel görevliyi aynı ‘din adamı’ kategorisine sıkıştırılmaz. Çoğunluk kolunda Halîfetü'l-Mesîh ömür boyu seçilen en yüksek ruhânî-idarî merkezdir; şûra tavsiye eder, icra birimleri onun onayı altında çalışır. Lahor kolunda merkez Encümen ve onun seçtiği emîrdir; kurucu sonrası kişisel hilâfet reddedilir. Her iki model de yazı, bağış, tebliğ ve yerel teşkilat kullanır; ayrım yalnız ‘peygamber dedi/demedi’ değil, karizmanın kişisel halefte mi kolektif kurulda mı devam edeceğidir. Organigramdaki norm, her ülke ve dönemde aynı ölçüde uygulanan sosyal gerçeklik sayılmamalıdır.¹⁷⁰

83.31. 1908 Ölümü: Vefat, Defin ve Halefiyet Krizi. Mirza Gulâm Ahmed 26 Mayıs 1908’de Lahore’da hastalanarak öldü; naaşı Kâdiyân’a götürülüp Behişti Makbere’ye defnedildi. Kolera, zehir veya ilâhî ceza gibi polemik iddiaları, çağdaş tıbbî kayıt ve tarafı tanıklıklar dikkatle ayrılmadan kesinleştirilemez. Ölüm, hareketin dağılmasına yol açmadı; aynı günlerde Hakîm Nûreddin’e bey’at edilmesi kişisel karizmanın ‘Halîfetü'l-Mesîh’ makamına aktarılmasını sağladı. Buna rağmen Encümen’in varlığı ve el-Vasiyyet’in dili, yeni makamın yetki sınırını baştan tartışmalı bıraktı. Sonraki resmî hafıza geçişi ittifak içinde anlatır; 1914 ihtilafı ise ilk halifelik sırasında bastırılan farklı halefiyet okumalarının zaten mevcut olduğunu gösterir.¹⁷¹

83.32. Hakîm Nûreddin: Birinci Halife ve Geçiş Otoritesi. Keşmir sarayında hekimlik yapmış, Arapça ve İslâmî ilimlerde itibarlı Hakîm Nûreddin kurucunun ilk bey’atçısı ve yakın danışmanıydı. 1908’de geniş kabul görmesi, aile soyundan ziyade kıdem, ilim ve kurucuyla yakınlığa dayandı. Birinci halife Encümen’in mali-idarî çalışmasını sürdürürken bey’at ve dinî itaatin kendi

¹⁷⁰ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 116–146; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 14–21; Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement*; Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, *The Truth about the Split*.

¹⁷¹ Dard, *Life of Ahmad, son bölümler*; Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 112–120; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 109–122.

şahsında toplandığını vurguladı; bu tutum kişisel hilâfet yorumunu güçlendirdi. Muhammed Ali ve Hâce Kemâleddin gibi isimler onun otoritesine bağlı kaldı, fakat kurumların nihai üstünlüğü meselesi çözülmedi. Nûreddin'i yalnız uzlaştırıcı ara dönem veya sonradan yaratılmış mutlak hükümdar diye göstermek yerine, ilmî karizma ile örgütsel merkezleşmenin birleştiği gerçek kurucu-sonrası eşik saymak gerekir.¹⁷²

83.33. 'İkinci Kudret': Hilâfet mi, Kolektif Cemaat mi? El-Vasiyyet, kurucunun ardından korku dönemini giderecek 'ikinci kudret'ten söz eder ve Encümen'i mali işlerin emini kılar. Kâdiyân çizgisi ikinci kudreti ilâhî destekli hilâfet silsilesi; Lahor çizgisi ise kurucunun tesis ettiği kolektif Encümen ve İslâm'ı yayma görevi olarak okudu. Metin, her iki tarafın da alıntılatabildiği kişi ve kurul unsurları içerdiğinden ihtilaf yalnız açık emre itaatsizlik veya sonradan uydurma değildir. Nûreddin döneminde kişisel halife filen merkez olurken Encümen tüzel-mali kapasiteyi korudu. 1914'te sorun, manevî sadakatin kurumsal karar üzerindeki bağlayıcılığına dönüştü; böylece yorum farkı iki ayrı cemaat morfolojisi üretti.¹⁷³

83.34. Mart 1914: Seçim, Bey'at ve Ayrışma. Hakîm Nûreddin'in 13 Mart 1914'te ölümünden sonra yirmi beş yaşındaki Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed, Kâdiyân'da ikinci Halifetü'l-Mesîh seçildi. Muhammed Ali, Hâce Kemâleddin ve bazı kıdemli yöneticiler ona bey'at etmedi; Lahore'a geçerek Mayıs 1914'te Ahmediyye Encümen-i İşâat-i İslâm'ı kurdu. Sayısal çoğunluğun hangi anda ve ne büyüklükte olduğu taraflı kayıtlarda değişir; sonucun çoğunluk Kâdiyân kolu lehine olduğu zamanla açıktır. Ayrışmayı genç halifenin şahsına duyulan kıskançlıkla açıklamak da yalnız saf doktrin tartışması saymak da eksiktir. Nübüvvet, Müslüman olmayanların statüsü, bey'at ve Encümen-hilâfet yetkisi aynı krizde birleşmiştir.¹⁷⁴

83.35. Ayrışmanın Teolojik Ekseni: Kurucu Nebî miydi? Kâdiyân kolu Mirza Gulâm Ahmed'i yeni şariat getirmeyen, Hz. Muhammed'e tam bağlı

¹⁷² Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 116–128; Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 121–132; Al Islam, 'Hazrat Hakeem Nooruddin, Khalifatul Masih I,' resmi biyografi.

¹⁷³ Mirza Ghulam Ahmad, *The Will*; Mubammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement*; Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, *The Truth about the Split*; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 122–146.

¹⁷⁴ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 128–146; Friedmann, *Prophecy Continuous*, 14–21; Mubammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement*; Al Islam, 'Khalifat-e-Ahmadiyya.'

ümmeî nebî sayar. Lahor kolu onun Mesih, Mehdî, müceddid ve muhaddes olduğunu, fakat teknik anlamda peygamber olmadığını savunur; nebî kelimesini mecazî veya tasavvufî kullanım kabul eder. Buna bağlı olarak kurucuyu reddeden diğer Müslümanların küfür statüsü konusunda da ton ve hüküm ayrılmıştır. Tarafların ikisi de Kur'an'a, Hz. Muhammed'in sonluğuna ve kurucunun kendi metinlerine bağlılık iddia eder. Dolayısıyla Lahor'u 'Ahmediyye'den vazgeçen sıradan Sünnîler', Kâdiyân'ı da 'yeni şeriatlı din' diye tanımlamak iki öz-anlatıyı yanlışlaştırır; ayırım, bağımlı nübüvvetin gerçekliği üzerindedir.¹⁷⁵

83.36. Ayrışmanın Kurumsal Ekseni: Halife mi, Encümen mi? Lahor önderleri Sadr Encümen'in kurucunun vasiyetiyle tesis edilmiş nihai idarî emanet olduğunu, emîrin kurul içinde sorumlu bulunduğunu savundu. Kâdiyân çoğunluğu ise halifenin bey'atle tanınan manevî ve idarî merkez, Encümen'in onun altında çalışan tüzel araç olduğu görüşünü pekiştirdi. Bu iki model, kararın meşruiyet kaynağını farklılaştırır: birinde kolektif kurul ve çoğunluk, diğesinde ilâhî yardım gördüğüne inanılan seçilmiş şahıs ve ona danışmanlık eden organlar. 'Demokratik Lahor-despotik Kâdiyân' veya 'itaatli çoğunluk-isyanlık' formülleri tarafların polemik özeti olabilir, analitik hüküm değildir. Fiiliyatta Lahor'da da güçlü emîr ve uzman seçkinler, Kâdiyân'da da şûra, bütçe ve çok katmanlı kurul vardır.¹⁷⁶

83.37. İki Kolun Sürekliliği: Çoğunluk Hakikat Ölçüsü Değildir. Kâdiyân merkezli kol zamanla üyelik, ülke ve kurum bakımından açık çoğunluk hâline geldi; Lahor kolu daha küçük, yayın ve misyon odaklı bir ağ olarak sürdü. Sayısal başarı, teolojik yorumun tarihsel doğruluğunu kendiliğinden kanıtlamaz; küçüklük de bir kolu önemsiz arşiv kalıntısına dönüştürmez. Muhammed Ali'nin İngilizce Kur'an tercümesi ve Hâce Kemâleddin'in Woking faaliyeti, Lahor çizgisinin modern İslâm'ın Batı'daki temsiline nüfusundan büyük etki yaptığını gösterir. Pakistan hukuku ise iki kolun doktriner farkını tanımak yerine ikisini de aynı 'gayrimüslim' ve cezaî kategoriye dahil etmiştir. Bu nedenle

¹⁷⁵ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 14–21, 93–118; *Labore Ahmadiyya Movement*, 'Our Beliefs,' resmî bildiri; *Al Islam*, 'The Claims of the Promised Messiah,' resmî açıklama.

¹⁷⁶ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 128–153; *Muhammad Ali, The Split in the Ahmadiyya Movement*; *Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, The Truth about the Split*.

Ahmediyye tarihi, yalnız bugünkü çoğunluk kurumunun geriye doğru kesintisiz özgeçmişi olarak yazılamaz.¹⁷⁷

83.38. II. Halife Mahmud Ahmed: Merkezileşme ve Yayılma. Mirza Beşîrüddin Mahmud Ahmed'in 1914–65 arasındaki elli bir yıllık hilâfeti, çoğunluk kolunun kalıcı teşkilatını kurdu. Kurucunun 'vaat edilen oğul' kehanetiyle ilişkilendirilmesi soy ve karizma sermayesini, uzun görev süresi ise idarî standardizasyonu artırdı. Tebliğ, eğitim, maliye, yayın ve yaş-cinsiyet yardımcı teşkilatları merkezî planlara bağlandı; dış ülkelere misyoner gönderimi düzenli programa dönüştü. 1934 Tahrîk-i Cedîd, insan ve mali kaynağı küresel yayılmaya seferber etti; 1957 Vakf-ı Cedîd kırsal din eğitimi ve tebliği destekledi. Bu kurumları tek kişinin önceden çizilmiş kusursuz planı saymak yerel uyarılma ve başarısızlıkları örter; fakat hilâfet merkezinin belirleyici gücü inkâr edilemez.¹⁷⁸

83.39. Meclis-i Şûrâ: Danışma, Temsil ve Nihai Onay. İlk merkezî Meclis-i Şûrâ Nisan 1922'de Kâdiyân'da toplandı. Yerel ve millî birimlerden gelen temsilciler bütçe, tebliğ, eğitim ve idarî teklifleri tartıır; kararlar tavsiye niteliğinde halifeye sunulur. Bu yapı hilâfeti seçim dönemleriyle sınırlayan parlamento değildir; halife tavsiyeyi kabul, değiştirme veya reddetme yetkisini taşır. Buna karşılık şûrayı yalnız törensel alkış toplantısı saymak da bütçe hazırlığı, komisyon, oylama ve yerel bilgi dolaşımını görünmez kılar. Ulusal şûralar ülke ölçeğinde benzer danışma sağlar; Lecnâ kadın şûrası paralel alan açar. Morfolojik olarak sistem katılımcı veri üretimini güçlü merkezî nihai kararlarla birleştirir.¹⁷⁹

83.40. Yardımcı Teşkilatlar: Yaş ve Cinsiyete Göre Seferberlik. Lecnâ İmâillah 1922'de yetişkin kadınlar, Nâsırât 1928'de kızlar; Huddamü'l-Ahmediyye 1938'de genç erkekler, Ensârullah 1940'ta ileri yaştaki erkekler için kurumsallaştı. Etfâl çocukları da yaşa göre programa bağlar. Bu teşkilatlar ibadet, eğitim, spor, yayın, bağış, sosyal hizmet ve görev yetiştirme yoluyla üyeliği haftalık ve yıllık ritme çevirir. Paralel hiyerarşi kadınlara kendi başkanlık, bütçe ve

¹⁷⁷ Friedmann, *Prophecy Continuous*, 14–21; Eric Germain, 'The First Muslim Missions on a European Scale: Ahmadi-Labori Networks in the Inter-War Period,' in *Islam in Inter-War Europe*, ed. Nathalie Clayer ve Eric Germain (London: Hurst, 2008), 89–118; *Pakistan Anayasası*, md. 260(3).

¹⁷⁸ Lavan, *Ahmediyyah Movement*, 151–190; *Al Islam*, 'A Review of 125 Years History of Ahmadiyyat'; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 147–176.

¹⁷⁹ *Al Hakam*, 'First Majlis-e-Shura,' 29 Haziran 2018; *Review of Religions*, '100 Years of the Majlis-e-Shura: Understanding Its Real Purpose,' 26 Mayıs 2022; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 166–175.

şûra alanını verirken kamusal otoriteyi cinsiyete göre ayırır; yaş geçişleri bireyin kurum içindeki rolünü değiştirir. Üyelik listesine girmek her faaliyete aynı yoğunlukta katılım demek değildir. Yardımcı teşkilat, merkezî hilâfetin alternatifi değil onun yerel insan kaynağı ve terbiye altyapısıdır.¹⁸⁰

83.41. Çanda, Vasiyet ve Mali Bağımsızlık. Ahmediyye maliyesi düzenli iç katkıyı manevî fedakârlık ve kurumsal bağımsızlık olarak kurar. Çanda Âm'ın yerleşmiş oranı gelirin on altıda biri; vasiyet sisteminde gelir ve mal için seçilen pay asgarî onda bir ile azami üçte bir arasındadır. Celse, Tahrîk-i Cedîd, Vakf-ı Cedîd ve yardımcı teşkilat katkıları ayrı kalemler oluşturabilir. Hukuken gönüllülük, cemaat aidiyeti içinde ahlâkî beklenti, raporlama ve disiplin baskısının hiç olmadığı anlamına gelmez; eleştirel analiz ödeme gücü, muafiyet ve yerel uygulamayı da sormalıdır. Öte yandan düzenli küçük katkılar, dış patrona bağımlı olmadan misyoner, matbaa, mâbed ve sosyal hizmet ağı kurabilen yüksek kolektif kapasite üretmiştir.¹⁸¹

83.42. Câmia Ahmediyye ve Murabbî: Meslekî Din Kadrosu. Ahmediyye klasik anlamda sakrament dağıtan ruhban sınıfı tanımaz; fakat 'ruhban yoktur' demek uzman din kadrosu yoktur demek değildir. Câmia Ahmediyye kurumlarında yıllarca Kur'an, hadis, fıkıh, Ahmedî kelâmı, karşılaştırmalı din, dil ve tebliğ eğitimi gören murabbî ve misyonerler ulusal veya uluslararası atamayla hizmet eder. Maaş ve tayinleri örgütsel merkeze bağlandığından metin yorumunda, hutbe ve uyuşmazlık yönetiminde uzmanlık eşitsizliği doğar. Yerel sadr ve sekreterler çoğu kez gönüllü yöneticidir; murabbî ile aynı makam değildir. Profesyonel kadro küresel standardı taşıırken, yerel dil ve kültüre uyum sağlamadığında merkezî şablonun sınırları görünür olur.¹⁸²

83.43. Dergi, Tercüme ve Standart Öğreti. el-Hakem ve el-Bedr gibi erken Urduca gazeteler günlük cemaat haberini; 1902'de başlayan Review of Religions İngilizce küresel savunuyu taşıdı. el-Fazl 1913'ten itibaren hilâfet mesajı, rapor ve

¹⁸⁰ Al Islam, 'Hazrat Al-Haaj Mirza Bashir-ud-Din Mahmood Ahmad,' yardımcı teşkilat kronolojisi; *Lajna Ima'illab USA*, resmi tarih; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 121–145, 166–175.

¹⁸¹ Al Islam, 'Financial Sacrifice in Context of the New Year of Waqf-e-Jadid,' 8 Ocak 2010; *Islam International Publications*, *An Introduction to Financial Sacrifice* (2023), 31–52; Mirza Ghulam Ahmad, *The Will*.

¹⁸² Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 161–181; *Ahmadiyya Muslim Community*, *Jamia Ahmadiyya*, 'resmî kurum açıklamaları; Humphrey J. Fisher, *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast* (London: Oxford University Press, 1963), 119–151.

tartışmanın temel mecrası oldu. Kur'an tercümeleri, seçilmiş hadis ve kurucu külliyyatının farklı dillere aktarımı tebliği genişletti. Tercüme yalnız nötr nakil değildir; nebî, hâtem, vefat ve cihad gibi anahtar terimlerin seçimi doktriner sınır üretir. Merkezî yayın incelemesi tutarlılık sağlarken alternatif yorumun görünürlüğünü daraltabilir. Buna rağmen matbu ve dijital külliyyatın büyük ölçüde kamusal oluşu, Ahmediyye'yi sır dereceleri üzerine kurulu ezoterik cemaatlerden ayırır.¹⁸³

83.44. Woking Misyonu: Lahor Kolunun Küresel Etkisi. Hâce Kemâleddin 1913'te Woking'deki Şah Cihan Camii çevresinde misyon kurdu; cami 1889'da Gottlieb Leitner'in projesi olarak inşa edilmişti, Ahmediyye'nin eseri değildi. 1914 ayrışmasından sonra Woking faaliyeti Lahor çizgisine bağlandı ve mezhep etiketini geri planda tutan İngilizce İslâm sunumuyla Avrupalı mühtedilere, öğrencilere ve seçkin ziyaretçilere ulaştı. Islamic Review ve Muhammed Ali'nin Kur'an tercümesi bu ağın etkisini büyüttü. Misyonu yalnız Lahor üyesi kazandırma bürosu saymak, daha geniş Britanya İslâmı üzerindeki rolünü küçültür; bütünüyle 'mezhepler üstü' saymak da kurumsal aidiyetini siler. Küçük kolun tercüme ve bağlantı sermayesi sayısal ağırlığından daha büyüktü.¹⁸⁴

83.45. Fazl Camii ve Kâdiyân Kolunun Londra Hattı. Kâdiyân kolu, Woking'in Lahor çizgisinde kalması üzerine kendi Britanya misyonunu geliştirdi. Londra'daki arsa 1920'de alındı; II. Halife 1924 seyahatinde Fazl Camii'nin temel sürecine katıldı, cami 1926'da açıldı. Bu yapı Birleşik Krallık'ın ilk camisi değildir; fakat Londra'da kalıcı ve cemaatçe finanse edilen erken bir Müslüman merkezdir. Misyoner evi, yayın, cuma, evlilik ve ziyaret diplomasisi aynı mekânda birleşti. 1984'ten sonra sürgündeki IV. Halife'nin merkezine dönüşmesi, küçük bir misyon yapısını küresel hilâfet adresi yaptı. Kronoloji, Britanya'daki Ahmedi varlığını yalnız Pakistan göçünün sonucu saymayı engeller.¹⁸⁵

83.46. Batı Afrika: Hint Misyonundan Yerel Müslüman Modernliğine. Ahmediyye'nin Gana, Nijerya, Sierra Leone ve Gambiya'daki yayılışı yalnız

¹⁸³ Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 36–57, 154–176; Germain, 'First Muslim Missions,' 89–118; *Al Islam Digital Library*, resmi süreli yayın ve tercüme koleksiyonları.

¹⁸⁴ Ron Geaves, *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam* (Markfield: Kube, 2010), Woking bağlamı; Germain, 'First Muslim Missions,' 89–118; Humayun Ansari, *The Infidel Within* (London: Hurst, 2004), 119–153.

¹⁸⁵ *Al Islam*, 'The Centenary: The London Fazl Mosque,' 18 Ekim 2024; Ansari, *The Infidel Within*, 153–176; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 182–205.

Güney Asyalı misyonerlerin tek yönlü ihracı değildi. Gold Coast'ta Benjamin Sam çevresinin bağımsız arayışı, Londra-Hindistan bağlantısı üzerinden 1921'de Abdurrahîm Neyyar'ın gelişine zemin hazırladı. Yerel öğretmen, tüccar ve imamlar doktrini yerelleştirdi; okul, klinik, matbaa ve cami ağı Hristiyan misyon kurumlarıyla rekabet eden Müslüman modernliği sundu. Etnik ve yerel liderlik ihtilafları, koloni idaresi ve diğer Müslüman gruplarla rekabet ülkeye göre değişti. 'Afrika'da sömürge sayesinde büyüdü' formülü Afrikalı failliği; yalnız manevî tebliğ anlatısı da eğitim ve statü imkânlarını görünmez kılar.¹⁸⁶

83.47. Güney ve Güneydoğu Asya: İki Kol, Çoklu Yerelleşme. Hindistan'da Kâdiyân kutsal merkez ve azınlık kasabası olarak kalırken Lahor kolu Delhi, Bombay ve başka kentlerde yayın çevreleri kurdu. Seylan, Burma ve Malaya hatları; Endonezya'da 1920'lerden itibaren çoğunluk Cemaat-i Ahmediyye Endonezya ile Lahor bağlantılı Gerakan Ahmadiyah Indonesia olmak üzere iki kurumsal biçim üretti. Yerel dilde Kur'an, okul ve gençlik ağları Güney Asya modelini aynen kopyalamadı. Endonezya Ulemâ Meclisi'nin 1980 ve 2005 fetvaları ile 2008 ortak bakanlık kararnamesi çoğunluk kolunun tebliğini sınırladı; eyalet yasakları ve çete saldırıları D rejimini ağırlaştırdı. Doktriner ayırım ve devletin ikisini nasıl kategorize ettiği ayrıca izlenmelidir.¹⁸⁷

83.48. Amerika Misyonu ve Irklararası Cemaatleşme. Müftü Muhammed Sâdık 1920'de Amerika Birleşik Devletleri'ne geldi; göç makamlarınca kısa süre tutulduktan sonra Chicago merkezli misyon, Muslim Sunrise dergisi ve mektup ağı kurdu. Hareket, beyaz göçmenlerle sınırlı kalmadan ırkçılığa karşı İslâmî eşitlik mesajıyla Afrikalı Amerikalılara ulaştı; erken mensupların önemli bölümü siyah Amerikalılardı. Bu tarih, Amerika İslâmını yalnız son dönem göç hikâyesi saymayı engeller; fakat Ahmediyye'yi bütün siyah Müslüman hareketlerin tek kaynağı yapmak da doğru değildir. Nation of Islam ve Sünnî dönüşümler ayrı çizgilerdir. Yerel mühtediler isim, yayın, toplantı ve vaazla misyonu yeniden şekillendirmiş; merkezî teolojiyle Amerikan ırk siyasetini buluşturmuştur.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Hanson, *The Ahmadiyya in the Gold Coast*, 1-67, 109-175; Fisher, *Ahmadiyyah*, 1-118; John H. Hanson, 'Modernity, Religion and Development in Ghana,' *Ghana Studies* 12/13 (2009/10): 55-75.

¹⁸⁷ Ahmad Najib Burbani, 'Treating Minorities with Fatwas: A Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia,' *Contemporary Islam* 8, no. 3 (2014): 285-301; Human Rights Watch, 'Indonesia: Reverse Ban on Ahmadiyah Sect,' 10 Haziran 2008; Evans, *Far from the Caliph's Gaze*.

¹⁸⁸ Richard Brent Turner, *Islam in the African-American Experience*, 2. bs. (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 109-140; Patrick D. Bowen, *A History of Conversion to Islam in the United States*, vol. 1 (Leiden: Brill, 2015), ilgili Ahmediyye

83.49. 1947 Bölünmesi: Kādiyân'dan Rabve'ye Çift Merkez. Britanya Hindistanı'nın 1947'de bölünmesi Kādiyân'ı Hindistan'da bıraktı; şiddet ve kitlesel göç içinde çoğu Ahmedî Pakistan'a geçti, küçük bir 'derviş' topluluğu kutsal mülk ve ibadet yerlerini korumak üzere kaldı. II. Halife önce Lahore'a, 1948'de yeni alınan arazide kurulan Rabve'ye yerleşti. Kurak araziye okul, hastane, büro, cami ve mahallelerle merkez şehre dönüştürmek güçlü kolektif emek anlatısı yarattı. Böylece Kādiyân doğum-hac hafızası, Rabve idarî merkez olarak ikili coğrafya oluştu. Şehrin resmî adının 1998'de Chenab Nagar'a çevrilmesi, devletin adlandırma iktidarını; cemaatin Rabve demeyi sürdürmesi karşı-hafızayı gösterir.¹⁸⁹

83.50. Zafrulla Han ve Pakistan: Partisizlikten Fazlası. Muhammed Zafrulla Han, önde gelen Ahmedî hukukçu, Müslüman Birliği siyasetçisi ve Pakistan'ın ilk dışişleri bakanıydı; Birleşmiş Milletler Genel Kurulu ile Uluslararası Adalet Divanı'nda yüksek görevler üstlendi. II. Halife Pakistan talebini destekledi ve cemaat yeni devlete kurumsal insan kaynağı sundu. Bu tarih, bugünkü parti siyasetine mesafe normunun hiçbir zaman kamusal-siyasal katılım olmadığı şeklinde geriye taşınamayacağını gösterir. Zafrulla'nın görünürlüğü, 1953 kampanyasında görevden alınması talebinin de merkezidi. Ahmedîleri Pakistan'ın gizli kurucusu veya ulusal davaya bütünüyle yabancı diye anlatan iki uç da yanıltır; erken vatandaşlık yatırımı sonraki anayasal dışlanmayı daha çarpıcı kılar.¹⁹⁰

83.51. 1953 Pencap Hadiseleri: Talepten Şiddete. Meclis-i Ahrâr, Cemaat-i İslâmî ve Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet çevrelerinin oluşturduğu kampanya, Ahmedîlerin gayrimüslim ilanını, Zafrulla Han'ın görevden alınmasını ve Ahmedî memurların uzaklaştırılmasını istedi. Hükûmetin talepleri reddetmesi ve siyasî manevralar, Mart 1953'te Lahore başta olmak üzere isyan, yağma ve ölümlere uzandı; şehirde sıkıyönetim ilan edildi. Bütün ulemâyı tek örgüt veya her protestocuyu saldırgan saymak doğru değildir; fakat dinî dışlama talebinin

bölümleri.

¹⁸⁹ Lavan, *Ahmadiyah Movement*, 191–208; Qasmi, *Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion*, 25–46; Evans, *Far from the Caliph's Gaze*, 19–45.

¹⁹⁰ Qasmi, *Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion*, 25–69; Muhammad Zafrulla Khan, *Servant of God: A Personal Narrative* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), ilgili bölümler; *Report of the Court of Inquiry Constituted under Punjab Act II of 1954* (Lahore: Government Printing, 1954).

kitlesel şiddet ürettiği açıktır. Olaylar, toplumsal D4 baskının devletin geçici güvenlik müdahalesiyle bastırıldığı, fakat temel vatandaşlık sorununun çözülmediği bir eşiktir.¹⁹¹

83.52. Münir–Kiyani Raporu: ‘Müslüman Kimdir?’ Çıkmazı. Yargıç Muhammed Münir ve M. R. Kiyani başkanlığındaki soruşturma 117 oturumda devlet görevlisi, siyasetçi ve âlimleri dinledi; 1954 raporu idarenin başarısızlıklarını ve dinî seferberliğin mekanizmasını inceledi. Farklı âlimlerin tek, uygulanabilir Müslüman tanımında birleşmemesi raporun en meşhur sonucudur. Bu tespit, bütün mezhep sınırlarının anlamsız olduğunu değil, devletin bir tanımı ceza ve vatandaşlık ölçüsüne çevirmesinin çoğul dışlama üreteceğini gösterir. Rapor tarafsız ve son söz sayılmamış, İslâmcı eleştiriye de uğramıştır; yine de deşifre tanıklık ve idarî kayıt bakımından vazgeçilmez birincil kaynaktır. 1974’te devlet raporun ihtiyatından farklı yöne gidecektir.¹⁹²

83.53. III. Halife Nâsır Ahmed ve Nusret Cihan Hamlesi. Mahmud Ahmed’in ölümünden sonra Mirza Nâsır Ahmed 1965’te üçüncü halife seçildi. Eğitim yöneticiliği tecrübesi, Afrika’daki okul ve sağlık kapasitesini genişleten Nusret Cihan programında belirginleşti; yerel uzman ve devletlerle işbirliği misyonu sosyal hizmetle birleştirdi. 1970’lerde ‘Herkes için sevgi, hiç kimse için nefret’ sloganı küresel kimlik diline yerleşti. Buna karşılık dönem yalnız barış markası değildir: 1974 Pakistan krizi, parlamento sorgusu ve anayasal dışlama onun hilâfetinde gerçekleşti. Nâsır Ahmed’in kapalı oturumdaki savunusu cemaat görüşünü temsil etti; parlamentonun teolojik muhakemesini tarafsız akademik karar hâline getirmedi. Sosyal hizmet ile savunma siyaseti aynı merkezde birleşti.¹⁹³

83.54. 1974 Rabve İstasyon Olayı: Çatışmalı Hafıza. Mayıs sonu 1974’te Nişter Tıp Koleji öğrencileriyle Ahmedî gençler arasında Rabve tren istasyonunda başlayan sözlü taciz ve dönüş yolundaki fiziksel çatışma ülke çapında protestoya dönüştü. Taraf anlatıları kimin önce hakaret ettiği, planlama

¹⁹¹ *Report of the Court of Inquiry (1954)*, özellikle giriş ve sonuç; Qasmi, *Abmadis and the Politics of Religious Exclusion*, 47–111; LUMS Digital Archive, *Reports on Anti-Abmadiyyah Violence*, 1953 koleksiyonu.

¹⁹² *Report of the Court of Inquiry (1954)*, 200–218, 387; Qasmi, *Abmadis and the Politics of Religious Exclusion*, 70–111; Naveeda Khan, *Muslim Becoming* (Durham: Duke University Press, 2012), ilgili bölüm.

¹⁹³ *Al Islam*, ‘Hazrat Mirza Nasir Ahmad, Khalifatul Masib III,’ resmî biyografi; Qasmi, *Abmadis and the Politics of Religious Exclusion*, 149–213; Fisher, *Abmadiyyah*, sonraki baskı değerlendirmeleri.

ve yaralanmalar konusunda çelişir; olayı tek taraflı ‘Ahmedî saldırısı’ veya bütün ayrıntıları kesin ‘komplo’ diye yazmak mümkün değildir. Daha sağlam olgu, yerel bir çatışmanın örgütlü hatm-i nübüvvet kampanyası, basın ve parti rekabetiyle anayasal meseleye çevrilmesidir. Başbakan Zülfikar Ali Butto hükûmeti meseleyi Millî Meclis’in kapalı özel komitesine taşıdı. Böylece ceza soruşturması, bir topluluğun inanç kimliğini devletçe sorgulama sürecine dönüştü.¹⁹⁴

83.55. 1974 İkinci Değişiklik: Teolojik Sınırın Anayasalaşması. Millî Meclis 7 Eylül 1974’te kabul ettiği İkinci Anayasa Değişikliğiyle Kâdiyânî ve Lahor gruplarını, kendilerine Ahmedî deseler de, anayasa ve hukuk bakımından gayrimüslim tanımına dahil etti. Madde 260(3), Hz. Muhammed’in nübüvvetinin mutlak ve kayıtsız sonluğunu kabul etmeyen veya ondan sonra peygamber iddiasında bulunanı tanıyan kişiyi hukukî ‘Müslüman’ tanımının dışına çıkarır. Değişiklik ibadeti aynı gün bütünüyle yasaklamadı; fakat öz-kimliği devletin karşı sınıflandırmasına tâbi kıldı ve sonraki ceza rejiminin zeminini kurdu. Parlamentodaki oybirliğine yakın kabul sosyolojik güç göstergesidir, bir dinin doğruluğuna dair akademik kanıt değildir.¹⁹⁵

83.56. IV. Halife Tâhir Ahmed ve 1984 Sürgünü. Mirza Tâhir Ahmed 1982’de dördüncü halife seçildi. General Ziyâülhak’ın 26 Nisan 1984 tarihli XX sayılı Kararnamesi Ahmedîlerin İslâmî ad ve pratiklerini suç kapsamına alınca Pakistan’da halifenin vaaz, bey‘at ve kamusal temsil alanı sürdürülemez hâle geldi; kısa süre sonra Londra’ya geçti. Bu hareket resmî olarak ‘hicret’, hukukî-siyasî olarak baskı altında merkez sürgünüdür; halifelüğün Pakistan devletini yönetme iddiasının yenilgisi değildir. Fazl Camii ve Birleşik Krallık tüzel altyapısı küresel merkeze dönüştü. Sürgün merkezî iletişimi zayıflatmak yerine uydu, seyahat ve diasporayla yeniden kurdu; Pakistan’daki Rabve ise kısıtlı fakat önemli idarî ve demografik merkez olarak kaldı.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Qasmi, *Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion*, 112–176; Saeed, *Politics of Desecularization*, 94–122; Pakistan Millî Meclisi 1974 Özel Komite tutanakları, yayımlanmış kayıt.

¹⁹⁵ Constitution (Second Amendment) Act, 1974, *Gazette of Pakistan, Extraordinary, Part I; Pakistan Anayasası*, md. 260(3); Qasmi, *Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion*, 177–213.

¹⁹⁶ Pakistan, *Ordinance XX of 1984*, *Gazette of Pakistan*, 26 Nisan 1984; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama‘at*, 206–221; Antonio R. Gualtieri, *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society* (Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2004), 119–146.

83.57. XX Sayılı Kararname: Dinî Fiilin Suçlaştırılması. Kararname, Pakistan Ceza Kanunu'na 298-B ve 298-C maddelerini ekledi. Ahmedîlerin belirli İslâmî unvanları kullanması, ibadet yerini mescit diye adlandırması, ezan okuması; doğrudan veya dolaylı biçimde kendisini Müslüman, inancını İslâm diye sunması ve tebliğ etmesi üç yıla kadar hapis ve para cezasına bağlandı. Hüküm yalnız başkasına zorla din dayatmayı değil, öz-kimliğin gündelik kelimelerini hedefler. Blasfemi maddeleriyle birlikte kullanıldığında daha ağır risk doğurur. Bu nedenle Pakistan'daki K3, ezoterik sır öğretisinden değil; selam, levha, Kur'an dersi, kurban ve cenaze gibi açık dinî pratiklerin hukukî tehlikesinden yükselir. Normatif açıklık ile fiilî güvenlik kapalılığı ayrılmalıdır.¹⁹⁷

83.58. Mahkeme, Pasaport ve Seçmenlik: Gündelik Vatandaşlık. Pakistan Yüksek Mahkemesi Zaheeruddin v. State kararında 1993'te XX sayılı Kararnameyi çoğunlukla geçerli saydı; ticari marka benzetmesiyle İslâmî işaretlerin kullanımını sınırlamayı savunan gerekçe yoğun eleştiri aldı. Pasaport ve kimlik işlemlerindeki din beyanı, Müslüman olmak isteyen kurucuyu 'sahte peygamber' diye reddetmesini gerektiren formlar; seçmen listelerinde Ahmedîlerin ayrı görünürlüğü, vatandaşlığı teolojik beyana bağlar. Ortak seçmen sistemine dönüş tam eşitliği sağlamamış, kendisini Müslüman kaydettirmek isteyen Ahmedî için vicdan çatışması sürmüştür. Hukuk yalnız ibadet saatini değil seyahat, oy, eğitim, iş ve güvenlik davranışını biçimlendirir; D5'in gündelik kurumsal yüzü budur.¹⁹⁸

83.59. P Siyasallaşma ve D Devlet Rejimleri

Dönem / ülke	Başlıca P biçimi	D rejimi	Düzeltilici hüküm
1889–1908 Britanya Hindistanı	P0–P2: sadakat, yazılı tebliğ, dinlerarası polemik ve şiddetsiz cihad	D1–D2: hukukî hareket alanı, polis gözetimi ve yerel ihtilaf	Koloniye yarar, devletçe kurulmuş olmanın kanıtı değildir
1914–47 Kâdiyân/Lahor ve imparatorluk ağı	P0–P2: misyon, okul, yayın, Müslüman kamusalılığı	D1–D2: tüzel ve misyoner faaliyet; dönemsel giriş kısıtları	İki kolun uluslararası etkisi aynı büyüklükte değildir
1920'ler–2026 Batı Afrika	P0–P2: yerel tebliğ, eğitim, sağlık ve kamu hizmeti	D1–D3: tanınma; yerel Müslüman rekabeti ve dönemsel şiddet	Afrikalı failliği Hint misyonuna indirgenemez
1947–53 Pakistan	P1–P3: Pakistan desteği, devlet görevi, Rabve inşası	D1'den D4'e: vatandaşlık yatırımından kitlesel şiddete	Bugünkü partisizlik geçmiş siyasi katılımı silmez

¹⁹⁷ Ordinance XX of 1984; Pakistan Penal Code, §§298-B–C; UNHCR Refworld, 'Pakistan: Ordinance No. XX of 1984'; UK Home Office, Country Policy and Information Note: Ahmadiis, Pakistan (March 2025), §§7–9.

¹⁹⁸ Zaheeruddin v. State, 1993 SCMR 1718; M. Nadeem Ahmad Siddiq, 'Enforced Apostasy: Zaheeruddin v State,' Law & Inequality 14, no. 1 (1996): 275–320; Human Rights Watch, 'Pakistan: Ensure Ahmadi Voting Rights,' 28 Haziran 2018.

Dönem / ülke	Başlıca P biçimi	D rejimi	Düzeltilici hüküm
1953 Pakistan	P1-P2: hukukî savunma ve cemaat güvenliği	D4: kitlesel şiddet; devlet bastırması ve soruşturma	Sıkıyönetim kalıcı eşitlik üretmedi
1974 Pakistan	P1-P2: parlamento önünde inanç savunusu	D4-D5: anayasal gayrimüslim sınıflandırması	Statü değişikliği henüz bütün ibadeti ceza suçu yapmadı
1984-2026 Pakistan	P0-P2: düşük görünürlük, hukuk ve insan hakları savunusu	D5: öz-kimlik, tebliğ ve İslâmî işaretlerin suçlaştırılması; çete şiddeti	K3 gizli doktrinden değil güvenlik zorundan yükselir
1984-2026 Birleşik Krallık	P0-P2: hilâfet merkezi, barış söylemi, medya ve yardım	D1: tüzel tanınma ve ibadet özgürlüğü	Küresel hilâfet egemen toprak devleti değildir
2008-2026 Endonezya	P0-P2: ibadet, yayın, hukukî savunma	D3-D4: tebliğ kısıtı, yerel yasak, saldırı ve yerinden edilme	Ulusal kararname ile her bölgedeki uygulama aynı değildir
Çağdaş Hindistan/Kādiyân	P0-P2: kutsal merkez, celse, misyon ve azınlık vatandaşlığı	D1-D2: hukukî serbestlik; toplumsal polemik	Kādiyân yalnız tarihî müze değil yaşayan merkezdir
Bangladeş ve Cezayir	P0-P2: ibadet, cemaat kaydı ve tebliğ	D3-D5: dönemsel yayın yasağı, dava, tutuklama veya kitlesel saldırı	Ülkeler Pakistan mevzuatının basit kopyası değildir

Yukarıdaki karşılaştırma, kurucunun Britanya'ya sadakatiyle Pakistan'daki anayasal dışlanmayı tek 'devletle ilişki' puanına sıkıştırmaz. P çoğunlukla P0-P2'dir: ahlâkî kamu söylemi, hukukî savunuculuk, sosyal hizmet ve devlete sadakat; iktidarı zorla ele geçirme veya Ahmedî parti-devleti kurma programı yoktur. Bununla birlikte Zafrulla Han, Pakistan hareketine destek ve küresel barış konuşmaları cemaatin siyasetten bütünüyle çekilmediğini gösterir. D, Birleşik Krallık ve Gana'daki tüzel tanınmadan Pakistan'daki D5 ceza rejimine; Endonezya'daki kısıtlayıcı kararname ve yerel şiddetten Hindistan'daki hukukî serbestliğe uzanır. Devlet rejimi ülke ve dönem bazında kodlanmalıdır.¹⁹⁹

83.60. Londra'dan Tilford'a: Sürgün Merkezinin Yerleşmesi. IV. Halife döneminde Londra'daki Fazl Camii, hutbe, bey'at, yazışma ve uluslararası büroların odağı oldu; Baitü'l-Fütûh gibi büyük tesisler diaspora kapasitesini görünür kıldı. V. Halife döneminde Surrey, Tilford'daki İslâmâbâd yerleşkesinde Mescid-i Mübarek'in 2019'da açılmasıyla ikamet ve başlıca yayın merkezi buraya taşındı. 'İslâmâbâd' Pakistan başkenti değil, cemaatin Birleşik Krallık'taki yerleşke adıdır. Coğrafi merkez değişse de Kādiyân ve Rabve kutsal-idarî hafizadan silinmedi; ulusal merkezler de yerel tüzel kişilik taşır. Küresel hilâfet bir egemen ülke veya toprak devleti değil, gönüllü bey'at, maliye, atama ve medya üzerinden işleyen sınır aşan dinî otoritedir.²⁰⁰

¹⁹⁹ Qasmi, *Abmadis and the Politics of Religious Exclusion*; Saeed, *Politics of Desecularization*; USCIRF, *2026 Annual Report, Pakistan ve Indonesia bölümleri*; Hanson, *Abmadiyya in the Gold Coast*.

²⁰⁰ *Al Islam, 'Hazrat Mirza Masroor Ahmad,' resmi profil; Al Islam, Cuma Hutbesi, 21 Ağustos 2026, Mescid-i Mübarek, Islamabad, Tilford kaydı; Valentine, Islam and the Abmadiyya Jama'at, 206-221.*

83.61. MTA: Uydu ile Eşzamanlı Hilâfet. Muslim Television Ahmadiyya 1994'te uydu yayınına başladı; zamanla çok dilli kanallar, stüdyo ağları ve çevrimiçi arşiv geliştirdi. Cuma hutbesinin aynı anda farklı kıtalarda izlenmesi, halifenin fiziksel mesafesini azaltıp ortak haftalık zaman yarattı; uluslararası bey'at ve celse yayınları bedensel merasimi medyatik topluluğa genişletti. MTA yalnız propaganda kanalı değildir; Kur'an, çocuk, dil, haber ve cemaat hafızası üretir. Bununla birlikte yayın gündeminin merkezde seçilmesi, küresel üyelerin halifeyi doğrudan duyarken birbirlerinin yerel ihtilaflarını daha az duyabilmesi gibi asimetrisi yaratır. Dijital açıklık K2'yi düşürür; merkezî editoryal kontrol otorite yoğunluğunu artırır.²⁰¹

83.62. V. Halife Mirza Mesrur Ahmed: 2003–2026. Mirza Mesrur Ahmed 22 Nisan 2003'te beşinci Halifetü'l-Mesîh seçildi ve 22 Ağustos 2026 itibarıyla görevini sürdürmektedir. Gana'da eğitim ve ziraat hizmeti, Pakistan'da okul ve idarî görevler, seçim öncesi kurumsal tecrübesini oluşturdu. Barış sempozyumları, parlamentolara hitaplar, cami açılışları ve haftalık hutbe, hilâfeti şiddet karşıtı küresel İslâm sözcülüğüyle ilişkilendirir. Resmî kaynaklar onu dünya çapında 'on milyonları' yöneten ruhânî-idarî başkan olarak sunar; sayı bağımsız doğrulama olmadan cemaat beyanı diye kaydedilmelidir. Tilford'da ikamet eden halifenin yetkisi devlet zoruna değil, bey'at ve örgüt disiplinine dayanır; bu gönüllülük iç güç asimetrisini ortadan kaldırmaz.²⁰²

83.63. Halife Seçimi ve Hanedanlaşma Sorusu. Halife ömür boyu görev için bir Seçiciler Kurulu tarafından, selefin ölümünden sonra ve aday kampanyası olmadan seçilir; cemaat öğretisi sonucu ilâhî yönlendirme altında kabul eder. Birinci halife kurucu ailesinden değildi; ikinci kurucunun oğlu, üçüncü ve dördüncü torunları, beşinci büyük torunudur. Bu yüzden makam hukukî olarak otomatik babadan oğula miras değildir, fakat 1914'ten beri kurucu soyunda yoğunlaşan fiilî bir hanedan örüntüsü vardır. 'Tam demokratik seçim' yalnız kapalı kurul ve kampanyasızlık sınırını; 'saltanat' ise gerçek seçim usulünü ve

²⁰¹ *Al Islam, Khalifatul Masib IV biyografisi, '1994—MTA'; MTA International, resmî tarih; Valentine, Islam and the Ahmadiyya Jama'at, 222–233.*

²⁰² *Al Islam, 'Hazrat Mirza Masroor Ahmad,' resmî profil, seçim tarihi ve ikamet; Al Islam, 21 Ağustos 2026 Cuma hutbesi; Valentine, Islam and the Ahmadiyya Jama'at, 221–233.*

birinci halifeyi örter. En isabetli tanım, güçlü aile karizması içinde kurumsallaşmış seçici hilâfettir.²⁰³

83.64. Üyelik, Tecnis ve Küresel Sayı Sorunu. Yetişkin yeni mensup, on şartı kabul eden bey'atle cemaate girer; çocuklar aile ve yerel tecniş/kayıt sistemi içinde büyür, yaşa göre yardımcı teşkilata geçer. Yıllık uluslararası bey'at duyuruları katılımı görünür kılar, fakat başvuru, teyit, düzenli aidat ve uzun süreli devam aynı ölçü değildir. Resmî cemaat 200'den fazla ülke ve bölgede 'on milyonları aşan' üyelik bildirir. Baskı, nüfus sayımlarındaki öz-kimlik riski, çift kayıt, düzensiz katılım ve ülkelerin mezhep saymaması bağımsız toplamı son derece belirsiz kılar. Pakistan'ın 2023 resmî sayısı da boykot ve kendini beyan etmeme sebebiyle gerçek nüfusu ölçmeyebilir. Bu nedenle kesin küresel rakam yerine kaynak ve yöntem açıklanmalıdır.²⁰⁴

83.65. K2 Bilgi Rejimi: Açık Metin, Eşitsiz Uzmanlık. Ahmediyye'nin Kur'an'ı, kurucu külliyatı, halife hutbeleri, bey'at şartları ve önemli idarî mesajları basılı ve dijital olarak kamusaldır; bâtinî dereceye göre saklanan ana doktrin veya gizli ayin yoktur. Bu sebeple K2 düşük-ortadır. Yine de Urduca ve Arapça yeterliliği, Ruhânî Hazâin külliyatına erişim, Câmia eğitimi, arşiv, resmî tercüme ve görevli toplantıları yorum eşitsizliği üretir. Disiplin dosyaları, kişi bilgisi ve bazı idarî müzakerelerin kamuya kapalı olması dinî sırta kurumsal mahremiyetin ayrılmasını gerektirir. Halifenin açıklaması normatif ağırlık taşıırken her üyenin metinle kurduğu ilişki itaatten ibaret değildir; okuma, soru ve yerel müzakere pratikleri çeşitlidir.²⁰⁵

83.66. K3 Güvenlik Gizliliği: Takıyye Değil, Risk Yönetimi. Cemaat normatif olarak kimliği, tebliği ve toplu ibadeti açık yaşamak ister; kurucu misyon gizlilik üzerine kurulmamıştır. Pakistan'da İslâmî selam, levha, ezan, yayın, bayram ve kurbanın suç veya saldırı riski taşıması, toplantı adresi, ad listesi, mezar yazısı ve dijital iletişimde güvenlik tedbiri doğurur. Endonezya, Bangladeş,

²⁰³ *Al Islam*, 'Re-Institution of Khilafat'; *Al Hakam*, 'Election or Selection?', 20 Nisan 2018; Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 128–176; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 161–175.

²⁰⁴ *Al Islam*, 'Ahmadiyya Muslim Community,' resmî '200'den fazla ülke/on milyonlar' beyanı; U.S. House Tom Lantos Human Rights Commission, 'Human Rights and Religious Freedom—The Ahmadiyya Muslim Community,' 28 Haziran 2018; UK Home Office, CPIN: Ahmadi, Pakistan (2025), §3.

²⁰⁵ *Al Islam Digital Library*; Evans, *Far from the Caliph's Gaze*, 46–109; Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at*, 84–120, 161–181.

Cezayir ve başka yerlerde yerel baskı benzer biçimde görünürlüğü düşürebilir. Bu K3'ü Dürzî ezoterizmi veya klasik takıyye doktriniyle eşitlemek yanıltıcı; seçilmiş kutsal bilgiden çok dış tehdide cevaptır. Öte yandan diaspora ülkelerinde güvenli kamusalılık, merkezî insan hakları savunusu ve medya görünürlüğü artırır. Aynı cemaatte ülkeye göre K3 seviyesi keskin biçimde değişir.²⁰⁶

83.67. Lecnâ, Perde ve Cinsiyetlendirilmiş Otorite. Lecnâ İmâillah kadınlara yerelden ulusala başkanlık, şûra, bütçe, yayın, eğitim ve sosyal hizmet alanı verir; kadın bağışları cami ve kurum inşasında görünür rol oynamıştır. Ahmedî söylem kadın eğitimini, mülkiyet ve dinî sorumluluğu savunur. Buna karşılık perde, ayrı oturma ve cinsiyete göre yardımcı teşkilat gündelik alanı ayırır; en yüksek hilâfet makamı ve onu seçen merkezî yapı erkeklere aittir. Yerel deneyim sınıf, ülke ve kuşağa göre değişir: bazı kadınlar paralel teşkilatı güçlenme, bazı eleştirmenler karar merkezine dolaylı erişim olarak görür. Ne 'tam eşitlik gerçekleşti' ne 'kadınların hiç otoritesi yok' hükmü kurumların ikili niteliğini açıklar.²⁰⁷

83.68. Gençlik, Vakf-ı Nev ve Sosyal Hizmet. Huddam, Etfâl, Nâsırât ve Ensar programları çocukluktan ileri yaşa kadar eğitim, spor, hizmet ve görev sorumluluğu verir. IV. Halife'nin 1987'de başlattığı Vakf-ı Nev'de ebeveynler doğmamış veya küçük çocuğu gelecekte cemaat hizmetine adamayı teklif eder; çocuk büyüdüğünde eğitim, dil ve meslek yönlendirmesi alır. Bu, hukuken çocuğun mülkiyeti veya zorunlu manastır yemini değildir; aile beklentisi ile yetişkin rızasının nasıl dengelendiği sosyolojik sorudur. Humanity First gibi Ahmedî çevreden doğan insani yardım ağları ve afet hizmeti, tebliğden ayrı kamusal meşruiyet üretir. Sosyal hizmet gerçek yarar sağlayabilir; aynı zamanda cemaat kimliği, beceri ve küresel sadakati yeniden üretir.²⁰⁸

83.69. 2026'ya Kadar Küresel Baskı ve Tanınma Rejimleri. Pakistan'da 1974–84 hukuk çerçevesi yürürlüktedir; 2024 Mübarek Sâni kararındaki sınırlı din özgürlüğü ifadeleri yoğun baskı sonrası Yüksek Mahkemece metinden

²⁰⁶ UK Home Office, CPIN: Abmadis, Pakistan (March 2025), §§8–12; Amnesty International, 'End Cyclical Harassment and Persecution of Abmadis in Pakistan,' 5 Haziran 2025; Evans, *Far from the Caliph's Gaze*.

²⁰⁷ Gualtieri, *The Abmadis*, 147–186; Valentine, *Islam and the Abmadiyya Jama'at*, 121–145; Lajna Ima'illah, *resmî anayasa, tarih ve şûra belgeleri*.

²⁰⁸ *Al Islam*, 'The Essence of Waqf-e-Nau,' 28 Ekim 2016 ve *Khalifatul Masib IV biyografisi*, 1987 kronolojisi; Humanity First International, *resmî tarih*; Valentine, *Islam and the Abmadiyya Jama'at*, 146–181.

çıkarılmış, 2025'te bayram ibadeti engellemeleri, Karachi'de ölümcül çete saldırısı ve Rabve'de ibadet yerine silahlı saldırı raporlanmıştır. Endonezya'da 2008 kararnamesi ve yerel yasaklar; Bangladeş'te dönemsel kitlesel saldırılar; Cezayir'de 2016'dan itibaren kayıt, ibadet ve bağış suçlamaları D3–D5 aralığı üretir. Buna karşılık Birleşik Krallık, Kanada, Gana ve birçok devlette tüzel D1 tanınma vardır; Hindistan'da Kādiyân açık merkezdir. Baskı 'bütün Müslümanlar' öznesine, tanınma da kusursuz eşitliğe genellenmemelidir.²⁰⁹

83.70. Sonuç: Ahmediyye Cemaatleşmesinin Morfolojisi. Ahmediyye, sömürge Pencap'ındaki Sünnî-İslâmî ıslah ve mesihçilikten doğmuş; kurucunun Mesih-Mehdî ve tartışmalı ümmetî nübüvvet iddiasını 1889 bey'ati, yayın, mali disiplin ve misyonla ayrı cemaat sınırına dönüştürmüştür. 1914'te çoğunluk seçici fakat kurucu soyunda yoğunlaşan hilâfeti, Lahor kolu Encümen-emîr modelini geliştirdi. K2 düşük-orta; K3 baskı dışında düşüktür. P çoğunlukla P0–P2; D çoğulcu tanınmadan Pakistan'daki D5 suçlaştırmaya uzanır. Aşağıdaki matris, 'İngiliz yapımı mezhep', 'sıradan Sünnî tarikat' ve 'küresel devlet' indirgemeleri yerine bu bileşimi gösterir.²¹⁰

²⁰⁹ USCIRF, 2026 Annual Report, Pakistan ve Indonesia bölümleri; Amnesty International, 5 Haziran 2025; OHCHR, 'Pakistan: Widespread Impunity for Violence and Discrimination against Minorities,' 24 Temmuz 2025; Human Rights Watch, 'Algeria: New Trials Shake Ahmadi Minority,' 22 Ocak 2018; Associated Press, 18 Nisan ve 10 Ekim 2025 Pakistan haberleri.

²¹⁰ Friedmann, Prophecy Continuous; Khan, From Sufism to Ahmadiyya; Qasmi, Ahmadi and the Politics of Religious Exclusion.

Boyut	Bölüm 83 — Ahmediyye cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	1880’lerde müceddid-ilham otoritesinden 1889 bey’atına, 1914 ayrışmasına ve 2026 küresel hilâfet ağına.
2. Kurucu çekirdek	Mirza Gulâm Ahmed; Kâdiyân hanesi, Hakîm Nûreddin, okuryazar memur-âlim-tüccar ağı ve ilk bey’atçılar.
3. Adlandırma	Ahmediyye/Ahmedî öz-ad; Kâdiyânî tarihsel-dış ve çoğu bağlamda damgalayıcı; Lahor Ahmediyye ayrı kol.
4. Temel kaynak	Kurucu külliyyatı ve ilanlar; iki kolun yayınları; hilâfet mesajları; sömürge, Pakistan hukuk ve insan hakları belgeleri; akademik araştırma.
5. Otorite	Çoğunlukta ömür boyu seçici hilâfet, şûra ve icra; Lahor’da Encümen-emîr; murabbi ve yerel sadr uzman/uygulayıcı.
6. Üyelik	Yetişkin için on şartlı bey’at; aile içinde tecnis ve yaş teşkilatları; disiplin, çekilme ve ülkeye göre kayıt riski.
7. Yeni mensup kazanımı	Matbaa, münazara, misyoner, okul-hastane, cami, celse, kişisel tebliğ ve MTA/dijital ağ.
8. İnisiyasyon	Gizli ayin değil kamusal bey’at ve ahlâkî sözleşme; çoğunluk kolunda yaşayan halifeye sadakat.
9. K2 bilgi seçiciliği	Düşük-orta: ana metinler açık; Urduca-Arapça, Câmia, arşiv, resmî tercüme ve idarî mahremiyet uzmanlık eşitsizliği üretir.
10. K3 güvenlik gizliliği	Normatif olarak düşük; Pakistan ve başka baskı alanlarında toplantı, kimlik, yayın, mezar ve dijital güvenlik nedeniyle yüksek.
11. Doktrin	İsa’nın ölümü; birleşik Mesih-Mehdi; şiddetsiz cihad; Kâdiyân’da ümmetî nebî, Lahor’da müceddid.
12. Ritüel ve disiplin	Namaz, oruç ve hac; bey’at, celse, hutbe, çanda ve teşkilat disiplini.
13. Kutsal coğrafya	Kâdiyân/Behiştî Makbere; Rabve idarî hafıza; Londra–Tilford küresel merkez.
14. Sosyal taban	Pencaplı çekirdekten Güney Asya, Afrika, Avrupa ve Amerika’da çeşitliliğe.
15. Cinsiyet	Lecnâ’da kadın yönetimi; perde ve ayrı alan; hilâfet ile merkezi seçiciler erkek.
16. Ekonomi	Çanda, vasiyet, kampanya ve emek; yüksek iç mali seferberlik.
17. P siyasallaşma	P0–P2: sadakat, barış, hizmet ve savunuculuk; erken Pakistan’da seçkin P3.
18. D devlet ilişkisi	D1–D2 çoğulcu ülkeler; D3–D5 Endonezya/Bangladeş/Cezayir; Pakistan’da anayasal-cezaî D5.
19. Kurucu sonrası dönüşüm	1908 hilâfet; 1914 ayrışma; 1947–48 göç; 1984 sürgün; uydu merkezileşmesi.
20. Ana sınıflandırma	İslâmî islahtan doğan; iki kollu; çoğunluğu seçici-hanedanlaşmış hilâfet ağı taşıyan bağımsız cemaat.

SEKİZİNCİ KISIM

CEMAATTEN SİYASÎ HAREKETE VE DEVLETE

Bu Kısım, bir cemaatin eşiği aştığı ânı ele alır: dinî bir topluluğun siyasî-askerî bir harekete, kimi zaman da bir devlete dönüşmesi. Dâvetten harekete, hareketten iktidara giden mekanizmayı inceler.

Bölümler bu dönüşümün farklı örneklerini karşılaştırır: Sahra ribâtından imparatorluğa uzanan Murâbitlar, Mehdî dâvetinden hilâfete Muvahhidler, tarikattan hanedana Safevîler, Necid’de Vehhâbî hareketi ile Suûd ittifakı, Batı Afrika’da Sokoto, Sudan Mehdî hareketi, Senûsî cemaatinin siyasî mücadeleye evrilmesi, Kafkasya’da müridizm ve sömürgecilığe karşı dinî ağlar. Her örnekte aynı sorular sorulur: hangi doktrin ve hangi liderlik topluluğu iktidara taşır, devletleşince cemaat neyini kaybeder, neyini korur.

Ana eksen şudur: devletleşme, cemaatin hem zaferi hem de dönüşüm noktasıdır; iktidarı ele geçiren topluluk, çoğu zaman kendisini var eden aidiyet biçimini de değiştirir.

BÖLÜM 84 — MURÂBITLAR: SAHRA RİBÂTINDAN MAĞRİB-ENDÜLÜS İMPARATORLUĞUNA

Batı Sahra Sanhâce Reformundan Mağrib–Endülüs İmparatorluğuna: Ribât, Mâlikî Fıkıh, Lemtûne Asabiyeti, Cihad, Ticaret, Abbâsî Meşruiyeti ve Hareketten Hanedana Dönüşümün K2, K3, P ve D Eksenlerinde İncelenmesi

84.1. Murâbit Tarihini Nasıl Okumalıyız? Murâbitlar, bir çöl zâhidinin çevresinde doğan dinî ıslah halkasından Batı Sahra, Mağrib ve Endülüs’ü birleştiren imparatorluğa dönüşmüştür; fakat bu çizgi ne kaçınılmaz ne de kesintisizdir. Cemaatleşme açısından mesele yalnız fetih sırası değil, Sanhâce dayanışmasının Mâlikî normla bağlanması, dinî ve askerî önderliğin paylaşılması, vergi ve ticaret yollarının yönetilmesi, şehirli fakihlerin devlet ortağı olması ve kurucu disiplinin hanedan düzenine çevrilmesidir. Bölüm, geç tarihli menkıbeyi çağdaş kayıttan; dâvetin öz tasvirini rakip Muvahhid polemikinden; hükümlerlik unvanını fiilî idareden ayıracaktır. ‘Sahra keşifleri’, ‘altın peşindeki

göçebeler’ ve ‘Endülüs’ü karartan fanatikler’ formüllerinin her biri bazı olguları seçer, fakat oluşan toplumsal-siyasal bileşimi tek başına açıklamaz.²¹¹

84.2. Adlandırma: el-Murâbitûn, el-Mülessimûn ve Lemtûne. Arapça el-Murâbitûn, ribât kökünden ‘bağlananlar, nöbet tutanlar veya dinî-askerî gayret için bir araya gelenler’ anlam alanına sahiptir; İber dillerindeki almorávide/Almoravid biçimi buradan gelir. Ortaçağ kaynakları aynı topluluğu yüz örtülerinden dolayı el-Mülessimûn, hâkim kabile çekirdeğine atıfla Lemtûne diye de anar. Bu adlar eş anlamlı değildir: Sanhâce daha geniş bir konfederasyon alanı, Lemtûne onun siyasal-askerî taşıyıcılarından biri, Murâbit ise zamanla dâvet ve devlete bağlılığı ifade eden üst kimliktir. Ribât kelimesinden hareketle kurucuların mutlaka kıyıdaki taş bir kalede veya manastır benzeri kapalı yapıda yaşadığını söylemek kaynakların kaldırmadığı kesinlik üretir. Ad, somut mekân kadar ahd, seferberlik ve disiplinli birlik fikrini de taşımış olabilir.²¹²

84.3. Kaynak Ekolojisi ve Sessizlikler. Murâbit başlangıcını anlatan metinlerin çoğu hareketten sonra ve farklı siyasî çevrelerde yazıldı. El-Bekrî 1068’de tamamladığı coğrafyada Sahra ticareti ve erken fetihlere görece yakın bilgi verir, fakat bölgeyi bizzat gezmemiştir. Kâdî İyâz, İbn İzârî, İbn Ebî Zer‘ ve el-Hulelü’l-Mevşîyye farklı yüzyılların Mâlikî, Merînî veya hanedan hafızalarını taşır; Endülüs için Abdullah b. Buluggîn’in hatıratı ve İbn Abdûn’un hisbe metni başka pencereler açar. Sikkeler, kitâbeler, mimari ve arkeoloji, kroniklerin erkek hükümdar ve savaş merkezli sessizliğini kısmen düzeltilir. Geç bir kaynaktan ayrıntılı anlatılması, bir olayın uydurma olduğunu otomatik göstermez; fakat ada ribâtı, kırbaç sayıları, mucize ve gizli hazine gibi ayrıntılar bağımsız destek bulmadan çıplak olguya çevrilemez.²¹³

84.4. Tarih Yazımındaki İki Karikatür. Birinci karikatür Murâbitleri, çölden gelip zarif Endülüs medeniyetini boğan kaba ve bağınaz Berberîler; ikincisi, saf imanla yozlaşmış şehirleri kurtaran eşitlikçi mücahitler olarak resmeder. Her ikisi

²¹¹ Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 1–17; Camilo Gómez-Rivas, *The Almoravid Maghrib: Performance, Power, and Social Transformation* (Leeds: Arc Humanities Press, 2023), 1–13.

²¹² H. T. Norris, ‘New Evidence on the Life of ‘Abdullâh b. Yâsîn and the Origins of the Almoravid Movement,’ *Journal of African History* 12/2 (1971): 255–268; Ronald A. Messier, *The Almoravids and the Meanings of Jihad* (Santa Barbara: Praeger, 2010), 1–18.

²¹³ Nehemia Levtzion ve J. F. P. Hopkins, ed. ve çev., *Corpus of Early Arabic Sources for West African History* (Princeton: Markus Wiener, 2000), 62–87; Sheryl L. Burkhalter, ‘Listening for Silences in Almoravid History,’ *History in Africa* 19 (1992): 103–131.

de Muvahhid ve Endülüs edebî eleştirilerini toplumsal fotoğraf sayar. Oysa Murâbıt iktidarı Mâlikî fakihleri güçlendirdiği kadar Endülüslü kâtip, şair, zanaatkâr ve askerleri Mağrib'e taşıdı; sade kurucu söylem sürerken saray, sikke, sulama, tekstil ve anıtsal mimari gelişti. 'Kabile devleti' tanımı akrabalık ağını, 'imparatorluk' ise farklı bölgeler üzerindeki hiyerarşik hâkimiyeti gösterir; biri diğerini dışlamaz. Tarihsel soru, ahlâkî yükseliş ve çöküş hikâyesi kurmak değil, çöl dayanışmasının hukuk, şehir ve hanedanla nasıl yeniden üretildiğini açıklamaktır.²¹⁴

84.5. XI. Yüzyıl Batı Mağrib'i: Parçalı Egemenlikler. Murâbıt yükselişinden önce Batı Mağrib siyasî ve dinî bakımdan boş değildi. Zenâte kökenli Mağrâve ve Benî İfrân şehir ve güzergâhlarda; Hammâdiler doğuda; Şii, Hâricî ve yerel peygamberlik mirasları farklı alanlarda etkiliydi. Sicilmâse Sahra kervanlarının kuzey kapısı, Ağmât verimli Havz'ın ticaret merkezi, Fas rekabetli bir kentler bütünüydü. Abbâsî ve Fâtımî halifeliklerinin sembolik iddiaları yerel emirlik ve kabile gücüyle iç içe geçiyordu. Dolayısıyla Murâbıt birliği, merkezi bir devletin çöküşünden sonra basit restorasyon değil; çok merkezli bir coğrafyada güzergâh, vergi, hutbe ve hukuk tekelinin aşamalı kurulmasıydı. 'Sünnî birlik' söylemi gerçek bir programdı, fakat rakiplerin tamamını inanç etiketiyle açıklamak ekonomik ve yerel iktidar çatışmasını görünmez kılar.²¹⁵

84.6. Batı Sahra Koridoru: Çöl Değil Bağlantı Alanı. Batı Sahra, devletin kuzeyde doğup sonra ele geçirdiği ıssız kenar değil; hareketin insan, hayvan, tuz, altın ve haber dolaşımı içindeki kurucu merkezidir. Kervan güzergâhları Avdagust, Tegâze çevresi, Sicilmâse ve Sahel pazarlarını bağlar; su kuyuları ile otlak üzerindeki anlaşma siyasî gücün altyapısını oluştururdu. Deve yetiştiriciliği uzak hareketi mümkün kılıyor, fakat mesafe ve kuraklık hiçbir otoriteye sınırsız denetim vermiyordu. İslâm, tüccar, fakih ve yerel hükümdar ağlarıyla Murâbıtlardan önce de Sahra'da bulunuyordu. Bu nedenle dâveti 'putperest çöle İslâm'ın ilk gelişi' diye anlatmak yanlıştır. Yenilik, İslâmî aidiyetin ayrıntılı Mâlikî

²¹⁴ Paulo Fernando de Moraes Farias, 'The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement,' *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, 29/3-4 (1967): 794-878; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 7-13.

²¹⁵ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 75-88; Michael Brett ve Elizabeth Fentress, *The Berbers* (Oxford: Blackwell, 1996), 100-116.

uygulama, ortak sefer ve birleşik emirlik iddiasıyla daha bağlayıcı bir siyasî-dinî programa dönüşmesiydi.²¹⁶

84.7. Sanhâce Konfederasyonu: Akrabalık ve Rekabet. Cüdâle, Lemtûne ve Messûfe, kaynaklarda çoğu kez Sahra Sanhâcesinin büyük kolları olarak anılır; ancak konfederasyon sabit soy ağacı veya oybirliğiyle davranan millet değildi. Evlilik, otlak, kervan koruması, savaş ortaklığı ve rekabet üzerinden değişen ittifaklar üretiyordu. Erken dâvetin Cüdâle bağlantısı, kısa sürede Lemtûne askerî üstünlüğüne bırakıldı; Cüdâle ile çatışma, ‘bütün Sanhâce aynı anda reformu kabul etti’ şemasını bozar. Lemtûneli Yahyâ b. Ömer ve Ebû Bekir b. Ömer’in liderliği, İbn Yâsîn’in hukukî-karizmatik otoritesiyle birleşerek kabileler üstü bir Murâbit kimliği kurdu. Buna rağmen emirlik, akrabalık ve aile bağlarını tasfiye etmedi; onları ganimet, görev ve evlilik üzerinden devletin taşıyıcı ağına çevirdi.²¹⁷

84.8. Lisâm: Yüz Örtüsü, Erkeklik ve Siyasal İşaret. Sahra Sanhâce erkeklerinin ağız ve yüzün alt bölümünü örten lisâmı, kroniklerde Murâbitların ayırt edici işareti oldu; bu yüzden el-Mülessimûn adı kullanıldı. Örtünün kum, soğuk, nazar, mahremiyet, yaş ve erkeklik düzeniyle ilgili farklı açıklamaları vardır; tek bir ‘köken’ kesinleştirilemez. Devlet genişledikçe lisâm, Lemtûne çekirdeğinin saray ve ordu içindeki görünür üstünlüğünü de işaretledi. Endülüs ve Mağrib’de bu kıyafet hem meşru kurucu sadeliğin hem yabancı askerî iktidarın sembolü olarak okunabildi. Yüz örtüsünü İslâm dışı kalıntı veya zorunlu dinî sakrament saymak yanlıştır. Daha isabetli olan, ekolojik pratikten etnik-toplumsal sınıra, oradan imparatorluk seçkinliği alametine dönüşebilen çok anlamlı bir beden tekniği olarak görmektir.²¹⁸

84.9. Murâbit Öncesi İslâmlaşma ve Bilgi Açığı. Sanhâce toplulukları XI. yüzyıldan önce Müslümanlarla ticaret, komşuluk ve savaş içindeydi; bazı reisler hac yapıyor, şehirlerde cami ve fakihler bulunuyordu. Kaynakların ‘İslâm’ı yalnız ad olarak biliyorlardı’ ifadesi, kurucu dâvetin kendi yoğun öğretimini meşrulaştıran karşılaştırmalı bir hükümdür. Namaz, miras, evlilik ve vergi

²¹⁶ Levtzion ve Hopkins, *Corpus*, 62–87; E. Ann McDougall, ‘The View from Awdaghust: War, Trade and Social Change in the Southwestern Sahara,’ *Journal of African History* 26/1 (1985): 1–31.

²¹⁷ Brett ve Fentress, *Berbers*, 102–110; Messier, *Almoravids*, 19–36; Bennis, *Almoravid and Almohad Empires*, 24–32.

²¹⁸ Harry T. Norris, *The Berbers in Arabic Literature* (Beirut: Librairie du Liban, 1982), 133–152; Bennis, *Almoravid and Almohad Empires*, 55–58.

uygulamalarındaki farklılık gerçek olabilir; fakat Sahralıları topluca dinsiz veya bilgisiz saymak şehirli yazarın ölçüsünü evrenselleştirir. İbn Yâsîn'in başarısı ilk kelime-i şehadeti öğretmekten çok, dağınık Müslümanlığı öğretmen, ceza, bey'at ve ortak savaşla standartlaştırmaktı. Bu süreç yerel âdeti bütünüyle silmedi; Mâlikî normun hangi pratik üzerinde, ne ölçüde ve kim tarafından uygulanacağı sürekli pazarlık ve zor kullanma konusu oldu.²¹⁹

84.10. Erken Murâbıt Tarihinin Kaynak ve Kanıt Haritası. Aşağıdaki tablo, bir anlatının ayrıntılı olmasını onun çağdaş ve tarafsız olduğu anlamına getirmemek için hazırlandı. Coğrafya, biyografi, hanedan kroniği, hatırat, hukuk metni, sikke ve arkeoloji farklı soruları cevaplar. El-Bekrî erken Sahra için vazgeçilmezdir; fakat işitilmiş bilgiyi derler. Kâdî İyâz âlim zincirini, İbn İzârî siyasî kronolojiyi, İbn Ebî Zer' ve Hulel daha geç kurucu hafızayı korur. Sikke üzerindeki unvan, hükümdarın ilanını güvenilir biçimde gösterirken köydeki günlük itaati ölçmez; fetva normu açıklar, uygulamayı otomatik kanıtlamaz. Tablo bu yüzden 'doğru/yanlış kaynak' sıralaması değil, her kanıt türünün yakınlık, tür ve sessizlik sınırını gösteren bir kullanım kılavuzudur.²²⁰

Kaynak / kanıt	Yakınlık ve tür	Başlıca katkı	Eleştirel kullanım sınırı
El-Bekrî, el-Mesâlik ve'l-memâlik	1068; coğrafya ve derlenmiş haber	Sahra ticareti, Avdagust, erken disiplin ve fetih	Bölgeyi gezmedi; haber zinciri ve kurucu taraf dili vardır
Kâdî İyâz, Tertîbü'l-medârik	XII. yy.; Mâlikî biyografi	Ebû İmrân, Vercâc ve fakih ağı	Âlim silsilesini meşrulaştırır; kronoloji varyantları vardır
Abdullah b. Buluggîn, et-Tibyân	XI-XII. yy.; sürgün hatıratı	Tâife siyaseti, davet, ilhak ve Murâbıt algısı	Azledilmiş hükümdarın öz-savunusu; Endülüs merkezlidir
İbn Abdûn, Risâle	XII. yy. başı; hisbe/norm	İşbiliye pazarı, görevliler ve dinler arası gündelik temas	Olması isteneni söyler; yaygın uygulamanın sayımı değildir
İbn İzârî, el-Beyânü'l-muğrib	XIII-XIV. yy.; hanedan kroniği	Savaş, atama, isyan ve Endülüs kronolojisi	Geç derleme; kayıp kaynakları ve sonraki çerçeveyi ayırmak gerekir
İbn Ebî Zer', Ravzû'l-kurtâs	XIV. yy.; Merîni-Fas kroniği	Merrâkeş, Fas ve kurucu anlatı ayrıntıları	Tarih ve kişilerde hatalar; menkıbevi ayrıntı güçlüdür
el-Hulelî'l-Mevşîyye	XIV. yy.; anonim hanedan tarihi	Yûsuf, unvanlar, tâifeler ve saray hafızası	Geç siyasî-edebî kurgu çağdaş tutanak sayılamaz
Sikkeler ve darphane verisi	Çağdaş maddî kanıt	Unvan, Abbâsî bağlılığı, darphane ve altın standardı	Dolaşım ile her bölgede fiili denetim aynı değildir
Kitâbe ve mimari	Çağdaş/katmanlı maddî kanıt	Cami, su, zanaat, patronaj ve kentel dönüşüm	Yıkım, yeniden kullanım ve tarihleme boşlukları vardır
Fetvalar ve nevâzil	XI-XII. yy.; hukukî soru-cevap	Vergi, azınlık, arazi ve uzak Mağrib'in normatif bağı	Hüküm, zaman zaman uygulanmış toplumsal gerçek değildir
Muvahhid kaynakları	XII. yy. ve sonrası; rakip davet	Son dönem krizleri ve ideolojik meydan okuma	Murâbıtları yoz ve teşbihçi gösteren zafer polemigi taşıır

²¹⁹ Leutzion ve Hopkins, *Corpus*, 74-83; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 22-35; Messier, *Almoravids*, 19-30.

²²⁰ Burckhalter, 'Listening for Silences', 103-131; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 14-21; Leutzion ve Hopkins, *Corpus*, 1-17.

Kaynak / kanıt	Yakınlık ve tür	Başlıca katkı	Eleştirel kullanım sınırı
Modern arkeoloji ve ağ analizi	XX–XXI. yy.; disiplinler arası	Sahra yerleşimi, ticaret, ekoloji ve maddi dolaşım	Sessizliği doldurur; metinsiz nesneye kesin etnik kimlik yüklenemez

84.11. Hac Yolculuğu ve Kronoloji Sorunu. Kuruluş anlatısına göre Sanhâceli reis Yahyâ b. İbrâhim hac dönüşünde Kayrevan’da Ebû İmrân el-Fâsî’den halkına öğretmen istedi; onun yönlendirmesiyle Sûs’taki Veccâc b. Zellû el-Lemtî’ye, oradan Abdullah b. Yâsîn’e ulaşıldı. Fakat kişi adı, kabile aidiyeti ve güzergâh kaynaklara göre değişir. Ebû İmrân’ın 1038/39 dolayında ölmesi ve el-Bekrî’nin hareketi 1048/49’a gelindiğinde faal göstermesi, hacı 1048’e yerleştiren yaygın kronolojiyi sorunlu kılar; 1035–38 aralığı daha makuldür. Tarihi düzeltmek yalnız takvim işi değildir: dâvetin bir gecede kurulmadığını, öğretmen arayışı, yerel direniş, çekilme ve askerî birleşmenin yaklaşık on yıllık bir süreç olabileceğini gösterir.²²¹

84.12. Ebû İmrân–Veccâc–İbn Yâsîn Zinciri. Kurucu dâvet, yalnız kabile içinden doğan kendiliğinden uyanış değildir; Kayrevan, Sûs ve Sahra arasındaki Mâlikî öğretim ağının ürünüdür. Ebû İmrân el-Fâsî, Kayrevan’ın seçkin fakihlerinden; Veccâc, Sûs’ta Dârü’l-Murâbitîn adlı öğretim çevresiyle anılan bir hoca; İbn Yâsîn ise onun gönderdiği dâî olarak tasvir edilir. Kâdî İyâz’ın rivayeti zincirin bazı halkalarını ve görevlendirme biçimini farklılaştırır. Bu nedenle ‘Ebû İmrân doğrudan İbn Yâsîn’i seçti’ cümlesi ihtiyat gerektirir. Güvenli hüküm, Mağrib Mâlikîliğinin metin ve öğretmen dolaşımı yoluyla Sahra reformuna bağlandığıdır. Zincir aynı zamanda şehirli fikhın çöle tek yönlü ihracı değildi; Sahralı siyasal-askerî güç, bu bilgiyi yeni imparatorluğun hukuk diline dönüştürdü.²²²

84.13. Abdullah b. Yâsîn: Kimlik, Eğitim ve Sonraki Hafıza. Abdullah b. Yâsîn’in Cezûle/Sanhâce çevresinden geldiği, Sûs’ta Veccâc yanında eğitim gördüğü ve Mâlikî normu yaydığı genel çerçevede kabul edilir; doğum yeri, soy ayrıntısı ve erken hayatı ise kesin değildir. Kaynaklarda zâhid, fakih, hatip, sert disiplinci, ganimet yöneticisi ve siyasî kurucu yüzleri iç içedir. Onu yalnız ‘din adamı’ saymak, sefer emri, atama, vergi ve cezadaki rolünü; yalnız iktidar

²²¹ Norris, ‘New Evidence,’ 255–268; Messier, *Almoravids*, 21–27; Vincent Lagardère, *Les Almoravides jusqu’au règne de Yūsuf b. Tāšfīn (1039–1106)* (Paris: L’Harmattan, 1989), 15–26.

²²² Norris, ‘New Evidence,’ 257–264; Qādî İyâd, *Tartīb al-madârik*, ilgili Ebû İmrân ve Veccâc biyografileri; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 25–32.

girişimcisi saymak da öğretim ile kişisel takvânın seferberlik gücünü siler. Sonraki Mâlikî hafıza onu sünneti yenileyen imam, rakip anlatılar aşırı şiddetin kaynağı olarak kurmuştur. Tarihsel şahıs bu zıt portrelerden biri seçilerek değil, dinî yeterlilik iddiasının kabile liderliğiyle kurduğu ortaklık üzerinden anlaşılabilir.²²³

84.14. İlk Öğretim, Direniş ve Sınırın Sertleşmesi. Kurucu anlatılar İbn Yâsîn'in önce namaz, temizlik, zekât, evlilik ve miras hükümlerini öğrettiğini; seçkinlerin ceza ve malî talepler sertleşince onu reddettiğini bildirir. Bu çatışma 'halk İslâm istemedi' şeklinde özetlenemez. Mesele, kimin sahih dini tanımlayacağı, yerel evlilik ve statü ilişkilerine dışarıdan gelen fakihin ne ölçüde müdahale edeceği ve reislerin ayrıcalıklarının sınırlandırılmasıydı. İbn Yâsîn'in bir süre geri çekilmesi, takipçileriyle daha yoğun bir ahd topluluğu oluşturmaya imkân verdi. Cemaat sınırı böylece yalnız ortak inançtan değil, muhalif akrabadan ayrılmayı ve bedel ödemeyi kabul eden disiplinli bağlılıktan doğdu. Rivayetlerdeki dramatik kovulma sahnesi korunmalı, fakat her ayrıntının eşzamanlı tutanak olmadığı açıkça belirtilmelidir.²²⁴

84.15. 'Ada Ribâtı' Anlatısı: Mekân mı, Model mi? Yaygın hikâyede İbn Yâsîn, Senegal Nehri yakınında veya Atlantik kıyısında bir adaya çekilmiş, bin kişilik zâhid-savaşçı topluluğu yetiştirmiş ve buradan fethetmiştir. Ne var ki en erken anlatılar aynı somut adayı açık biçimde doğrulamaz; yer için Senegal ağzı, Nijer iç deltası, kıyı adaları ve Sahra içi sığınak gibi çok farklı öneriler yapılmıştır. Arkeolojik bir 'Murâbit manastırı' kesin biçimde teşhis edilmiş değildir. Ribât, Veccâc'ın dârı, sınır nöbeti, dinî ahd veya sonradan mekânlaştırılmış kurucu çekilme anlamına gelebilir. Bu yüzden eserde ada inkâr edilmeyecek, fakat hareketin adını açıklayan kanıtlanmış merkez olarak da sunulmayacak. Tarihsel olarak daha sağlam çekirdek, küçük ve yoğun eğitimli bir takipçi grubunun kabile toplumundan geçici ayrışıp yeniden müdahale etmesidir.²²⁵

84.16. Eğitim, Tövbe ve Bedensel Disiplin. El-Bekrî ve daha geç metinler, namazı geciktirme, yalan veya önceki hayatın günahları için kırbaç; malın arınması; sıkı ders ve ortak itaat tasvir eder. Ceza sayıları ve bütün mensuplara

²²³ Norris, 'New Evidence,' 255–268; Moraes Farias, 'Almoravids,' 812–842; Messier, *Almoravids*, 27–43.

²²⁴ Al-Bakrî, *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, çev. Levzion ve Hopkins, *Corpus*, 73–77; Messier, *Almoravids*, 28–34; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 27–30.

²²⁵ Norris, 'New Evidence,' 264–268; Moraes Farias, 'Almoravids,' 842–857; Messier, *Almoravids*, 31–36.

aynen uygulandığı iddiası eleştirel okunmalıdır, fakat bedensel disiplinin kurucu hafızadaki merkeziliği göz ardı edilemez. Tövbe, yalnız iç pişmanlık değil, yeni grubun önünde eski bağlardan kopuş ve eşit hükme tâbi olma performansıydı. Bu uygulama reis ayrıcalığını sınırlayabilirken, İbn Yâsîn'in yorumuna itirazı da cezalandırma gücü verdi. Böylece ahlâkî ıslah, beden ve zaman üzerinde yoğun denetimle askerî güvenilirliğe bağlandı. 'Zorla din' ifadesi bir boyutu yakalar; gönüllü bağlılık, kabile baskısı, ganimet ümidi ve ceza tehdidinin aynı toplulukta birlikte bulunabileceğini ise tek başına açıklamaz.²²⁶

84.17. K2 ve K3: Ezoterik Sır Değil Sefer Disiplini. Murâbıt öğretisinin ana içeriği Mâlikî ibadet, muamelât ve ahlâk kurallarıydı; inisiye derecelerine göre saklanan kozmoloji veya yalnız seçkinlerin okuyabildiği kutsal kanon bilinmez. Bu nedenle K2 düşüktür. Fakihlik, Arapça, yazı ve fetva erişimi zamanla bilgi eşitsizliği yarattığından K2 sıfır değildir; fakat bu uzmanlaşma bâtinî cemaat modeliyle aynı değildir. Erken çekilme, savaş planı, haberleşme ve kabileler arası güvenlik K3'ü orta seviyeye yükseltmiş olabilir. Lisâm da otomatik gizlilik kanıtı değildir. Devletleşmeyle hutbe, sikke, mahkeme ve kamusal emir açıklığı artarken saray yazışması ve askerî sır sıradan kurumsal mahremiyet üretmiştir. Dolayısıyla 'gizli tarikat devleti' sınıflandırması hem bilgi rejimini hem ribât kavramını yanlış okur.²²⁷

84.18. İkili Önderlik: Fakih ve Savaş Emîri. İbn Yâsîn dâvet, hüküm ve meşruiyetin; Yahyâ b. Ömer, ardından kardeşi Ebû Bekir b. Ömer askerî-kabilevî komutanlığın başında görünür. Bu iş bölümü, farklı sermayeleri birleştirdi: fakih kabileler üstü doğru din iddiası sağladı, Lemtûne reisleri savaşçı ve akrabalık ağını harekete geçirdi. Ancak modern 'din-devlet ayrımı' değildi. İbn Yâsîn sefer ve ganimete, emirler dinî disipline müdahildi; yetki sınırı olaylara göre değişti. Yahyâ'nın 1056'daki ölümünden sonra Ebû Bekir'in seçilmesi, askerî makamın aile çevresinde devam ettiğini; İbn Yâsîn'in 1059'daki ölümünden sonra ayrı bir dinî başkan seçilmemesi ise karizmanın kuruma aynı biçimde aktarılmadığını

²²⁶ Al-Bakrî, çev. Levzion ve Hopkins, *Corpus*, 74–79; Inês Lourinbo, 'Military Jibād against Muslims: 'Abd Allāh b. Yāsîn and the Foundation of a Sabaran Political Unit,' *Al-Masāq* 35/2 (2023): 119–142.

²²⁷ Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 32–44; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 54–64; Lourinbo, 'Military Jibād,' 126–137.

gösterir. Sonraki devlet, kurucu ikiliği fakih destekli hanedan emirliğine dönüştürdü.²²⁸

84.19. Bey‘at, Kardeşlik ve Yeni Üst Kimlik. Murâbıt bağılılığı yalnız soy bağına dayanmadı; tövbe, eğitim, sefer ve emire itaat üzerinden yenilenen bir ahlâkî-siyasî sözleşme kurdu. Kaynaklar bey‘at dilini kullansa da ilk merasimin bütün ayrıntıları bilinmez. Yeni üst kimlik, Lemtûne çekirdeğini aşarak Messûfe, Cüdâle’nin bazı kolları, Zenâte unsurları, siyah Afrikalı askerler ve Endülüslü görevlileri farklı derecelerde bünyeye aldı. Bu kapsama eşitlikçi yurttaşlık demek anakroniktir: komuta, ganimet ve saray erişiminde hiyerarşi sürdü. Yine de ortak namaz, vergi, hutbe, savaş ve hukuk dili, yalnız geçici kabile ittifakından daha dayanıklı bağ üretti. ‘Murâbıt’ adı böylece dar bir zâhid grubundan devlete hizmet eden asker, fakih ve tebaayı kapsayan; fakat merkezde Lemtûne seçkinliği korunan katmanlı aidiyete genişledi.²²⁹

84.20. Dâvetten Müslümana Karşı Askerî Cihada. İbn Yâsîn’in programı öğretim ve iknada kalmadı; namaz, vergi ve Mâlikî düzene direnen Müslüman gruplara karşı silâhlı cihadı meşrulaştırdı. Bu olgu, cihadı yalnız gayrimüslime karşı savunma savaşı sayan modern şemaya uymaz. Hedeflerin ‘mürted’, ‘sapkın’ veya zalim diye sunulması, savaşın hukukî dilidir; karşı tarafın öz-kimliğini tarafsız biçimde anlatmaz. Önce çağrı ve tövbe, ardından savaş ve ganimet formülü rivayetlerde yer alır; fiilî uygulamanın her seferde aynı olduğu kanıtlanamaz. Dinî sınır, ticaret yolu ve kabile rekabeti birlikte işledi. Böylece P, küçük ıslah çevresinde P1–P2’den, vergi ve zor kullanma tekeli talep eden P4’e yükseldi; D ise dış devlete muhalefetten bizzat devlet kurmaya yöneldi.²³⁰

84.21. Lemtûne Üstünlüğü ve Konfederasyonun Yeniden Kuruluşu. Erken çatışmaların sonunda Lemtûne, hareketin askerî ve hanedan çekirdeği hâline geldi. Bu sonuç, onların başından beri tartışmasız ‘kraliyet kabilesi’ olmasından değil; Yahyâ ve Ebû Bekir b. Ömer’in komutası, İbn Yâsîn’le ittifakı ve savaşta biriktirdikleri insan-malzeme kapasitesinden doğdu. Cüdâle’nin bir kısmı koparken Messûfe ve başka gruplar yeni düzene katıldı. Reisler ganimet,

²²⁸ Messier, *Almoravids*, 36–54; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 29–36; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 35–42.

²²⁹ Moraes Farias, ‘*Almoravids*,’ 857–872; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 31–36, 58–64; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 39–47.

²³⁰ Lourinbo, ‘*Military Jihād*,’ 119–142; Messier, *Almoravids*, 37–48; al-Bakrî, *çev. Levzion ve Hopkins, Corpus*, 75–80.

görev ve evlilikle bağlandı; itaatsiz kollar dinî dil içinde zorlandı. Konfederasyon böylece ortadan kalkmadı, merkezileştirilmiş biçimde yeniden kuruldu. Lemtûne üstünlüğü imparatorluk boyunca sürse de ordunun ve idarenin yalnız Lemtûnelilerden oluştuğu söylenemez. Murâbit devlet kapasitesi, kurucu asabiyetin farklı toplulukları eklemleyebilmesine dayanıyordu; aynı ayrıcalık daha sonra merkez-çevre gerilimlerinin kaynaklarından biri oldu.²³¹

84.22. Cüdâle Çatışması ve Yahyâ b. Ömer'in Ölümü. Murâbit birliği iç savaşız doğmadı. Cüdâle'nin bazı kesimleri dâvetten ayrılmış, Yahyâ b. Ömer onların ve rakip güçlerin saldırısıyla karşılaşmıştı. Yahyâ'nın 448/1056'da Azûgî/Arki civarındaki Tabferilla savaşında ölmesi, erken ordunun kırılganlığını gösterir. Sonraki anlatı onu şehit ve itaat örneği olarak kurarken, mağlubiyetin lojistik ve konfederasyon içi boyutlarını geri plana iter. Kardeşi Ebû Bekir'in emirliği devralması aile sürekliliği sağladı; fakat seçimin İbn Yâsîn ve ileri gelenlerin onayıyla meşrulaştırılması, çıplak verasetten fazlasını gösterir. Bu eşik, cemaat sınırının dış düşman kadar eski ortaklara karşı da çizildiğini ve kurucu şiddetin 'bütün Sanhâcenin gönüllü birleşmesi' diye romantikleştirilemeyeceğini ortaya koyar.²³²

84.23. Der'a ve Sicilmâse: Çölden Şehre Geçiş. Murâbitların 1050'lerin ortasında Der'a vahaları ile Sicilmâse'ye yönelmesi, hareketi Sahra konfederasyonundan şehir ve tarım gelirlerine hükmeden güce çevirdi. Sicilmâse, kuzey-güney kervanlarının düğümü ve Mağrâve iktidarının merkezlerinden biriydi. Kaynaklar halkın zulüm ve gayrimeşru vergiler sebebiyle yardım istediğini, İbn Yâsîn'in pazarları ve şarap araçlarını düzenlediğini anlatır. Davet mektubu ve halk çağrısı meşruiyetin parçasıdır; fetihde askerî zor ve ganimet bulunduğunu ortadan kaldırmaz. Murâbitların çekilmesinden sonra eski gücün dönmesi ve şehrin yeniden alınması, ilk fethin kalıcı kurum kurmaya yetmediğini gösterdi. Çöl ordusunun şehir muhafazası, vergi memuru ve hukukî arabulucu üretmesi gereken yeni bir yönetim eşiği böyle başladı.²³³

²³¹ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 29–36, 55–64; Messier, *Almoravids*, 39–53; Brett ve Fentress, *Berbers*, 106–112.

²³² *Al-Bakrî*, çev. Levzion ve Hopkins, *Corpus*, 77–80; Messier, *Almoravids*, 42–48; Lagardère, *Les Almoravides*, 27–35.

²³³ *Al-Bakrî*, çev. Levzion ve Hopkins, *Corpus*, 79–82; Messier, *Almoravids*, 49–56; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 43–52.

84.24. Avdagust, Kervanlar ve Altın Ekonomisi. Avdagust'un ele geçirilmesi, Sahra ticaretinin hareket için stratejik olduğunu açıkça gösterir. Şehir, Gana siyasî alanı ve Sahel ürünleriyle Mağrib pazarları arasında önemli bir aracıydı. El-Bekrî, 1054/55 dolayındaki saldırıyı yağma ve katliamla anlatır; Gana hükümdarıyla bağlantıyı da vurgular. Dinî rekabet, Cüdâle-Lemtûne çatışması ve güzergâh denetimi iç içeydi. Murâbit dinarının güvenilir altın standardı daha sonra Mağrib ve Akdeniz'de geniş kabul gördü; fakat bundan 'hareket sırf altını ele geçirmek için kuruldu' sonucu çıkmaz. Ticaret, seferi besleyen gelir ve devlet kuran dolaşım ağıydı; aynı zamanda tüccarların güvenlik ve düşük keyfî vergi beklentisiyle yeni iktidara destek verebilmesini sağladı. Ekonomi, inancın maskesi değil, cemaatin kalıcı kuruma dönüşme koşullarından biriydi.²³⁴

84.25. '1076 Gana Fethi' Neden Kesin Değildir? Modern ders kitaplarında Murâbitların 1076'da Gana İmparatorluğu'nun başkenti Kumbi Sâlih'i fethedip halkı zorla İslâmlaştırdığı sıkça tekrarlanır. Oysa olaya yakın Arapça kaynaklar bu tarihli, birleşik ve kesin fethi açıkça kaydetmez; anlatı daha geç metinlerin, sömürge dönemi tarih şemalarının ve sözlü gelenek okumalarının birleştirilmesiyle kurulmuştur. Murâbit-Sahel temasını, Avdagust savaşını, ticaret baskısını veya dinî etkiyi inkâr etmek de doğru değildir. Güvenli sonuç şudur: XI. yüzyılın ikinci yarısında Sahra güç dengesi ve İslâmlaşma hızlandı; fakat '1076'da Murâbit ordusu Gana'yı fethetti' önermesi kanıtlanmış olay değildir. Bu ayırım, Batı Afrika tarihini dışarıdan gelen tek bir fetihle başlatmamak ve yerel Müslüman aktörlerin uzun süreli rolünü korumak bakımından temeldir.²³⁵

84.26. Sicilmâse'de İkinci Hâkimiyet ve Yönetme Dersi. İlk Murâbit garnizonunun uzaklaşması üzerine Mağrâve iktidarının Sicilmâse'de geri dönmesi ve bırakılan Murâbitların öldürülmesi, fetihle rızanın aynı olmadığını gösterdi. İbn Yâsin ve Ebû Bekir şehri yeniden aldıklarında askerî zaferi garnizon, vergi ve yerel seçkinlerle daha kalıcı ilişkiye çevirmek zorundaydı. Pazar denetimi ile gayrimeşru sayılan vergileri kaldırma vaadi, tüccar desteği sağlarken devlet

²³⁴ McDougall, 'View from Awdagbust,' 1-31; Levzion ve Hopkins, *Corpus*, 81-87; Sires ve Linares Matás, 'Those Who Were Bound Together,' *Azania* 60/3 (2025): 422-442.

²³⁵ David C. Conrad ve Humphrey J. Fisher, 'The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076. I-II,' *History in Africa* 9 (1982): 21-59 ve 10 (1983): 53-78; Pekka Masonen ve Humphrey J. Fisher, 'Not Quite Venus from the Waves,' *History in Africa* 23 (1996): 197-232.

gelirinin zekât, öşür, haraç ve ganimet adıyla yeniden tasnif edilmesini gerektirdi. Mâlikî hukuk bu tasnifin dili oldu; fakat uygulama, ideal listeyle özdeş değildi. Sicilmâse deneyimi Murâbitların yalnız hareketli ordu olarak kalamayacağını öğretti: haberleşme, vekil tayini ve şehirli uzmanlık olmadan Sahra ile Mağrib arasında düzenli egemenlik kurulamazdı.²³⁶

84.27. Ağmât, Masmûde Çevresi ve Evlilik Siyaseti. Ağmât'ın 1050'lerin sonlarında alınması, Murâbitları Atlas geçitleri ve verimli Havz ovasına yerleştirdi. Şehir tek bir topluluk değildi; tüccar, fakih, zanaatkâr ve Masmûde siyasal çevrelerinin rekabet ettiği iki yerleşim çekirdeği vardı. Mağrâve emîri Lekût'un yenilgisi ve dul eşi Zeyneb en-Nefzâviyye'nin önce Ebû Bekir, sonra Yûsuf b. Tâşfîn'le evlenmesi, fetihle aile ittifakının birlikte işlediğini gösterir. Daha geç kaynakların Zeyneb'e yüklediği sihir ve gizli hazine ayrıntıları tarihsel kadın nüfuzunu egzotikleştirir. Ağmât kısa süre merkez ve darphane işlevi gördü; ardından Merrâkeş'in kurulmasıyla önemini kaybetmedi, yeni başkentin ticaret ve insan kaynağına bağlandı. Bu geçiş, çadır ordu ile yerleşik ekonomi arasındaki karşılıklı bağımlılığı somutlaştırır.²³⁷

84.28. Bergavâta Seferi ve İbn Yâsîn'in Ölümü. Tâmesnâ'daki Bergavâta konfederasyonu, kendine özgü kutsal metin ve ritüel mirası sebebiyle Murâbit kaynaklarında sapkınlık örneği olarak sunuldu. İbn Yâsîn'in 451/1059'da bu sefer sırasında yaralanarak ölmesi, dâvetin kurucu karizmasını aniden ortadan kaldırdı. Bergavâta hakkındaki bilgimiz büyük ölçüde düşmanların özetlerine dayandığından, bütün topluluğu tek ve değişmez 'sahte peygamber dini' diye tasvir etmek sorunludur. Seferin dinî gerekçesi kadar Atlantik ovası ile kuzey güzergâhlarına hâkimiyet boyutu vardı. İbn Yâsîn'in mezarı ve şehitlik hafızası harekete kutsal soy anlatısı sağladı; buna rağmen onun yerine aynı yetkiyi taşıyan bir imam seçilmedi. Dinî karizma fakihler sınıfına dağıldı, emirlik Ebû Bekir'de toplandı. Bu, hareketten hanedana dönüşümün ilk kesin eşiğidir.²³⁸

²³⁶ Messier, *Almoravids*, 53–60; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 47–57; al-Bakrî, çev. Levzion ve Hopkins, *Corpus*, 79–84.

²³⁷ Messier, *Almoravids*, 61–73; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 34–40; Inês Lourinbo, 'Queen Zaynab al-Nafzawiyya and the Building of a Mediterranean Empire in the Eleventh-Century Maghreb,' *A Companion to Global Queenship*, ed. Elena Woodacre (Leeds: Arc Humanities Press, 2018), 159–170.

²³⁸ Messier, *Almoravids*, 66–70; Abun-Nasr, *History of the Maghrib*, 82–85; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 35–38.

84.29. Kurucu Sonrası: Karizmanın Dağıtılması. İbn Yâsîn'den sonra Murâbıtlar dağılmadı; çünkü otorite tek bedende kalmamış, emir, kabile reisleri, ordu, fakih ve vergi ağına kısmen yerleşmişti. Bununla birlikte yeni bir dinî kurucu seçilmemesi önemlidir. Ebû Bekir savaş ve atama yetkisini üstlenirken Mâlikî fakihler meşru hükmün çoğul taşıyıcıları oldu. Böylece vahye yakın karizmatik içtihat iddiasından mezhep metnine, fetvaya ve kadıya dayanan daha öngörülebilir düzene geçildi. Bu değişim 'din sona erdi, saltanat başladı' kadar keskin değildi: hükümdar kurucu cihadı ve sade yaşamı meşruiyet kaynağı olarak kullandı; fakihler askerî-siyasî kararlara hüküm verdi. Fakat cemaat üyeliğinin yoğun tövbe halkasından geniş tebaya dönüşmesiyle kurucu disiplin herkes için aynı derecede uygulanabilir olmaktan çıktı.²³⁹

84.30. Hareketten Devlete Dönüşümün Kurumsal Eşikleri

Evre / eşik	Otorite ve üyelik biçimi	Maddî-siyasi kapasite	Dönüşümün sınırı
1030'lar: öğretmen arayışı	Hacı reis, Mâlikî hoca ağı ve dağınık Sanhâce muhatabı	İtibar, seyahat ve ders	Henüz ayrı devlet veya birleşik kabile yoktur
1030'lar sonu-1040'lar: yoğun çekirdek	İbn Yâsîn çevresinde tövbe, eğitim ve itaat	Küçük savaşçı-hoca topluluğu	Somut ada-manastır yeri kanıtlanmıştır değildir
1040'lar-1056: konfederasyon	Dinî lider + Yahyâ b. Ömer'in askerî emirliği	Cüdâle/Lemtûne/Messûfe seferberliği	Bütün Sanhâce gönüllü ve eşzamanlı birleşmedi
1054-57: Sahra şehirleri	Murâbıt üst kimliği, garnizon ve yerel vekil	Avdagust, Der'a ve Sicilmâse güzergâhı	Fetih ilk seferde kalıcı idare demek değildir
1057-59: Ağmât ve Tâmesnâ	Ebû Bekir-İbn Yâsîn ikiliği, şehirli bağlar	Tarım, pazar ve Atlas geçitleri	İbn Yâsîn'in ölümü kurucu karizmayı keser
1060'lar-1086: Mağrib emirliği	Yûsuf, akraba valiler, kadı ve divân	Merrâkeş, Fas, Tilimsân ve Sebte	Sahra ile kuzey komutası esnek biçimde ayrışır
1086-90: Endülüs koruyuculuğu	Davet edilmiş cihad lideri ve tâife müttefiki	Boğaz geçişi, Zellâka ve ortak ordu	Yardım daveti kalıcı ilhak yetkisi değildir
1090'lar-1106: iki kıtalı ilhak	Fakih meşruiyeti, Murâbıt valileri ve geniş tebaa	Tâifelerin tasfiyesi, dinar ve donanma	Yerel rıza şehir ve zümreye göre değişir
1106-18: hanedan yüksek dönemi	Ali'ye veraset, kurumsal bey'at ve çoğul ordu	Uclés, Sarakusta, imar ve hukuk ağı	Kurucu seçicilik fiilen aile tekeline dönüşür
1118-43: iki cephe savunma	Hanedan-fakih düzeni; kent ve Atlas muhalefeti	Vergi, kale, Endülüs ve Muvahhid cepheleri	Kapasite büyürken meşruiyet ve kaynak gerilir
1143-47: parçalanma	Kısa hükümdarlıklar, kopan vali ve şehirler	Merkezî ordunun ve maliyenin çözülmesi	Miras kurum ve insan ağlarında sürer
1147 sonrası: Benî Gâniye	Ada hanedanı ve Murâbıt meşruiyet hafızası	Balear donanması ve İfrikiye koalisyonu	İlk ribâtın değişmeden devamı değildir

Aşağıdaki tablo, Murâbıt tarihini '1040'ta tarikat, 1056'da devlet' gibi tek tarihlî sıçramaya indirgemez. Öğretmen arayışı, çekirdek disiplin, Sanhâce birleşmesi, Sahra şehirleri, Ağmât-Merrâkeş eksenî, Mağrib fetihleri, Abbâsî meşruiyeti ve Endülüs ilhaki farklı devletleşme katmanlarıdır. Her aşamada üyelik genişledi: tövbe eden savaşçıdan vergi veren şehirliye, yerel müttefikten maaşlı askere ve

²³⁹ Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 53-65; Bennis, *Almoravid and Almohad Empires*, 36-45; Messier, *Almoravids*, 69-76.

Endülsü bürokrata. Aynı zamanda dinî önderliğin biçimi değişti: İbn Yâsîn'in şahsî hükmü, hanedan emîri ile Mâlikî fakihler arasındaki iş bölümüne dönüştü. Tablo, P'nin yükselişini ve D'nin dışarıdaki bir devletle ilişkiden devlet taşıyıcılığına geçişini, kurucu asabiyetin tamamen kaybolduğu varsayımına düşmeden gösterir.²⁴⁰

84.31. Ebû Bekir b. Ömer ile Yûsuf b. Tâşfîn: Bölünmüş Komuta. Ebû Bekir b. Ömer, Sahra'daki konfederasyon çatışmaları sebebiyle güneye dönerken kuzey ordusunu kuzeni Yûsuf b. Tâşfîn'e bıraktı. Daha geç anlatılar, dönüşte Zeyneb'in siyasî ögüdü sayesinde Yûsuf'un iktidarı barışçı biçimde devraldığını ve Ebû Bekir'in Sahra'ya çekildiğini söyler. Kesin konuşulabilecek husus, 1060'ların başından itibaren Mağrib kuzeyinde Yûsuf'un, Sahra alanında Ebû Bekir'in üstünlüğünün belirginleşmesi ve açık bir hanedan savaşının çıkmamasıdır. Bu durum modern anlamda iki egemen devlet anlaşması değil, mesafe içinde esneklenen akraba-komuta ağıydı. Ebû Bekir'in 1087 dolayındaki ölümüne kadar güney bağlantısı sembolik ve maddî önem taşıdı. Yûsuf'un yükselişi kurucu çizgiyi gasp etmiş basit saray darbesi değil; ağırlık merkezinin Sahra'dan Mağrib şehirlerine kaymasıydı.²⁴¹

84.32. Merrâkeş'in Kuruluşu: Tarih, Mekân ve Başkent. Merrâkeş'in kuruluşu çoğunlukla 462/1070 veya 1071-72'ye tarihlenir; bazı anlatılar ilk kampı Ebû Bekir'e, kalıcı inşa ve surlaşmayı Yûsuf'a bağlar. 'Kuruluş' çadır ordugâhı, cami-dârü'l-imâre çekirdeği, pazar ve sur için aynı anı ifade etmez. Ağmât'ın yerleşik seçkinlerinden görece bağımsız yeni bir merkez, Lemtûne ordusuna alan sağladı; Atlas, Sûs, Sahra ve kuzey yollarını bağlayan konumuyla imparatorluk düğümüne dönüştü. Su hatları, bahçeler, çarşılar ve zanaat, 'çöl kampı' imgesini kısa sürede aştı. Şehir yalnız hükümdarın iradesiyle yoktan doğmadı; Ağmât ve çevreden insan, bilgi, emek ve sermaye çekti. Bu nedenle Merrâkeş, hareketli cemaatin toprağa sabitlenmesi kadar yeni bir kentsel toplum üretmesidir.²⁴²

²⁴⁰ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 24-78; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 22-73; Messier, *Almoravids*, 19-93.

²⁴¹ Messier, *Almoravids*, 70-78; Lagardère, *Les Almoravides*, 47-59; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 38-42.

²⁴² Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 39-43; Messier, *Almoravids*, 76-82; UNESCO World Heritage Centre, 'Medina of Marrakesh,' kuruluş kronolojisi.

84.33. Zeyneb en-Nefzâviyye: Görünür Kadın Nüfuzu. Zeyneb en-Nefzâviyye, Ağmât çevresindeki seçkin bağlantıları, serveti ve siyasî danışmanlığıyla Murâbıt kuruluşunda görünür bir aktördür. Önce Lekût, ardından Ebû Bekir ve Yûsuf'la evliliği, iktidar değişimlerinde hanenin birleştirici rolünü gösterir. Kaynakların 'cadı', 'kâhine' veya yeraltı hazinesinin sahibi diye anlattığı ayrıntılar, güçlü kadını olağan siyasetin dışına taşıyan edebî kalıplardır; nüfuzun varlığını tümünden reddetmek de aynı ölçüde hatalıdır. Zeyneb resmî ortak hükümdar veya bütün kararların gizli sahibi olarak kanıtlanamaz. Daha ihtiyatlı hüküm, evlilik, mal, hane ve bilgi ağlarının Yûsuf'un meşruiyet ve şehirli çevrelerle uzlaşmasında etkili olduğudur. Onun örneği, kadınların kroniklerde az görünmesinin iktidar ve servete hiç katılmadıkları anlamına gelmediğini gösterir.²⁴³

84.34. Yûsuf b. Tâşfin ve Akrabalığın Kurumsallaşması. Yûsuf b. Tâşfin'in uzun hükümdarlığı, kişisel askerî başarı kadar akraba kumandanları bölgelere yerleştirme, rakip reisleri dengeleme ve Endülüslü yazı uzmanlarını kullanma becerisine dayanıyordu. Oğullar, yeğenler ve Lemtûne seçkinleri valilik ve ordu komutasında öne çıktı; bu güven ağı uzak eyaletlerde sadakat sağlarken hanedanlaşmayı hızlandırdı. Görev yalnız soyla verilmedi: kâtip, kadı, maliyeci ve teknik uzmanlık şehirli Arapça eğitilmiş çevrelerden devşirildi. Yûsuf'un sade kıyafet ve yemekle tasviri, kurucu ahlâkın hükümdar meşruiyetine çevrilmesidir; imparatorluk sarayı ve vergi mekanizmasının yokluğu anlamına gelmez. 1106'daki ölümünde oğlunu ardıl bırakması, seçici kabile emirliğinden kalıtsal hanedana geçişi belirginleştirdi; yine de fakih ve ileri gelenlerin bey'atı gerekli meşruiyet dili olarak kaldı.²⁴⁴

84.35. Fas'ın Alınması ve Kentsel Birleştirme. Fas, ne tek surlu şehir ne de kolay teslim olan homojen nüfustu; Karaviyyîn ve Endülüs mahalleleri, Zenâte iktidarları ve çevre kabileler arasında bölünmüş bir metropoldü. Yûsuf'un 1069'dan 1070'lerin ortasına uzanan seferleri, şehrin birkaç kez el değiştirdiği bir süreçtir. Murâbıt hâkimiyet, iki yakayı idare ve sur düzeniyle yaklaştırdı; cami,

²⁴³ Lourinbo, 'Queen Zaynab al-Nafzawiyya,' 159-170; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 40-43; Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, çev. Mary Jo Lakeland (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), ilgili bölüm.

²⁴⁴ Lagardère, *Les Almoravides*, 57-94; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 42-50; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 60-72.

çarşı ve su altyapısına yatırım yaptı. Fethin şiddeti ile sonraki kentsel bütünleşme aynı anda görülmelidir. Faslı fakih ve tüccarlar yeni devletin uzmanlık havuzuna girerken yerel özerklik kaybı yaşandı. Şehrin alınması, Murâbitların yalnız çöl yollarını değil kuzey Mağrib'in üretim ve ilmî ağını da yönetebildiğini gösterdi. Bu kapasite Endülüs müdahalesi öncesinde kuruldu; İberyâ, hazır olmayan bir kabile ordusunu bir gecede imparatorluğa çevirmedi.²⁴⁵

84.36. Tilimsân, Sebte ve Mağrib'in Kuzey Koridoru. Tilimsân ve çevresindeki Zenâte güçlerinin yenilmesi, doğu sınırını Hammâdî alanına yaklaştırdı; Sebte'nin alınması ise Cebelitarık geçişini ve Akdeniz ticaretini güvenceye aldı. Bu fetihler çizgisel değildi: kuşatma, yerel ittifak, vali değişimi ve isyan tekrarlandı. Sebte'nin 1083/84 dolayında Murâbıt denetimine girmesi, Endülüs'e asker sevkinin lojistik ön koşullarındandır. Donanma ve liman idaresi, deve süvarisiyle özdeşleştirilen hareketin deniz kapasitesini geliştirdi. Tilimsân hattı ise doğuda kalıcı bir doğal sınır yaratmadı; Hammâdî rekabeti ve kabile siyasetinin açık alanı kaldı. Murâbıt Mağribi böylece homojen merkezî ülke değil, liman, vaha, şehir ve kabile kuşaklarının farklı vali, asker ve hukuk düzenleriyle bağlandığı bileşik egemenlikti.²⁴⁶

84.37. Emîrû'l-Müslimîn ve Abbâsî Halifelik Meşruiyeti. Yûsuf b. Tâşfîn, 'emîrû'l-mü'minîn' halifelik unvanını benimsemek yerine emîrû'l-müslimîn ve nâsirû'd-dîn gibi unvanlar kullandı; hutbe ve sikkede Bağdat'taki Abbâsî halifesini tanıdı. Bu tercih siyasî zayıflık kadar iddialı bir meşruiyet mühendisliği idi: Mağrib'de fiilen bağımsız hükümdar, evrensel Sünnî halifelikle sembolik hiyerarşiyi koruyor; Fâtımî ve yerel halifelik iddialarına karşı konum alıyordu. Abbâsîlerden berat ve hil'at geldiğine dair rivayetlerin ayrıntısı ve tarihi tartışmalıdır, fakat unvan-sikke kanıtı yönelimi doğrudur. 'Halifenin valisi' demek fiilî bağımsızlığı, 'kendi halifeliğini kurdu' demek seçilmiş unvan sınırını bozar. Murâbıt cemaat devleti, uzak kutsal merkezden onay ararken vergi, ordu ve ardılığı kendi hanedanı içinde yönetmiştir.²⁴⁷

²⁴⁵ *Abun-Nasr, History of the Maghrib, 83–87; Messier, Almoravids, 82–91; Gómez-Rivas, Almoravid Maghrib, 55–68.*

²⁴⁶ *Bennison, Almoravid and Almohad Empires, 44–50; Messier, Almoravids, 86–94; Abun-Nasr, History of the Maghrib, 84–88.*

²⁴⁷ *Évariste Lévi-Provençal, 'Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat abbasside,' Arabica 2/3 (1955): 265–280; Bennison, Almoravid and Almohad Empires, 65–70.*

84.38. Bey'at ve Veraset: Seçimden Hanedana. İlk emirlerin seçimi kabile ileri gelenleri, İbn Yâsîn'in onayı ve savaş yeterliliğiyle anlatılır. Yûsuf'un oğlu Ali'yi veliahtlaştırması ise 1106'da hanedan verasetini belirginleştirdi. Buna rağmen ardıllık otomatik özel hukuk mirası değildi: valilerin, Lemtûne seçkinlerinin, fakihlerin ve şehirlerin bey'atı yeni hükümdarın kabulünü görünür kılıyordu. Şehzadelerin eyalet görevi ve saray rekabeti, soyun içinden kimin hükmedeceğini siyasî mesele olarak bıraktı. Kurucu cemaatin 'en takvâli-savaşçı emiri' ideali, pratikte aile tekeli meşrulaştıran hanedan karizmasına dönüştü. Bu dönüşüm bir günde ve üyelerin itirazsız rızasıyla olmadı; fakat devletin geniş coğrafyada sürekliliği, ardılın önceden belirlenmesini kabileler arası açık savaşa tercih edilir hâle getirdi.²⁴⁸

84.39. Dîvân, Kâtip ve Endülüslü Bürokrasi. Genişleyen egemenlik, sözlü kabile emriyle yönetilemezdi. Vergi kaydı, ferman, diplomasi ve eyalet haberleşmesi için Arapça yazı uzmanları ve dîvânlar gelişti; Endülüslü kâtipler bu dönüşümde belirgin rol oynadı. Onları 'medenî Endülüs'ün kaba efendilerini yönetmesi' biçiminde sunmak, Murâbit seçiminin ve Mağrib'de zaten var olan yazı geleneğinin faillliğini küçümser. Bürokratlar hükümdara teknik kapasite verirken belge ve erişim üzerindeki tekelleriyle yeni seçkinlik oluşturdu. Arapça idare dili, Sanhâce sözlü-askerî ağı ve yerel uygulamalar yan yana sürdü. K2 burada teolojik sır olarak değil, okuryazarlık ve dîvân erişimi nedeniyle düşüktü orta seviyeye yükselen kurumsal bilgi eşitsizliğidir. Merkezî emir, ancak kâtip, ulak, mühür ve yerel vekilin yorum zinciri üzerinden eyalette file dönüşüyordu.²⁴⁹

84.40. Fakihler ve Kadılar: Devletin Hukukî Omurgası. Murâbit hükümdarları Mâlikî fakihleri kadı, müftü, elçi ve siyasal danışman olarak öne çıkardı. Bu ittifak hükümdara Sünnî meşruiyet ve yerel arabulucu; âlimlere mahkeme, vakıf ve kamusal ahlâk üzerinde kurumsal güç sağladı. Fakihler tek blok değildi: vergi, savaş, hükümdarın azli, tasavvuf ve kitaplar üzerinde ihtilaf ettiler; bazıları saraya yakın, bazıları eleştireldi. 'Ulemâ devleti yönetiyordu'

²⁴⁸ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 68–75; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 66–75; Lagardère, *Les Almoravides*, 89–96.

²⁴⁹ Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 73–91; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 79–92; 'Abd Allâh b. Buluggîn, *The Tîbyân*, çev. Amin Tibi (Leiden: Brill, 1986).

ifadesi askerî ve hanedan kararını, ‘fakihler yalnız araçtı’ ifadesi fetvanın toplumsal ağırlığını siler. Kadı mahkemesi yerel âdet ve pazarla müzakere etti; her fetva her yerde eksiksiz uygulanmadı. Yine de imparatorluk ölçeğinde Mâlikîlik, farklı şehir ve kabileleri ortak hukuka bağlayan en sürekli kurum oldu ve Murâbıt adı hanedan çöktükten sonra bile bu hukukî dönüşümde iz bıraktı.²⁵⁰

84.41. İbn Rüşd el-Cedd ve Fetva Ağının Uzak Ufku. Kurtuba başkadısı ve Mâlikî otoritesi İbn Rüşd el-Cedd’in fetvaları, Endülüs’te üretilen hukuk bilgisinin Mağrib’in uzak kasaba ve kabile meselelerine kadar ulaştığını gösterir. Sorular vergi, evlilik, su, arazi, şiddet ve görevli davranışı gibi gündelik alanlardan gelir; merkez, tek taraflı emir vermekten çok yerel uyuşmazlığı mezhep diliyle çevirmeye çalışır. Fetvanın istenmesi başlı başına normatif otorite işaretidir, fakat cevabın eksiksiz uygulandığını kanıtlamaz. İbn Rüşd’ün sarayla yakınlığı onu basit propaganda memuru yapmadığı gibi, ilmî itibarı da siyasî düzenden bağımsız değildi. Bu ağ, Murâbıt imparatorluğunun yalnız asker ve vergiyle değil, soru-cevap, belge ve kadı tayiniyle kurulduğunu gösterir. Endülüs-Mağrib ilişkisi de tek yönlü fetih değil, hukukun iki kıta arasında dolaşımıdır.²⁵¹

84.42. Vergi İdeali ve Mali Gerçeklik. Kurucu söylem, Kur’an ve sünnetçe meşru sayılan zekât, öşür, haraç, cizye ve ganimet dışındaki keyfî vergileri kaldırmayı vaat etti. Bu program, Mağrâve ve tâife idarelerine karşı tüccar ile fakih desteği sağladı. Fakat iki kıtalı ordu, kale, donanma ve bürokrasinin gideri arttıkça olağan gelirler yetmedi; mukûs ve olağanüstü tahsilatlar geri döndü veya başka adlarla uygulandı. Fakihler bazı vergileri zorunlulukla savunurken muhalifler kurucu ahde ihanet diye eleştirdi. Normatif yasakla mali pratik arasındaki mesafe, Murâbıt çöküşünü yalnız ahlâkî yozlaşma diye açıklamaz; imparatorluk kapasitesinin yapısal maliyetini gösterir. Verginin adı, miktarı ve tahsil biçimi bölgeye göre değişti. Dolayısıyla bir fetva veya hükümdar ilanı bütün eyaletlerin muhasebe kaydı sayılmamalıdır.²⁵²

²⁵⁰ Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 91–112; Rachid El Hour, ‘The Andalusian Qadi in the Almoravid Period,’ *Studia Islamica* 90 (2000): 67–83; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 93–103.

²⁵¹ Camilo Gómez-Rivas, *Law and the Islamization of Morocco under the Almoravids: The Fatwās of Ibn Rüşd al-Jadd to the Far Maghrib* (Leiden: Brill, 2014), 1–28, 155–204.

²⁵² Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 96–103, 156–162; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 105–118; Ibn ‘Abdūn, *Séville musulmane au début du XIIe siècle*, ed. ve çev. Évariste Lévi-Provençal (Paris, 1947).

84.43. Ordunun Çoğullaşması. İlk Sanhâce deve ve atlı kuvveti geniş imparatorlukta tek başına yeterli olmadı. Lemtûne-Messûfe birliklerine Zenâte süvarileri, Endülüslü askerler, Sahra-altı kökenli birlikler, okçular, denizciler ve daha sonra Hristiyan paralı askerler eklendi. Kaynaklardaki ‘siyah muhafız’, ‘Rum’ veya ‘Frank’ adları modern ırk ve milliyet kategorileriyle doğrudan eşitlenemez. Maaş, ganimet, kölelik, hane sadakati ve dinî cihad motivasyonu aynı orduda farklı statüler üretti. Çeşitlilik taktik kapasiteyi artırırken merkezî maliyeti ve kumandanlar arası rekabeti büyüttü. Hristiyan Reverter gibi komutanların hizmeti, Murâbitların her ilişkiyi katı din sınırına göre düzenlediği tezini bozar; buna karşılık yönetimin çoğulcu eşitlik devleti olduğunu da kanıtlamaz. Ordu, cemaat çekirdeğinin imparatorluk kurumuna dönüşümünü en görünür biçimde taşıır.²⁵³

84.44. Ulak, Yol ve İki Kıtalı Haberleşme. Merrâkeş’ten Fas, Sicilmâse, Sebte, Gırnata ve Sarakusta’ya uzanan egemenlik, haberin haftalar içinde ve çok sayıda aracıyla taşınması demektir. Ulaklar, menziller, limanlar, donanma ve vali raporları merkezî kararı mümkün kıldı; fakat hiçbir hükümdar bütün eyaletleri eşzamanlı denetleyemedi. Boğaz geçişi hava ve filo kapasitesine, Sahra yolu su ve kabile güvenliğine bağlıydı. Bu nedenle vali, kadı ve kumandan geniş takdir yetkisi kullanıyor; isyan veya dış saldırı haberi geldiğinde merkezî cevap gecikebiliyordu. Hutbe ve sikke egemenliğin ortak işaretlerini hızla yayarken, uygulamadaki farklılığı örtüyordu. Haberleşme ağı K3’ü askerî alanda yükseltti, fakat devletin kamusal iddiası saklı değildi. İmparatorluğun ölçeği, hem Murâbit başarısının hem son dönemdeki aşırı gerilmenin maddî sebebidir.²⁵⁴

84.45. Şehirleşme: Çadır ile Medine Arasında. Murâbit iktidarı şehir karşısı değildi; Merrâkeş’i kurdu, Fas ve Tilimsân’ı yeniden düzenledi, cami, çarşı, hamam, su ve sur yatırımları yaptı. Bununla birlikte Lemtûne askerî haneleri başlangıçta kent seçkinlerinden mekânsal ve kültürel mesafe korudu. Yeni mahalleler, saray ve garnizon bu iki çevreyi hem ayırdı hem birbirine bağımlı kıldı. Kırsal vergi ve kervan geliri şehirde dîvân, zanaat ve ilim üretirken kentli uzmanlar kırsal hâkimiyeti belgeledi. ‘Göçebeler yerleşince bozuldu’ anlatısı,

²⁵³ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 104–116; Messier, *Almoravids*, 117–126; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 184–196.

²⁵⁴ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 79–92, 111–116; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 73–90.

yerleşmenin devletin zorunlu kapasitesini sağladığını gözden geçirir. Öte yandan şehirleşme, kurucu eşitlik dilini saray ve servet farkıyla gerdi. Murâbit toplumu bu yüzden göçebe ile yerleşğin birbirini izleyen iki safhası değil, aynı siyasal ekonomide sürekli pazarlık eden alanların bileşimiydi.²⁵⁵

84.46. Dinar, Ticaret ve İmparatorluk Dolaşımı. Murâbit dinarları yüksek ve tutarlı altın içeriğiyle Akdeniz’de itibar kazandı; ‘marabotin’ adı Avrupa para diline girdi. Darphaneler Sicilmâse, Ağmât/Merrâkeş, Fas ve Endülüs merkezlerinde hükümdar unvanını ve Abbâsî bağıllığını çoğalttı. Sahra altını bu sistemin temel girdisiydi, fakat devlet madene doğrudan sahip tek tekel gibi işlemiyordu; tüccar, vergi, değişim ve güzergâh güvenliği üzerinden değer çekiyordu. Kuzeye tekstil, kitap, seramik ve insan; güneye tuz, kumaş ve farklı mallar aktı. Para birliği bütün pazarlarda aynı fiyat ve vergi rejimi demek değildir. Yine de güvenilir sikke, farklı toplulukların hükümdarın şahsını hiç görmeden ortak ekonomik düzene katılmasını sağladı. Dinar, cemaat karizmasının soyut ve dolaşabilir devlet güvenine çevrilmesinin maddî belgesidir.²⁵⁶

84.47. Mimari ve Maddî Kültür: ‘Sadelik’ Sonrası. İlk Murâbit yapılarının bir kısmı sonraki Muvahhid inşası altında kaldığından, hanedanın mimari üretimi uzun süre olduğundan küçük görülmüştür. Tilimsân Ulu Camii kubbesi, Karaviyyîn genişletmesi, Kubbetü’l-Ba‘diyyîn, minberler, tekstiller ve Endülüs-Mağrib süslemesi yüksek teknik ve estetik dolaşımı gösterir. At nalı kemer, mukarnas ve bitkisel bezeme, ‘Berberî’ ile ‘Endülüslü’ diye saf iki kaynağa ayrılamaz; zanaatkârların boğazı aşan hareketi içinde biçimlendi. Kurucu hükümdarların gösteriş karşıtı portresiyle zengin sanat çalışmak zorunda değildir: kamusal cami, hükümdarlık ve şehir prestiji farklı harcama rejimleridir. Maddî kültür, Murâbitların yalnız yıkan savaşçılar değil, yeni zevk ve mekân düzeni kuran imparatorluk toplumu olduğunu kanıtlayan sessiz bir kaynak katmanıdır.²⁵⁷

²⁵⁵ Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 116–134; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 116–128; Jonathan M. Bloom, *Architecture of the Islamic West* (New Haven: Yale University Press, 2020), 145–167.

²⁵⁶ Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 118–130; Jere L. Bacharach, *Islamic History through Coins* (Cairo: American University in Cairo Press, 2006), ilgili bölümler; Metropolitan Museum of Art, *The Trans-Saharan Gold Trade*.

²⁵⁷ Bloom, *Architecture of the Islamic West*, 145–175; Jerrilynn D. Dodds, ed., *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1992), 255–280; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 116–128.

84.48. Zühdün Hatırası ve Saray Gerçeği. Yûsuf'un deve eti, arpa ekmeği ve yün giysiyle yetindiğine dair tasvirler, ilk kuşak sahra sadeliğini hükümdar erdemi hâline getirir. Ali b. Yûsuf döneminde saray, bahçe, şiir ve ince kumaşların çoğalması ise daha geç ahlâkçı anlatıda çöküş habercisi yapılmıştır. Tüketim değişimi gerçektir; fakat 'lüks geldi ve cesaret bitti' nedenselliği askerî cephe, maliye ve Muvahhid örgütlenmesini açıklamaz. Saray ihtişamı tebaanın vergisini meşrulaştırmak, elçi kabul etmek ve farklı seçkinleri bağlamak için de siyasî araçtı. Kurucu zühdün hafızası tamamen kaybolmadı; yeni hükümdarlar kendilerini hâlâ cihad ve Mâlikî koruyuculuğuyla sundu. Cemaatten hanedana dönüşüm, idealin terk edilmesinden çok ideal ile kurum maliyeti arasındaki açığın büyümesidir.²⁵⁸

84.49. Endülüs Müdahalesinin Ön Şartları. XI. yüzyıl sonu Endülüs'ünde tâife emirlikleri kültürel bakımdan canlı, siyasî bakımdan rekabetliydi; kuzey Hristiyan krallıklarına para ödemeleri ve birbirlerine karşı ittifakları askerî dengeyi aşındırdı. Bu tabloyu 'yoz küçük krallar' klişesine indirgemek, yerel yönetim ve diplomasi seçeneklerini siler. Murâbıt müdahalesi için Mağrib'in birleşmesi, Sebte limanı, donanma, düzenli ordu ve meşruiyet dili önceden kurulmuştu. Endülüslü fakihler ile halk içinde yardım beklentisi bulunurken, emirler güçlü müttefikin kalıcı rakibe dönüşmesinden çekiniyordu. Boğazın iki yakası ticaret, göç ve ilimle zaten bağlantılıydı; 1086 geçişi ilk temas değildir. Yeni olan, Mağrib merkezli bir hanedanın Endülüs'ün savunmasını üstlenip birkaç yıl içinde tâife egemenliğini kendi devletine katmasıdır.²⁵⁹

84.50. Tuleytula'nın Düşüşü ve Yardım Çağrısı. VI. Alfonso'nun 1085'te Tuleytula'yı alması, askerî kayıp kadar eski Vizigot başkentinin sembolik etkisiyle Endülüs'te kriz yarattı. İşbiliye emîri el-Mu'temid başta olmak üzere tâife hükümdarları Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istedi. Meşhur 'deve çobanlığı domuz çobanlığından iyidir' sözü el-Mu'temid'in tercihini dramatize eder, fakat tam lafızla çağdaş tutanak değildir. Davet, Yûsuf'a müdahale meşruiyeti sağladı; onu Endülüs üzerinde önceden sınırsız egemen yapmadı. Tâife emirleri ortak

²⁵⁸ Messier, *Almoravids*, 78–82, 143–151; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 129–138; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 127–135.

²⁵⁹ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 48–54; Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal* (London: Longman, 1996), 157–170; 'Abd Allâh b. Buluggîn, *Tibyan*, 85–115.

savunma ararken kendi tahtlarını korumak istiyor, Murâbıtlar ise cihad ve Mağrib güvenliğini birlikte düşünüyordu. Bu farklı beklentiler 1086'daki ittifakı mümkün, 1090'dan sonraki ilhakı çatışmalı kıldı. Yardım istemek ile kalıcı yönetimi devretmek aynı siyasî işlem değildir.²⁶⁰

84.51. Zellâka: 1086 Zaferi ve Ortak Cihad. Yûsuf'un ordusu 1086'da boğazı geçti ve 23 Ekim'de Batalyevs yakınındaki Zellâka/Sagrajas'ta VI. Alfonso'nun ordusunu ağır yenilgiye uğrattı. Tâife kuvvetleri ile Murâbıt birlikleri aynı cephede savaştı; zaferi yalnız Sahralıların veya yalnız Endülüslülerin eseri saymak ittifak yapısını bozar. Kaynakların sayı ve savaş düzeni abartıları çapraz kontrol edilmelidir. Yûsuf zaferden sonra aile ölümü haberi ve Mağrib işleri nedeniyle döndü; bu, 1086'da hazır ilhak planının kesin olmadığını düşündürür. Zellâka Hristiyan ilerlemesini tamamen durdurmadı, fakat Murâbıt emîrini Endülüs Müslümanlarının filî koruyucusu ve cihad lideri yaptı. Karizmatik askerî başarı, birkaç yıl sonra tâife hükümdarlarını yetersiz ilan edecek hukukî-siyasal sermayeye dönüştü.²⁶¹

84.52. Boğaz Geçişlerinden Tâife İlhakına. 1086'dan sonra Hristiyan saldırıları, tâife rekabeti ve vergi şikâyetleri sürdü; Yûsuf 1088'de yeniden geldi, 1090'dan itibaren Gırnata, Mâleka, İşbîliye, Batalyevs ve başka emirlikleri tasfiye etti. Süreç tek emirle tamamlanmadı: kuşatma, yerel ayaklanma, fakih desteği ve Murâbıt valilerinin atanması yıllara yayıldı. Halkın tamamının 'kurtarıcıları' coşkuyla karşıladığı veya bütünüyle yabancı işgale direndiği söylenemez. Ağır tâife vergilerine muhalifler ilhakı destekleyebilirken saray çevreleri, bazı şehir seçkinleri ve bağımsızlık yanlıları kayıp yaşadı. Murâbıtlar boğazı iç sınır hâline getirerek Mağrib kaynaklarını Endülüs savunmasına, Endülüs yazı ve vergi kapasitesini imparatorluğa bağladı. Aynı bağ, iki cephenin mali-askerî yükünü de ortak kıldı.²⁶²

84.53. İlhak Fetvaları ve Hukukî Meşruiyet. Tâife emirlerinin gayrimeşru vergi topladığı, Hristiyan hükümdarlara haraç verdiği ve Müslüman savunmasını

²⁶⁰ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 165–170; Simon Barton ve Richard Fletcher, *The World of El Cid* (Manchester: Manchester University Press, 2000), 85–104; 'Abd Allâh b. Buluggin, *Tibyân*, 115–135.

²⁶¹ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 170–174; Barton ve Fletcher, *World of El Cid*, 104–115; Messier, *Almoravids*, 95–105.

²⁶² Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 50–54, 136–143; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 174–181; 'Abd Allâh b. Buluggin, *Tibyân*, 135–190.

zayıflattığı suçlamaları, azillerini Mâlikî hukuk içinde gerekçelendirdi. Endülüslü fakihlerin ve doğudaki otoritelerin Yûsuf'a destek fetvaları verdiği aktarılır; Gazâlî'ye nispet edilen belgelerin dolaşımı ve tam bağlamı tartışmalıdır. Fetva askerî kararı tek başına yaratmadı, fakat fetihle gasp arasındaki sınırı Murâbıt lehine çizdi ve yerel kadıları yeni düzene bağladı. Bütün fakihlerin oybirliğiyle hareket ettiği veya halkın rızasının fetvayla ölçüldüğü söylenemez. Hukuk burada iktidarın üzerini örten sonradan eklenmiş söz değil, kimlerin azledilebilir hükümdar ve hangi verginin zulüm olduğuna dair gerçek bir mücadele alanıdır. Bu alanın sahibi yine yalnız saray değildi.²⁶³

84.54. Tâife Hükümdarlarının Sürgünü ve Hafıza Savaşı. Gırnata'nın Zîrî emîri Abdullah b. Buluggîn ile İşbîliye'nin şair hükümdarı el-Mu'temid, Murâbıt ilhakından sonra Mağrib'e sürüldü. Abdullah'ın Tîbyân'ı, kendi kararlarını savunan ve Murâbıtları dışarıdan gören eşsiz bir hatıratır; kişisel mağduriyet ve geriye dönük gerekçelendirme taşır. El-Mu'temid'in Ağmât'taki yoksulluk şiirleri, Endülüslü edebî hafızasında kayıp saray zarafetini Murâbıt sertliği karşısına koydu. Sürgün siyaseti, öldürmeden hanedan rakibini merkezinden koparıyor ve servetini denetliyordu; aynı zamanda ilhakın rıza dışı boyutunu görünür kılıyordu. Bu kaynakları yalnız duygusal propaganda diye reddetmek kadar tarafsız tarih saymak da hatalıdır. Onlar, yeni imparatorluğun meşruiyetini yenilenmiş cihad ile yerel hanedan hafızası arasında nasıl tartıştığını gösterir.²⁶⁴

84.55. Belensiye ve El Cid: Sınırın Karmaşık Savaşı. Rodrigo Díaz de Vivar'ın, yani El Cid'in Belensiye'deki hâkimiyeti, basit Müslüman-Hristiyan iki kutbuna sığmaz. Hristiyan ve Müslüman kuvvetler farklı dönemlerde onunla ittifak veya savaş içinde olmuş; şehir içi hizipler, tâife mirası ve Kastilya-Aragon rekabeti sonucu belirlemiştir. Murâbıt kumandanları 1094'ten sonra şehri birkaç kez kurtarmaya çalıştı; 1102'de El Cid'in ölümünden sonra Belensiye'yi aldı. Zafer, doğu Endülüslü'de Murâbıt hâkimiyetini genişletti, fakat sınır sürekli akın, kale ve haraç pazarlığı alanı kaldı. Destan geleneğinin El Cid'i kesintisiz ulusal haçlı kahramanı, karşı anlatının Murâbıtları tek 'Afrikalı' düşman yapması

²⁶³ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 69–75, 97–103; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 91–112; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 174–180.

²⁶⁴ 'Abd Allâh b. Buluggîn, *Tîbyân*, 190–237; Raymond P. Scheindlin, *Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid ibn 'Abbâd* (Leiden: Brill, 1974); Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 178–181.

çağdaş ittifak değişkenliğini örter. Cemaat sınırı savaş anında sertleşse de siyasî pratikte dinler arası hizmet ve anlaşma devam etti.²⁶⁵

84.56. Fetihlerin Sınırı: Kuzey Cephesi ve Yerel Direnç. Murâbıtlar Endülüs'ü birleştirdi, fakat kuzey Hristiyan krallıklarını fethedemedi. Kale savaşı, akın, kuşatma ve ittifaklar boyunca sınır ileri-geri hareket etti; coğrafya, iklim ve yerel garnizonlar büyük meydan savaşları kadar belirleyiciydi. Uclés'te 1108 zaferi Kastilya veliahdının ölümüyle büyük etki yarattı, fakat Tuleytula geri alınamadı. Her askerî sonuç 'Reconquista'nın kaçınılmaz ilerleyişi veya cihadın genel çöküşü diye okunmamalıdır. Murâbit savunması Endülüs'ün bazı bölgelerinde Müslüman hâkimiyetini onlarca yıl uzattı; aynı zamanda sürekli ordu ve kale maliyeti vergi baskısını artırdı. Sınırdaki yerel Müslüman ve Hristiyan topluluklar, merkezî kimlik söylemlerinden daha esnek ticaret, fıdye ve koruma ilişkileri kurmayı sürdürdü.²⁶⁶

84.57. Ali b. Yûsuf: Yüksek Kapasite, Büyüyen Baskı. Ali b. Yûsuf 1106'da genç yaşta geniş ve işleyen bir imparatorluk devraldı. Hükümdarlığı yalnız çöküş dönemi değildir: Uclés zaferi, Sarakusta'nın alınması, mimari yatırımlar, dîvân ve Mâlikî ağın genişlemesi bu yıllara aittir. Bununla birlikte kuzey sınırı, 1120'lerden itibaren Atlas'taki Muvahhid isyanı ve Sahra bağlantısının gevşemesi aynı anda kaynak tüketti. Ali'nin fakihlere bağımlılığı kroniklerde kişisel zayıflık gibi sunulur; oysa hukuk uzmanlığı devletin kurucu mekanizmasıydı. Sorun, fakih ittifakının şehirli muhalefet ve yeni tevhid eleştirisini kapsamakta zorlanmasıdır. Hükümdarın sarayda tecrit edildiği ve kadınlarca yönetildiği yönündeki söylem, siyasî başarısızlığı cinsiyetlendiren polemiktir. Ali dönemi yüksek kurumsallaşma ile stratejik aşırı gerilmenin aynı anda bulunduğu safhadır.²⁶⁷

84.58. Sarakusta, Balear Adaları ve En Geniş Alan. Sarakusta 1110'da Murâbit idaresine katıldı; bu, Endülüs'teki son büyük bağımsız tâife merkezinin tasfiyesi ve hanedanın kuzeydoğudaki en ileri mevzisiydi. Şehir 1118'de Aragon kralı I. Alfonso tarafından alındı; kısa sekiz yıl, fetih alanıyla savunulabilir sınırın

²⁶⁵ Barton ve Fletcher, *World of El Cid*, 116–174; Richard Fletcher, *The Quest for El Cid* (New York: Knopf, 1990), 145–181; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 181–184.

²⁶⁶ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 181–190; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires, 136–147*; Messier, *Almoravids*, 126–143.

²⁶⁷ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires, 143–162*; Messier, *Almoravids*, 135–160; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 129–142.

aynı olmadığını gösterdi. Balear Adaları'ndaki Benî Gâniye kolu deniz güzergâhını ve korsanlık-ticaret kapasitesini taşıdı; ada hâkimiyeti 1147'den sonra da Murâbıt hanedan adını yaşattı. İmparatorluğun en geniş haritası eşzamanlı, eşit yoğunlukta denetim demek değildir. Sahra'daki gevşek ittifak, Mağrib'de hanedan-valilik ve Endülüs'te askerî eyalet farklı idare biçimleriydi. Harita üzerindeki tek renk, bu katmanları ve sınır bölgelerindeki müşterek egemenliği görünmez kılmamalıdır.²⁶⁸

84.59. Murâbıt Kronolojisinin Kritik Eşikleri

Tarih / dönem	Olay veya eşik	Cemaat–devlet sonucu	Kaynak-eleştiri notu
1035–38 dolayları	Hac, Ebû İmrân–Veccâc bağlantısı	Sahra reformuna Mâlikî öğretmen ağı	1048 tarihi Ebû İmrân'ın ölümüyle uyumsuz; rivayetler farklı
1040'lar	İbn Yâsin'in öğretimi, reddi ve çekirdek oluşumu	Yoğun tövbe-disiplin topluluğu	Ada ribâtının yeri ve ayrıntıları kesin değildir
1054/55	Avdagus'tun alınması	Ticaret yolu, ganimet ve Gana alanıyla temas	1076 Gana fethiyle aynı olay değildir
1055–57	Sicilmâse'nin ilk ve ikinci alınışı	Şehir, darphane ve vergi idaresi eşliği	İlk fetih kalıcı hâkimiyet sağlamadı
1056	Tabferilla; Yahyâ b. Ömer'in ölümü	Ebû Bekir'in askerî emirliği	Konfederasyon içi çatışma görünürdür
1057–59	Ağmât ve Bergavâta seferi	Atlas-Havz tabanı; İbn Yâsin'in ölümü	Bergavâta bilgisi çoğunlukla rakip kaynaklardan gelir
1060'lar–1070'ler	Yûsuf'un kuzeyde üstünlüğü; Merrâkeş'in kuruluşu	Hanedanlaşma ve yeni başkent	Kamp, şehir ve sur için tarihler aynı değildir
1069–84	Fas, Tilimsân ve Sebte'nin denetimi	Mağrib koridoru ve boğaz lojistiği	Fetihler birkaç sefer ve isyan içerir
1086	Zellâka savaşı	Davet edilmiş ortak cihad ve Yûsuf'un koruyucu karizması	Ordu sayıları ve konuşmalar edebî biçimde büyütülür
1090–1102	Tâife ilhakları ve Belensiye'nin alınması	Mağrib–Endülüs imparatorluğu	Davet, fetva ve yerel rıza ayrı kanıt düzlemleridir
1106	Yûsuf'un ölümü; Ali'nin veraseti	Seçici emirlikten belirgin hanedan düzenine	Bey'at meşruiyeti sürer
1108–18	Uclés zaferi; Sarakusta'nın alınması ve kaybı	En geniş alan, ardından daralan kuzey sınırı	Tek savaş genel gidişi tek başına açıklamaz
1121	Kurtuba ayaklanması	Garnizon–şehir gerilimi ve fakih arabuluculuğu	Tetikleyici ayrıntılar kaynaklara göre değişir
1125–26	I. Alfonso seferi ve Mozarap sürgünü	Güvenlik gerekçesiyle kolektif D4 zoru	Sayılar belirsiz; tüm Hristiyan varlığı sona ermedi
1120'ler–1143	Muvahhid dâvetinin Atlas'ta büyümesi	Rakip tevhid, Mehdîlik ve cemaat devleti	Zafer kaynakları Murâbıt krizini polemikle anlatır
1143–47	Ardıllık krizi; Merrâkeş'in düşüşü	Murâbıt merkez devletinin sonu	Çöküş tek nedenli 'lüks' hikâyesi değildir
1147–1203 ve sonrası	Benî Gâniye'nin Balear ve İfrikiye mücadelesi	Hanedan adının başkent sonrası devamı	İlk hareketle kurumsal özdeşlik kurulamaz

Aşağıdaki kronoloji, hac yolculuğu ve Merrâkeş kuruluşundaki belirsizliği açıkça işaretler; savaş tarihiyle kurumsal sonucu aynı sütunda eritmez. 1030'ların öğretmen ağı, 1050'lerin Sahra-Mağrib fetihleri, 1059 kurucu sonrası dönüşüm,

²⁶⁸ Kennedy, *Muslim Spain and Portugal, 185–191*; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires, 145–152*; Amar S. Baadj, *Saladin, the Almohads and the Banû Ghâniya* (Leiden: Brill, 2015), 20–35.

1086 Endülüs müdahalesi, 1090'ların ilhakı, 1106 veraseti, 1120'lerin iki cepheli krizi ve 1147 Merrâkeş'in düşüşü ayrı eşiklerdir. 1203'e kadar Balear Benî Gâniye'si ve daha uzun İfrîkiye mücadelesi, hanedan hafızasının başkentten sonra sürdüğünü gösterir. Tarihler kaynaklara göre bir-iki yıl kayabilir; bu farklar kesin olmayan günü sahte kesinlikle doldurmak yerine tabloda görünür bırakılmıştır.²⁶⁹

84.60. 1118 Sonrası Tersine Dönüş. Sarakusta'nın 1118'de kaybı tek başına çöküş başlatmadı, fakat kuzeydoğu savunmasının daraldığını gösterdi. Aragon ve Kastilya-León akınları, yerel isyanlar ve kale maliyeti artarken Mağrib'de İbn Tûmert'in Muvahhid dâveti 1120'lerden itibaren Atlas'ta ayrı bir meşruiyet merkezi kurdu. Murâbıtlar böylece iki kıtada farklı fakat birbirini besleyen krizlerle karşılaştı. Endülüs'e daha çok asker ve vergi aktarmak Mağrib savunmasını, Masmûde cephesine yoğunlaşmak Endülüs valilerini zayıflatıyordu. Şehirli vergi şikâyeti ve fakih karşıtı eleştiri, askerî yenilginin otomatik sonucu değil, mali seferberliğin toplumsal bedeliydi. '1118'den sonra her şey çöktü' hükmü sonraki başarıları; 'yalnız Muvahhid saldırısı yıktı' hükmü iç kaynak gerilimlerini eksik bırakır.²⁷⁰

84.61. 1121 Kurtuba Ayaklanması ve Yönetilenlerin Sesi. 1121'de Kurtuba halkıyla Murâbit askerleri arasında çıkan çatışma, şehirli tebaa ile garnizon arasındaki gerilimi açık isyana çevirdi. Kaynaklar bir kadına yönelik davranış veya askerî taciz gibi farklı tetikleyiciler anlatır; derin zeminde vergi, yabancı garnizon, yerel onur ve idarî erişim sorunu vardı. Ali b. Yûsuf şehri kuşatma ve toplu ceza tehdidiyle bastırdı, ardından fakihlerin arabuluculuğuyla genel imhadan vazgeçtiği aktarılır. Olay, 'Endülüslüler Murâbıtları daima sevdi' ve 'ilk günden ulusal direniş gösterdi' uçlarını birlikte çürütür. Yerel seçkinler imparatorluk içinde görev alırken belirli askerî uygulamalara karşı çıkabiliyordu. Fakihlerin arabuluculuğu gerçek koruma sağlayabilir; aynı zamanda halkı tekrar

²⁶⁹ Messier, *Almoravids, kronoloji*; Bennisson, *Almoravid and Almohad Empires*, 24–54, 136–177; Baadj, *Saladin, the Almohads and the Banû Ghâniya*, 20–52.

²⁷⁰ Bennisson, *Almoravid and Almohad Empires*, 151–166; Messier, *Almoravids*, 151–168; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 190–196.

itaat düzenine bağlardı. Devlet–cemaat ilişkisi böylece hukukî ortaklık ile zor tehdidinin aynı krizde birlikte işlemesidir.²⁷¹

84.62. I. Alfonso’nun 1125–26 Seferi ve Mozarap Sürgünü. Aragon kralı I. Alfonso’nun 1125–26 Endülüs seferinde bazı yerli Hristiyanların ona yardım ettiği veya katılmayı umduğu bildirildi. Sefer çekilince Murâbit yönetimi geniş bir Mozarap/Hristiyan nüfusu Mağrib’e sürdü; İbn Rüşd el-Cedd’e nispet edilen fetva, düşmanla iş birliği ve güvenlik gerekçesini hukukileştirdi. Sayılar ve bütün Hristiyanların aynı muameleye uğradığı iddiası belirsizdir; cemaatler Endülüs’te tamamen yok olmadı. Buna rağmen zorunlu yer değiştirme küçültülemez: suçun bireysel tespitinden ziyade topluluk güvenilirliği sorgulandı. Aynı devletin Hristiyan paralı asker kullanması çelişki değil, statünün soyut din etiketinden çok sadakat ve askerî yararlar birlikte belirlenmesidir. Bu olay, Murâbit azınlık politikasındaki D3 korumadan D4 kolektif güvenlik zoruna geçebilen sert sınırı gösterir.²⁷²

84.63. Yahudiler ve Hristiyanlar: Zimmetin Değişken Uygulaması. Murâbit idaresi Yahudi ve Hristiyanları klasik zimmet, cizye ve ayırt edici toplumsal sınırlar içinde tuttu. Yahudi tüccar, hekim, zanaatkâr ve bazı saray görevlileri ekonomik-idarî hayatta yer alırken dönemsel kıyafet, makam veya ibadethane kısıtları görüldü. İşbîliye hisbe metni, Müslüman-Hristiyan-Yahudi gündelik temasını hem kanıtlar hem fakihin bu teması sınırlama arzusunu gösterir; norm kitabı eksiksiz uygulama kaydı değildir. Hristiyan cemaatler 1126 sürgünü ve kuzeye göçle zayıflarken orduda Hristiyan hizmeti sürdürdü. Bu tablo ne ‘üç dinin hoşgörüsü cenneti’ ne de sürekli ve tek biçimli zulüm formülüne sığar. Bölge, dönem, siyasal sadakat ve mesleğe göre değişen hiyerarşik koruma rejimi vardı; eşit yurttaşlık yoktu, fakat zorunlu toplu dönüşüm Murâbit politikasının genel ilkesi değildi.²⁷³

84.64. Mâlikîlik, Eş‘arîlik, Tasavvuf ve Gazâlî Kitapları. Murâbit resmî çevresi Mâlikî fîruunu güçlü biçimde destekledi; fakat bunu tek biçimli ‘akıl ve

²⁷¹ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 156–160; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 191–194; Ibn ‘Idbârî, *al-Bayân al-mugrib*, c. 4, ed. İhsan Abbas, 3. bs. (Beyrut: Dâr al-Thaqâfa, 1983).

²⁷² Delfina Serrano Ruano, ‘Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126,’ *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991): 163–182; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 163–166.

²⁷³ Alejandro García-Sanjuan, ‘Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn ‘Abdûn,’ *Medieval Encounters* 14 (2008): 78–98; Ibn ‘Abdûn, *Séville musulmane*; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 128–135.

tasavvuf düşmanlığı'na çevirmek yanlışır. Eş'arî kelâm ve tasavvuf Mağrib-Endülüs'te dolaşıyor, zühd çevreleri ve âlimler farklı tutumlar alıyordu. Gazâlî'nin İhyâ'sının 1109 dolayında Kurtuba'da ve 1143'te yeniden yakıldığı rivayetleri, bazı fakihlerin eserdeki tasavvufî-kelâmî otoriteye ve kendi tekeline aşan eleştiriyeye karşı mücadelesini gösterir. Hükümdar buyruğu ve kamusal yakma gerçek siyasî semboldür; imparatorlukta bütün nüshaların yok edildiğini veya herkesin Gazâlî'ye düşman olduğunu kanıtlamaz. Gazâlî'nin Yûsuf'a ilhak fetvası verdiği rivayeti de belge ve kronoloji açısından ihtiyatla kullanılmalıdır. Bilgi siyaseti, 'kitap yakan fanatikler' etiketinden daha parçalı ve rekabetlidir.²⁷⁴

84.65. İlim, Edebiyat ve İki Yönlü Kültürel Aktarım. Murâbit dönemi, Endülüs kültürünün durduğu karanlık ara değıldir. İbn Bâcce, İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, Kâdî İyâz ve İbn Rüşd el-Cedd gibi isimler felsefe, dil, hadis ve hukuk alanlarında üretim yaptı; şiir ve müzik saray ile şehir çevrelerinde sürdü. Bazı düşünürler siyasî baskı veya rakiplik yaşadı; bu da canlılığın özgürlük sorununu ortadan kaldırmadığını gösterir. Endülüslü zanaatkâr ve kâtipler Merrâkeş ile Fas'a, Mağribli asker, öğrenci ve hukuk soruları Endülüs'e taşındı. Aktarım yalnız 'yüksek Endülüs'ten 'geri Mağrib'e' değildi; Sahra ticareti, Mağrib hukuk ağı ve yeni başkent Endülüs'ün kurumlarını da yeniden biçimlendirdi. Murâbit ortak alanı, Arapça ilmî seçkinliği büyütürken Berberî dillerin ve sözlü hafızanın yazılı kaynaklarda daha az görünmesine yol açtı.²⁷⁵

84.66. Kadınlar, Hane ve Cinsiyetlendirilmiş Meşruiyet. Zeyneb en-Nefzâviyye en görünür örnek olsa da kadınlar evlilik ittifakı, mal, vakıf, zanaat, kölelik, aile eğitimi ve kent ekonomisi içinde Murâbit toplumunu taşıdı. Kaynakların erkek asker ve fakih merkezli dili, gündelik emeği ve kadınlar arası statü farkını seyrek kaydeder. Sahra Sanhâcesinde kadınların görece kamusal hareket alanına dair genellemeler, yüzyıllar sonraki etnografiyi XI. yüzyıla doğrudan taşıyamaz. Muvahhid polemikleri Murâbit sarayının 'kadınların elinde' kaldığını söyleyerek askerî zayıflığı erkeklik kaybıyla açıklamıştır; bu, nüfuz kanıtı kadar rakip meşruiyet dilidir. Hanedan kadınları veliahtlık ve hane

²⁷⁴ Janina M. Safran, 'The Politics of Book Burning in al-Andalus,' *Journal of Medieval Iberian Studies* 6/2 (2014): 148-168; Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 31-62.

²⁷⁵ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires, 116-135*; Casewit, *Mystics of al-Andalus*, 31-74; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 134-142.

ağında etkili olabilirken emirlik ve kadılık erkeklere aitti. Dolayısıyla kadın failliğini görünür kılmak, patriyarkal makam sınırını inkâr etmeyi gerektirmez.²⁷⁶

84.67. Muvahhid Meydan Okuması: Rakip Tevhid ve Mehdilik. İbn Tûmert'in 1120'lerde kurduğu Muvahhid dâveti, Murâbitları yalnız kötü yöneticiler değil, tevhidi yanlış anlayan antropomorfistler ve meşruiyetini yitirmiş bir düzen olarak hedef aldı. Masmûde kabile ağı, Mehdilik, yoğun hiyerarşi ve yeni öğretim disiplini; Atlas'ta alternatif cemaat devleti üretti. Murâbitların Mâlikî metin otoritesi ile Abbâsî bağlılığına karşı Muvahhidler kurucu imamın yanılmazlığına yakın otorite ve kendi halifelik iddiasını geliştirdi. Bu çatışmayı 'yerli Masmûde-yabancı Sanhâce' savaşı diye açıklamak eksiktir; her iki hareket de Berberî, şehirli ve Arapça ilmî unsurları birleştirdi. Muvahhid başarısı Murâbitların dinî enerjiyi kaybettiğini otomatik kanıtlamaz; yeni hareket, aynı islah-cihad repertuarını daha keskin doktrin, disiplin ve örgütlerle yeniden kurdu.²⁷⁷

84.68. 1143–47 Çözülüşü: Tek Sebep Yok. Ali b. Yûsuf'un 1143'te ölümü üzerine Tâşfîn b. Ali, Muvahhid baskısı ve Endülüs isyanları içinde hükümdar oldu; 1145'te öldü. Kısa ardılıklar, vali kopuşları ve askerî yenilgiler merkezi güveni aşındırdı. 1144–45'ten itibaren Endülüs'te 'ikinci tâifeler' ortaya çıktı; bazı şehirler yerel liderlere, bazıları Muvahhidlere veya Hristiyan krallıklara yöneldi. Abdülmü'min'in ordusu 1147'de Merrâkeş'i aldı ve son emir İshak b. Ali öldürüldü. Çöküş; Muvahhid örgütlenmesi, iki cephele savaş, vergi ve asker maliyeti, hanedan ardılığı, kabile ağının gevşemesi ve yerel meşruiyet kaybının bileşimidir. 'Şehir lüksü çöl erdemini bozdu' ahlâk masalı bu mekanizmaları açıklamaz. Devlet hızla yıkıldı, fakat hukuk, şehir ve insan ağları yeni rejime aktarıldı.²⁷⁸

84.69. Benî Gâniye: Başkent Sonrası Murâbit Mirası. 1147, Murâbit adının ve hanedan siyasetinin bir anda sona erdiği tarih değildir. Yûsuf b. Tâşfîn soyuyla bağlı Benî Gâniye, Balear Adaları'nda 1203'e kadar hüküm sürdü; XII. yüzyıl

²⁷⁶ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 120–128; Lourinbo, 'Queen Zaynab al-Nafzawiyya,' 159–170; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*, 129–138.

²⁷⁷ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 166–185; Maribel Fierro, *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries* (Farnham: Ashgate Variorum, 2012), 1–31; Messier, *Almoravids*, 159–174.

²⁷⁸ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 175–194; Messier, *Almoravids*, 168–181; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 196–203.

sonlarında İfrîkiye'ye geçerek Muvahhid egemenliğine uzun süre meydan okudu. Abbâsî tanınması ve Murâbît hanedan mirası, yeni müttefik ve Arap kabile ağlarıyla yeniden kullanıldı. Bu hareket ilk Sahra ribâtının değişmeden devamı değildi; denizci-ada emirliği ve bölgesel savaş koalisyonuydu. Yine de başkent düşüşüyle toplumsal hafızanın ölmediğini, hanedan adının farklı coğrafyada kaynak ve meşruiyet sağlayabildiğini gösterir. Daha geniş düzeyde Mâlikî kurumlar, Merrâkeş'in başkentliği ve Mağrib-Endülüs birlik fikri Muvahhidlerce reddedilmek kadar devralındı.²⁷⁹

84.70. Sonuç: Murâbît Cemaatleşmesinin Morfolojisi. Murâbîtlar, önceden Müslümanlaşmış Batı Sahra'da Mâlikî öğretim ve tövbe disipliniyle doğmuş; İbn Yâsîn'in karizmatik-hukukî otoritesini Lemtûne askerî asabiyetiyle birleştirerek konfederasyon, şehir devleti ve iki kıtalı imparatorluğa dönüştürmüştür. K2 ezoterik anlamda düşük, K3 erken seferde orta; P kısa sürede P4–P5, D ise bizzat devlet taşıyıcılığıdır. Kurucu ikili önderlik 1059'dan sonra fakih destekli hanedan emirliğine; tövbe eden çekirdek, vergi veren çok topluluklu tebaya genişledi. Ticaret ve altın gerekliydi fakat tek neden, cihad gerçektir fakat yalnız inanç savaşı değildi. Endülüs müdahalesi savunma ve davetle başladı, ilhaka dönüştü. Aşağıdaki matris, 'tarikât', 'kabile', 'hanedan' ve 'imparatorluk' adlarını birbirini dışlayan kutular değil, aynı oluşumun ardışık ve eşzamanlı katmanları olarak birleştirir.²⁸⁰

Boyut	Bölüm 84 — Murâbît cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	1030'ların öğretmen arayışından 1147 Merrâkeş'in düşüşüne; Benî Gâniye ile 1203 ve sonrasındaki artçı mirasa.
2. Kurucu çekirdek	Abdullah b. Yâsîn'in Mâlikî dâveti; Yahyâ ve Ebû Bekir b. Ömer'in Lemtûne askerî-kabilevi liderliği.
3. Adlandırma	el-Murâbîtûn ahd/nöbet/ribât üst kimliği; el-Mülessimûn yüz örtüsü; Lemtûne dar hanedan-asker çekirdeği.
4. Temel kaynak	El-Bekrî, Kâdî İyâz, İbn İzâri, İbn Ebî Zer', Hulel, Tibyân, fetvalar; sikke, kitâbe, mimari ve arkeoloji.
5. Otorite	Başlangıçta fakih + savaş emiri ikiliği; 1059 sonrası Mâlikî fakihlerce meşrulaştırılan Lemtûne hanedan emirliği.
6. Üyelik	Yoğun tövbe ve sefer çekirdeğinden kabile konfederasyonuna; sonra asker, görevli ve çok topluluklu vergi tebaasına.
7. Yeni mensup kazanımı	Öğretim, tövbe, bey'at, kabile ittifakı, evlilik, ganimet, fetih, şehirli iş birliği ve idarî katılım.
8. İnisiyasyon	Ezoterik merasim değil; Mâlikî öğretim, tövbe, disiplin ve emire bağlılık. Ayrıntılı ada-manastır modeli kesin değil.

²⁷⁹ Baadj, *Saladin, the Almohads and the Banû Ghāniya*, 20–92; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 209–216; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 203–207.

²⁸⁰ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*; Gómez-Rivas, *Almoravid Maghrib*; Messier, *Almoravids and the Meanings of Jihad*; Moraes Farias, *Almoravids*.

Boyut	Bölüm 84 — Murâbıt cemaatleşme morfolojisi
9. K2 bilgi seçiciliği	Düşük; ana öğreti kamusal Mâlikî normdur. Fakihlik, Arapça, yazı ve divân erişimi kurumsal uzmanlık eşitsizliği doğurur.
10. K3 güvenlik gizliliği	Erken çekilme, savaş planı ve haberleşmede orta; gizli teoloji yok. Devlette askerî ve saray mahremiyeti olağandır.
11. Doktrin	Sünnî-Mâlikî ıslah, sünnet, meşru vergi ve cihad; Abbâsî halifeliğine sembolik bağlılık.
12. Ritüel ve disiplin	Namaz, temizlik, zekât, tövbe, bedensel ceza, ortak sefer; devlette hutbe, kadı ve hisbe.
13. Kutsal/siyasî coğrafya	Batı Sahra güzergâhları, Sicilmâse ve Ağmât; kurulan Merrâkeş; Fas, Sebte ve Endülüs kentleri.
14. Sosyal taban	Sanhâce-Lemtûne çekirdeği; Masmûde/Zenâte çevreleri, tüccar, fakih, Endülüslü bürokrat, çoğul asker ve şehirli tebaa.
15. Cinsiyet	Erkek emirlik ve kadılık; Zeyneb en-Nefzâviyye’de hane, servet ve evlilik siyaseti; kadın emeğinin kaynaklarda düşük görünürlüğü.
16. Ekonomi	Kervan güvenliği, Sahra altını, dinar, liman ve pazar; meşru vergi idealiyle iki kıtalı savaş maliyeti arasında gerilim.
17. P siyasallaşma	P1-P2 öğretim çevresinden P4 askerî konfederasyona ve P5 imparatorluk egemenliğine hızlı yükseliş.
18. D devlet ilişkisi	Başlangıçta yerel iktidarlara meydan okuyan reform; ardından devletin kendisi. Tebaa için D1 hukuk-arabuluculuktan D4 zor ve sürgüne değişken.
19. Kurucu sonrası dönüşüm	İbn Yâsin sonrası karizmanın fakihlere dağılması; Yûsuf’la başkent ve hanedan; Endülüs ilhakı; 1147 parçalanma.
20. Ana sınıflandırma	Sünnî-Mâlikî ıslah cemaati → Sahra kabile federasyonu → Mağrib-Endülüs imparatorluğu → kalıtsal Murâbıt hanedanı.

BÖLÜM 85 — MUVAHHİDLER: MEHDÎ DÂVETİNDEN MAĞRİB-ENDÜLÜS HİLÂFETİNE

İbn Tûmert’in Tevhid ve Mehdîlik Öğretisinden Abdülmü’min’in İmparatorluk İnşasına: Masmûde Teşkilatı, Tinmel, Hiyerarşi, Tamyîz, Hilâfet, Hukuk, Zor, Bilgi Rejimi ve Hanedanlaşmanın K2, K3, P ve D Eksenlerinde İncelenmesi

85.1. Muvahhid Tarihini Nasıl Okumalıyız? Muvahhidler, bir Mağrib fakihinin ahlâkî protestosundan doğup Atlas kabilelerini, Mağrib şehirlerini ve Endülüs’ü aynı hilâfet iddiasında birleştiren hareket olarak okunmalıdır; fakat bu çizgi önceden yazılmış bir devlet planı değildir. İbn Tûmert’in tevhid, iyiliği emretme ve Mehdîlik çağrısı; Tinmel’deki Masmûde ittifakı; Abdülmü’min’in uzun fetihleri ve verasete dayalı Mu’minî hanedanı ayrı eşiklerdir. Kurucu çevrenin peygamberî örneklerle biçimlendirilmiş hafızası, sonraki devletin kendini meşrulaştırma ihtiyacından bağımsız değildir. Bu nedenle bölüm, ‘fanatik dağlıların ani istilası’ ile ‘rasyonel bir tevhid devrimi’ gibi tek renkli

formülleri reddeder. Asıl soru, ilan edilen saf birlik öğretisinin kabile sıralaması, zor, hukuk, bürokrasi ve hanedan çıkartıyla nasıl birlikte işlediğidir.²⁸¹

85.2. Adlandırma: el-Muvahhidûn, Almohads ve Mu'minîler. Topluluğun kurucu öz-adı el-Muvahhidûn, 'Allah'ın birliğini gerçekleyenler' demektir; Avrupa dillerindeki Almohad/Almohades biçimleri Arapça belirli artikel ile bu adın aktarımıdır. İsim, diğer Müslümanların tevhide reddettiği tarafsız bir tespit değil, İbn Tûmert'in rakiplerini özellikle teşbih ve tecsimle suçlayan sınır dilidir. 'Masmûde' ilk kabile tabanını, 'Muvahhid' doktriner-siyasal bağlılığı, 'Mu'minî' ise Abdülmü'min'in soyundan gelen hükümdar hanesini gösterir. Bu üç düzey özdeş değildir: hareket Masmûde içinde doğmuş, Masmûde dışından Kûmiyeli Abdülmü'min tarafından imparatorluğa dönüştürülmüş, ardından onun ailesince hanedanlaştırılmıştır. 'Muvahhid Devleti' adı bütün devreyi kullanışlı biçimde kapsar; ancak kurucu cemaatin eşitlik ve ehliyet iddiasıyla verasetçi saray arasındaki dönüşümü görünmez kılmamalıdır.²⁸²

85.3. Kaynak Ekolojisi: Hatırat, Menâkıb, Kronik ve Belge. Muvahhid başlangıcı için el-Beyzak'ın kurucu çevreye yakın hatıratı vazgeçilmezdir; fakat metnin bugünkü biçimi, İbn Tûmert'in hayatını Hz. Peygamber'in sîresine yaklaştırırken Abdülmü'min'in halefiyetini de savunur. İbn Sâhib es-Salât 1159–1172 olaylarında saraya yakın ve yer yer görgü tanığıdır; bu yakınlık ayrıntıyı artırdığı kadar resmî zafer dilini de güçlendirir. Abdülvâhid el-Merrâküşî, İbn İzârî ve İbn Haldûn daha geç derlemelerle kayıp malzemeyi korurlar. İbn Tûmert'e nispet edilen akîdeler, sikkeler, resmî mektuplar, tayin belgeleri, kitâbeler ve arkeoloji kronikleri çaprazlar. Bir metnin 'iç kaynak' olması onu şeffaf yapmaz; rakip Mâlikî veya Yahudi anlatının polemik taşıması da tanıklık değerini sınırlamaz. Kanıt, türüne ve üretildiği kurumsal bağlama göre tartılacaktır.²⁸³

85.4. Murâbıtların 'Karşıtı' mı, Onların Ürettiği Eşik mi? Muvahhid propaganda dili Murâbıtları tecsim, kör taklit, ahlâkî gevşeklik ve gayrimeşru

²⁸¹ Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016); Maribel Fierro, *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries* (Farnham: Ashgate Variorum, 2012).

²⁸² Allen J. Fromberz, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire* (London: I.B. Tauris, 2010), 1–18; Maribel Fierro, 'Abd al-Mu'min: Mahdism and Caliphate in the Islamic West' (London: Oneworld Academic, 2021).

²⁸³ Évariste Lévi-Provençal, ed. ve çev., *Documents inédits d'histoire almohade* (Paris: Geuthner, 1928); Maribel Fierro, 'The Almohads (524–668/1130–1269) and the Ḥaḥşids,' in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 66–105.

iktidarla özdeşleştirdi. Bu suçlamalar hareketin gerçek sınır üretimidir; fakat Murâbıt toplumunun tarafsız betimi değildir. Muvahhidler Mâlikî fakihlerin hükümlerlik üzerindeki ağırlığını kırmaya, doğrudan Kur'an-hadis ve kurucu akîdeye dayanan halifelik otoritesi kurmaya çalıştı. Buna rağmen Murâbıtların birleştirdiği yolları, şehirleri, Endülüslü kâtipleri, kadıları, vergi usullerini ve askerî insan gücünü devraldılar. Muvahhid hilâfeti bu nedenle yalnız eski düzenin dışından gelen yıkıcı karşıt değil, onun sağladığı iki kıtalı altyapıyı evrenselci bir meşruiyetle yeniden düzenleyen ardıdır. Süreklilik, doktriner çatışmayı; devrim söylemi de kurumsal devralmayı ortadan kaldırmaz.²⁸⁴

85.5. XII. Yüzyıl Mağrib'i: Reform İçin Boş Bir Alan Değildi. İbn Tûmert'in ortaya çıktığı Mağrib, tek bir Murâbıt merkezinin sessizce yönettiği yekpare toplum değildi. Yüksek Atlas'taki Masmûde toplulukları, Sûs yerleşimleri, Fas ve Merakeş'in şehirli çevreleri, Hammâdî ve Zirî mirasları, İfrîkiye kıyıları ve Endülüs limanları farklı otorite ağlarına sahipti. Murâbıt devleti geniş bir hukuk ve vergi düzeni kurmuş, fakat dağ geçitleri ile uzak kırsalda denetim pazarlığı dayanmıştı. Yerel velîler, fakihler ve kabile reisleri devletin dışında değil, kimi zaman onunla işbirliği yapan kimi zaman direnen aktörlerdi. Muvahhid dâvetinin başarısı 'dinsiz kabileleri İslâmlaştırmak'tan çok, zaten Müslüman olan toplulukları yeni bir tevhid yorumu, Mehdî'ye bey'at ve sefer yükümlülüğü altında yeniden sınıflandırmasında aranmalıdır.²⁸⁵

85.6. Masmûde Dünyası: Konfederasyon, Köy ve Geçit. Masmûde, tek merkezden yönetilen değişmez bir soy topluluğu değil; Harğa, Hintâte, Ganfise, Gedmîve ve başka kolların köy, pazar, evlilik, yaylak ve savaş ilişkileriyle kurduğu geniş bir adlandırmadır. Yüksek Atlas'ın dar geçitleri, vadileri ve tahkimli yerleşimleri merkezî ordulara karşı savunma avantajı sağladı; fakat 'dağ özgürlüğü' kendiliğinden Muvahhid ideolojisi üretmedi. İbn Tûmert, kabile farklarını ortadan kaldırmak yerine onları dinî kıdem ve hizmet ölçütleriyle yeni bir sraya yerleştirdi. Harğa'nın kurucu yakınlığı, Hintâte ve Ganfise gibi müttefiklerin askerî ağırlığı ve Tinmel halkının ayrı itibarı bu eşitsiz

²⁸⁴ Pascal Buresi, 'Preparing the Almoravid Caliphate: The Almoravids,' in *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 246–272; Bennis, *Almoravid and Almoravid Empires*.

²⁸⁵ Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 88–103; Michael Brett ve Elizabeth Fentress, *The Berbers* (Oxford: Blackwell, 1996), 116–132.

bütünleşmeyi gösterir. Coğrafya güvenlik ve seferberlik imkânı sundu; tevhid, Mehdîlik ve örgütlü eğitim ise bu imkânı kabileler üstü siyasî projeye çevirdi.²⁸⁶

85.7. İbn Tûmert'in Kökeni ve İğlîz Sorunu. Muhammed b. Abdullah b. Tûmert'in yaklaşık 1077–1081 arasında Sûs'un Harğa-Masmûde çevresinde doğduğu kabul edilir. Kurucu kaynakların ona çocukluktan itibaren ıslık, zühd ve cami hizmeti atfetmesi tarihsel çekirdek taşıyabilir; yine de seçilmiş Mehdî biyografisinin geriye dönük işaretleridir. Uzun süre yeri belirsiz kalan İğlîz'in Anti-Atlas'taki arkeolojik tespiti, hareketin ilk sığınağını ve yerel maddî çevresini daha somut incelemeyi sağlamıştır; her menkıbe ayrıntısını doğrulamaz. İbn Tûmert'in sonradan Hasenî-İdrîsî soyla ilişkilendirilmesi de biyolojik kayıt değil, Mehdîlik ve imamet otoritesini peygamber hanesine bağlayan meşruiyet iddiasıdır. Tarihsel kişi ile hanedan döneminde tamamlanan kutsal biyografisi aynı kanıt düzeyinde tutulamaz.²⁸⁷

85.8. İlim Yolculuğu: Mağrib'den Doğu'ya. İbn Tûmert'in gençliğinde Endülüs ve doğu İslâm merkezlerine giderek fıkıh, hadis ve kelâm okuduğu güçlü bir gelenektir; güzergâhın her durağı ve hocası aynı kesinlikte değildir. Kurtuba, İskenderiye, Mekke ve Bağdat adları, Mağribli bir âlimin bilgi dolaşımını ve sonraki hareketin evrensel iddiasını birbirine bağlar. Ebû Bekir et-Turtûşî ile ilişki makul görünür; Nizâmîye çevresindeki geç Eş'arî kelâm ve İbn Sînâcî kavramların öğretisi üzerindeki etkisi doğrudan tek hoca silsilesine indirgenemez. Yolculuk, 'doğuda hazır ideoloji bulup Mağrib'e taşıma' değildir. İbn Tûmert farklı bilgi parçalarını yerel tecsim tartışması, hisbe eylemi, Masmûde örgütlenmesi ve kendi Mehdîlik iddiasıyla yeni bir siyasal teolojiye dönüştürdü.²⁸⁸

85.9. Gazâlî ile Görüşme: Tarih mi, Meşruiyet Hikâyesi mi? Yaygın anlatı, İbn Tûmert'in Bağdat'ta Gazâlî ile görüşüğünü, Murâbıtların İhyâ'yı yakmasına öfkelenen büyük âlimin devletin yıkılması için dua ettiğini ve bu görevi öğrencisine işaret ettiğini söyler. Kronoloji ve rivayet tabakaları görüşmeyi

²⁸⁶ J. F. P. Hopkins, 'The Almohad Hierarchy,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16/1 (1954): 93–112; Fromberz, *Almohads*, 19–47.

²⁸⁷ Jean-Pierre Van Staëvel ve Abdallah Fili, 'Wa-waşalnâ 'alâ barakat Allâh ilâ İğlîz,' *Al-Qanṭara* 27/1 (2006): 153–194; Fierro, *Almohad Revolution*, ilgili çalışmalar.

²⁸⁸ Frank Griffel, 'Ibn Tûmert's Rational Proof for God's Existence and Unity,' in *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. 2 (Madrid: CSIC, 2005), 753–813; Fierro, 'Abd al-Mu'min.

doğrulamaz; modern araştırma bunu büyük ölçüde geç Muvahhid meşruiyet anlatısı olarak görür. Gazâlî etkisinin bulunması, yüz yüze talebeliği kanıtlamaz: fikirler kitaplar, Nizâmiye çevresi ve başka hocalar aracılığıyla taşınmış olabilir. Hikâyenin işlevi açıktır: Murâbıt kitap yakmasını onların ilâhî mahkûmiyetine, İbn Tûmert'in başarısını doğunun en itibarlı âlimlerinden birinin duasına bağlamak. Eserde bu nedenle 'Gazâlî'nin öğrencisi' kesinliği değil, düşünsel etki ile hagiografik karşılaşma arasındaki ayrım korunacaktır.²⁸⁹

85.10. Muvahhid Kaynaklarının Kanıt Haritası. Aşağıdaki tablo, kurucu biyografi ile imparatorluk idaresinin aynı belge türünden öğrenilemeyeceğini gösterir. El-Beyzak yakın fakat meşrulaştırıcı; İbn Sâhib es-Salât görgü tanığı fakat saray yanlısıdır. İbn Tûmert'e nispet edilen metinler doktrin için merkezîdir; derlenme ve aidiyet tabakaları ayrıca sorgulanır. Resmî mektup ve tayinler devletin ne emrettiğini, sikke ve kitâbe hükümdarın ne ilan ettiğini güvenilir biçimde gösterir; bunların köyde eksiksiz uygulandığı sonucunu vermez. Yahudi mektupları ve Hristiyan kronikleri zorunlu ihtida ile savaşın mağdur ve rakip hafızalarını korur; sayıları ve genellemeleri tür eleştirisine muhtaçtır. Kaynaklar 'iç/dış' diye iki kutba ayrılmak yerine yakınlık, amaç, dolaşım ve sessizlikleriyle çapraz okunacaktır.²⁹⁰

Kaynak / kanıt	Güçlü olduğu alan	Temel sınır	En güvenli kullanım
el-Beyzak, Ahbârü'l-Mehdi	Kurucu çevre, yolculuk, kişiler ve erken hiyerarşi	İbn Tûmert hayatını süre kalıbında kurar; Abdülmü'min halefiyetini meşrulaştırır	Yakınlık bilgisi ile halefiyet polemiklerini birlikte okumak
İbn Tûmert'e nispet edilen akideler	Tevhid, sıfatlar, ibadet ve dâvet dili	Nispet ve metin tabakaları ayrılmalıdır; toplumsal uygulamayı doğrudan göstermez	Metin tenkidi ve çağdaş uygulama kanıtıyla çaprazlamak
İbn Sâhib es-Salât, el-Menn bi'l-imâme	1159–1172 sefer, saray, tören ve Endülüs siyaseti	Saraya yakın zafer anlatısıdır; seçici ve tamamı korunmamıştır	Ayrıntıyı belge ve rakip kronolojiyle sınamak
Abdülvehid el-Merrâküşi	Hükümdarlar, âlimler ve Endülüs-Mağrib bağlantısı	Daha geç sentez; biyografik ve edebî düzenleme taşır	Biyografik haberi çağdaş metinlerden ayırmak
İbn İzzâri ve İbn Haldûn	Uzun kronoloji, kabile ve ardıl hanedanlar	Geç derlemeler kayıp haberle sonraki siyasi çerçeveyi birleştirir	Ortak haber çekirdeğini ve geç yorumu ayırmak
Resmî mektup ve tayin belgeleri	Unvan, eyalet, görev, maaş ve emir dili	Normatif merkez iddiası her yerde tam uygulama değildir	Emir dili ile taşra kapasitesini eşitlememek

²⁸⁹ Madeleine Fletcher, 'İbn Tûmert's Teachers: The Relationship with al-Ghazâlî,' *Al-Qantara* 18/2 (1997): 305–330; Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver* (Oxford: Oxford University Press, 2014), ilgili bölüm.

²⁹⁰ Fierro, 'The Almohads and the Hafsids,' 66–105; Lévi-Provençal, *Documents inédits*; Pascal Buresi ve Hicham El Aallaoui, *Governing the Empire* (Leiden: Brill, 2013).

Kaynak / kanıt	Güçlü olduğu alan	Temel sınır	En güvenli kullanım
Yahudi ve Hristiyan tanıklıkları	Zorla ihtida, göç, hafıza ve sınır tecrübesi	Tür, tarih ve mağdur hafızası çaprazlanmalı; sayıların hepsi kesin değildir	Bağımsız tanıklıkların kesişimine ağırlık vermek
Sikke, kitâbe ve mühür	Hilâfet formülü, Mehdi hafızası, darphane ve dolaşım	Dolaşım alanı doğrudan ve kesintisiz idari denetimle eşit değildir	Unvan, tarih ve maddî erişimi kesinlemek
Mimari ve arkeoloji	Kent, cami, sur, su ve saray kapasitesi	Yeniden kullanım ve restorasyon ilk yapım evresini örtebilir	Yapı evresini kitâbe ve kaziyla birleştirmek
Modern eleştirel araştırma	Kaynak tabakası, hukuk, zor, ağ ve karşılaştırma	Tek bir model; yerel ve dönemsel çeşitliliğin yerine geçirilemez	Farklı disiplinlerin sonuçlarını kanıt düzeyine göre tartmak

85.11. Dönüş ve Hisbe: Sözü Kamusal Eyleme Çevirmek. İbn Tûmert'in batıya dönüşü, yalnız ders veren seyyah âlimden kamusal norm uygulayan karizmatik eleştirmene geçiş olarak anlatılır. Kaynaklarda içki kaplarını kırması, çalgıları yasaklaması, kıyafet ve cinsiyet düzenine müdahale etmesi, yöneticileri yüzlerine karşı uyarması öne çıkar. Ayrıntılar peygamberî 'iyiliği emretme, kötülükten sakındırma' modeline göre biçimlenmiş olabilir; buna rağmen hisbenin öğretinin merkezinde olduğu kendi metinleriyle de desteklenir. Burada bireysel nasihat, toplu denetim ve fizikî müdahale arasındaki sınır hızla aşılar. İbn Tûmert'in başarısı yalnız teolojik iknadan değil, doğruyu bilen kişinin yanlışlığı değiştirmekle yükümlü olduğu fikrini örgütlü eyleme çevirmesinden doğdu. Böylece ahlâkî reform, erken P2 kamusal baskıdan P3 zorlayıcı seferberliğe ilerleyen bir siyaset üretti.²⁹¹

85.12. Bicâye–Mellâle Eşiği ve Abdülmü'min'le Karşılaşma. İbn Tûmert'in Bicâye çevresindeki sert vaazları yerel otoriteyle çatışınca şehir dışındaki Mellâle'ye çekildiği ve burada Abdülmü'min b. Ali ile karşılaştığı anlatılır. Kûmiye-Zenâte kökenli genç talebenin ilk görüşmede geleceğin hükümdarı olarak tanınması, sonraki halefiyetin geriye dönük işaretidir; buluşmanın kendisi ise kurucu ağın dönüm noktasıdır. Mellâle, yalnız kaçış kampı değil, Mağrib'in farklı bölgelerinden öğrencilerin toplandığı öğretim ve bağlılık alanıydı. Abdülmü'min'in Masmûde dışından oluşu başlangıçta zayıflık gibi görünse de daha sonra kabileler üstü hilâfet iddiasına imkân sağladı. Kurucu-ardıl ilişkisini 'öğretmen veliahdını hemen seçti' diye düzleştirmek yerine, ilk yakınlık, Onlar

²⁹¹ Vincent J. Cornell, 'Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tûmart,' *Studia Islamica* 66 (1987): 71–103; Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 427–459.

içindeki kıdem ve 1130 sonrasındaki siyasî seçimin birleşimi olarak okumak gerekir.²⁹²

85.13. Amaziğca Tebliğ ve Erişilebilir Din Bilgisi. İbn Tûmert ve ilk Muvahhidler öğretimi yalnız Arapça seçkin metinlere bırakmadı; akîde, hutbe, zikir ve açıklamalarda Masmûde dilini kullandı. Kaynakların ‘Berberice’ dediği bu alan, bugünkü standart tek bir Amaziğca ile özdeşleştirilemez; lehçeler ve yazılı-sözlü aktarım biçimleri farklıydı. Yerel dil kullanımı Arapçaya veya Kur’an’a karşı etnik bir reddiye değil, tevhid öğretisini köy meclisine, askere ve çocuğa taşıyan kurumsal teknolojiydi. Arapça ilmî ve idarî yüksek dil olarak sürerken iki dillilik yeni seçkinin oluşmasını kolaylaştırdı. Bu nedenle Muvahhidlik ne ‘Araplaşmaya karşı Berber milliyetçiliği’ne ne de yerel dili silen tek yönlü Araplaştırmaya indirgenebilir. Dil, K2 erişim eşitsizliğini azaltırken tercüme ve yorum yetkisini tâlib ve hâfız kadrolarında topladı.²⁹³

85.14. Merakeş’te Münazara ve Saray Karşılaşması. Kurucu anlatı İbn Tûmert’i, Murâbıt hükümdarı Ali b. Yûsuf ve baş fakihleri önünde tecsim ile kör taklidi çürüten mağrur fakat yenilmez hatip olarak resmeder. Hükümdarın kız kardeşini veya saray kadınlarını açık yüzle gördüğü için azarlaması gibi sahneler, ahlâkî cesaret temasını yoğunlaştırır; oturumun kelimesi kelimesine tutanağı değildir. Bununla birlikte Merakeş karşılaşması gerçek bir meşruiyet çatışmasını temsil eder: Mâlikî fakihlerin koruduğu mevcut emirlik karşısında, doğrudan akıl, vahiy ve hisbeye dayandığını söyleyen yeni otorite. İbn Tûmert’in şehirden uzaklaştırılması dâvetin başarısızlığı değil, kamusal eleştiriden ayrı cemaat ve güvenli bölge kurmaya geçişidir. Tarihçi, dramatik diyalogları ihtiyatla kullanırken bu siyasî kopuşun önemini korumalıdır.²⁹⁴

85.15. Îgilîz’den Tinmel’e: Sığınak ve Kurucu Hicret. İbn Tûmert’in önce Îgilîz’de, ardından yaklaşık 1123–24’te Tinmel’de üslenmesi Muvahhid hafızasında hicret modeliyle anlam kazandı. Tinmel, Yüksek Atlas geçitlerini kontrol eden korunaklı bir vadi, kurucu eğitim merkezi, erzak ve asker toplanma

²⁹² *al-Baydhaq, Akbbâr al-Mahdî, in Lévi-Provençal, Documents inédits; Fierro, ‘Abd al-Mu’min, 20–44.*

²⁹³ *Madeleine Fletcher, ‘The Almohad Tawhîd: Theology Which Relies on Logic,’ Numen 38/1 (1991): 110–127; Buresi ve El Aallaoui, Governing the Empire, 154–181.*

²⁹⁴ *‘Abd al-Wâhid al-Marrākushî, Kitāb al-mu’jib fî talkhîş akbbār al-Maghrib, ed. Reinhart Dozy, 2. baskı (Leiden, 1881); Fromherz, Almohads, 48–65.*

alanı, daha sonra Mehdî'nin türbesi ve hanedan nekropolüydü. Bu çoklu işlev onu basit 'dağ ribâtı'ndan ayırır. Yerel halkın tamamı gönüllü biçimde yer açmış değildir; kaynaklar yerinden etme ve zor kullanmayı da ima eder. Kutsal coğrafya böylece savunma avantajı, göç hafızası ve siyasî merkezileşmenin birleşimidir. 'Muvahhid teolojisi dağa çekilmeyi emretti' denemez; dağ, K3 güvenlik ve askerî dayanıklılık sağladı, öğreti ise bu mekânı yeni ümmetin Medine'si gibi yorumladı.²⁹⁵

85.16. Tevhid Öğretisi: Tecsim Karşı Aşkınlık. İbn Tûmert'in tevhidi yalnız 'Allah birdir' cümlesinin tekrarı değildir. Yaratıcıyı cisim, yön, parça ve yaratılmış niteliklerle düşünmeyi reddeden; zorunlu varlık ile sonradan olan âlemi kesin biçimde ayıran bir kelâm programıdır. Murâbî çevresine yöneltilen mücessime suçlaması, rakibin gerçekten tek tip literalist inanca sahip olduğunu kanıtlamaz; Muvahhid sınır kurma dilidir. Öğretide aklî delil, Kur'an ayeti ve kısa akîde formülleri birlikte çalışır. Bu nedenle Muvahhid tevhidini kaba 'sıfat inkârı', saf Mu'tezilîlik veya modern rasyonalizm diye etiketlemek eksiktir. Kurucu teoloji, Allah'ın mutlak aşkınlığını kanıtlama iddiasıyla Mehdî'nin doğru yorumu belirleyen otoritesini aynı anda güçlendirmiş; metafizik birlik toplumsal-siyasal itaat diline çevrilmiştir.²⁹⁶

85.17. Eş'arî, Mu'tezilî veya Zâhirî mi? Etiketlerin Sınırı. Ortaçağ ve modern yazarlar İbn Tûmert'i Eş'arî, Mu'tezilî, Zâhirî veya bu ekollerin karışımı olarak sınıflandırmıştır. İlâhî sıfatlarda tenzih, hudûs delili ve aklî zorunluluklar geç Eş'arî kelâmıyla; bazı olumsuzlamalar Mu'tezilî diliyle; fıkhî taklit karşıtlığı ve nas vurgusu Zâhirîlikle benzerlik taşır. Ancak bu benzerliklerden hiçbirisi Muvahhid öğretisini bütünüyle tek mezhebe yerleştirmez. İbn Tûmert seçilmiş hükümleri kendi masum Mehdî otoritesinde birleştirmiş, kurumsal sadakati klasik medrese aidiyetinin önüne geçirmiştir. 'Sünnî değildi' veya 'tam Eş'arîydi' gibi keskin hükümler, XII. yüzyıl ekol sınırlarını bugünkü kimlik kutularına

²⁹⁵ Lévi-Provençal, *Documents inédits*, 75–150; Fromberg, *Almohads*, 66–88; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, ilgili bölüm.

²⁹⁶ İbn Tûmert, *A'azz mā yuḥlab*, ed. D. Luciani (Algiers: P. Fontana, 1903); Fletcher, 'Almohad Tawhîd,' 110–127; Griffel, 'Ibn Tûmert's Rational Proof,' 753–813.

çevirir. Daha güvenli tanım, geç Sünnî kelâm ve nasçı hukuk malzemesini Mehdî merkezli özgün programa dönüştüren Mağribî reform teolojisidir.²⁹⁷

85.18. Bilmek ve Yapmak: Ahlâkî Sorumluluk Doktrini. Muvahhid öğretisinde doğru bilgiyi edinmek, pasif kanaat değil eylem yükümlülüğüdür. İbn Tûmert'e göre insan, akıl ve vahiy aracılığıyla iyiyi tanıyabilecek kapasitededir; bilinen kötülüğe sessiz kalmak sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Bu çerçevede namaz ve ahlâk öğretimini pazar denetimi, yöneticiyi uyarma, topluluk içi ceza ve sonunda silahlı mücadeleyle birleştirdi. Cornell'in gösterdiği gibi 'anlama, yapabilmenin annesidir' ilkesi bilgi ile fiil arasında kurucu bağ kurar. Fakat eylem zorunluluğu herkesin bağımsız yorum hakkı anlamına gelmez; sahih bilginin içeriğini Mehdî ve yetiştirdiği tâlibler belirler. Böylece katılımcı ahlâkî seferberlik, aynı anda güçlü bir yorum ve disiplin hiyerarşisi üretmiştir.²⁹⁸

85.19. Mehdîlik: İslahçı Âlimden Masum İmama. Yaklaşık 1121'de İbn Tûmert'in taraftarlarınca Mehdî ve masum imam olarak tanınması, hareketin ayrı cemaat olma eşiğidir. Mehdîlik yalnız geleceğe dair kıyamet beklentisi değil, mevcut iktidarın meşruiyetini iptal eden canlı karar makamıdır. İmamın hatadan korunmuşluğu, tevhid ve hukukun ihtilafı anlamlarını bağlayarak bey'atı dinî zorunluluğa dönüştürdü. Kurucu kaynakların ilanı Hz. Peygamber'in çağrısı ve ilk halifelik modelleriyle örmesi, olayın tarihsel önemini ortadan kaldırmaz; ilan sahnesinin bütün ayrıntılarını da doğrulamaz. Muvahhid Mehdîliği doğrudan On İki İmam Şiîliği veya Fâtımî imametle özdeş değildir. Ortak imamet kavramlarını Mağrib'de Sünnî-kelâmî malzeme, şeriflik iddiası ve Masmûde seferberliğiyle yeni bir bileşime sokmuştur.²⁹⁹

85.20. Şeriflik ve Sîre Kalıbı: Soyun Siyasî İşlevi. İbn Tûmert'in Hasenî-İdrîsî soya bağlanması Mehdîlik için güçlü bir sembolik sermaye sağladı. Ancak soy zinciri çağdaş bağımsız nüfus kaydıyla doğrulanmaz; kurucu biyografinin hicret, ensar, Bedir benzeri savaş, Onlar ve seçilmiş halef gibi sîre unsurlarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu benzetmeler bilinçli sahtekârlığın basit kanıtı

²⁹⁷ Griffel, 'Ibn Tûmert's Rational Proof,' 753–813; Delfina Serrano Ruano, '¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?', in *Los Almohades*, vol. 2 (Madrid: CSIC, 2005).

²⁹⁸ Cornell, 'Understanding Is the Mother of Ability,' 71–103; İbn Tûmert, *A'azz mâ yuḥlab, bisbe ve emir bi'l-ma'rûf babisleri*.

²⁹⁹ Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mabdis of the Muslim West* (Leiden: Brill, 2006), 157–210; Fierro, *Almohad Revolution*.

değil, ortaçağ Müslüman toplumunda yeni otoriteyi anlaşılır kılan meşruiyet dilidir. Öte yandan tarihçi bu dili gerçek olayın yerine koyamaz. Peygamber hanesine nispet, Masmûde kökenini silmedi; yerel kabile bağlılığı ile evrensel ümmet iddiasını bağladı. Abdülmü'min'in daha sonra kendi soyunu Arap ve şerif çizgilerine yaklaştırması da hanedanlaşmanın aynı sembolik repertuarı yeni hükümdar ailesine aktardığını gösterir.³⁰⁰

85.21. Muvahhid Adıyla Cemaat Sınırının Kurulması. el-Muvahhidûn adı, teolojik bir önermeyi toplumsal aidiyete dönüştürdü: gerçek tevhidi kabul edenler yeni topluluğun içinde, İbn Tûmert'in yorumuna direnenler ise yalnız siyasî rakip değil inanç bakımından kusurlu sayılabildi. Böyle bir sınır, önceden Müslümanlaşmış Masmûde ve şehir halkını yeniden dâvetin muhatabı yaptı. Üyelik tek bir kayıt anından ibaret değildi; akıdeyi öğrenme, Mehdi'yi tanıma, bey'at, ortak ibadet, vergi ve sefer hizmeti birbirini tamamladı. Adın birleştirici gücü gerçek olmakla birlikte bütün bağlıların aynı teolojik kavrayışa veya coşkuya sahip olduğu varsayılmaz. Kabile dayanışması, ganimet beklentisi, yerel güvenlik ve rakipten korunma da katılımı etkiledi. Muvahhid kimliği bu yüzden yalnız fikir veya yalnız menfaat değil, öğretinin kurum ve gündelik yükümlülükle birleştiği katmanlı bir aidiyettir.³⁰¹

85.22. Bey'at, İtaat ve Yeni Sözleşme. Mehdi'ye bey'at, kabile reisleri arasındaki geçici savaş ittifakından daha bağlayıcı bir dinî-siyasî sözleşme kurdu. Taraftar yalnız savaşta destek vermeyi değil, tevhid akidesine, emirlere, ortak disipline ve topluluk hiyerarşisine uymayı kabul ediyordu. Bununla birlikte bey'at modern bireysel üyelik formu değildir; reis, hane, köy ve kabile aracılığıyla toplu bağlanma biçimleri de belirleyiciydi. Kaynakların yekpare itaat dili, müzakereyi, kaçıışı, yeniden bağlılığı ve zor altında kabullenışı çoğu kez görünmez kılar. Bey'at kurucu karizmayı süreklileştirirken halefiyet sorununu bütünüyle çözmedi: İbn Tûmert'in ölümünden sonra kime ve hangi sıfatla itaat edileceği yeniden kararlaştırıldı. Bu nedenle bey'at, iktidarı otomatik devreden hukukî senet değil, her büyük geçişte tekrar yorumlanan cemaat bağıdır.³⁰²

³⁰⁰ al-Baydaq, *Akbbâr al-Mabdi*; Fierro, 'Abd al-Mu'min, 44-67; Fromherz, *Almohads*, 89-111.

³⁰¹ Fletcher, 'Almohad Tawhîd,' 110-127; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 79-96.

³⁰² Lévi-Provençal, *Documents inédits, el-Beyzak ve Kitâb al-ansâb parçaları*; Fierro, 'Abd al-Mu'min, 49-76.

85.23. K2 ve K3: Açık Akîde, Seçici Yetki, Güvenlik. Muvahhid öğretisi Dürzî veya Nizârî örneğindeki gibi yalnız inisiyelere açılan kapalı kutsal kanon değildir. Kısa akîdelerin ezberletilmesi, hutbe ve toplu öğretim K2'yi sınırlayan kamusal mekanizmalardır. Buna karşılık Arapça kelâmın incelikleri, metni açıklama yetkisi, tâlib eğitimi ve Mehdi'ye yakın kurullar seçici bilgi ve yorum katmanı oluşturur; bu yüzden K2 düşük değil, orta düzeydedir. K3 ise Merakeş'ten uzaklaşma, dağ üssü, yol ve haber denetimi, İbn Tûmert'in ölümünün açıklanma zamanı gibi güvenlik uygulamalarında belirgindir. Doktriner sır ile savaş gizliliğini eşitlememek gerekir. Devlet kurulduğunda akîde görünür imparatorluk ideolojisine dönüşürken K3 saray, ordu ve taşra haberleşmesinde devam etmiş; K2 de eğitim kadrolarının uzmanlığında kurumsallaşmıştır.³⁰³

85.24. Tinmel Cemaati: Sığınaktan Karşı-Devlete. Tinmel'deki düzen cami, öğretim halkası, ambar, mahkeme, askerî birlik ve kabile meclisini aynı merkezde topladı. Bu yapı henüz geniş imparatorluk bürokrasisi değildi; fakat Murâbit otoritesinden bağımsız vergi, ceza, atama ve sefer kararı alması bakımından karşı-devlet niteliği taşıdı. Çevre köylerin erzak ve insan gücüyle bağlanması, geçitlerin korunması ve düzenli toplantılar karizmatik vaazı tekrarlanabilir kuruma çevirdi. Tinmel aynı zamanda kurucu kutsallığın maddî merkeziydi; İbn Tûmert'in ölümü sonrasında türbe ve ziyaret, Mu'minî hükümdarların Mehdi'ye bağlılığını görünür kıldı. Bununla birlikte merkez ile bütün Masmûde yerleşimleri arasındaki ilişkinin eksiksiz itaat olduğu varsayılmaz. Tamyîz ve sonraki isyanlar, kurumsal yoğunluğun rızanın yanında denetim ve korku ürettiğini gösterir.³⁰⁴

85.25. Masmûde Kabilelerinin Yeniden Sıralanması. İbn Tûmert kabileyi ortadan kaldırmadı; onu Muvahhid kıdemi içinde yeniden kodladı. Harğa kurucunun kabilesi, Tinmel halkı kutsal merkezin sakinleri, Hintâte, Ganfise ve Gedmîve gibi gruplar askerî destek ve erken bağlılıklarına göre farklı yerler edindi. Mecliste temsil, savaş safındaki konum, ganimet ve görev dağılımı bu hiyerarşiyi gündelikleştirirdi. 'Tevhid herkesi eşitledi' cümlesi bu ayrıcalıkları; 'devlet yalnız kabileydi' cümlesi de ortak akîde, eğitim ve merkezî atamayı açıklayamaz. Yeni üst

³⁰³ Hopkins, 'Almohad Hierarchy,' 93–112; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 154–181.

³⁰⁴ Fromberz, *Almohads*, 79–111; al-Baydhaq, *Akkbâr al-Mahdî*, in Lévi-Provençal, *Documents inédits*.

kimlik, eski adları silmeden onların arasındaki rekabeti Mehdî'nin hakemliğine bağladı. Abdülmü'min daha sonra kendi Kûmiye çevresini ve Arap kabilelerini sisteme eklediğinde denge değişti; ilk Masmûde sıralaması yaşamaya devam etse de imparatorluğun tek personel kaynağı olmaktan çıktı.³⁰⁵

85.26. Onlar ve Elliler: Kurul mu, Kutsal Kıdem mi? el-Aşere, yani Onlar, Mehdî'yi erken tanıyan ve büyük kararları görüşen yakın çevre; el-Hamsûn, yani Elliler, başlıca Muvahhid kabileleriyle merkez arasında daha geniş temsil halkası olarak anlatılır. Üye listeleri kaynaklarda tam uyuşmaz ve sayılar her anda matematiksel kadro mevcudunu göstermeyebilir. On sayısı ilk Müslüman seçkinler ve cennetle müjdelenenler gibi hatıraları; elli ise kabile temsili ve geniş danışmayı birleştirir. Bu kurulları modern kabine ve parlamento diye çevirmek yanıltır: son karar masum Mehdî'nin, daha sonra halifenin üstün otoritesi altındaydı. Yine de meclisler sembolik dekor değildi; bilgi, haber, atama, arabuluculuk ve seferberlik akışını düzenlediler. Karizma, bu halkalar sayesinde yüz yüze cemaatin ötesinde örgütlenebilir hâle geldi.³⁰⁶

85.27. Tâlibler, Hâfızlar, Ehlü'd-Dâr ve Askerî Katmanlar. Muvahhid hiyerarşisi yalnız Onlar ve Ellilerden ibaret değildi. Tâlibler akîdeyi öğreten, vaaz eden ve merkez adına denetleyen eğitimli kadro; hâfızlar Kur'an ve Muvahhid öğretisiyle yetiştirilen genç insan havuzu; ehlü'd-dâr Mehdî'nin yakın hizmet ve erişim çevresiydi. Kabile birliklerinin yanında şehirli veya dışarıdan katılan cünd ile özel askerî gençlik grupları da kaynaklarda görünür. Terimlerin işlevi dönemlere göre değişti; imparatorluk devrindeki bir tâlibin idarî yetkisi 1120'lerdeki vaizle aynı değildir. Bu kadrolar modern bakanlık daireleri değil, dinî ehliyet, kişisel yakınlık, yaş ve askerî hizmetin kesiştiği statülerdi. Yine de eğitim ile yönetim arasında kariyer kanalı kurmaları, hareketin fetih sonrasında yalnız kabile reislerine bağımlı kalmamasını sağladı.³⁰⁷

85.28. Hiyerarşi Ne Kadar 'Anayasa'ydı? Kaynaklarda ayrıntılı görünen Muvahhid sıralaması bazen yazılı ve değişmez bir anayasa gibi sunulur. Oysa listeler farklı tarihlerde derlenmiş, kurucu düzen imparatorluk ihtiyaçlarına göre

³⁰⁵ Masatoshi Kisaichi, 'The Almohad Hierarchy in the Reign of Ibn Tumart,' *Orient* 22/1 (1979): 85–109; Hopkins, 'Almohad Hierarchy,' 93–112.

³⁰⁶ Hopkins, 'Almohad Hierarchy,' 93–112; Kisaichi, 'Almohad Hierarchy,' 85–109.

³⁰⁷ Kisaichi, 'Almohad Hierarchy,' 85–109; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 111–181.

yeniden yorumlanmıştır. Kıdem unvanı ile fiilî karar gücü her zaman örtüşmez; bir kabile şeyhi yerelde güçlü, sarayda sınırlı olabilir; bir tâlib resmî protokolde aşağıda görünürken bilgi ve yazışma üzerinden etkili olabilir. Hiyerarşinin gerçek işlevi bütün üyeleri tek bürokratik şemaya hapsetmekten çok, kimin Mehdî'ye ne kadar yakın olduğunu, sözü kimin ileteceğini ve ganimet-görev dağılımını meşrulaştırmaktı. Devlet büyüdükçe sayyidler, kâtipler, valiler, kadılar ve askerî reisler eski halkalara eklendi. Bu nedenle normatif şema kurumsal gerçeğin anahtarıdır, tam ölçekli fotoğrafı değildir.³⁰⁸

85.29. Tamyîz: Arındırma, Tasfiye ve Sayıların Sorunu. 1129–30 dolayındaki tamyîz, el-Beşîr'in sadakat ve doğruluk iddiasıyla Muvahhid saflarını ayırdığı, şüpheli görülen çok sayıda kişinin öldürüldüğü kurucu şiddet eşliğidir. Olayı bütünüyle rakip propagandası diye reddetmek mümkün değildir; iç kaynaklar da arındırmayı meşru bir seçme olarak anlatır. Fakat on binleri bulan kesin rakamlar nüfus sayımı değildir; tür, aktarım ve siyasî büyütme ihtimali taşır. Tamyîz yalnız doktriner sınav değil, savaş arifesinde güvenilmeyen hane ve kabileleri tasfiye eden iktidar tekniğiydi. Böylece K3 güvenlik kaygısı, Mehdî'nin masum bilgisi ve P4 ölümcül zor aynı süreçte birleşti. Şiddetin adı 'arınma' olduğu için mağduriyet görünmez kılınamaz; belirsiz sayı nedeniyle olayın kendisi de inkâr edilemez.³⁰⁹

85.30. İlk Muvahhid Teşkilatının Katmanları

Katman	Başlıca işlev	Dönüşüm	Tarihçi ihtiyatı
Mehdî / İbn Tûmert	Masum yorum otoritesi, öğreti ve nihai hakemlik	Ölümden sonra simgesel kurucu ve meşruiyet kaynağı	Sonraki devlet hafızası kurucu karizmayı geriye doğru sistemleştirir
Onlar / el-Aşere	En yakın kurucu meclis ve yüksek danışma	İmparatorlukta itibar, görev ve hüzün kaynağı	Üyelik listeleri değişebilir; modern kabine değildir
Elliler / el-Hamsûn	Daha geniş kabile temsili ve seferberlik	Büyüyen devlette temsil ağına eklenme	Sayı her dönemde fiilî eli kişi bulunduğunu kanıtlamaz
Talebe	Akide öğretimi, vaaz, gözetim ve ideolojinin taşınması	Eyalet denetimi ve eğitim uzmanlığı	Âlim, misyoner ve memur rolleri dönemlere göre değişir
Hâfızlar	Seçkin eğitim, saray ve askerî-idarî hizmet	Hanedan hizmet elitine dönüşüm	Yalnız Kur'an ezbercisi anlamına indirgenemez
Ehlü'd-dâr	Kurucu hane ve yakın hizmet çevresi	Saray ve hanedan hanesiyle yeniden sıralanma	Akrabalık, hizmet ve unvan tam eş anlamlı değildir
Masmûde şeyhleri	Kabile askerî gücü, yerel aracılık ve bey'at	Merkezle pazarlık eden imparatorluk seçkini	Bütün Masmûde eşit değildi; sıra ve itibar rekabet üretti

³⁰⁸ Hopkins, 'Almohad Hierarchy,' 93–112; Pascal Buresi, 'The Story of the Almohads in the Kingdom of Fez and of Morocco,' in *Of Tribes and Empires* (Leiden: Brill, 2025), ilgili bölüm.

³⁰⁹ al-Baydhaq, *Akkbâr al-Mahdî*, in Lévi-Provençal, *Documents inédits*; Fromberg, *Almohads*, 103–116; Fierro, *Almohad Revolution*.

Katman	Başlıca işlev	Dönüşüm	Tarihi ihtiyatı
Mu'minî seyyidler	Eyalet valiliği, ordu komutası ve hanedan veraseti	1163 sonrası kalıtsal iktidar çekirdeği	Kurucu hiyerarşinin devamı kadar onu dönüştüren aile tekel
Kâtip, kadı ve divân	Vergi, hukuk, belge ve kent idaresi	Endülüs'ü ve eski rejim uzmanlığının eklenmesi	Kurucu listelerde yokluk imparatorlukta ikincilik değildir
Cünd ve kabile birlikleri	Fetih, garnizon ve sınır güvenliği	Arap, Amazig ve başka birliklerle çoğalma	Doktriner bağlılık, maaş, ganimet ve zorun hizmet birlikte çalışabilir

Aşağıdaki tablo erken Muvahhid düzenini tek sıra komuta şeması olarak değil, birbirine geçen dört işlev üzerinden gösterir: kutsal karar, kabile temsili, öğretim-denetim ve savaş-hizmet. Kaynaklarda aynı kişinin birden fazla halka içinde yer alabilmesi, sayıların ve adların dönemlere göre değişmesi önemlidir. Onlar Mehdî'ye yakınlığı, Elliler kabileler arası aracılığı, tâlib ve hâfızlar öğretimin yeniden üretimini, kabile birlikleri ise savaş kapasitesini sağlar. Ehlü'd-dâr erişim ve hizmeti, cünd ile başka askerî gruplar genişleyen insan kaynağını temsil eder. Tablo normatif kaynakların anlattığı ideal düzeni özetler; her köyde eşit derecede işleyen kayıtlı kadro varsaymaz. Bu ayrım, hiyerarşiyi ne hayalî saymaya ne de modern bürokrasiye çevirmeye izin verir.³¹⁰

85.31. Buhayra Savaşı: 1130 Yenilgisi ve Kurucu Kriz. Muvahhidlerin Merakeş önündeki Buhayra'da 1130'da uğradığı ağır yenilgi, doğrusal zafer anlatısını keser. El-Beşîr dâhil önemli kadrolar öldü; şehir alınamadı ve dağ topluluğu askerî bakımdan sarsıldı. Sonraki başarı, bu yenilginin küçük bir ara olay olduğunu düşündürmemelidir. Tam tersine, kurucu hiyerarşinin Mehdî hayattayken bile yanlış strateji ve ağır kayıp üretebildiğini gösterir. Kaynaklar savaşı Bedir-Uhud benzeri sîre kalıplarıyla anlamlandırmış olabilir; bu da olayın hem hafıza hem kurum üzerindeki etkisini açıklar. İbn Tûmert'in kısa süre sonra ölmesi, askerî ve karizmatik iki krizi üst üste getirdi. Cemaatin dağılmaması, yalnız inancın gücüne değil, Tinmel altyapısına, kalan meclislere ve Abdülmü'min'in uzun süreli yeniden örgütleme becerisine bağlıydı.³¹¹

85.32. İbn Tûmert'in Ölümü ve 'Gizleme' Meselesi. İbn Tûmert'in 524/1130'da Tinmel'de öldüğü genel kabul görür; bazı kronolojik gelenekler 1128'i veya küçük farkları verir. Ölümün bir süre açıklanmadığı, kaynaklarda

³¹⁰ Hopkins, 'Almohad Hierarchy,' 93–112; Kisaichi, 'Almohad Hierarchy,' 85–109; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 111–181.

³¹¹ Lévi-Provençal, *Documents inédits*, 150–224; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 96–106.

gaybet diliyle anlatıldığı ve Abdülmü'min'in halefiyet için destek topladığı görüşü yaygındır. Ancak 'tam üç yıl herkes kandırıldı' formülü, farklı takvimleri ve duyuru çevrelerini aşırı kesinleştirir. Tinmel iç halkası ölümü biliyor, uzak bağlular farklı zamanda öğrenmiş olabilir. Buradaki K3 yalnız sır saklama değil, Buhayra yenilgisinden sonra karizmatik çöküşü yönetme stratejisidir. Mehdi'nin ölümsüz olduğu resmî bir inançla tarihsel ölüm birbirine karıştırılmaz. Kurucu ölümünün ardından doktrin değişmedi; fakat masum karar makamı artık yaşayan kişi değil, metin, hatıra ve 'Mehdi'nin halifesi' üzerinden temsil edilmek zorundaydı.³¹²

85.33. Abdülmü'min'in Halefiyeti: Tayinden Siyasî Kabule. Muvahhid kaynakları İbn Tûmert'in Abdülmü'min'i üstün kabiliyeti nedeniyle seçtiğini ve halefiyetini işaret ettiğini anlatır. Bu işaretler gerçek bir yakınlık ve kıdemi yansıtırsa da sonraki iktidarı tartışmasız vasiyet gibi geriye doğru kurar. Abdülmü'min Masmûde değil, Tilimsân çevresindeki Kûmiye-Zenâte kökenindendi; bu nedenle Onlar, büyük şeyhler ve özellikle Hintâte desteği olmadan yönetimi devralamazdı. Halefiyet, bir anda bütün cemaate ilan edilen otomatik seçim değil, Buhayra sonrası yıllarda askerî başarı ve ittifaklarla pekiştirilen süreçti. Onu yalnız 'İbn Tûmert'in sadık öğrencisi' saymak imparatorluk kuruculuğunu; kurucuyu tasfiye eden fırsatçı saymak da Mehdi öğretisini devletin merkezinde tutmasını açıklamaz. Abdülmü'min ikinci kurucu olarak iki mirası birlikte taşıdı.³¹³

85.34. Halîfetü'l-Mehdi'den Emîrü'l-Mü'minîn'e. Abdülmü'min'in ilk meşruiyeti Mehdi'nin halifesi, yani onun dâvet ve cemaatinin ardılı olmaktı. Fetihler ilerledikçe emîrü'l-mü'minîn unvanını kullanması, Abbâsî onayına yaslanan Murâbit modelinden bağımsız ve evrensel hilâfet iddiasına geçişi gösterir. Bu geçiş İbn Tûmert'i geride bırakmadı: sikke ve hutbe formülleri Allah, Muhammed ve Mehdi'yi birlikte anarak ölü kurucuyu devletin sürekli imamı yaptı. Yaşayan halife ise onun doğru düzenini uygulayan en yüksek hükümdardı. 'Halife' sözcüğünün yalnız İbn Tûmert'in vekili mi, bütün Müslümanların halifesi mi olduğu dönemsel olarak genişledi. Muvahhid hilâfeti Bağdat'tan resmî

³¹² Fierro, 'The Almohads and the Hafşids,' 66-105; Fierro, 'Abd al-Mu'min, 57-82.

³¹³ Fierro, 'Abd al-Mu'min, 57-92; Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 25-46.

yetki istemedi; Mağrib'i İslâm dünyasının ikincil ucundan bağımsız yorum ve hükümdarlık merkezine çevirdi.³¹⁴

85.35. Uzun Fetih: 1130'dan 1147'ye Sabır ve Kuşatma. Abdülmü'min'in Murâbıtları yenmesi, dağdan bir kez inen kitlenin ani yürüyüşü değildir. 1130'lar ve 1140'ların başında geçitler, Orta Atlas, Tâze koridoru, Fas çevresi ve doğu yolları aşama aşama denetlendi. Mevsim, erzak, kabile ittifakı ve tahkimat, teolojik coşku kadar belirleyiciydi. Başarısız seferler ve geri çekilmeler resmî kroniklerde zaferlerden daha az görünür. Abdülmü'min doğrudan Merakeş'e yüklenmek yerine Murâbit başkentini insan ve gelir kaynaklarından yalıtın çevreleme stratejisi kurdu. Bu süreçte yeni bağlilar öğretiyeye alınırken bazı eski Murâbit asker ve yöneticileri de pragmatik biçimde sisteme katıldı. Fetih, Muvahhid cemaatini yalnız büyütmedi; onu erzak defteri, kuşatma tekniği, vali ataması ve farklı topluluklarla pazarlık yapabilen devlete dönüştürdü.³¹⁵

85.36. Dağ Ordusundan Şehir Yönetimine. Dağlık savaşta geçit, ani baskın ve kabile birliği işe yararken Fas, Meknâs, Selâ ve Merakeş gibi şehirleri yönetmek sur, pazar, su, vergi, yazışma ve hukuk uzmanlığı gerektiriyordu. Muvahhidler bu becerilerin tamamını Tinmel'den getirmede; fethedilen şehirlerin kâtip, zanaatkâr, kadı ve vergi görevlilerini seçerek devraldı. Yeni iktidar bazı Mâlikî seçkinleri tasfiye etti, bazılarını bağlılık ve uzmanlık temelinde kullandı. Böylece 'devrimci kadro' ile 'eski rejim personeli' arasında geçirgen alan oluştu. Kurucu hiyerarşi atamaların meşruiyet dilini sağlarken şehirli uzmanlık gündelik idareyi mümkün kıldı. Devletleşme, kabileyi bürokrasiyle bir gecede değiştirmek değil; ikisini halife, sayyid, şeyh, tâlib ve kâtip katmanlarıyla birbirine bağlamaktı.³¹⁶

85.37. 1147 Merakeş Fethi: Zafer, Katliam ve Yeniden Kuruluş. Uzun kuşatmanın ardından Merakeş'in 1147'de düşmesi Murâbit hanedanının sonunu ve Muvahhid imparatorluk eşiğini oluşturdu. Kaynaklar açlık, teslim, son hükümdar İshak b. Ali'nin ölümü ve Lemtûne-Murâbit seçkinlerine yönelik geniş şiddeti farklı ayrıntılarla anlatır. Öldürülenlerin kesin sayısı güvenilir değildir; fetih sonrası katliam ve mal tasfiyesinin varlığı ise yumuşatılmamalıdır.

³¹⁴ Fierro, 'Abd al-Mu'min, 83–112; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 27–67.

³¹⁵ Le Tournau, *Almohad Movement*, 47–76; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 106–124.

³¹⁶ Buresi, 'Preparing the Almohad Caliphate,' 246–272; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 68–110.

Muvahhidler bazı Murâbıt camilerini kible ve meşruiyet gerekçesiyle terk etti veya dönüştürdü, yeni Kutubiyye merkezini kurdu; buna rağmen şehir nüfusunu bütünüyle değiştirmede. Merakeş hem yenilmiş sapkın düzenin başkenti hem yeni hilâfetin vazgeçilmez idarî merkezi oldu. Devrimin kendi karşısının şehrine yerleşmesi, ideolojik kopuş ile maddî sürekliliğin en açık örneğidir.³¹⁷

85.38. Eski Düzenin İnsanları: Tasfiye Kadar Devralma. Muvahhid zafer anlatısı yeni tevhid ehlinin bozulmuş Murâbıt düzenini tamamen sildiğini söyler. Belge ve biyografiler daha karmaşık tablo verir: bazı kadı ve fakihler öldürüldü, kaçtı veya nüfuzunu kaybetti; bazı kâtipler, askerî reisler, şehir ileri gelenleri ve idareciler yeni iktidara bey'at ederek hizmet etti. Vergi kayıtları, pazar denetimi, liman ağı ve Endülüs yazı kültürü kurumsal hafıza gerektiriyordu. Abdülmü'min'in başarısı yalnız sadık Masmûde kadrosunu yükseltmek değil, eski uzmanları yeni hilâfet dili altında seçici biçimde bütünleştirmekti. Bu pragmatizm doktriner zorlamayı ortadan kaldırmaz; tersine devletin kimleri bağışlayıp kimleri dışlayacağını merkezileştirir. Devrim ve süreklilik aynı personelin farklı görevlerde görünmesi üzerinden birlikte izlenmelidir.³¹⁸

85.39. Fetih Sonrası İsyanlar ve Kurucu Ailenin Muhalefeti. Merakeş'in alınması bütün Muvahhidlerin Mu'minî hanedanını tartışmasız kabul ettiği anlamına gelmedi. Güney ve Atlantik bölgelerinde ayaklanmalar çıktı; İbn Tûmert'in kardeşleri ve yakınları 1153–56 arasında Mehdî ailesinin üstün hakkını öne çıkaran muhalefetle ilişkilendirildi. Abdülmü'min isyanları askerî güç, seçici tasfiye ve yeni atamalarla bastırdı. Bu çatışma, kurucu kutsallığın kime miras kaldığı sorusunu açığa çıkarır: kan bağı İbn Tûmert ailesine, fiilî iktidar ve halifelik öğrencisi Abdülmü'min'e aitti. Resmî tarih ikincisinin seçilmişliğini vurgulayarak çelişkiyi çözdü. Hadise, Muvahhid devletini yekpare 'Masmûde iradesi' saymanın yanlışlığını; hanedanlaşmanın yalnız idarî kolaylık değil, kanlı bir otorite yeniden dağıtımını olduğunu gösterir.³¹⁹

³¹⁷ Ibn 'Idbârî, *al-Bayân al-mugrib, qism al-Muwaḥḥidîn*, ed. Muḥammad Ibrâhîm al-Kattânî vd. (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1985); Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 120–128.

³¹⁸ Buresi, 'Preparing the Almohad Caliphate,' 246–272; Fierro, 'Abd al-Mu'min, 113–136.

³¹⁹ Roger Le Tourneau, 'Du mouvement almohade à la dynastie mu'minide,' in *Hommage à Georges Marçais*, vol. 2 (Algiers, 1957): 15–26; Fierro, 'Abd al-Mu'min, 137–152.

85.40. Mu'minî Hanedanı: Ehliyet Dilinden Verasete. Abdülmü'min oğullarını eyaletlere, orduya ve halefiyet sırasına yerleştirerek hareketin en yüksek otoritesini kendi hanesine bağladı. İlk veliaht tercihlerinin değişmesi, verasetin dahi baştan sabit kanun olmadığını gösterir; sonunda Ebû Ya'kûb Yûsuf'un 1163'te tahta geçmesi Mu'minî hanedanını sağlamlaştırdı. Bu dönüşüm İbn Tûmert'in bütün öğretisinin terk edildiği anlamına gelmez. Mehdî'nin adı, akîdesi, Tinmel ziyareti ve Muvahhid hiyerarşisi hanedanın meşruiyet sermayesi olarak korundu. Fakat seçilmiş en ehil tâlibin önderliği fiilen hükümdar ailesinin erkekleri içinde dolaşan hilâfete dönüştü. Masmûde şeyhleri ve tâlibler sarayda yerlerini sürdürse de veraset kararını eşit ortaklar olarak belirlemedi. Cemaat-devlet morfolojisindeki en derin değişim budur.³²⁰

85.41. Evrensel Hilâfet ve Bağdat'tan Bağımsız Meşruiyet. Murâbit emîrleri Abbâsî halifesinin sembolik üstünlüğünü tanırken Muvahhid hükümdarları kendi emîrî'l-mü'minîn unvanlarını ve Mehdî kaynaklı imametlerini öne çıkardı. Bu, Bağdat'a fiili sefer hazırlığı değil; İslâm toplumunda sahih inanç ve hukuku yorumlama yetkisinin Mağrib'deki halifede toplandığı evrensel iddiadır. Hutbe, sikke, mektup, tören ve diplomasi bu iddiayı tekrarladı. Halifelik, fethedilen her bölgenin aynı yoğunlukta yönetildiği anlamına gelmez; uzak İfrikiye, Endülüs ve Sahra sınırlarında vali, kabile ve şehir seçkinleriyle pazarlık sürdü. Yine de Muvahhidler Mağrib'i başka bir halifelğin periferisi değil, bütün müminlere hitap eden bağımsız merkez olarak düşündüler. Evrensel dil ile bölgesel kapasite arasındaki fark, iddianın tarihsel önemini azaltmadan sınırını gösterir.³²¹

85.42. Abdülmü'min'in Soy İnşası. Masmûde dışından gelen Abdülmü'min'in iktidarı önce Mehdî'nin seçimi ve askerî başarıyla meşrulaştı. İmparatorluk devrinde Kûmiye kökenini Arap-Kaysî ve bazı anlatılarda peygamber hanesine yaklaşan soylarla bağlama çabaları görünür oldu. Bu seçereleri biyolojik kesinlik olarak okumak yerine farklı toplumsal çevrelere seslenen meşruiyet araçları saymak gerekir. Masmûde şeyhlerine karşı Mehdî'nin talebesi, Arap kabilelerine karşı ortak ata sahibi hükümdar, şehirli ulemâya karşı

³²⁰ Fierro, 'Abd al-Mu'min, 137-178; Le Tourneau, Almohad Movement, 77-105.

³²¹ Buresi ve El Aallaoui, Governing the Empire, 27-67; Fierro, Almohad Revolution, hilâfet ve Mehdilik çalışmaları.

halifelik ehli soy portresi üretildi. Soy iddiası tek başına iktidar kurmadı; oğulların valiliği, hazine, ordu ve evlilik siyaseti onu maddileştirdi. Bu süreç, kabile kimliğinin devletleşmeyle kaybolmadığını, hanedanın farklı aidiyetleri üst üste bindirerek yeni bir hükümdarlık ailesi yarattığını gösterir.³²²

85.43. Sayyidler: Hükümdar Ailesinin İdarî Ağı. Muvahhid resmî dilindeki sayyidler, yalnız genel şerifler sınıfı değil, özellikle Abdülmü'min'in oğulları ve hanedan erkeklerinden oluşan yönetici aile katmanıdır. Eyalet valiliği, ordu komutası, saray temsili ve halefiyet eğitimi bu kişiler arasında dağıtıldı. Aile ağı uzak bölgelerde halifenin güvenilir vekillerini sağladı; fakat yerel bilgi eksikliği ve kardeşler arası rekabet de üretti. Sayyid unvanını modern soyluluk rütbesi veya yalnız dinî şeref diye çevirmek eksiktir: kan bağı ile kamusal görevi birleştiren hanedan kurumudur. Masmûde büyük şeyhleri ve tâlibler tamamen dışlanmadı, fakat en stratejik görevlerde hükümdar ailesinin ağırlığı arttı. Böylece kurucu cemaatte Mehdi'ye kişisel yakınlıkla dağılan itibar, Mu'minî sarayında doğum ve görev üzerinden daha kalıcı elit üretimine dönüştü.³²³

85.44. Şeyhler, Tâlibler ve Taşra Otoritesinin Üç Ayağı. Taşrada hanedan valisinin yanında büyük Muvahhid şeyhleri kabile ve askerî aracılığı, tâlibler doktriner denetim ile yazışmayı, kadı ve kâtipler hukukî-idarî işi yürüttü. Bu aktörler sabit bir kuvvetler ayrılığı oluşturmaz; yetkileri halifenin tayinine, bölgenin güç dengesine ve döneme göre üst üste biner. 1224–1269 arasına ait yetmiş yedi tayin belgesi, geç devrede dahi merkezin vali, askerî reis, Arap kabile şeyhi, vergi görevlisi ve kadı atamak için ayrıntılı dil kullandığını gösterir. Belge varlığı uygulamanın kusursuzluğunu kanıtlamaz; fakat 'kabile imparatorluğunda gerçek idare yoktu' hükmünü reddeder. Taşra yönetimi, hanedan güveni, Muvahhid kıdemi, yerel nüfuz ve uzmanlığın dengelendiği çok katmanlı vekâlet sistemi.³²⁴

85.45. Sayım, Arazi ve Vergi: Merkezileşmenin Maddî Zemini. Abdülmü'min'e nispet edilen arazi ölçümü, nüfus veya kabile sayımı ve vergi

³²² Fierro, 'Abd al-Mu'min, 83–112; Amira K. Bennison, 'Tribal Identities and the Formation of the Almohad Élite,' in *Los Almohades*, vol. 1 (Madrid: CSIC, 2005).

³²³ Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 68–110, 182–244; Ibn Şâhib al-Şalât, *al-Mann bi'l-imâma*.

³²⁴ Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 1–26, 245–347; Évariste Lévi-Provençal, *Trente-sept lettres officielles almohades* (Rabat, 1941).

yeniden düzenlemeleri, fetih devletinin gelir tabanını bilme isteğini gösterir. Kaynakların bütün Mağrib'in tek ölçümle kaydedildiği izlenimi idarî kapasiteyi büyütebilir; uygulamanın bölgesel ve aşamalı olması daha muhtemeldir. Şer'î zekât, öşür ve haraç idealiyle askerî ihtiyaç, olağanüstü tahsilat ve yerel araçlar arasındaki gerilim sürdü. Muvahhidler Murâbıtları gayrimeşru vergiyle suçlarken kendi donanma, kale, saray ve iki kıtalı ordularını finanse etmek zorundaydı. Defter, ölçüm ve tayin devletin köye erişimini artırdı; fakat vergi mükellefinin gündelik yükünü yalnız resmî adlardan çıkarmak mümkün değildir. Mali merkezileşme, doktriner saflığın otomatik sonucu değil, imparatorluk ölçeğinin zorunlu fakat ihtilafı aracıdır.³²⁵

85.46. Ordu: Masmûde Çekirdeğinden Çoğul Kuvvete. İlk ordunun çekirdeği sıralanmış Masmûde kabile birlikleriydi. İmparatorluk genişledikçe Kûmiye ve başka Zenâte unsurları, Endülüslü askerler, Arap kabile süvarileri, siyah Afrikalı birlikler, şehirli cünd ve gerektiğinde Hristiyan paralı askerler bu yapıya eklendi. Her grubun görevi ve ücret biçimi aynı değildi; protokoldeki yer savaş alanındaki ağırlıkla her zaman örtüşmedi. Çoğullaşma halifeye bir kabileye bağımlılığı azaltma ve farklı cephelerde uzman güç kullanma imkânı verdi; ücret, sadakat ve komuta rekabetini de büyüttü. Muvahhid ordusunu yalnız 'inançlı kabile savaşçıları' diye romantikleştirmek, maaş, ganimet, zorunlu hizmet, kuşatma ve donanma altyapısını siler. İdeolojik cihad gerçektir; onu taşıyan askerî kurum giderek profesyonel ve etnik bakımdan karmaşık hâle geldi.³²⁶

85.47. Arap Kabilelerinin İşkânı ve Yeni Denge. Abdülmü'min, İfrîkiye seferleri sırasında Hilâlî ve Süleymî Arap kabilelerinin bazı kollarını batıya taşıyarak ordu ve taşra siyasetinde kullandı. Bu hareket 'Arapların Mağrib'i bir defada istilası' kadar basit değildir; daha önceki göçlerin üzerine devlet eliyle seçici nakil, rehin, maaş ve toprak ilişkileri eklendi. Arap süvari gücü Masmûde şeyhlerine karşı denge unsuru, Endülüs seferleri için insan kaynağı ve kırsal denetim aracı oldu. Bunun karşılığında kabileler özerklik, ganimet ve vergi payı için pazarlık etti; sadakat kalıcı değildi. İşkân, etnik bir Araplaştırma planına indirgenemez; fakat dil ve nüfus dengesine uzun vadeli etkisi de küçümsenemez.

³²⁵ Vincent Lagardère, 'Structures étatiques et communautés rurales,' *Studia Islamica* 80 (1994): 57–95; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 245–347.

³²⁶ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 138–163; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 182–244.

Muvahhid merkezileşmesi, yeni kabile unsurlarını sisteme alarak eski kurucu ittifakı bilerek çoğullastırdı.³²⁷

85.48. Donanma, Limanlar ve Akdeniz Ufku. Muvahhid gücü yalnız Atlas ordusundan doğmadı. Sebte, Selâ, Bicâye, Tunus, Mehdiye, Almeriye ve Endülüs limanları tersane, vergi, haber ve asker geçişi için stratejik ağ oluşturdu. Abdülmü'min'in Hammâdî ve İfrîkiye seferleri ile Normanların kıyı üslerini tasfiyesi donanmasız düşünülemez. Deniz kuvveti yerel denizciler, Endülüslü teknik bilgi, kereste, tersane işçisi ve merkezî mali kaynak gerektirdi. Resmî dil zaferi tevhid cihadı olarak sundu; tüccar güvenliği, gümrük ve Akdeniz diplomasisi aynı derecede maddîydi. Donanma her zaman deniz üstünlüğü sağlamadı ve fırtına, ikmal, liman sadakati gibi sınırlarla karşılaştı. Yine de iki kıtalı hilâfetin gerçek bağlantısı yalnız Cebelitarık geçişi değil, batı Akdeniz'i düzenli taşıma ve yazışma alanına çeviren liman sistemi idi.³²⁸

85.49. 1152–1160: Mağrib'in Birleştirilmesi. Abdülmü'min 1152'de Hammâdî merkezlerini, 1159–60'ta İfrîkiye kıyıları ile Norman üslerini ele geçirerek Atlantik'ten Trablus yakınlarına uzanan geniş Mağrib'i tek hilâfet altında topladı. 'İlk ve son tam Mağrib birliği' gibi sloganlar coğrafi ihtişamı gösterse de sınırların geçirgenliğini ve iç özerklikleri gizler. Fethedilen bölgeler Muvahhid akidesini, vergi ve vali düzenini farklı hızlarda kabul etti; yerel şehir ileri gelenleri, kabileler ve eski hanedan personeli yeni sisteme çeşitli şartlarla girdi. Uzaklık, haberleşme ve sürekli sefer zorunluluğu merkezî gücün sınıırıydı. Birleşme yine de yalnız harita boyaması değildir: hutbe, sikke, tayin, liman ve hanedan valileriyle daha önce ayrı siyasal alanlar arasında gerçek bir imparatorluk dolaşımı kuruldu.³²⁹

85.50. Endülüs'e Giriş: Yerel Çağrı, İbn Kasî ve 1146–47. Murâbit otoritesi çözülürken Endülüs'te şehir ayaklanmaları, yerel emirler ve İbn Kasî'nin mürid hareketi birbiriyle rekabet etti. Bazı aktörler Hristiyan krallıklarına ve rakip Müslümanlara karşı Muvahhid yardımını çağırdı; bu çağrı kalıcı egemenlik devri anlamına gelmedi. İbn Kasî önce Muvahhid ittifakını benimsedi, sonra

³²⁷ Victoria Aguilar, 'La política de 'Abd al-Mu'min con los árabes de Ifríqiya,' in *Actas del II Coloquio hispano-marroquí* (Madrid, 1992); Fierro, 'Abd al-Mu'min, 153–178.

³²⁸ Fierro, 'Abd al-Mu'min, 153–178; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 164–183.

³²⁹ Fierro, 'The Almohads and the Hafsids,' 66–105; Abun-Nasr, *History of the Maghrib*, 96–112.

kendi otoritesini korumak için yön değiştirdi ve öldürüldü. 1146–47 geçişi bu nedenle ‘Endülüs halkı kurtarıcıyı oybirliğiyle davet etti’ veya ‘yabancı işgal bir anda başladı’ formüllerinden daha karmaşıktır. Muvahhidler yerel davet, garnizon, bey‘at, kuşatma ve rakip ittifaklarla bölgeye yerleşti. Mağrib’de doğan Mehdî hilâfeti, Endülüslü Müslümanların zaten parçalı olan siyasî alanını yeniden hiyerarşık bir merkeze bağladı.³³⁰

85.51. İşbîliye ve Boğazın İki Yakalı Başkent Düzeni. Merakeş hilâfetin hanedan ve kutsal merkezi olarak kalırken İşbîliye Endülüs idaresi, donanma, saray ve seferlerin başlıca odağına dönüştü. Kurtuba ilmî itibarı, Cebelitarık ve yeni Rabatü’l-Feth gibi üsler askerî geçişi destekledi. İki yakalı düzen tek başkentten ışınsal yönetim değil, halifenin mevsimsel dolaşımı, hanedan valileri, kâtipler ve deniz yollarıyla çalışan çok merkezli imparatorluktur. İşbîliye’deki büyük cami, minare ve saray programı Muvahhid egemenliğini yerel şehir dokusuna yazdı; Merakeş’le mimari akrabalık ortak hilâfet dilini görünür kıldı. Bununla birlikte Endülüs yalnız Mağrib’in pasif eyaleti olmadı. Âlimleri, zanaatkârları, vergi gelirleri ve askerî krizleri merkez siyaseti sürekli biçimlendirdi.³³¹

85.52. İbn Merdeniş: ‘Kurt Kral’ ve Muvahhid Olmayan Müslüman Siyaset. Muhammed b. Sa‘d b. Merdeniş, doğu Endülüs’te 1147–1172 arasında Muvahhid genişlemesine karşı güçlü bir Müslüman hükümdarlık kurdu. Kastilya ve başka Hristiyan aktörlerle ittifakı, Muvahhid kaynaklarında ihanet ve dinî sapma delili sayıldı; oysa sınır siyasetinde Müslüman-Hristiyan ittifakları tek taraflı değildi. İbn Merdeniş’in sikkesi, sarayı, vergi ve askerî ağı onu yalnız ‘paralı asker kuklası’ olmaktan çıkarır. Muvahhid hilâfeti için asıl tehdit, Müslüman toplumun tek meşru imam altında birleşmesi iddiasına alternatif bir egemenlik sunmasıydı. 1172’de ölümlü ve mirasçılarının teslimi doğu Endülüs’ü Muvahhid düzenine kattı; bu başarı halkın doktrini eksiksiz benimsediğini değil, uzun savaşın siyasî sonucunu gösterir.³³²

³³⁰ Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal* (London: Longman, 1996), 196–224; Abigail Krasner Balbale, *The Wolf King* (Ithaca: Cornell University Press, 2023), 37–78.

³³¹ İbn Šâhib al-Šalâi, *al-Mann bi’l-imâma*; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 184–205.

³³² Balbale, *Wolf King*, 1–36, 179–226; María Jesús Viguera Molins, ‘Las reacciones de los andalusies ante los almohades,’ in *Los Almohades*, vol. 2 (Madrid: CSIC, 2005).

85.53. Ebû Ya'kûb Yûsuf: İmparatorluğu Yönetmek. Ebû Ya'kûb Yûsuf'un 1163–1184 hükümdarlığı, fetihle kurulan alanı hanedan, taşra ve Endülüs cepheleleri arasında işleyen düzene dönüştürdü. Kendisi öğrenim ve felsefeye ilgi duyan, İbn Tufeyl ile İbn Rüşd'ü himaye eden halife olarak bilinir; bu patronaj devleti sınırsız fikir özgürlüğünün merkezi yapmaz. Saray öğrenimi, Muvahhid teolojisini açıklayacak ve yönetim hizmeti verecek seçkin üretme amacına bağlıydı. İbn Merdenîş alanının katılması, İşbîliye imarı ve Portekiz-Kastilya sınırındaki seferler dönemin kapasitesini gösterir. Halifenin 1184 Santarém kuşatmasında yaralanarak ölmesi ise hükümdarın cephe dolaşımının riskini açığa çıkarır. İmparatorluk, merkezde oturan soyut kurumdan çok hükümdar ailesinin sürekli hareketiyle bir arada tutuluyordu.³³³

85.54. Ya'kûb el-Mansûr ve 1195 Ereğ Zaferi. Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr 1184–1199'da hanedan otoritesini güçlendirdi, Benî Gâniye tehdidiyle mücadele etti ve 1195 Ereğ/Alarcos'ta VIII. Alfonso'nun ordusuna karşı büyük zafer kazandı. Resmî mektuplar zaferi Mehdi'nin bereketi ve Kur'anî savaş diliyle imparatorluğun haklılığının kanıtı olarak sundu. Savaşın sonucu gerçek ve stratejik olmakla birlikte Hristiyan krallıklarını çökertmedi; ateşkes, kale teslimi ve diplomasi izledi. el-Mansûr'un geniş inşa programı ve dinî görünürlüğü, hükümdarın hem gazi hem adaletli halife portresini kurdu. İbn Rüşd'ün aynı dönemde gözden düşmesi, saray patronajının güvenli ve değişmez olmadığını gösterir. Ereğ'i Muvahhid gücünün zirvesi saymak mümkündür; kaçınılmaz sürekli üstünlüğün başlangıcı saymak değildir.³³⁴

85.55. Cihadın 'Kur'anlaştırılması' ve Savaş Ritüeli. Muvahhid resmî anlatısı seferleri yalnız toprak ve vergi mücadelesi değil, Mehdi'nin başlattığı tevhid dâvetinin devamı olarak düzenledi. Mektuplar, hutbeler, ordu toplantıları, bayrak ve Kur'an emanetleri savaş zamanını ilk İslâm fetihleriyle ilişkilendirdi. Bu 'Kur'anlaştırma', askerî olayın uydurma olduğu anlamına gelmez; farklı aktörleri ortak kutsal tarih içinde seferber eden anlatı ve ritüel teknolojisidir. Ordudaki kabile, ücret ve ganimet çıkarları bu dille ortadan kalkmadı. Hristiyan krallıklarına karşı cihadın yanı sıra Müslüman İbn Merdenîş,

³³³ *Ibn Şâhib al-Şalât, al-Mann bi'l-imâma; Dominique Urvoy, Ibn Rusbd (Averroes) (London: Routledge, 1991), 25–52.*

³³⁴ *Lévi-Provençal, Trente-sept lettres officielles almohades; Bennison, Almoravid and Almohad Empires, 206–224.*

Benî Gâniye ve iç isyanlara karşı savaşlar da tevhid diliyle meşrulaştırıldı. Böylece düşman yalnız dinler arası sınırda değil, halifenin imametini reddeden Müslümanlar arasında da üretildi.³³⁵

85.56. 1212 Las Navas: Büyük Yenilgi, Ani Son Değil. Muhammed en-Nâsır'ın ordusu 16 Temmuz 1212'de Las Navas de Tolosa'da Kastilya öncülüğündeki Hristiyan koalisyonuna ağır biçimde yenildi. Kayıp, Endülüs'te Muvahhid saldırı kapasitesini ve halifenin yenilmezlik itibarını sarstı; fakat imparatorluk ertesi gün yok olmadı. Hristiyan ordularının ikmal ve salgın sorunları anında bütün Endülüs'ü ele geçirmelerini engelledi; Muvahhid kurumları ve Mağrib hâkimiyeti onlarca yıl sürdü. Yenilgiyi tek başına 'medeniyetlerin kaçınılmaz hesaplaşması' veya bütün çözülmenin yeterli sebebi saymak, 1213 sonrası veraset krizini, taşra özerkliğini, mali-askerî gerilimi ve rakip hanedanları görünmez kılar. Las Navas kesin bir hızlandırıcı ve sembolik kırılmazdır; çok aşamalı parçalanmanın tek açıklaması değildir.³³⁶

85.57. 1213–1224: Veraset ve Saray İstikrarının Çözülmesi. en-Nâsır'ın 1213'te ölümünden sonra genç el-Müstansır'ın hükümdarlığı, saray grupları ve büyük şeyhler arasındaki dengeye daha bağımlı hâle geldi. 1224'te çocuksuz ölümü, Mu'minî verasetinin otomatik ve tartışmasız olmadığını açığa çıkardı. Kısa hükümdarlıklar, amca ve kuzenlerin rekabeti, Endülüs ve Mağrib'de farklı adayların tanınması hutbe ile tayin birliğini parçaladı. Sorun yalnız 'zayıf hükümdarlar' değildir; hanedan genişledikçe çok sayıda sayyid eyalet, ordu ve gelir tabanına sahip olmuş, merkezî seçimin kaybedenleri bağımsızlaşabilir hâle gelmişti. Kurucu hiyerarşinin hakemlik kapasitesi de eski gücünde değildi. Böylece hanedanlaşma bir yüzyıl boyunca istikrar sağladıktan sonra, alternatif meşru prenslerin çoğalmasıyla parçalanmanın mekanizmasına dönüştü.³³⁷

85.58. 1224–1269: Taşra Merkezlerinin Bağımsızlaşması. Geç Muvahhid devrinde İfrîkiye'de Hafsîler, merkezî Mağrib'de Abdülvâdîler/Zeyyânîler, batıda Merînîler ve Endülüs'te yerel hanedanlar farklı hızlarda merkezden koptu.

³³⁵ Linda G. Jones, 'The Almohads and the Qur'anization of War Narrative and Ritual,' *Religions* 12/10 (2021): 876; Lévi-Provençal, *Trente-sept lettres officielles almohades*.

³³⁶ Camilo Gómez-Rivas, 'Las Navas de Tolosa, the Urban Transformation of the Maghrib, and the Territorial Decline of al-Andalus,' *Journal of Medieval Iberian Studies* 4/2 (2012): 147–171; Fierro, 'The Almohads and the Hafşids,' 66–105.

³³⁷ Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 27–67; Le Tourneau, *Almohad Movement*, 106–132.

Bu aktörler boşlukta doğmadı; Muvahhid vali, kabile, ordu ve vergi ağlarının içinden çıktı veya onlarla mücadele etti. 1229 Hafsi bağımsızlığı ve 1230'ların Endülüs kayıpları imparatorluğu küçültürken Merakeş'te halifelik 1269'a kadar sürdü. Geç tarihte düzenlenen tayin belgeleri, parçalanma sırasında bile merkezî devletin hâlâ görevlendirme ve meşruiyet üretme kapasitesi olduğunu gösterir. Çöküşü tek anda 'devlet yokluğu' diye anlatmak yanlıştır. Daha doğru model, eski taşra merkezlerinin giderek kendi vergi, ordu ve hanedan meşruiyetini kurduğu yavaş egemenlik ayrışmasıdır.³³⁸

85.59. Muvahhid Kronolojisinin Kurumsal Eşikleri

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
1077–1081 dolayları	İbn Tûmert'in doğumu	Sonraki Mehdî biyografisinin tarihsel kişisi	Doğum yılı ve soy ayrıntıları rivayetlerde tam sabit değildir
1106–1120 dolayları	Doğu yolculuğu ve Mağrib'e dönüş	Öğrenim, hisbe ve hareketli davet ağı	Gazâlî ile yüz yüze görüşme kanıtlanmış değildir
1121	Mehdî ilanı ve yeni bey'at	Ayrı yorum ve cemaat otoritesinin görünür eşiği	Gün ve merasim ayrıntıları sonraki süreçlerden ayrılmalıdır
1123–1124	Tinmel'e yerleşme	Sığınak, eğitim merkezi ve karşı-devlet coğrafyası	Yerel ittifak ile zorlayıcı hâkimiyet birlikte işledi
1129–1130	Tamyiz ve iç tasfiye	Güvenlik, sadakat ve zorla yeniden sınır çizimi	Olay güçlü; kesin kurban sayıları belirsizdir
1130	Buhayra yenilgisi; İbn Tûmert'in ölümü	Kurucu karizma sonrası halefiyet sınavı	Ölümün ne kadar saklandığı kesinleştirilemez
1130'lar–1146	Abdülmü'min'in kademeli fetihleri	Masmûde çekirdeğinin bölgesel ordu ve devlete dönüşmesi	Fetih çizgisi kesintili, isyan ve yeniden fetihlerle ilerledi
1147	Merakeş'in alınması	Murâbıt merkezinin sonu ve Muvahhid imparatorluk eşiği	Şiddet ve nüfus rakamları kroniklerde büyütülebilir
1152	Hammâdî ülkesinin alınması	Orta Mağrib'in bütünleşmesi	Merkez denetimi yerel araçlarla yürüdü
1159–1160	İfrikiye'nin fethi	Atlantik'ten Trablus'a Mağrib egemenliği	Kıyı hâkimiyeti iç bölgelerde aynı yoğunlukta değildi
1163	Abdülmü'min'in ölümü; Ebû Ya'kûb Yûsuf	Mu'minî verasetinin kalıcılığı	Önceki veliaht değişikliği verasetin otomatik olmadığını gösterir
1172	İbn Merdeniş'in ölümü	Endülüs'te Muvahhid hâkimiyetinin genişlemesi	Yerel elitlerin katılımı yalnız askeri teslim değildir
1184	Şenterin seferi ve Ebû Ya'kûb'un ölümü	Sınır savaşı ile yeni veraset	Sefer sonucu ile uzun sınır dengesi ayrılmalıdır
1195	Erek/Alarcos zaferi	el-Mansûr'un askeri ve hilâfî itibar zirvesi	Zafer anlatısı ordu sayıları ve konuşmaları büyütür
1212	Las Navas de Tolosa yenilgisi	Askerî kapasite ve evrensel itibar için büyük hızlandırıcı kırılma	Ani ve tek nedenli çöküş sayılmamalıdır
1213–1224	Genç halife ve veraset krizi	Saray, şeyh ve hanedan dengesinin çözülmesi	Kişisel yetersizlikten çok kurumsal rekabet izlenmelidir
1229–1269	Hafsi, Zeyyânî, Merînî ve Endülüs ayrışması	Taşra ağlarının rakip egemenlik merkezlerine dönüşmesi	Bağımsızlaşma tek tarihte ve eşit hızda gerçekleşmedi

³³⁸ Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 1–26; Maribel Fierro, 'The Post-Almohad Dynasties,' in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2 (Cambridge, 2010), 106–143.

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
1269	Merakeş'in alınması	Merinilerce Muvahhid siyasî merkezinin sonu; kurumsal ve estetik mirasın devamı	Hanedan sonu, bütün Muvahhid mirasının sonu değildir

Aşağıdaki kronoloji, hareketin 1121'de bir anda tamamlanmadığını ve 1212'de bir anda yok olmadığını göstermek için hazırlandı. Mehdî ilanı ayrı cemaat otoritesini, Tinmel karşı-devlet mekânını, 1130 ölümü halefiyet krizini, 1147 Merakeş fethi imparatorluk eşliğini, 1163 veraset hanedanlaşmasını, 1172 Endülüs bütünleşmesini, 1195 Erek zaferi yüksek kapasiteyi, 1212 Las Navas itibar ve askerî kırılmayı, 1224 krizi ise merkezî verasetin çözülmesini gösterir. 1269 Merakeş'in kaybı siyasî son olmakla birlikte Muvahhid hukuk, mimari, belge ve hilâfet mirası ardıl devletlerde yaşamıştır. Tarihlerin yan yana konması, ahlâkî yükseliş-çöküş hikâyesi yerine değişen kurumları izlemeye yarar.³³⁹

85.60. Las Navas Sonrası Endülüs: Çözülme ve Yeni Hanedanlar. 1212'den sonra Endülüs'te Muvahhid garnizon ve valileri merkezdeki veraset kavgalarına göre saf değiştirdi; yerel liderler bağımsız hutbe ve ittifaklar kurdu. 1220'ler ve 1230'larda Kurtuba, İşbiliye, Belensiye ve başka merkezlerin kaybı yalnız Las Navas meydan savaşının gecikmiş otomatik sonucu değildi. Kastilya, Aragon ve Portekiz'in askerî baskısı; Müslüman yerel rekabet; gelir ve asker transferinin kesilmesi birlikte çalıştı. Benî Ahmer'in Gırnata'da kurduğu Nasrî düzen, Muvahhid otoritesinin basit devamı değil, Hristiyan krallıklarla haraç, savaş ve diplomasi içinde yeni bölgesel egemenlikti. Bu nedenle 'Muvahhidlerin düşmesiyle Endülüs bitti' denemez; iki kıtalı merkez çözüldü, fakat Müslüman siyasî ve toplumsal hayat farklı biçimlerde yüzyıllarca sürdü.³⁴⁰

85.61. Hukuk Siyaseti: Taklit Eleştirisi ve Fırû Kitaplarının Yakılması. Muvahhid halifeleri, özellikle Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr devrinde, mezhep otoritesine kör bağlılığı eleştiren ve hükmü Kur'an, sünnet ve içtihatla temellendirmeyi öne çıkaran bir hukuk siyaseti yürüttü. Mâlikî fırû kitaplarının yakılması emri bu çatışmanın en çarpıcı işaretidir; fakat olay, mahkemelerin bir gecede hukuksuz kaldığı veya bütün Mâlikî âlimlerin ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Kadılar, müftüler, şahitlik usulleri ve yerel hukuk bilgisi işlemeyi sürdürdü. Hedef, birikmiş mezhep görüşlerinin halife ve kurucu

³³⁹ Fierro, 'The Almohads and the Hafsids,' 66–105; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, kronoloji; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*.

³⁴⁰ Fierro, 'The Post-Almohad Dynasties,' 106–143; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, 256–280.

öğretiden bağımsız bağlayıcılık iddiasını sınırlamaktı. Yakma anlatıları da kroniklerin siyasal hafıza dili içinde değerlendirilmelidir: gerçek bir disiplin ve sembolik egemenlik müdahalesini gösterir, fakat imparatorluğun her yerindeki bütün nüshaların eksiksiz yok edildiğini kanıtlamaz.³⁴¹

85.62. Mâlikîliğin Sürekliliği ve İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-Müctehid'i.

Resmî taklit eleştirisine rağmen Mâlikî hukuk kültürü kadı aileleri, ders halkaları ve uygulama içinde yaşamaya devam etti. İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid'i, mezhepler arasındaki ihtilafı delilleri ve yorum ilkeleriyle karşılaştırdığı için Muvahhid içtihat programıyla anlamlı bir ilişki taşır; fakat eseri doğrudan halifenin emriyle hazırlanmış resmî kanun kitabı saymak kanıtı aşar. Aynı âlimin kadılık, tıp ve saray hizmetini birleştirebilmesi, hukuk alanının ne yalnız bağımsız ulemâya ne de bütünüyle bürokratik devlete indirgenebileceğini gösterir. Muvahhid hukuk devrimi, mezhepsiz bir boşluk değil, metin delili, halife otoritesi ve yerleşik Mâlikî uzmanlığının gerilimli yeniden sıralanmasıdır. Ardl Hafî ve Merînî düzenlerde Mâlikîliğin yeniden baskınlaşması da önceki birikimin hiç kesilmediğini doğrular.³⁴²

85.63. Felsefe, Tıp ve Saray: İbn Tufeyl ile İbn Rüşd. Ebû Ya'kûb Yûsuf'un İbn Tufeyl'i himayesi ve onun aracılığıyla İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerine yönelmesi, Muvahhid sarayının felsefe, tıp ve astronomiye alan açabildiğini gösterir. Bu patronaj, tevhid öğretisinin zorunlu olarak modern anlamda 'akılcı ve hoşgörülü' olduğu sonucunu vermez; aynı devlet dogmatik sınırları zorla uygulatabiliyordu. İbn Rüşd'ün el-Mansûr döneminde gözden düşmesi ve eserlerinin bir kısmına yönelik yasak anlatıları da bütün felsefenin kalıcı biçimde kaldırılması şeklinde genellenemez: saray rekabeti, hukukî-doktriner itibar ve değişen savaş siyaseti birlikte rol oynamış olabilir. Bilgi üretimi tek bir 'altın çağ' veya 'gericilik' çizgisine sığmaz. Hekim, filozof, kadı ve hükümdar arasındaki ilişki, himaye ile kırılganlığın aynı kurumsal düzende birleşmesidir.³⁴³

³⁴¹ Maribel Fierro, 'The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bid'ayat al-Mujtahid,' *Journal of Islamic Studies* 10/3 (1999): 226–248; Fierro, *Almohad Revolution*, böl. 8–10.

³⁴² Fierro, 'Legal Policies,' 226–248; Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, çev. Olivia Stewart (London: Routledge, 1991), 43–74.

³⁴³ Urvoy, *Ibn Rushd*, 75–124; Allen J. Fromherz, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire* (London: I.B. Tauris, 2010), 157–183.

85.64. Tasavvuf ve Velâyet: Ebû Medyen Örneği. Muvahhid devrinin zühhd ve tasavvuf alanı, devletin ya bütünüyle desteklediği ya da toptan yasakladığı tek bir kurum değildi. Endülüs'ten Mağrib'e geçen Ebû Medyen Şuayb'ın Bicâye çevresindeki öğretimi, seyahat, sohbet, fakr ve velâyet ağlarının imparatorluk güzergâhlarında çoğaldığını gösterir. Saray ve fakih çevreleri onun yüksek itibarından yararlanabilir, bağımsız takipçi gücünden kuşkulabilir veya öğretiyi farklı biçimlerde yorumlayabilirdi. Sonraki menâkıb, velînin hükümdar karşısındaki ahlâkî üstünlüğünü büyüttüğü için çağdaş idarî tutanak gibi okunamaz; yine de karizmanın halifelik dışında da üretildiğini kaydeder. İbn Tûmert'in zühhdü ile sonraki tarikat kurumları özdeşleştirilmediği gibi, Muvahhid taklit eleştirisi de otomatik bir tasavvuf düşmanlığı sayılmamalıdır.³⁴⁴

85.65. Eğitim, Dil ve İmparatorluk Bilgi Rejimi. İbn Tûmert'in temel akîde ve ibadet bilgisini Masmûde muhataplara anlaşılır Amazigce biçimlerde öğretmesi, hareketin başlangıçta Arapça okuryazarlığa kapanmış ezoterik bir çevre olmadığını gösterir. İmparatorlukta Arapça ferman, hutbe, hukuk ve yüksek yazışmanın ana dili olurken yerel diller vaaz, askerî iletişim ve gündelik yönetimde önemini korudu. Talebe, hâfız, kâtip ve kadılar herkese açık tek düzey bilgi sınıfı değildi; eğitim ve saraya yakınlık K2'yi kurumsal uzmanlık olarak yükseltti. Buna karşılık kurucu akîdenin kamusal okunması gizli kutsal kitap rejimine işaret etmez. K3, Tinnel'in erken askerî güvenliğinde güçlü; devlet döneminde haberleşme, tayin ve saray sırlarında olağan bürokratik mahremiyettir. Dil farklılığı ne tam etnik eşitliği ne de Arapçanın gündelik hayatta mutlak tekeli kanıtlar.³⁴⁵

85.66. Zimmetin Kaldırılması ve Zorla İhtida. Erken Muvahhid fetihlerinde Yahudi ve Hristiyanlara tanınan klasik zimmet statüsünün kaldırılması ve İslâm'ı kabul, kaçış ya da ölüm baskısının uygulanması, yalnız düşman kroniklerinin icadı diye geçiştirilemez. Müslüman, Yahudi ve Hristiyan kanıtlarının kesişmesi zorla ihtidayı güçlü biçimde doğrular. Bununla birlikte emrin tarihi, bölgesel uygulanışı ve şiddetin kapsamı her şehirde aynı açıklıkta değildir; dıştan

³⁴⁴ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), 15–62; *Abû Madyan, The Way of Abû Madyan*, çev. Vincent J. Cornell (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996).

³⁴⁵ Pascal Buresi ve Hicham El Aallaoui, *Governing the Empire: Provincial Administration in the Almohad Caliphate (1224–1269)* (Leiden: Brill, 2013), 69–146; Fierro, *Almohad Revolution*, böl. 4–6.

Müslüman görünen gruplar ve yerel pazarlıklar ortaya çıktı. Daha sonraki hükümdarlar ayırt edici giysi ve denetim uygularken, Hristiyan paralı askerler ve Hristiyan krallıklarla diplomasi de sürdü. Bu eşzamanlılık çelişkiyi yok etmez: evrensel tevhid iddiası dinî çoğulluğu hukukta bastırırken devlet, savaş ve diplomasi için gayrimüslim aktörlerle pragmatik ilişki kurabiliyordu.³⁴⁶

85.67. Yahudi Hafızası, İbn Meymûn ve Gizli Dinî Pratik. İbn Dâvûd, Meymûn b. Yûsuf, Mûsâ b. Meymûn ve başka Yahudi yazarların metinleri Muvahhid baskısının cemaat hafızasında yıkıcı bir eşik olduğunu gösterir. İbn Meymûn ailesinin Kurtuba'dan ayrılışı bu bağlamdadır; ancak yolculuğunun her durağı ve Mağrib'de dıştan ihtida edip etmediğinin bütün ayrıntıları kesin değildir. Zor altında söylenen ikrarın hukukî-dinî değeri, göçün gerekliliği ve gizlice mitsvot uygulaması Yahudi âlimler arasında tartışıldı. 'Kripto-Yahudi' etiketi görünmez pratikleri açıklamada yararlı olsa da herkesin aynı stratejiyi seçtiğini varsayamaz. Şehadet getiren kişilerin rejimce kuşkuyla izlenmesi ve ayırt edici giysiler, ihtidanın bir kerelik söz değil sürekli beden ve davranış denetimi olduğunu gösterir. Mağdur hafızası ne rakamları kendiliğinden kesinleştirir ne de zorun tarihsel gerçekliğini azaltır.³⁴⁷

85.68. Kadınlar, Hane ve Kaynak Sessizliği. Muvahhid kronikleri savaş, erkek şeyhler, halifeler ve kadılar etrafında kurulduğu için kadınların tarım, zanaat, pazar, göç ve hane dayanışmasındaki emeği çoğunlukla kayıtsızdır. Bu sessizlik, kadınların kamusal ve iktisadî hayatta bulunmadığını kanıtlamaz. Hanedan evlilikleri Mu'minî prensler ile seçkin aileler arasında ittifak kuruyor; saray kadınları doğum, veraset, vakıf ve aracılık üzerinden siyasi sonuç üretebiliyordu. Fetih, tamyîz, sürgün ve zorla ihtida ise kadınları yalnız pasif 'aile mensubu' değil, mülkiyeti, inancı ve bedeni doğrudan etkilenen kişiler hâline getirdi. Normatif örtünme ve cinsiyet ayrımı emirleri gündelik uygulamanın eksiksiz fotoğrafı sayılamaz. Kaynakların azlığına karşı çözüm, birkaç saraylı

³⁴⁶ Maribel Fierro, 'Again on Forced Conversion in the Almohad Period,' in *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Mercedes García-Arenal ve Yonatan Glazer-Eytan (Leiden: Brill, 2020), 111–132; David J. Wasserstein, 'The Intellectual Genealogy of Almohad Policy towards Christians and Jews,' aynı eser, 133–154.

³⁴⁷ Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 52–83; Alan Verskin, 'Medieval Jewish Perspectives on Almohad Persecutions,' in *Forced Conversion*, 155–171.

kadını bütün toplumun temsili yapmak değil; hane, emek ve zorun cinsiyetlenmiş etkilerini açık bir kanıt sınırıyla izlemektir.³⁴⁸

85.69. Mimari, Sikke ve Hilâfet Ritüelinin Kurumsal Mirası. Tinmel ve Kutubiyne camileri, Rabat'taki büyük fakat tamamlanmamış Hasan projesi, İşbiliye Ulu Camii ve minaresi; Muvahhid iktidarının tevhid, hutbe, hanedan ve kent düzenini taştta görünür kıldı. Sadeleştirilmiş yüzey ile ölçülü geometrik bezeme 'sanat düşmanlığı' değil, seçilmiş bir hükümdarlık estetiğidir. Kareye yakın sikkeler, yazı formülleri, halife ve Mehdî göndermeleri de pazardaki değişim aracını doktriner-siyasal metne dönüştürdü. Yapı ve sikke dolaşımı, her yerde aynı yoğunlukta toplumsal benimseme kanıtı değildir; merkezî iddianın maddî erişimini gösterir. Merinî, Hafsî ve Nasrî mimarileri bu repertuarı kopyalamakla kalmadı, yeni hanedan ihtiyaçlarına uyarladı. Böylece Muvahhid hilâfeti 1269'da siyaseten sona ererken cami planı, minare, kitâbe, merasim ve bürokratik belge biçimlerinde yaşamayı sürdürdü.³⁴⁹

85.70. Sonuç: Mehdî Dâvetinden Hanedan İmparatorluğuna. Muvahhid oluşumu, İbn Tûmert'in kamusal tevhid ve Mehdîlik dâvetinin Masmûde hiyerarşisi, Tinmel sığınağı ve zorlayıcı sınır üretimiyle ayrı cemaate dönüşmesi; Abdülmü'min'in bu mirası ordu, vergi, şehir, belge ve evrensel hilâfetle imparatorluğa çevirmesi; Mu'minî ailesinin de seçici karizmayı kalıtsal hanedana bağlamasıdır. K2 gizli kanondan çok eğitim ve mevki seçiciliğinde orta; K3 erken güvenlikte yüksek, imparatorlukta bürokratik mahremiyet düzeyindedir. P, ahlâkî itirazdan P5 egemenliğe çıkar; D, devlete meydan okumadan devlet olma ve tebaaya D1 hizmet ile D4 zor arasında değişir. Hukuk reformu, felsefe patronajı, zorla ihtida ve mimari birlik aynı rejimin farklı araçlarıdır. Aşağıdaki matris, 'mezhep', 'kabile', 'Mehdî hareketi', 'hilâfet' ve 'hanedan'ı rakip etiketler değil, zaman içinde yeniden ağırlık kazanan kurumsal katmanlar olarak birleştirir.³⁵⁰

³⁴⁸ Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*, 241–250; Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus* (Madrid: CSIC, 2000), 463–548.

³⁴⁹ Jonathan M. Bloom, *Architecture of the Islamic West: North Africa and the Iberian Peninsula, 700–1800* (New Haven: Yale University Press, 2020), 140–184; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*, 147–208.

³⁵⁰ Fierro, *Almohad Revolution*; Bennison, *Almoravid and Almohad Empires*; Fromberz, *Almohads*; Buresi ve El Aallaoui, *Governing the Empire*.

Boyut	Bölüm 85 — Muvahhid cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	İbn Tûmert'in XI. yüzyıl sonundaki doğumundan 1121 Mehdîlik eşiğine, 1130 halefiyetine, 1147–1212 imparatorluğuna ve 1269 siyasî sonuna.
2. Kurucu çekirdek	İbn Tûmert'in dâveti; el-Aşere/el-Hamsûn ve Masmûde şeyhleri; ikinci kurucu olarak Kûmiyeli Abdûlmü'min.
3. Adlandırma	el-Muvahhidûn doktriner-siyasal öz-ad; Masmûde ilk kabile tabanı; Mu'mini Abdûlmü'min soyundan hanedan.
4. Temel kaynak	el-Beyzak, İbn Sâhib es-Salât, İbn Tûmert metinleri, el-Merrâkûşî, İbn İzârî, belgeler; Yahudi/Hristiyan tanıklık, sikke, kitâbe ve mimari.
5. Otorite	Masum Mehdi ve hiyerarşik meclis → Abdûlmü'min'in askerî-halifî hakemliği → Mu'mini kalıtsal hilâfeti.
6. Üyelik	Öğreti ve bey'atla seçilen çekirdek; sıralı Masmûde kabileleri; fetihle genişleyen asker, görevli ve çok topluluklu tebaa.
7. Yeni mensup kazanımı	Kamusal akîde, vaaz, hisbe, bey'at, kabile ittifakı, eğitim, hizmet, fetih ve idarî katılım; rıza ile zor değişken.
8. İnisiyasyon	Tek gizli merasim değil; akîde öğretimi, sınanma, sadakat, hiyerarşik kabul ve görev. Tamyiz zorlayıcı arındırma eşiğidir.
9. K2 bilgi seçiciliği	Kurucu öğreti kamusal; K2 esasen talebe/hâfız eğitimi, dil, yorum ve saray-bürokrasi erişiminde orta düzeydedir.
10. K3 güvenlik gizliliği	Tinnel, ölümün saklanması ve savaş haberinde yüksek; imparatorlukta tayin, istihbarat ve saray mahremiyetine dönüşür.
11. Doktrin	Aşkın tevhid, tescim karşıtlığı, emir bi'l-ma'rûf, İbn Tûmert'in Mehdîliği/ismet ve bağımsız hilâfet.
12. Ritüel ve disiplin	Akîde tekrarı, namaz ve ahlâk denetimi; bey'at, hutbe, Mehdi zikri, hiyerarşik sıra, askerî sefer ve gerektiğinde zor.
13. Kutsal/siyasî coğrafya	İğlîz ve Tinnel kurucu hafıza; Merakeş hilâfet merkezi; İşbiliye ikinci saray; Mağrib-Endülüslü yolları.
14. Sosyal taban	Masmûde çekirdeği; Kûmiye ve başka kabileler, Arap birlikleri, Endülüslü kâtip/fakihler, kentliler, köylüler ve çoğul askerler.
15. Cinsiyet	Erkek halife, şeyh, ordu ve kadî kaynaklarda baskın; kadın emeği, göç, inanç ve hanedan evliliği dolaylı ama kurucu etkiler taşır.
16. Ekonomi	Vergi ve sayım, tarım havzaları, Sahra ve Akdeniz yolları, ganimet, liman, sikke, kent ve iki kıtalı askerî lojistik.
17. P siyasallaşma	P1 ahlâkî öğretiden P3 karşı-cemaate, P4 Tinnel karşı-devletine ve P5 evrensel hilâfet-imparatorluğa.
18. D devlet ilişkisi	Murâbit devletine meydan okuyan dâvet → devletin kendisi; tebaa için D1 idare/hizmetten D4 tamyiz, fetih ve zorla ihtidaya.
19. Kurucu sonrası dönüşüm	1130'da Abdûlmü'min'in seçici halefliliği; 1147 imparatorluk; 1163 veraset; 1212 sonrası hızlanan, 1224 sonrası çoğalan merkezler.
20. Ana sınıflandırma	Kamusal tevhid ve Mehdîlik ıslahı → hiyerarşik Masmûde dâveti → Tinnel karşı-devleti → Mağrib-Endülüslü hilâfeti → Mu'mini hanedan imparatorluğu.

BÖLÜM 86 — SAFEVÎ TARİKATINDAN SAFEVÎ DEVLETİNE

Erdebil Tekkesi, Safiyyüddin, Cüneyd, Haydar, Kızılbaş Ağı ve Şah İsmail: Sûfî Şeyhliğinden İmâmî Hanedan Devletine Geçişin K2, K3, P ve D Eksenlerinde İncelenmesi

86.1. Safevî Dönüşümünü Nasıl Okumalıyız? Safevî tarihi, Erdebil'deki bir sûfî ocağın 1501'de yalnızca ad değiştirerek devlete dönüşmesi değildir. Safiyyüddin'in yerel ve bölgeler arası mürid ağı; haleflerinin türbe, vakıf ve hane otoritesi; Cüneyd ile Haydar'ın askerî-siyasî seferberliği; İsmail'in Kızılbaş kuvvetleriyle kazandığı hanedan egemenliği ve İmâmiyye'yi resmî mezhep ilan etmesi birbirinden ayrılması gereken eşiklerdir. Bu süreçte devamlılık kadar kopuş da vardır: şeyh ailesinin kutsal nesebi ve mürşidlik karizması korunurken, fethedilen ülkenin vergi, divan, şehir ve hukuk ihtiyaçları önceki İranî ve Türk-Moğol kurumlarını zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla bölüm, 'tekke doğal olarak devlete dönüştü' teleolojisini de 'birkaç fanatik kabilenin İran'ı ele geçirmesi' indirgemesini de reddeder. İncelenecek asıl mesele, seçici kutsal bilginin, sınır-aşan bağlılığın, kabile gücünün ve devlet zorunun yeni bir siyasî-dinî düzen içinde nasıl birleştiğidir.³⁵¹

86.2. Dört Ayrı Nesne: Safaviyye, Safevî Hanesi, Kızılbaş ve Devlet. Aynı adlandırma altında dört tarihsel nesne sık sık birbirine karıştırılır. Safaviyye, Safiyyüddin'e bağlanan tarikat ve mürid ilişkisidir; Safevî hanesi, şeyhlik makamını miraslaştıran aile ve onun hanedan iddiasıdır; Kızılbaş, özellikle Anadolu ve Suriye Türkmenlerinden oluşan, fakat tek soya veya yeknesak inanca indirgenemeyen siyasî-adanmışlık konfederasyonudur; Safevî devleti ise 1501'den sonra şehirleri, tarım gelirlerini, bürokrasiyi, orduyu ve çok dinli tebaayı yöneten ülkesel iktidardır. Bir müridin şeyhe bağlılığı, bir emirin kabile askeri üzerindeki otoritesi ve bir reayanın şaha vergi yükümlülüğü aynı bağ değildir. Bu ayrım yapılmadığında ya bütün devlet Kızılbaş tarikatına çevrilir ya da erken dâvet, sonradan kurulmuş bürokrasinin basit propaganda kolu gibi

³⁵¹ Rudi Matthee, 'Safavid Dynasty,' *Encyclopaedia Iranica*; Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire* (London: I.B. Tauris, 2006); Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

görünür. Bölüm boyunca ‘Safevî’ kelimesinin hangi katmana işaret ettiği açıkça belirtilecek; kurumsal dönüşüm de bu katmanların çakışması ve çatışması üzerinden izlenecektir.³⁵²

86.3. Kaynak Ekolojisi: Menâkıb, Kronik, Şiir, Belge ve Rakip Hafıza.

Erken Safevî tarihinin kaynakları eşit mesafede ve eşit amaçla yazılmamıştır. İbn Bezzâz’ın Safvetü’s-safâ’sı Safiyyüddin’in ölümünden yaklaşık yirmi dört yıl sonra tamamlanmış yakın bir menâkıb derlemesidir; buna rağmen mucize, söz ve şeyhlik meşruiyeti üretir. Hayâtî Tebrizî ve daha sonraki Safevî kronikleri hanedanın zaferini geriye doğru anlamlandırır. Fazlullah Huncî gibi Akkoyunlu çevresinden gelen yazarlar ise Cüneyd-Haydar hareketini düşman diliyle tasvir eder. Şah İsmail’in Hatâî mahlasıyla şiirleri, mürid hitabını ve karizma dilini gösterir; fakat tek başına idarî uygulama belgesi değildir. Osmanlı selimnâmeleri, fetvalar ve kayıtlar sınır güvenliği ile mezhep polemiklerini birlikte taşır. Bu nedenle yakınlık, tür, himaye ilişkisi ve metnin sonraki redaksiyonu ayrı ayrı tartışılacak; bir menâkıb ayrıntısı, düşman suçlaması veya şiir imgesi doğrulanmış toplumsal olgu sayılmayacaktır.³⁵³

86.4. Safvetü’s-safâ: Yakın Kaynak, Değişken Metin. Safvetü’s-safâ erken tarih için vazgeçilmezdir; fakat bugün ‘eserin söylediği’ diye aktarılan her cümle aynı tarihsel tabakaya ait değildir. İbn Bezzâz metni 759/1358 dolayında derledi. İdeolojik değişiklikler Şah İsmail devrinde yazılmış 914/1508 tarihli nüshada dahi görülür; Şah Tahmasb daha sonra Ebü’l-Feth Hüseyin’ye metni İmâmî ölçülere göre gözden geçirtmiştir. Bu redaksiyonlar, erken şeyhlerin Sünnî görünümünü azaltmış, Safevîlerin imamlar soyundan geldiği iddiasını güçlendirmiş ve uygun görülmeyen unsurları çıkarmıştır. Dolayısıyla yazma ailesi, tarih ve varyant karşılaştırması yapılmadan Safiyyüddin’e kesin bir Şîî kimlik veya eksiksiz Alevî nesep yüklenemez. Metin tenkidi burada yan ayrıntı değil, cemaat hafızasının

³⁵² Hans R. Roemer, ‘The Safavid Period,’ *The Cambridge History of Iran, VI*, ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); H. R. Roemer, ‘The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy,’ *Intellectual Studies on Islam*, ed. Michel M. Mazzaoui ve Vera B. Moreen (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), 27–39; Mattbee, ‘Safavid Dynasty.’

³⁵³ İbn Bezzâz, *Safvat al-safâ; Qâsim Beg Hayâtî Tabrizî, A Chronicle of the Early Safavids and the Reign of Shah Isma’il (907–930/1501–1524)*, ed. Kioumars Ghereghlou (New Haven: American Oriental Society, 2018); Fazl Allâh b. Rûzbihân Khunfî, *Persia in A.D. 1478–1490*, çev. V. Minorsky (London: Royal Asiatic Society, 1957); Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran* (London: I.B. Tauris, 2009).

devlet iktidarı altında nasıl yeniden kurulduğunu gösteren asli kanıttır: sonraki hanedan, geçmişî yalnız anmamış; meşruiyet ihtiyaçlarına göre düzenlemiştir.³⁵⁴

86.5. İlhanlı Sonrası Kuzeybatı İran ve Erdebil'in Konumu. Safaviyye, siyasî boşlukta doğmadı. Erdebil, Azerbaycan ile Gîlân-Tâliş kuşağını, Kafkasya geçitlerini ve Anadolu'ya uzanan yolları birbirine bağlayan sınır yakınında bir şehirdi. İlhanlı hâkimiyetinin çözülmesiyle Çobanlı, Celâyirli, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Timurlu güçlerinin rekabet ettiği bölgede sabit hanedan egemenliği sık sık değişirken, kutsal hane ve tekke ağları daha uzun süreli güven, arabuluculuk ve misafirlik sağlayabiliyordu. Fakat bu durum, tarikatın baştan itibaren gizli bir devlet olduğu anlamına gelmez. Erken şeyhler güç sahipleriyle himaye, vergi muafiyeti ve güvenlik pazarlıkları yürüttüler; kendileri henüz ülkesel egemenlik kurmadılar. Erdebil'in sınır niteliği, farklı dil ve topluluklardan müridlerin buluşmasını kolaylaştırdığı kadar, sonraki kuşakların askerî hareketliliğine de zemin hazırladı. Coğrafya imkân sağladı; doktrini veya siyasî sonucu tek başına belirlemedi.³⁵⁵

86.6. Tekke, Türbe ve Hane: Erdebil Merkezinin Kurumsal Bileşimi. Erdebil merkezi yalnız zikir yapılan bir hankâh değildi. Şeyhin evi, müridlerin konakladığı ve iâşe gördüğü tekke, Safiyyüddin'in ölümünden sonra gelişen türbe, bağış ve vakıf varlığı, temsilciler ve ziyaret akışı aynı kurumsal düğümde birleşti. Bu bileşim şeyh ailesine hem manevî otorite hem de kaynak dağıtma, anlaşmazlık çözme ve uzak bağluları merkeze bağlama kapasitesi verdi. Türbe, ölmüş kurucunun bereketini halef ailesinin canlı yönetimiyle birleştiriyordu; vakıf ise karizmayı sürekli hizmete çevirebiliyordu. Yine de vakıf kaydı ile menâkıbdaki sınırsız zenginlik anlatısı aynı şey değildir ve her bağış doğrudan siyasî itaat anlamına gelmez. Safevî cemaatleşmesinin ilk maddî zemini, devlet hazinesinden önce bu hane-tekke-türbe ekonomisidir. Daha sonra fetih devleti

³⁵⁴ Roger M. Savory, 'Ebn Bazzâz,' *Encyclopaedia Iranica*, VIII/1, 8; Erika Glassen, 'Abu'l-Fath Hösaynî,' *Encyclopaedia Iranica*, I/3, 285; Zeki Velidi Togan, 'Sur l'origine des Safavides,' *Mélanges Louis Massignon*, III (Damascus, 1957), 345–357.

³⁵⁵ John E. Woods, *The Aqqoyunlu: Clan, Confederation, Empire*, gözden geçirilmiş baskı (Salt Lake City: University of Utah Press, 1999); Bert G. Fragner, 'The Safavid Empire and the Sixteenth- and Seventeenth-Century Political and Strategic Balance of Power within the World System,' *Iran and the World in the Safavid Age*, ed. Willem Floor ve Edmund Herzig (London: I.B. Tauris, 2012); Mattbee, 'Safavid Dynasty.'

kurulunca Erdebil, hanedanın meşruiyet coğrafyası olarak korunacak; saray ile kutsal merkez arasında yeni bir görev paylaşımı doğacaktır.³⁵⁶

86.7. Safiyyüddin'in Kökeni: Tarihsel Kişi ile Hanedan Atası Arasında.

Safiyyüddin İshak el-Erdebîlî 650/1252–53 dolayında doğdu ve 735/1334'te öldü. Onu doğrudan on altıncı yüzyıl şahlarının bütün iddialarını taşıyan bir 'kurucu hükümdar' olarak sunmak anakroniktir. Yakın menâkıb tabakası, eğitim ve irşad arayan, Şeyh Zâhid-i Gîlânî çevresine katılan ve ardından Erdebil'de geniş mürid ağı kuran bir sûfî şeyhi gösterir. Aile geçmişine dair Firuz Şah Zerrinkülâh'a uzanan rivayetler vardır; fakat erken metinlerin dili, sonraki soy kütükleri ve modern etnik kategoriler birbirine eşitlenemez. Safevî devleti kurulunca Safiyyüddin'in adı hanedanın eponimi, türbesi meşruiyet merkezi ve biyografisi devletin kutsal başlangıcı haline getirildi. Tarihçi bu sonradan büyüyen hafızayı bütünüyle reddetmez; onu ilk şeyhin hayatına dair ham veri değil, hane kimliğinin zaman içinde nasıl üretildiğine dair ikinci bir kanıt katmanı olarak okur.³⁵⁷

86.8. Şeyh Zâhid-i Gîlânî ile İlişki: İcazet, Evlilik ve Halefiyet.

Safiyyüddin'in kurumsal yükselişi, Zâhidiyye şeyhi Tâceddin İbrahim Zâhid-i Gîlânî ile uzun ilişkisinden ayrı düşünülemez. Menâkıb anlatısı onu hakikati arayan seçilmiş mürid olarak öne çıkarır; tarihsel düzlemde ise eğitim, şeyhin ailesiyle evlilik ve mürid çevresine giriş, Safiyyüddin'e hem silsile hem toplumsal sermaye sağladı. Zâhid'in ölümünün ardından ortaya çıkan halefiyet, yalnız manevî liyakat meselesi değildi: aile bağları, müridlerin tercihi, merkez ve mülk üzerinde tasarruf gibi unsurlar iç içeydi. Safiyyüddin'in Erdebil'de bağımsızlaşması, Zâhidiyye'nin basitçe adının değiştirilmesi sayılmamalıdır; yeni merkez, yeni hane çizgisi ve genişleyen temsil ağı kuruldu. Sonraki Safevî hafızası bu geçişi tartışmasız kutsal seçime dönüştürür. Oysa halefiyetin toplumsal boyutunu görmek, ileride şeyhlik makamının baba-oğul çizgisinde

³⁵⁶ Kishwar Rizvi, *The Safavid Dynastic Shrine: Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran* (London: I.B. Tauris, 2011); Fariba Zarinebaf, 'Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City of Ardabil,' *Iranian Studies* 31/2 (1998), 247–261; Devin De Weese, 'The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia,' *Iranian Studies* 21/1–2 (1988), karşılaştırmalı tarikat kurumsallaşması için.

³⁵⁷ Ibn Bezzâz, *Safvat al-safâ*; Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Ghulat* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1972); Savory, 'Ebn Bazzâz'; Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, MA: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 2002).

hanedanlaşmasının ne kadar erken bir kurumsal mesele haline geldiğini anlamayı sağlar.³⁵⁸

86.9. Evlilik, Evlat ve Şeyhlik Makamının Aileleşmesi. Tarikatlarda halefiyet her zaman biyolojik miras değildir; Safeviyye’de ise kutsal yeterlilik giderek hane içinde yeniden üretilir. Safiyyüddin’in Zâhid ailesiyle evliliği silsile ile akrabalığı birleştirirken, oğlu Sadreddin Mûsâ’nın halefliliği Erdebil makamını baba-oğul çizgisine taşıdı. Bu tercih tek başına ‘devlet kurma planı’ değildir; fakat müridlerin sadakatini bir şahsa değil, bereket taşıdığı varsayılan aileye bağlama imkânı yarattı. Evlilikler daha sonraki kuşaklarda da siyasî ittifak aracına dönüştü: Cüneyd ve Haydar’ın Akkoyunlu hanesiyle akrabalığı, tarikat ailesini bölgesel hanedan rekabetinin içine soktu. Kadınlar bu ağda yalnız soy taşıyan pasif figürler değildi; türbe ekonomisi, hane içi aracılık, korunma ve hanedan bağlantılarında rol oynadılar. Kaynakların erkek merkezli oluşu bu emeği görünmezleştirdiğinden, tek tek etkiler kanıt düzeyine göre ifade edilmelidir.³⁵⁹

86.10. Kanıt Haritası: Hangi Kaynak Hangi Soruyu Taşır? Aşağıdaki tablo, kurucu menâkıbdan Osmanlı kayıtlarına kadar kullanılan başlıca kanıt türlerini aynı doğruluk düzeyine yerleştirmemek için hazırlanmıştır. Bir yazmanın erken tarihli olması, içindeki her menkıbeyi olay tutanağına dönüştürmez; rakip bir kroniğin düşmanca dili de bütün gözlemlerini değersiz kılmaz. Şiir, mürşid ile talip arasındaki duygusal ve kozmolojik dili güçlü biçimde gösterebilir, fakat vergi veya atama düzenini tek başına kanıtlamaz. Devlet belgesi uygulamaya niyet ve idarî sınıflandırma sunar; emrin her yerde eksiksiz icra edildiğini garanti etmez. Bu kaynak çoğulluğu, erken Safevîliğin belirsizliklerini kusur gibi kapatmak yerine görünür kılar. En güvenli sonuç, bağımsız türler kesiştiğinde; en ihtiyatlı ifade ise yalnız geç, polemikçi veya redakte edilmiş tanıklık bulunduğu kullanılacaktır.³⁶⁰

³⁵⁸ İbn Bezâz, *Safvat al-safâ; Mazzaoui, Origins of the Safawids*; Roger Savory, ‘The Principal Offices of the Şafawid State during the Reign of Ismâ’il I,’ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23/1 (1960), 91–105, erken hane makamının sonraki devlet makamlarıyla ilişkisi için.

³⁵⁹ Maria Szuppe, ‘Kinship Ties between the Safavids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century Iran,’ *Safavid Persia*, ed. Charles Melville (London: I.B. Tauris, 1996), 79–104; Fariba Zarinebaf, ‘Economic Activities of Safavid Women,’ Rizvi, *Safavid Dynastic Shrine*.

³⁶⁰ Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safavids*; Khunji, *Persia in A.D. 1478–1490*; Vladimir Minorsky, ‘The Poetry of Şāh Ismâ’il I,’ *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/4 (1942), 1006–1053; Sholeh A. Quinn, *Historical Writing during the Reign of Shah ‘Abbas* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2000).

Kaynak / kanıt	Güçlü olduğu alan	Temel sınır	En güvenli kullanım
İbn Bezzâz, Safvetü's-safâ	Safiyüddin'in sözleri, mürid çevresi, erken Erdebil hafızası	Menâkıb türü; yazmalar daha sonra Şiileştirilmiş ve soy bakımından değiştirilmiştir	Erken nüsha tabakalarını geç resmi redaksiyondan ayrılarak
Hayâtî Tebrizî, erken Safevî kroniği	Hane hafızası, İsmail'in yükselişi ve ilk saltanat	Zafer sonrası hanedan merkezli bakış; seçilmişlik anlatısı	Yakınlık bilgisini dış kaynak ve kronolojiyle karşılaştırarak
Fazlullah Huncî, Âlem-ârâ-yı Emînî	Akkoyunlu çevresi, Cüneyd-Haydar tehdidi ve rakip algısı	Açıkça düşmanca Sünnî-Akkoyunlu dili	Polemik sıfatını olgusal gözlemden ayrılarak
Hatâî şiiri	Talip hitabı, Ali-Ehl-i beyt dili, mürşid karizması	Şiir türü; nüsha varyantı; idarî uygulama belgesi değildir	Dâvetin duygu ve kozmoloji repertuarı olarak
Hasan Rumlu, Hândmîr, İskender Beg	Olay dizisi, makamlar ve sonraki hanedan hafızası	Saray himayesi; sonraki sonuçları kuruluşa yansıtma	Müellif tarihi ve patronajı açıkça belirtilerek
Osmanlı selimnâme, fetva ve kayıtları	Sınır gözetimi, isyan, devlet tasnifi ve savaş	Mezhep polemigi; kayıt niyeti ile fiili infaz aynı değildir	Belge türleri ve karşı taraf kaynakları çaprazlanarak
Sikke, kitabe, vakıf ve mimari	Kamusal unvan, resmi mezhep işareti, kurum ve patronaj	Niyet ve temsil güçlü; toplumsal kabulü tek başına göstermez	Metin anlatısından bağımsız maddi kontrol olarak
Modern eleştirel araştırma	Yazma karşılaştırması, kurum, toplumsal ağ ve kavram ayrımı	Model ve terminoloji seçimi araştırmacıya bağlıdır	Birbirine rakip tezleri açık kanıt gereğiyle tartarak

86.11. Safiyüddin'in Mezhebî Kimliği: Sünnî-Şâfî Başlangıç. Elde bulunan erken tabakalar Safiyüddin'i İmâmî Şîî bir dâiden ziyade Sünnî, büyük ihtimalle Şâfî bir sûfî çevre içinde gösterir. Bu hüküm, sonraki Safevîliğin Şîî karakterini inkâr etmek değil, başlangıç ile sonuç arasındaki dönüşümü tarihselleştirmektedir. Safvetü's-safâ'nın daha geç nüshalarında Sünnî çağrışımların azaltılması ve imâmî soyun genişletilmesi de ancak böyle anlam kazanır. 'Takıyye yaptığı için gerçekte baştan beri Şîiydi' savunusu, on altıncı yüzyıl redaktörünün meşrulaştırıcı açıklamasıdır; bağımsız erken kanıt yerine geçmez. Öte yandan ortaçağ sûfî çevrelerinde Ehl-i beyt sevgisi, imam adları ve velâyet dili mezhep sınırlarını bugünkü sertlikte belirlemeyebilir. Bu yüzden Safiyüddin'in Sünnîliği, Ehl-i beyt karşıtlığı olarak okunmamalı; sonraki İmâmî devlet doktrini de ilk şeyhin gizli ve eksiksiz programı gibi geriye yansıtılmamalıdır.³⁶¹

86.12. Mûsâ el-Kâzım Nesebi: Biyolojik İspat Değil Meşruiyet İnşası. Safevîlerin yedinci imam Mûsâ el-Kâzım üzerinden Hz. Ali'ye ulaştığı soy zinciri, devletin kutsal hanedan meşruiyetinde merkezî hale geldi. Fakat zincirin erken ve bağımsız biçimde doğrulanamaması, Safvetü's-safâ nüshalarındaki değişiklikler ve Şah İsmail-Tahmasb döneminde tamamlanan redaksiyonlar, onu kanıtlanmış biyolojik şecere olarak kullanmayı engeller. Burada iki aşırı uçtan kaçınmak gerekir. Nesebi 'uydurma' diyerek toplumsal etkisini önemsizleştirmek yanlış; çünkü seyyidlik, mürşidlik ve şahılgı aynı bedende birleştirilerek itaate güçlü bir dil

³⁶¹ Savory, 'Ebn Bazzâz'; Glassen, 'Abu'l-Fatḥ Ḥosaynî'; Mazzaoui, *Origins of the Safawids*, özellikle erken tarikatın mezhebî çevresi; Matthee, 'Safavid Dynasty', 'erken inançlara dair ibtiyatlara değeriendirme.

sundu. Buna karşılık, sonraki resmî şecereyi erken aile tarihinin tarafsız kaydı saymak da yanlıştır. Tarihsel olarak güvenli ifade şudur: Safevî hanesi on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Alevî-İmamî bir soy iddiasını benimsedi, metin ve ritüel yoluyla sağlamlaştırdı; bu iddianın genetik doğruluğu mevcut kaynaklarla gösterilemez.³⁶²

86.13. Kürt, İranlı, Türk mü? Soy, Dil ve Siyasî Kültürü Ayırmak. Erken Safevî ailesine tek bir modern milliyet etiketi yapıştırmak kaynakların taşıdığından fazla kesinlik üretir. Safvetü's-safâ'nın eski tabakalarında aile kökenine ve yerel İranî dile ilişkin unsurlar, bazı araştırmacıları Kürt veya İranî köken sonucuna götürmüştür; sonraki resmî redaksiyonların bu izleri silmeye çalıştığı da belirtilir. Bununla birlikte soy menşei, günlük dil, mürid ağının dili ve kurulan devletin siyasî kültürü aynı kategori değildir. Safevî hanesi zamanla yoğun biçimde Türkleşmiş, Cüneyd-Haydar-İsmail çevresi Anadolu-Azerbaycan Türkmenleriyle bütünleşmiş ve Şah İsmail Azerbaycan Türkçesiyle etkili şiir söylemiştir. Devletin yazı ve maliye dili ise büyük ölçüde Farsçadır. Dolayısıyla 'Kürt kökenli hane', 'Türkçe konuşan mürşid' ve 'İran ülkesinde Farsça bürokrasi' önermeleri birbirini zorunlu olarak dışlamaz. Modern ulus yarışını ortaçağ hanesine taşımak yerine her iddia kendi tarih ve kanıt düzeyinde tutulmalıdır.³⁶³

86.14. Sadreddin Mûsâ: Kurucu Karizmayı Sürekli Makama Çevirmek. Safiyyüddin'in 1334'teki ölümünden sonra oğlu Sadreddin Mûsâ'nın yaklaşık yarım yüzyılı aşan liderliği, Safeviyye'nin tek kişinin sohbet halkası olmaktan çıkmasında belirleyicidir. Sadreddin, türbe ve külliye'nin gelişimini, mürid bağlarının korunmasını ve hane halefiyetini yönetti. İbn Bezzâz da onun müridi olarak Safiyyüddin'in menâkıbını derledi; böylece yaşayan halefin otoritesi, ölmüş kurucunun yazılı hafızasıyla pekişti. Bu dönem için daha sonraki askerî hiyerarşiyi veya açık Şîî devrim programını geriye taşımak mümkün değildir. Fakat kurucu karizmanın mekâna, metne ve aile makamına bağlanması sonraki dönüşümün altyapısını oluşturdu. Sadreddin'in siyasî hükümdarlarla kurduğu

³⁶² Zeki Velidi Togan, 'Sur l'origine des Safavides,' 345-357; Ahmad Kasravi'nin Safevî nesebine dair çalışmaları için Savory, 'Ebn Bazzâz,' bibliyografya; Glasen, 'Abu'l-Fatḥ Ḥosaynî'; Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*.

³⁶³ Savory, 'Ebn Bazzâz'; Togan, 'Sur l'origine des Safavides'; Matthee, 'Safavid Dynasty,' özellikle Türk-Tacik ayrımının geçirgenliği; Minorsky, 'The Poetry of Shāh Ismā'il I,' 1006-1053.

ilişkiler, tarikatın onlara tamamen tabi veya sürekli muhalif olduğunu değil, koruma ve özerklik arasında pazarlık yaptığını gösterir. P ekseninde hâlâ tarikat-himaye ağı baskındır; ülkesel egemenlik ve devlet zor tekeli henüz yoktur.³⁶⁴

86.15. Vakıf, Hediye ve Ziyaret Ekonomisi. Erdebil ocağının sürekliliği yalnız inanç yoğunluğuyla açıklanamaz. Hükümdar ve emir bağışları, mürid hediyeleri, arazi ve vakıf gelirleri, misafir ağırlama ve türbe ziyareti tekkenin maddî dolaşımını besledi. Bu kaynaklar, şeyhin cömertlik ve hizmet dağıtma kapasitesini artırarak sadakati yeniden üretti; uzak müridlerin merkeze gelişini de görünür bir cemaat ritmine çevirdi. Ancak menâkıbın bolluk mucizeleri doğrudan muhasebe kaydı değildir. Vakfın büyüklüğü, mülkiyet biçimi ve denetimi dönemlere göre değişmiş olabilir. Ayrıca bağış alan şeyh ile veren hükümdar arasındaki ilişki tek yönlü bağımlılık sayılmaz: hükümdar kutsal itibar kazanırken tekke koruma ve muafiyet elde eder. Devlet döneminde Erdebil türbesinin hanedan himayesi altında genişlemesi bu karşılıklılığı yeni ölçekte sürdürdü. Böylece ekonomik ağ, manevî topluluğun dışındaki şehirli, köylü, zanaatkâr ve görevlileri de Safevî hane merkezine bağlayan P2 türü patronaj altyapısına dönüştü.³⁶⁵

86.16. Uzak Müridler ve Halifeler: Merkezin Taşradaki Uzantıları. Bir tarikatın coğrafi genişliği, herkesin Erdebil’de yaşamasıyla değil, şeyh adına ilişki kuran araçlarla mümkün olur. Erken Safevî ağında halifeler ve yerel temsilciler sohbet, bağış, ziyaret, haber ve yeni talip akışını merkeze taşıdı. Kaynaklar bu örgütün her dönemde aynı unvan ve yetkiyle işlediğini göstermediğinden, on altıncı yüzyıldaki halîfetü’l-hulefâ makamını Safiyyüddin zamanına eksiksiz biçimde taşımak yanlışır. Yine de uzak bölgelerde kalıcı bağlılık, kişisel ziyaretin ötesinde temsil zincirleri bulunduğunu gösterir. Bu araçlar K2 bakımından öğretinin seçici aktarımını, K3 bakımından ise baskı dönemlerinde güvenli haberleşmeyi sağlayabildi; fakat erken aşamada faaliyet bütünüyle gizli değildi. Hükümdarlarla açık temas, görünür ziyaret ve tekke misafırlığı sürüyordu. Safevî ağının esnekliği, sonraki Cüneyd ve Haydar dönemlerinde askerî seferberliğe

³⁶⁴ İbn Bezzâz, *Safvat al-safâ*; Rizvi, *Safavid Dynastic Shrine*; Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; Matthee, ‘Safavid Dynasty.’

³⁶⁵ Rizvi, *Safavid Dynastic Shrine*; Zarinebaf, ‘Economic Activities of Safavid Women,’ 247–261; Willem Floor, *Safavid Government Institutions* (Costa Mesa: Mazda, 2001), vakıf ve idari kurumlar için.

çevrilebilecek sosyal bağların önceden var olmasını sağladı; bağın işlevi değişti, aynı kaldığı varsayılmadı.³⁶⁶

86.17. Hâce Ali ve Şiileşme Sorunu. Hâce Ali'nin 1391/92'den 1427'ye uzanan şeyhliği, kaynaklarda tarikatın Şîî yönelişinin belirginleştiği dönem olarak anılır. Fakat 'bu tarihte Safeviye bir kararla Sünnîlikten On İki İmam Şiiliğine geçti' denemez. Sonraki Safevî kronikleri, devletin resmî mezhebini atalara doğru genişletmeye eğilimlidir; erken menâkıb nüshaları ise aynı açıklığı vermez. Ehl-i beyt vurgusunun artması, Anadolu ve Suriye'deki heterojen Türkmen çevreleriyle temas ve şeyh ailesinin kutsal soy iddiası kademeli bir yakınlaşma yaratmış olabilir. Yine de daha sonra Kızılbaş dâvetinde görülen mehdîci ve aşırı velâyet dili ile hukukçu İmâmîyye de aynı paket değildir. Hâce Ali dönemi en güvenli biçimde bir geçiş alanı olarak okunmalıdır: eski sûfî silsile devam ederken, hanenin Ehl-i beyt merkezli karizması güçlenmiş; sınırlar henüz sonraki devletin mezhep kurumları kadar belirginleşmemiştir.³⁶⁷

86.18. Şeyh İbrahim: Sessiz Süreklilik, Eksik Belge. Hâce Ali'nin ardından oğlu Şeyh İbrahim'in 1427–1447 dolaylarındaki liderliği, Cüneyd'in dramatik hayatı yüzünden çoğu anlatıda kısa geçilir. Belge azlığı, dönemin kurumsal bakımdan önemsiz olduğu anlamına gelmez. Erdebil merkezi, türbe hizmetleri ve uzak mürid bağları bu kuşakta sürdü; aile içi halefiyet de normalleşti. Ancak İbrahim'e daha sonraki açık siyasî hükümdarlık projesini yüklemek için yeterli kanıt yoktur. Onun dönemi, tarikatın bir taraftan yerleşik merkez ve patronaj ağını korurken öte taraftan Anadolu-Türkmen çevreleriyle artan temasın biriktiği ara safhadır. Bu sessiz süreklilik, dönüşümü yalnız büyük savaşlar ve karizmatik kişiler üzerinden okumanın sınırını gösterir. Kurumlar bazen yeni program ilan etmeksizin kadro, mülk, ziyaret ve aile hafızası biriktirir. Cüneyd'in 1447 dolayındaki halefiyet krizinde kullanacağı meşruiyet zemini de bu birikmiş hane makamıdır; fakat Cüneyd bu makamın işlevini köklü biçimde genişletecektir.³⁶⁸

³⁶⁶ Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, çeşitli baskılar); Roemer, 'Qizilbash Turcomans,' 27–39.

³⁶⁷ Matthee, 'Safavid Dynasty'; Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; H. R. Roemer, 'The Safavid Period'; Newman, *Safavid Iran*.

³⁶⁸ Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; Newman, *Safavid Iran*; Matthee, 'Safavid Dynasty'; Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safawids*.

86.19. Dönüşümün Hızı: Bir Tarihte Mezhep ve Siyaset Değişmedi.

Safeviyye'nin dönüşümü için tek bir 'Şiileşme tarihi' veya 'siyasallaşma anı' belirlemek yanıltıcıdır. Safiyyüddin ve Sadreddin'de haneleşmiş sûfî merkez; Hâce Ali ve İbrahim'de Ehl-i beyt merkezli yönelişin güçlenmesi; Cüneyd'de hükümdarlık iddiası ve silahlı takip; Haydar'da ayırt edici başlık ile disiplin; İsmail'de fetih, şahlık ve resmî İmâmîyye farklı süreçlerdir. Aynı mürid ağında da inanç ve bağlılık eşzamanlı değişmemiştir. Anadolu'daki talibin şeyhe yüklediği kozmik anlam, Erdebil'deki vakıf görevlisinin gündelik pratiği veya Tebrizli bürokratin mezhep bilgisi aynı olmayabilir. Dönüşüm, merkezden yazılmış tek bir programın kusursuz uygulanması değil, yeni karizma iddialarının mevcut bağlara eklenmesi ve krizlerde seçilmesidir. Bu yaklaşım, hem erken Sünniliği hem sonraki Şiiliği ciddiye alır; aradaki iki yüzyılı 'gizli gerçek nihayet açığa çıktı' formülüyle silmez.³⁶⁹

86.20. Timur ve Serbest Bırakılan Esirler Rivayeti. Yaygın anlatıya göre Timur, Ankara seferi sonrasında getirdiği çok sayıda Anadolu esirini Hâce Ali'nin ricasıyla serbest bırakmış; bu kişiler ve soyları Safevî ocağına bağlanarak Anadolu Kızılbaşlığının çekirdeğini oluşturmuştur. Rivayet, şeyhin hükümdar karşısındaki kerametli nüfuzunu ve Anadolu müridlerinin minnet bağıını açıklayan güçlü bir kuruluş hikâyesidir. Fakat geç kaynak yapısı, sayıların belirsizliği ve kesintisiz topluluk soyunu gösterecek bağımsız kayıtların yokluğu nedeniyle literal bir demografik başlangıç olarak kullanılamaz. Anadolu'da heterodoks sûfî ve Türkmen ağları zaten vardı; Safevî bağlantısı yüzyıllık tek bir esir grubuna indirgenemez. Rivayetin tarihsel değeri başka yerdedir: Erdebil hafızası, merkez ile Rum diyarındaki talipler arasındaki bağı karşılıklı kurtarma, şükran ve sadakat diliyle meşrulaştırmıştır. Böylece menkıbe, olayın nüfus sayımını değil, sınır-aşan cemaatin kendisini nasıl geçmişe yerleştirdiğini gösterir.³⁷⁰

86.21. Cüneyd'in Halefiyeti: Şeyhlikten Hükümdarlık İddiasına Eşik. Şeyh Cüneyd'in 1447 dolayında makamı devralması, Safevî dönüşümünün en

³⁶⁹ Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*; Newman, *Safavid Iran*; Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; Rudi Matthee, ed., *The Safavid World* (London: Routledge, 2022), erken kaynak ve dönüşüm bölümleri.

³⁷⁰ Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*; Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; Jean Aubin, *L'avènement des Safavides reconsidéré*, *Moyen Orient & Océan Indien* 5 (1988), 1–130.

açık siyasî eşiklerinden biridir. Erdebil'deki nüfuzundan kaygılanan Karakoyunlu Cihanşah'ın baskısı ve aile içi rekabet Cüneyd'i merkezden uzaklaştırdı. Kaynakların düşmanca veya sonraki hanedan yanlısı dili ayrıştırıldığında dahi, Cüneyd'in yalnız irşad eden şeyh rolüyle yetinmediği; 'sultan' unvanı, silahlı çevre ve ülkesel iktidar arayışına yöneldiği görülür. Bu nedenle siyasallaşmanın bütün yükünü Safiyyüddin'e taşımak yerine Cüneyd'i ilk açık hükümdarlık talibi saymak daha güvenlidir. Ancak onun hedefi 1501'deki devletin ayrıntılı kopyası değildi. Sürgün, konaklama, evlilik, gazâ ve ganimet çevresinde şekillenen hareketli liderlik, henüz düzenli maliye ve bürokrasiye sahip değildi. Cüneyd, mevcut mürid ağını askerî-karizmatik maiyete çevirdi; bu yenilik, tarikatın yerleşik Erdebil merkezinden taşan ikinci bir güç odağı yarattı.³⁷¹

86.22. Sürgün ve Hareketlilik: Yenilgi Değil Ağ Genişlemesi. Cüneyd'in Erdebil'den çıkarılması ilk bakışta kurumsal gerilemedir; fakat hareketi Anadolu, Suriye ve Yukarı Mezopotamya çevrelerine taşıyarak yeni toplumsal tabana erişmesini sağladı. Osmanlı, Karaman, Memlük ve Akkoyunlu güç alanları arasında dolaşan şeyh, yerel hükümdarlardan barınma aradı; her kabul ve reddediliş yeni siyasî sınırı görünür kıldı. Bu hareketlilik, merkezî denetimden hoşnutsuz veya sınır ekonomisine bağlı Türkmen grupları için karizmatik alternatif oluşturdu. Yine de karşılaşılan her konar-göçer topluluğu otomatik biçimde Cüneyd müridi saymak mümkün değildir. Sürgün ağ kurmayı kolaylaştırdı, fakat çatışma, rakip tarikatlar ve yerel çıkarlar da üretti. K3 güvenlik kapalılığı bu dönemde artmış olabilir; çünkü bağlılık birden çok devletin şüphesini çekiyordu. Buna karşılık Cüneyd'in görünür maiyeti, siyasî evlilikleri ve seferleri hareketin bütünüyle gizli olmadığını gösterir. Gizlilik, seçici haberleşme ve korunma tekniğidir; cemaatin tek tanımı değildir.³⁷²

86.23. Anadolu–Suriye Mürid Havzası. Cüneyd ve Haydar döneminde Safevî çekim alanının ağırlığı giderek Anadolu ve Suriye Türkmenlerine kaydı. Şamlu, Rumlu, Ustaclu, Tekelü, Zülkadir ve Afşar gibi adlarla anılan gruplar, daha sonra İsmail'in ordusunun başlıca bileşenleri olacaktı; fakat bunlar ortak

³⁷¹ Michel M. Mazzaoui, 'Jonayd,' *Encyclopaedia Iranica*; Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992); Aubin, 'L'avènement des Safavides reconsidéré,' 1–130.

³⁷² Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*; Woods, *The Aqqayunlu*; Mazzaoui, 'Jonayd'; Sümer, *Anadolu Türklerinin Rolü*.

biyolojik soya sahip tek kabile değildi. Göç yolları, yaylak-kışlak düzeni, yerel rekabet, vergi baskısı, ganimet imkânı ve şeyhe adanmışlık farklı ölçülerde etkiliydi. Bu nedenle Safevî dâvetinin başarısı yalnız ‘eski Türk inançları’ veya yalnız ‘Şii teoloji’ ile açıklanamaz. Yerel dinî repertuar ile siyasî-ekonomik beklenti aynı bağlılıkta birleşebiliyordu. Ayrıca Anadolu’daki her Ehl-i beytçi, Kalenderî veya heterodoks zümrenin Erdebil’e bağlı olduğu sonucu çıkarılamaz. Safevî halifelerinin kanıtlanabildiği ağ ile daha geniş halk dindarlığı arasındaki fark korunmalıdır. Kızılbaş konfederasyonu bu havzadan doğdu; bütün havzayı tüketmedi.³⁷³

86.24. Uzun Hasan İttifakı ve Hanedan Evliliği. Cüneyd’in Akkoyunlu Uzun Hasan’ın çevresine kabul edilmesi ve hükümdarın kız kardeşi Hatice Begüm ile evlenmesi, tarikat hanesini büyük bir Türkmen hanedanıyla akraba yaptı. Bu ittifak her iki tarafa da yarar sağladı: Cüneyd barınma, itibar ve hareket alanı kazanırken Uzun Hasan rakip Karakoyunlulara karşı karizmatik bir müttefik edindi. Fakat himaye eşit egemenlik değildi; Cüneyd’in bağımsız askerî çevresi Akkoyunlu düzeni için de potansiyel tehdit taşıyordu. Haydar’ın daha sonra Uzun Hasan’ın kızı Âlemşah/Helime Begüm ile evliliği bağları ikinci kuşakta pekiştirdi; Şah İsmail böylece hem Safevî şeyh hanesinin hem Akkoyunlu hükümdar ailesinin mirasına dayanabildi. Evlilik, doktriner birlik kanıtı değildir. Sünnî olarak nitelenen Akkoyunlu sarayı ile giderek Şiileşen Safevî çevrenin ittifakı, geç ortaçağ siyasetinde mezhep etiketlerinin hanedan çıkarı, akrabalık ve ortak düşmanla birlikte çalıştığını gösterir.³⁷⁴

86.25. Kafkas Seferleri ve Cüneyd’in Ölümü. Cüneyd’in kuzeye yönelen seferleri kaynaklarda gazâ, ganimet ve siyasî genişleme unsurlarını birlikte taşır. Gürcü, Çerkes ve diğer Kafkas topluluklarına karşı akınlar, savaşçı müridleri besleyen ganimet sağlıyor; aynı zamanda Şirvanşah ülkesine yaklaşılarak bölgesel egemenlik iddiasını büyütüyordu. 1460’ta Şirvanşah kuvvetleriyle çatışmada Cüneyd’in ölmesi, hareketi sona erdirmeydi. Aksine şehitlik ve intikam hafızası hane karizmasını yoğunlaştırdı; oğlu Haydar’ın ve torunu İsmail’in Şirvan

³⁷³ Sümer, *Anadolu Türklerinin Rolü*; Hanna Sobrweide, ‘Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert,’ *Der Islam* 41 (1965), 95–223; Roemer, ‘Qizilbash Turcomans,’ 27–39.

³⁷⁴ Woods, *The Aqquyunlu*; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*; Mazzaoui, ‘Jonayd’; Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman–Safavid Conflict* (Berlin: Klaus Schwarz, 1983).

seferlerine anlam verdi. Bununla birlikte sonraki kutsal anlatı, başarısız siyasî hesabı bütünüyle ilahî plana çevirebilir. Tarihçi Cüneyd'in ölümünü hem askerî yenilgi hem cemaat hafızasında üretken kayıp olarak birlikte ele almalıdır. P ekseninde hareket henüz devlet değil, silahlı-hanedanî bir karşı güçtür; D ekseninde ise komşu hükümdarların güvenlik tehdidi saydığı ve ölümcül zor uyguladığı bir oluşuma dönüşmüştür.³⁷⁵

86.26. Haydar: Mürşid, Savaş Önderi ve Hanedan Varisi. Cüneyd'in ölümünden sonra henüz doğmamış olan Haydar, Akkoyunlu himayesinde büyüdü ve 1460'ların sonlarından itibaren Erdebil makamını üstlendi. Onun kişiliğinde şeyhlik, babadan devralınan intikam hafızası, Akkoyunlu akrabalığı ve silahlı Türkmen maiyeti birleşti. Haydar müridleri askerî eğitim ve Kafkas seferleri çevresinde daha sıkı örgütledi; fakat bu yapı hâlâ kabile emirlerinin kendi insanları üzerindeki otoritesine dayanıyordu. Şeyhin mutlak karizması ile kabile örgütü birbirini tamamladığı kadar sınırlandırdı. Haydar'ı yalnız 'tarikat şeyhi' saymak siyasî iddiasını; yalnız 'Türkmen beyi' saymak müridlerin ona yüklediği kutsal statüyü gözden kaçırır. Onun 1488'de Şirvan-Dağıstan hattındaki savaşta öldürülmesi, Cüneyd'in kaderini tekrarladı ve Safevî hane hafızasında iki kuşaklık şehadet zinciri yarattı. İsmail'in yükselişi bu kayıp ve intikam repertuarını etkili biçimde kullanacaktır.³⁷⁶

86.27. Tâc-ı Haydarî ve 'Kızılbaş' Adının Kurumsal Gücü. Haydar'a nispet edilen kırmızı, on iki dilimli başlık, mürid topluluğunu görünür biçimde ayırt eden güçlü bir simge oldu. On iki dilim On İki İmam bağlılığıyla yorumlandı; kırmızı başlık taşıyanlar dış kaynaklarda ve giderek kendi siyasî dilinde Kızılbaş diye anıldı. Ancak bugünkü ayrıntılı biçimin tek bir günde tasarlanıp bütün müridlere eksiksiz dağıtıldığına dair anlatılar sonraki sistemleştirmeyi yansıtabilir. Tarihsel önem, terzilik ayrıntısından çok simgenin yaptığı iştir: farklı kabileleri aynı mürşid altında görünür bir adanmışlık işaretiyle birleştirmek, dost-düşman ayrımını bedende taşımak ve askerî topluluğun moral bütünlüğünü güçlendirmek. Bu görünürlük, Safevîliğin yalnız gizli bir dâvet olmadığını da gösterir. Tâc K3 açısından güvenlik riski yaratırken, P3-P4 açısından seferberlik

³⁷⁵ Mazzaoni, 'Jonayd'; Matthee, 'Safavid Dynasty'; Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd; Khunji, *Persia in A.D. 1478-1490*.

³⁷⁶ Kioumars Ghereghlou, 'Haydar Şafavi,' *Encyclopaedia Iranica*; Khunji, *Persia in A.D. 1478-1490*; Woods, *The Aqqoyunlu*; Matthee, 'Safavid Dynasty.'

ve kolektif kimlik sağladı. ‘Kızılbaş’ daha sonra Osmanlı polemiğinde geniş bir sapkınlık kategorisine dönüşeceğinden, her kullanımın tarih ve bağlamı ayrıca belirlenmelidir.³⁷⁷

86.28. Kızılbaş İnancı: Tek Kateşizm Değil Heterojen Velâyet Dünyası.

Kızılbaş çevrenin inancı, daha sonra Safevî medreselerinde öğretilen hukukçu İmâmiyye ile özdeş değildir. On İki İmam sembolizmi, Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisi, mürşid-i kâmile mutlak bağlılık, mehdîci beklenti, hulûl veya tenâsüh diye suçlanan fikirler ve Türkmen sûfî repertuarı farklı gruplarda farklı yoğunlukta bulunabiliyordu. Rakip kroniklerin ‘tanrılaştırma’ ve ‘ibâha’ suçlamaları polemik payı taşır; buna karşılık Hatâî şiiri ve Safevî iç anlatıları liderin sıradan hükümdardan çok daha yüksek kozmik statü gördüğünü doğrular. Güvenli yöntem, bütün Kızılbaşları tek inanç listesine bağlamamak ve her iddiayı kaynak türüne göre tartmaktır. Bu heterojenlik zayıflık değil, geniş seferberliğin koşullarından biriydi: aynı mürşid figürü kabile savaşçısı, derviş, talip ve hanedan mensubu için farklı anlamları bir arada taşıyabiliyordu. Devlet kurulduktan sonra hukukçu İmâmiyye’nin standardizasyonu bu çoğulluğu kademeli olarak sınırlayacaktır.³⁷⁸

86.29. Gazâ, Ganimet ve Adanmışlık: Askerileşmenin Üçlü Mantığı.

Cüneyd ve Haydar’ın seferleri yalnız maddî yağma yahut yalnız kutsal savaş olarak açıklanamaz. Gazâ dili sınır akınını meşrulaştırıyor, ganimet savaşçı maiyeti besliyor, şeyhe adanmışlık ise farklı kabileleri ortak risk altında birleştiriyordu. Bu üç unsurdan biri çıkarıldığında hareketin dayanıklılığı anlaşılmaz. Kabile emirleri savaş gücü getirirken mürşid, onların ötesinde ortak karizmatik merkez sundu; buna karşılık ganimet ve makam dağıtımındaki dengesizlik rekabeti büyütebilirdi. Askerileşme, Safeviyye’nin bütün eski işlevlerini yok etmedi: Erdebil türbesi, ziyaret ve kutsal hane devam etti. Fakat müridliğin bedeli değişti; sohbet ve hizmete savaş, göç ve ölüm riski eklendi. D ekseninde komşu hanedanların baskısı da bu dönüşümü hızlandırdı. Yine de baskı tek neden değildir: Safevî liderleri bilinçli seferler düzenledi ve egemenlik

³⁷⁷ Ghereghlou, ‘Haydar Şafavî’; Mattbee, ‘Safavid Dynasty’; Roemer, ‘Qizilbash Turcomans,’ 27–39; Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*.

³⁷⁸ Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*; Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; Minorsky, ‘Poetry of Shâh Ismâ’il I,’ 1006–1053; Ahmet T. Karamustafa, *God’s Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

talep etti. Cemaat hem devlet şiddetinin hedefi hem de başkalarına zor uygulayan silahlı aktör haline geldi.³⁷⁹

86.30. Tarikattan Fetih Koalisyonuna Örgütsel Katmanlar. Aşağıdaki tablo Safevî yapılanmasını tek sıra bir komuta zinciri gibi değil, birbirine geçen dinî, kabilevî ve idarî katmanlar olarak gösterir. Mürşid-i kâmilin kozmik-siyasî üstünlüğü, halifelerin yerel dâveti, kabile emirlerinin savaşçı ve kaynak denetimi, yakın hizmet ehlinin şahsa bağlılığı ve fetih sonrasında divan görevlilerinin uzmanlığı aynı işlev değildir. Bir kişi birden çok katmanda yer alabilir; unvanların anlamı da Cüneyd'den Şah Abbas'a kadar sabit kalmaz. Özellikle halîfetü'l-hulefâ ve vekil makamları, tarikat ile devlet arasında köprü kurduğu için hem büyük yetki hem çatışma üretti. Tablo, K2'yi yalnız saklı metin erişimi değil, şeyhe yakınlık ve temsil yetkisi; K3'ü de yalnız takıyye değil, sınır-aşan dâvetin güvenlik düzeni olarak okumaya yarar. Devlet büyüdükçe bu ağ ortadan kalkmadı; bürokrasi ve hanedan ordusuyla yeniden paylaştırıldı.³⁸⁰

Katman / aktör	Başlıca işlev	Otorite dayanağı	Dönüşüm ve ihtiyat
Mürşid-i kâmil / şeyh	İrşad, nihai hakemlik, seferberlik	Silsile, kutsal soy, şahsî karizma	İsmail'de şahılla birleşir; her dönemde aynı ilahî statü varsayılmaz
Safevî hane ve ehl-i ihtisas	Halefiyet, koruma, yakın hizmet ve karar erişimi	Akrabalık, sadakat ve şahsa yakınlık	Modern kabine veya gizli servis değildir
Halîfetü'l-hulefâ	Halifeleri ve dâvet ağını merkezden koordine etmek	Mürşid adına temsil yetkisi	Tarikat-devlet köprüsüdür; yetkisi hükümdara göre değişir
Yerel halife	Talipleri toplamak, haber, hediye ve öğreti aktarımı	Merkezden icazet ve yerel itibar	Her yerel dede veya ocak otomatik Safevî halifesi değildir
Talip / mürid	Bağlılık, hizmet, hediye, gerektiğinde göç ve savaş	Şeyhle ahd ve kutsal sadakat	Katılım derecelidir; bütün sempatizanlar savaşçı değildir
Kızılbaş kabile emiri	Asker, maiyet, eyalet ve gelir yönetimi	Kabile bağı ile mürşid sadakatının birleşimi	Ortak ad kabile rekabetini ortadan kaldırmaz
Vekil ve Farsça divan	Maliye, yazışma, atama ve merkez idaresi	Şah vekâleti ve teknik uzmanlık	Türk-Tacik ayrımı işlevsel fakat geçirgendir
Sadr, şeyhülislâm ve müctehid	Vakıf, hukuk, eğitim ve resmî İmâmî norm	İlim, atama ve dinî patronaj	Kızılbaş karizmasıyla uyum kadar yetki gerilimi de üretir
Gulâm, tüfekçi ve hassa kadroları	Merkezî askerî ve saray dengesi	Şah hanesi, maaş ve yetiştirme	Özellikle Abbas döneminde genişler; Kızılbaşları bir anda yok etmez

86.31. Haydar'ın 1488'de Ölümü ve İkinci Şehadet Hafızası. Haydar'ın 1488'de Şirvanşah ve Akkoyunlu kuvvetleri karşısında öldürülmesi, Safevî askerî projesinin ikinci büyük yenilgisiydi. Akkoyunlu Yakub başlangıçta akrabalık

³⁷⁹ Aubin, 'L'avènement des Safavides reconsidéré,' 1-130; Khunji, *Persia in A.D. 1478-1490*; Woods, *The Aqquyunlu; Babayan, Mystics, Monarchs, and Messiahs*.

³⁸⁰ Roger Savory, 'The Principal Offices of the Safavid State,' 91-105; Willem Floor, *Safavid Government Institutions*; Mitchell, *Practice of Politics*; Roemer, 'Qizilbash Turcomans,' 27-39.

bağını ve Haydar'ın seferlerini tolere etmiş, fakat bağımsızlaşan mürid ordusunu siyasî tehdit olarak görmüştü. Böylece aynı hanedan himaye eden, evlilik kuran ve nihayet bastıran aktör oldu. Haydar'ın başının kesilmesine ve ölümüne dair ayrıntılar kaynaklarda düşman zaferi ile şehitlik hafızasının zıt dilleriyle aktarılır. Kesin olgu, liderin savaşta ölmesi ve oğullarının savunmasız kalmasıdır. Cemaat açısından bu kayıp Cüneyd'in ölümünü tekrarlayarak soyun çektiği zulmü, intikam görevini ve genç varisin kutsallığını pekiştirdi. Fakat yenilginin otomatik biçimde zafer doğurduğu söylenemez; Safevî ağının dağılmaması, yerel halifelerin, kabile sadakatlerinin ve hane sembolünün kriz boyunca çalışmasına bağlıydı.³⁸¹

86.32. Hapis ve Dağılmayan Ağ: Safevî Oğullarının Korunması. Haydar'ın ölümünden sonra oğulları Sultan Ali, İbrahim ve İsmail anneleriyle birlikte Akkoyunlu denetiminde tutuldu; Fars'taki İstahr kalesi bu baskı hafızasının başlıca mekânı oldu. Hapis, hane merkezini harekettten ayırdıysa da mürid bağlarını tümüyle sökmedi. Akkoyunlu taht mücadeleleri Safevî prenslerini bazen tehdit, bazen askerî müttefik olarak değerli kıldı. Bu salınım, bir cemaatin devlet baskısı karşısında yalnız 'yeraltına çekilme' ile hayatta kalmadığını gösterir: hanedan akrabalığı, rakip emirlerin hesapları, yerel koruyucular ve halife haberleşmesi birlikte işledi. Sonraki kronikler çocukların korunmasını ilahî inayet çizgisinde anlatır; tarihçi ise bu teolojik anlamı siyasî fırsat yapısından ayırır. K3 bu aşamada belirgin biçimde yükselmiştir: varislerin yeri, haber ve sadık çevre seçici biçimde korunur. Buna rağmen Safevî adı ve hanedan iddiası kamuya kapalı bir sır haline gelmemiştir; tam tersine Akkoyunlu rekabetinde tanınan bir güçtür.³⁸²

86.33. Sultan Ali: Kısa Halefiyet ve İsmail'e Aktarılan Miras. Akkoyunlu Rüstem Bey'in rakiplerine karşı kullanmak üzere Safevî kardeşleri serbest bırakması, Sultan Ali'yi kısa süre için müridlerin başına taşıdı. Safevî kuvvetlerinin başarısı bu kez müttefikî ürküttü; Sultan Ali 1494'te Akkoyunlu takibi sırasında öldürüldü. Sonraki anlatıya göre ölümünden önce tâcını küçük

³⁸¹ Ghereghlou, 'Haydar Şafavî'; Khunji, *Persia in A.D. 1478-1490*; Woods, *The Aqquyunlu; Qāsim Beg Hayātī, Chronicle of the Early Safavids*.

³⁸² Qāsim Beg Hayātī, *Chronicle of the Early Safavids*; Roger M. Savory, 'Esmā'il I Şafawī,' *Encyclopaedia Iranica*; Woods, *The Aqquyunlu; Aubin, 'L'avènement des Safavides reconsidéré.'*

kardeşi İsmail'e vererek onu halef tayin etti. Tâc devri ayrıntısının menâkıbî biçimi tartışılrsa da cemaatin İsmail etrafında hızla toplanması bir halefiyet kabulünü gösterir. Üçüncü lider kaybı, Safevî hareketini sona erdirmek yerine çocuk varisin çevresinde yoğunlaştırdı. Bunun nedeni yalnız soy değildir: Cüneyd ve Haydar'dan kalan askerî ağ, ahl-i ihtisas diye anılan yakın koruyucular ve Akkoyunlu devletinin parçalanması birlikte fırsat yarattı. Sultan Ali'nin kısa devresi, karizmanın biyolojik haneye bağlanmasının kriz maliyetini azaltabildiğini; fakat her varisin hayatta kalmasının örgütlü koruma gerektirdiğini gösterir.³⁸³

86.34. Çocuk İsmail: Menkıbe ile Tarih Arasındaki Varis. İsmail 892/1487'de Erdebil'de doğdu; babasını, ağabeyi Sultan Ali'yi ve hane merkezinin güvenliğini çocuk yaşta kaybetti. Sonraki Safevî kronikleri onun kurtuluşunu seçilmiş hükümdarın ilahî korunması olarak kurar; gizlenme, sadıkların fedakârlığı ve düşmanların şaşkınlığı peygamberî-hanedanî motiflerle örülür. Tarihsel çekirdek, İsmail'in birkaç güvenilir mürid tarafından Akkoyunlu takibinden kaçırılması ve Hazar kıyısındaki Gılân'a ulaştırılmasıdır. Çocukluk, onun siyasî özne olmadığı boş bir ara dönem değildir: koruyucular hangi temasın sürdürüleceğine karar verdi, eğitimi düzenledi ve uzak Kızılbaş gruplarıyla hane arasındaki bağı canlı tuttu. Buna rağmen daha sonraki zafer programının bütün ayrıntılarını yedi yaşındaki çocuğa atfetmek doğru değildir. İsmail'in karizması, şahsî yeteneği kadar üç kuşaklık şehadet hafızasının, kutsal soy iddiasının ve yetişkin örgütçilerin emeğinin birleşimidir.³⁸⁴

86.35. Lâhîcân Yılları: Korunma, Eğitim ve Bekleme. İsmail yaklaşık 1494'ten 1499'a kadar Gılân'daki Lâhîcân'da Karkiyâ Mîrzâ Ali'nin korumasında kaldı. Hazar kıyısının dağlık ve parçalı siyasî yapısı, Akkoyunlu merkezinden kaçan varis için güvenli sığınak sağladı. Burada Farsça, Kur'an ve dönemin saray-din kültürüne ilişkin eğitim aldığı; Kızılbaş yakınlarının da onunla temasını koruduğu aktarılır. Ancak Lâhîcân'ı bütünüyle gizli bir 'devrim okulu' veya İmâmî medrese olarak tasarlamak kanıtı aşar. Karkiyâ himayesi siyasî

³⁸³ Savory, 'Esmâ'îl I Şafawî'; Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safavids*; Newman, *Safavid Iran*; Aubin, 'L'avènement des Safavides reconsideré.'

³⁸⁴ Savory, 'Esmâ'îl I Şafawî'; Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safavids*; A. H. Morton, 'The Early Years of Shâh Ismâ'îl in the Afşâr al-tavârikh and Elsewhere,' *Safavid Persia*, ed. Charles Melville (London: I.B. Tauris, 1996), 27–51.

hesap, yerel özerklik ve Ehl-i beytçi meşruiyetin kesişimindeydi. Sığınak dönemi, K3'ün güvenlik işlevini açıkça gösterirken P2 patronajın hayatî rolünü de ortaya koyar: hareket kendi ülkesine sahip olmadan bir başka yerel hükümdarın korumasıyla varlığını sürdürdü. İsmail'in çıkışı, yalnız olgunlaşma yaşına gelmesiyle değil, Akkoyunlu parçalanması ve Kızılbaş çağrısına uygun fırsat penceresiyle mümkün oldu.³⁸⁵

86.36. Karkiyâ Mîrzâ Ali'nin Himayesi: Mezhep ve Siyaset. Lâhîcân hâkimi Karkiyâ Mîrzâ Ali, İsmail'i Akkoyunlu taleplerine teslim etmeyerek Safevî tarihinin yönünü etkiledi. Zeydî ve yerel Şîî geleneklerle ilişkilendirilen Karkiyâ hanedanının koruması, Ehl-i beytçi dayanışmaya uygundu; fakat karar yalnız mezhep ortaklığıyla açıklanamaz. Genç Safevî varisi, Gilân hükümdarına bölgesel nüfuz, gelecekte müttefiklik ve Akkoyunlu baskısına karşı pazarlık değeri de sunuyordu. Bu örnek, erken modern siyasette 'Sünnî devlet-Şîî cemaat' ikiliğinin her ilişkiyi açıklamadığını gösterir. Himaye, hane rekabeti ve coğrafi özerklik mezhep çizgisini keser. İsmail'in Lâhîcân'dan ayrılmasına izin verilmesi de zaferin önceden kesin görüldüğü anlamına gelmez; koruyucu açısından riskli bir yatırım, müridler açısından beklenen zuhur ve tarihçi açısından uygun şartların birleşmesidir. Safevî cemaatinin kendi kurumsal dayanıklılığı, dış patronaj olmadan anlaşılamaz.³⁸⁶

86.37. Ehl-i İhtisas: Çocuk Varisin Yakın Koruyucu Çekirdeği. Safevî anlatılarında ehl-i ihtisas, İsmail'i koruyan ve ilk seferlerini örgütleyen seçkin sadıklar çevresini ifade eder. Hüseyin Beg Lala, Abdal Beg Dede, Hadım Beg Hulefâ ve başka isimler farklı listelerde öne çıkar. Bu çevreyi modern bir 'gizli servis' veya ayrıntıları değişmeyen resmî kurul saymak doğru değildir. İşlevleri koruma, haberleşme, kabile liderleriyle temas, askerî danışmanlık ve genç müşşidin gündelik yönetimini kapsayan kişisel hizmet ağıydı. 'Lala', 'dede' ve 'hulefâ' gibi unvanlar hane, tarikat ve kabile otoritesinin iç içeliğini gösterir. K2 burada metin sırrından çok şahsa yakınlık ve karar erişimidir; K3 ise varisin yerini ve hareket planını düşmandan saklama zorunluluğudur. Devlet kurulduğunda

³⁸⁵ Morton, 'Early Years of Shah Ismâ'il,' 27-51; Savory, 'Esmâ'il I Şafawî'; Newman, *Safavid Iran; Qâsim Beg Hayâtî, Chronicle of the Early Safavids*.

³⁸⁶ Morton, 'Early Years of Shah Ismâ'il,' 27-51; Savory, 'Esmâ'il I Şafawî'; C. E. Bosworth, *İran'ın yerel hanedanları üzerine değerlendirmeler*; Newman, *Safavid Iran*.

bu yakınların bazıları emirlik ve yüksek makam kazanacak, fakat şahın büyüyen bürokrasisi ile kabile rekabeti eski samimî çekirdeği dönüştürecektir.³⁸⁷

86.38. Erzincan Toplanması: Dağınık Talipten Fetih Ordusuna. İsmail 1499'da Lâhîcân'dan çıktıktan sonra Erdebil ve Anadolu yönünde ilerledi; 1500'de Erzincan çevresindeki çağrı, farklı Kızılbaş gruplarının ortak sefer için toplanmasında belirleyici oldu. Kaynaklar katılımcı sayılarını ve güzergâh ayrıntılarını farklı verir; bu nedenle rakamlar kesin nüfus sayımı değildir. Önemli olan, halifeler yoluyla uzak taliplere ulaşan çağrının kısa sürede binlerce savaşçıyı harekete geçirebilmesidir. Erzincan Osmanlı sınır alanına yakındı; bu durum Safevî dâvetinin ülke sınırlarını aşan niteliğini ve II. Bayezid yönetiminin kaygısını artırdı. Toplanma, yalnız dinî vecd değil, göç ve fetih kararını içeriyordu. Talipler ailelerini, yaylak düzenlerini ve yerel bağlarını geride bırakabildi; bazıları ise katılmadı. Bu seçicilik önemlidir: Anadolu Türkmenlerinin bütünü İsmail'e gitmedi. Başarı, mevcut ağın tamamını değil, askerî riski kabul eden yoğun bir çekirdeği fetih koalisyonuna dönüştürdü.³⁸⁸

86.39. Ustaclu'dan Şamlu'ya: Kabile Bileşimi ve Rekabet. İlk Safevî fetih gücünün başlıca unsurları Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Zülkadir, Afşar ve Kaçar gibi Türkmen birlikleriydi. 'Yedi büyük oymak' formülü kaynak ve döneme göre değişebildiği için kapalı bir kuruluş listesi gibi kullanılmamalıdır. Bu gruplar ortak mürşide bağlılık ve fetih hedefinde birleşirken kendi emirlerini, askerî maiyetlerini ve çıkarlarını korudu. Yeni toprakların valilik ve gelirlerinin kabile liderlerine dağıtılması sadakati ödüllendirdi; aynı zamanda gelecekteki hizip çatışmasının maddî zeminini yarattı. Kızılbaş birliği böylece kabile kimliğini silen merkezî ordu değil, onu üst karizma altında koordine eden konfederasyondur. Şahın mutlak kutsallığı bile emirlerin kaynak ve insan üzerindeki fiilî gücünü anında ortadan kaldıramadı. Şah İsmail'in ve haleflerinin devlet kurma çabası, bu güçleri yok etmekten önce dengelemek, bölüştürmek ve divan uzmanlığıyla tamamlamak zorundaydı.³⁸⁹

³⁸⁷ Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safavids*; Savory, 'Principal Offices,' 91–105; Savory, 'Esmâ'il I Şafawî'; Mitchell, *Practice of Politics*.

³⁸⁸ Sümer, *Anadolu Türklerinin Rolü*; Sobrweide, 'Der Sieg der Safaviden,' 95–223; Savory, 'Esmâ'il I Şafawî'; Allouche, *Ottoman–Safavid Conflict*.

³⁸⁹ Matthee, 'Safavid Dynasty'; Roemer, 'Qizilbasb Turcomans,' 27–39; Sümer, *Anadolu Türklerinin Rolü*; Willem Floor, *Safavid Government Institutions*.

86.40. Seferberliğin Saikleri: İnanç, Kabile, Toprak ve Adalet Beklentisi.

Kızılbaş savaşçıların İsmail'e katılmasını tek bir saikle açıklamak mümkün değildir. Mürşid-i kâmile kutsal bağlılık ve şehadet arzusu kaynaklarda güçlüdür; fakat yeni otlak, ganimet, valilik ve vergi payı beklentisi de fetih koalisyonunun maddî mantığını oluşturur. Osmanlı ve yerel beylerin merkezileştirme, vergi veya iskân baskısından hoşnutsuzluk bazı grupları sınır ötesi alternatife yöneltmiş olabilir. Kabile rekabeti, bir rakibin Safevî safına geçmesiyle diğerinin de yeni denge aramasına yol açabilirdi. Bu etkenler birbirini geçersiz kılmaz: erken modern bağlılıkta dinî doğruluk ile maddî çıkar modern anlamda ayrı kutular değildir. Bununla birlikte her katılımcıyı yoksul köylü isyancısı veya bilinçli mezhep misyoneri saymak da indirgemedir. Kaynaklar çoğunlukla liderleri görünür kılar; sıradan savaşçı ve ailelerin sesleri sınırlıdır. Bu nedenle saikler, tek tek kanıtlanabildiği ölçüde ve yapısal olasılık olarak ifade edilmelidir.³⁹⁰

86.41. K2 ve K3: Sır Öğretisi ile Güvenlik Kapalılığını Ayırmak.

Safevî hareketinde K2, şeyh-talip ilişkisinin dereceli bilgisi, temsil yetkisi, şiirin işaret dili ve mürşide yakınlıktan doğan yorum ayrıcalığıdır. K3 ise özellikle Anadolu–Erdebil hattında rakip devlet gözetimi altında haberleşme, halife kimliği, güzergâh ve sefer hazırlığını koruma ihtiyacıdır. İki kapalılık birbirini güçlendirebilir; fakat aynı değildir. Bir öğreti kutsal yeterlilik nedeniyle seçici aktarılabilirken bir mektup salt güvenlik için saklanabilir. Kızıl tâcın, cemaat şiirinin ve kitlesel toplanmaların görünürlüğü, hareketin tamamının gizli olmadığını gösterir. Osmanlı baskısı arttıkça K3 yükseldi; Safevî devleti kurulunca da Anadolu'daki dâvet ağı için sürdü. Buna karşılık devletin resmî hutbe, sikke ve taberrâ siyaseti açık kamusal işaretlerdi. Bu ayırım, modern 'takıyye yapan gizli örgüt' klişesini önler ve aynı cemaatte görünür kimlik, seçici kutsal bilgi ile güvenlik tedbirlerinin nasıl birlikte bulunabildiğini açıklar.³⁹¹

86.42. 1500 Şirvan Seferi: Ataların İntikamı ve İlk Egemenlik Denemesi.

İsmail'in ilk büyük hedef olarak Şirvan'a yönelmesi askerî fırsatla hanedan

³⁹⁰ Fariba Zarinebaf, 'Qizilbash "Heresy" and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century,' *Anatolia Moderna* 7 (1997), 1–15; Sobrweide, 'Der Sieg der Safaviden,' 95–223; Allouche, *Ottoman–Şafavid Conflict; Babayan, Mystics, Monarchs, and Messiahs*.

³⁹¹ Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*; Mitchell, *Practice of Politics*; Sobrweide, 'Der Sieg der Safaviden,' 95–223; Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), uzun dönemli ağların geriye dönük dikkatli karşılaştırması için.

hafızasını birleştirdi. Cüneyd ve Haydar'ın Şirvanşahlarla savaşta ölmesi, seferi ataların kanını alma görevi haline getiriyordu. Kızılbaş kuvvetleri Ferruh Yesâr'ı yenerek Şirvan direncini kırdı; Bakü ve çevresine ilerleyiş ganimet ve itibar sağladı. Ancak bu zafer Şirvan'ın bir anda tam ve kalıcı Safevî eyaletine dönüşmesi demek değildi. Yerel hanedan ve bölgesel direniş devam etti; hâkimiyet daha sonraki seferlerle yeniden kurulacaktı. Seferin cemaatleşme açısından önemi, çocuk mürşidin ilk kez kehanet ve soy karizmasını sahadaki zaferle doğrulamasıdır. Kabile emirleri onun etrafında başarı gördü, yeni katılımlar kolaylaştı ve Akkoyunlu ülkesine yönelmek mümkün hale geldi. Şehitlik hafızası böylece yalnız geçmiş acısı değil, fetih programını meşrulaştıran siyasî sermaye oldu.³⁹²

86.43. Şerur 1501: Akkoyunlu Düzeninin Kırılması. Şirvan zaferinden sonra İsmail, Akkoyunlu Elvend Mirza'nın kuvvetleriyle Aras vadisindeki Şerur'da karşılaştı. 1501'deki zafer, sayıca daha küçük olduğu aktarılan Kızılbaş gücünün Azerbaycan yolunu açtı ve Akkoyunlu siyasî parçalanmasını geri döndürülemez hale getirdi. Kroniklerin ordu sayıları ve kahramanlık ayrıntıları hanedan zaferini büyütebilir; kesin sonuç Elvend'in yenilmesi ve Tebriz'in İsmail'e açılmasıdır. Bu savaş tarikatın devlete dönüşümünde askerî kapıdır, fakat devletin bütün kurumlarının savaş sabahı doğduğu söylenemez. Zaferden sonra şehir idaresi, sikke, hutbe, vergi ve görevlendirme için mevcut uzmanlara ihtiyaç vardı. Kızılbaşların seyyar fetih kabiliyeti ile Tebriz'in yerleşik bürokrasisi böylece aynı iktidarda bulundu. P4 karşı-devlet gücü P5 ülkesel devlete yaklaşıırken, mürşide kişisel itaat tebaadan vergi ve mezhep uyumu talep eden hükümdarlık biçimine genişledi.³⁹³

86.44. Tebriz'de Taç Giyme: Şeyhten Şaha, Ağdan Ülkeye. İsmail'in 1501'de Tebriz'e girip şah unvanını alması, adına hutbe ve sikke düzeni kurması Safevî devletinin kuruluş eşliğidir. Yaklaşık on dört yaşındaki mürşid artık yalnız seçilmiş taliplerin şeyhi değil, Sünnî çoğunluk dâhil farklı toplulukların ülkesel hükümdarıydı. 'Şah' unvanı İranî hükümdarlık dilini, Akkoyunlu mirasını ve kutsal Safevî hanesini birleştirdi. Bu geçiş eski tarikatı ortadan kaldırmadı:

³⁹² Savory, 'Esmâ'ül I Şafawî'; Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safavids*; Matthee, 'Safavid Dynasty'; Newman, *Safavid Iran*.

³⁹³ Savory, 'Esmâ'ül I Şafawî'; Matthee, 'Safavid Dynasty'; Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safavids*; Woods, *The Akkoyunlu*.

Kızılbaşlar şahı mürşid-i kâmil olarak görmeye devam etti, halifelik ağı da sınır ötesinde çalıştı. Ancak devlet egemenliği gönüllü müridliğin ötesinde zor, vergi ve hukuk talep eder. Tebriz bu yüzden hem zaferin sembolü hem dönüşümün çelişkisidir. Şahın karizması fethi mümkün kılmış, fethedilen şehir ise karizmanın tek başına sağlayamayacağı yazı, maliye ve idareyi zorunlu kılmıştır. Safevî düzeninin sonraki tarihi bu iki meşruiyet ve kadro kaynağını dengeleme mücadelesidir.³⁹⁴

86.45. İmâmiyye'nin Resmî Mezhep İlanı. İsmail'in Tebriz'de On İki İmam Şiîliğini devletin resmî mezhebi ilan etmesi, İran ve çevre tarihinin temel eşiklerinden biridir. Hutbe, sikke, ezan formülü, imamların adı ve ilk üç halifeye yönelik teberrâ gibi kamusal işaretler yeni egemenliğin sınırını görünür kıldı. Fakat ilan, nüfusun aynı gün bilgi ve inanç bakımından İmâmîleştiği anlamına gelmez. Ülkenin önemli şehir ve kırsal alanları Sünnîydi; yetişmiş İmâmî fakih ve öğretim altyapısı sınırlıydı. Devlet, resmî sembolü hızla değiştirebilirken gündelik ibadet, hukuk ve yerel otorite daha yavaş dönüşüyordu. Ayrıca Kızılbaşların mehdîci-mürşid merkezli inancı ile fıkıhçı İmâmiyye arasında uyum kadar gerilim vardı. 1501'i başlangıç eşiği saymak gerekir: mezhep siyaseti zor, himaye, eğitim, göç, ritüel ve kuşak değişimiyle uzun sürede toplumsallaşmıştır.³⁹⁵

86.46. Mürşid-i Kâmil ve Şah: İki Otoritenin Tek Bedeni. İsmail'in ilk yönetiminde mürşid-i kâmil ile şah aynı kişide birleşti. Kızılbaş talip için o, yalnız kanun koyan hükümdar değil, kurtuluş ve hakikate götüren kutsal rehberdi; fethedilen şehirli için ise vergi alan, vali atayan ve güvenlik sağlayan hükümdardı. Bu çift statü olağanüstü seferberlik gücü üretti: emre itaat siyasî sadakat, manevî bağlılık ve şehadet arzusunu aynı anda harekete geçirebiliyordu. Fakat aynı birleşme kurumsal sorun doğurdu. Kabile emiri mürşidin talibi olduğu halde eyalet kaynaklarını kendi ağı için kullanabilir; İmâmî fakih şahı gizli imamın temsil sınırları içinde değerlendirebilir; bürokrat ise düzenli karar ve kayıt isteyebilirdi. Şahın karizması bu farklı mantıkları bir süre örttü, ortadan kaldırmadı. Çaldıran ve İsmail'in ölümünden sonraki çocuk hükümdarlığı,

³⁹⁴ Matthee, 'Safavid Dynasty'; Newman, *Safavid Iran*; Savory, *Iran under the Safavids*; Mitchell, *Practice of Politics*.

³⁹⁵ Newman, *Safavid Iran*; Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London: I.B. Tauris, 2004); Matthee, 'Safavid Dynasty'; Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

kişisel kutsallığa yaslanan otoritenin ne kadar güçlü ve ne kadar kırılgan olduğunu gösterecektir.³⁹⁶

86.47. Hatâî Şiiri: Dâvet Dili, Kimlik ve Tür Sorunu. Şah İsmail'in Hatâî mahlasıyla çoğunlukla Azerbaycan Türkçesinde söylediği şiirler, Anadolu talipleriyle doğrudan bağ kuran başlıca dâvet araçlarındandır. Ali, On İki İmam, müşid, şehadet, zuhur ve İsmail'in kozmik kimliğini birleştiren dizeler ezberlenebilir, mecliste söylenebilir ve yazılı fermanın ulaşmadığı çevrelere taşınabilirdi. Ancak şiir, kelimesi kelimesine anayasa veya tek tip inanç bildirgesi değildir. Mahlas, ses, benzetme ve vecd dili farklı bağlamlarda konuşur; nüsha aktarımı da varyant üretir. Bu yüzden bir dizedeki 'ilahî' özdeşliği, hiçbir ara tartışma olmadan devletin resmî dogması saymak doğru değildir. Tersine şiiri yalnız edebî mecaz diye etkisizleştirmek de müridlerin algıladığı yüksek karizmayı görmez. En güvenli okuma, Hatâî külliyatını askerî-siyasî dâvetin duygusal ve teolojik repertuarı olarak, kronik ve kurum kanıtlarıyla birlikte değerlendirmektir.³⁹⁷

86.48. 'Tanrı', 'Mehdî' ve 'İmam' İddiaları: Kaynağına Göre Ayırmak. İsmail'in bazı şiirlerde ve mürid algısında ilahî tecelli, Ali'nin zuhuru, imam veya mehdî olarak yüceltilmesi açıkça ciddiye alınmalıdır. Buna karşılık 'Şah İsmail resmen kendisini Tanrı ilan etti' cümlesi kaynak türlerini ve kavramsal çeşitliliği düzleştirir. Rakip Sünnî yazarların hulûl ve ulûhiyyet suçlaması polemik hedefi taşır; Kızılbaş şiirinde özdeşlik ve tecelli dili de her zaman fikhî bir tanım vermez. Üstelik 1501'den sonra devlet, On İki İmam'ın tamamlanmış dizisini ve gaybet doktrinini resmîleştirirken yaşayan şahın konumunu bu çerçeveye uzlaştırmak zorunda kaldı. İsmail'in karizması farklı talip gruplarında farklı yorumlanmış olabilir. Tarihsel olarak savunulabilir sonuç, ilk Kızılbaş çevrede hükümdara sıradan velî veya sultandan çok daha yüksek, kimi ifadelerde ilahî/mehdîci statüler atfedildiği; bunun tek ve değişmez bir resmî kateşizm biçiminde kanıtlanamadığıdır.³⁹⁸

³⁹⁶ Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*; Arjomand, *Shadow of God and the Hidden Imam*; Mitchell, *Practice of Politics*; Roemer, 'Qizilbash Turcomans,' 27–39.

³⁹⁷ Minorsky, 'Poetry of Shāh Ismā'il I,' 1006–1053; Tourkhan Gandjei, *Il canzoniere di Šāh Ismā'il Ḥaṭā'i* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1959); Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*.

³⁹⁸ Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*; Minorsky, 'Poetry of Shāh Ismā'il I,' 1006–1053; Mazzaoui, *Origins of the Safawids*; Matthee, 'Safavid Dynasty.'

86.49. Kızılbaş Emirleri ile Şahın Devlet Otoritesi. Fetihte belirleyici olan Kızılbaş emirleri, yeni eyaletlerin valiliklerini ve askerî gelirlerini üstlenerek devletin taşra omurgasına dönüştü. Şahın mürşid olarak üstünlüğü onların kabile kuvvetine ihtiyacını ortadan kaldırmadı. Her emir, talipliğin yanı sıra kendi oymağına, maiyetine ve bölgesel kaynağına dayanıyordu. Bu çift sadakat, hızlı genişlemeyi mümkün kıldı; fakat valilik rekabeti, çocuk şehzadelerin lalalığı ve merkez makamları üzerinde çatışma yarattı. İsmail'in Fars kökenli vekiller ataması, basit bir 'Türkleri tasfiye' programından çok maliye ve yazı uzmanlığı ihtiyacına cevap verdi; iki vekilin Kızılbaş muhalefeti içinde öldürülmesi gerilimin gerçekliğini gösterir. Erken devlet ne bütünüyle kabile konfederasyonu ne de şahın her emri tek başına uyguladığı merkezî monarşiydi. Kurumsal gerçek, karizma, kabile pazarlığı ve divan bilgisinin birbirini zorunlu kıldığı hareketli bir bileşimdir.³⁹⁹

86.50. Fetih Ekonomisi: Ganimetten Vergi Devletine. Seferberlik döneminde ganimet ve yeni makam vaadi savaşçı bağlılığın başlıca maddî kaynaklarındandı. Devlet kurulduğunda ise süreklilik için köylü üretimi, şehir pazarı, gümrük, arazi vergisi ve düzenli tahsisler gerekiyordu. Eyaletlerin Kızılbaş emirlere verilmesi, asker besleme ile ödülü birleştirdi; tiyul ve benzeri gelir tahsisleri, her zaman modern özel mülkiyet gibi okunmamalıdır. Fetih şiddeti ve mezhep baskısı kısa vadede ganimet sağlarken, aşırı yağma vergi tabanını ve ticareti tahrip edebilirdi. Şah bu nedenle savaşçı maiyetin beklentisiyle yerleşik reayanın korunması arasında denge kurmak zorundaydı. Kutsal mürşide hediye veren talip ile vergi ödeyen tebaa arasındaki fark burada belirginleşti: ilki adanmışlık dolaşımı, ikincisi devlet zoruyla desteklenen mali yükümlülüktür. Safevîleşme, tekke ekonomisinin büyüyüp devlet bütçesine dönüşmesi değil; farklı gelir mantıklarının aynı hanedan altında yeniden düzenlenmesidir.⁴⁰⁰

86.51. Sünnî, Şîî, Hristiyan ve Yahudi Tebaa: Devlet Cemaatten Büyüktür. Safevî fetihleri, Kızılbaş mürid olmayan çok daha geniş bir nüfusu hanedanın tebaası yaptı. İran'ın büyük bölümü başlangıçta Sünnîydi; Ermeni,

³⁹⁹ Matthee, 'Safavid Dynasty'; Savory, 'Principal Offices,' 91–105; Floor, *Safavid Government Institutions*; Mitchell, *Practice of Politics*.

⁴⁰⁰ Floor, *Safavid Government Institutions*; Matthee, 'Safavid Dynasty'; Willem Floor, *The Economy of Safavid Persia* (Wiesbaden: Reichert, 2000); Newman, *Safavid Iran*.

Gürcü, Süryani, Yahudi ve Zerdüşt topluluklar da farklı hukukî ve mali statülerle yaşıyordu. Devletin resmî İmâmî kimliği bu çoğulluğu ortadan kaldırmadı. Bazı Sünnî seçkinler kaçtı, görevden alındı veya zor gördü; bazı yerel aileler yeni düzene uyurlanarak makamlarını korudu. Hristiyan topluluklar savaş, sürgün ve vergi baskısı yaşayabildiği gibi ticaret ve saray hizmetinde yeni imkânlar da buldu. Bu değişkenlik, Safevî devletini yalnız ‘Kızılbaş cemaatinin siyasî biçimi’ saymayı engeller. Mürid topluluğunda iç sadakat, tebaa düzeninde ise eşitsiz koruma, vergi ve zor çalışıyordu. D ekseninde devlet, eski baskının mağduru hareket olmaktan çıkıp D1’den D4’e uzanan araçları başkaları üzerinde kullanan egemen aktör haline geldi.⁴⁰¹

86.52. Akkoyunlu ve Timurlu Sürekliliği: Devrim İçinde Devralma. 1501 yeni bir hanedan ve mezhep düzeni kurdu; fakat sikke, divan, vergi, saray unvanı, eyalet idaresi ve yazı kültürü boş sayfadan başlamadı. Safevîler Akkoyunlu hâkimiyet alanını fethederken onun Farsça bürokratlarını, arazi düzenlerini ve hanedan pratiklerini büyük ölçüde devraldı; daha geniş İranî ve Türk-Moğol hükümdarlık mirasını da kullandı. Şah unvanı, seyyid-mürşid karizmasıyla birleşti; kabile emirliği, divan ve eski şehir seçkinleri yan yana çalıştı. Bu süreklilik devrimin önemini azaltmaz. Resmî İmâmiyye, Safevî kutsal soyu ve sınır ötesi Kızılbaş bağlılığı eski kurumlara yeni meşruiyet ve kadro dengesi verdi. ‘Modern İran ulus-devletinin bir anda doğuşu’ formülü de anakroniktir; ülkesel bütünleşme güçlü olsa da hanedan, patrimonyal ve imparatorluk mantığıyla yönetildi. Safevî yeniliği, geçmişi yok etmekte değil, devralınan araçları dinî-hanedanî egemenliğin yeni bileşiminde kullanmakta aranmalıdır.⁴⁰²

86.53. Farsça Divan ve ‘Tacik’ Uzmanlığı. Kızılbaş kuvvetler fetihle üstünken, hesap, inşâ, vergi, diplomasi ve şehir idaresinde Farsça eğitilmiş görevliler vazgeçilmezdi. Kaynaklarda ‘Tacik’ çoğu zaman bu yerleşik İranî-bürokratik çevreyi belirtir; ancak modern, değişmez etnik blok gibi kullanılmamalıdır. Türkçe konuşan biri divan görevi üstlenebilir, İranî kökenli biri askerî makam alabilirdi. İşlevsel ayırım gerçek, sınır geçirgendir. Şah İsmail’in

⁴⁰¹ Rudi Mattbee, ‘Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment,’ *Studies on Persianate Societies* 3 (2005), 3–43; Vera B. Moren, *Iranian Jewry’s Hour of Peril and Heroism* (New York: American Academy for Jewish Research, 1987); Newman, *Safavid Iran*.

⁴⁰² Mattbee, ‘Safavid Dynasty’; Woods, *The Akkoyunlu*; Newman, *Safavid Iran*; H. R. Roemer, ‘The Safavid Period.’

Fars kökenli vekil ve vezirlere dayanması, Kızılbaş emirlerin nüfuzunu dengelemenin yanı sıra devletin teknik ihtiyacına cevap verdi. Bürokratlar da edilgen araç değildi; kendi aile ağları, patronajı ve siyasî dili vardı. ‘Türk kılıcı İran’ı fethetti, Fars kalemi yönetti’ formülü başlangıçtaki görev dağılımını özetleyebilir, fakat iki tarafın iç çeşitliliğini ve karşılıklı bağımlılığını saklar. Safevî devleti bu gerilimden arınmış değil, onunla çalışan bir bileşik düzendi.⁴⁰³

86.54. Vekil Makamı: Mürşid Temsilinden Devlet Vekâletine. Vekil makamı erken Safevî devletindeki ikili otoriteyi en iyi gösteren kurumlardandır. Vekil, şahın hem dünyevî yönetiminde hem bazı yorumlarda mürşidlik otoritesinde temsil payı taşıyabiliyor; divan, asker ve tarikat çevresi arasında aracılık ediyordu. Yetkinin sınırı şahın tercihi ve güç dengesiyle değişti. 1508’den sonra İsmail’in art arda Fars kökenli vekiller ataması, günlük idareyi uzmanlaştırma ve Kızılbaş emirleri dengeleme girişimi idi. Necm-i Zerger ve Necm-i Sâni örnekleri, vekilin askerî sefere dahi kumanda edebildiğini; fakat kabile emirlerinin desteği olmadan kırılğan kaldığını gösterir. Makamı modern başbakanlığa eşitlemek yanıltıcıdır; kişisel vekâlet, saray yakınlığı ve dinî-siyasî temsil iç içedir. Kurumsallaşma, karizmanın bürokrasiye basitçe devri değil, şah adına hareket etme yetkisinin sürekli pazarlığıdır.⁴⁰⁴

86.55. 1501’de Fıkıh ve Ulemâ Açığı. İmâmiyye resmî mezhep ilan edildiğinde yeni devletin her şehirde görev yapacak yeterli sayıda On İki İmam hukukçusu, ders kitabı ve mahkeme geleneği yoktu. Kızılbaş dâvetinin karizmatik dili fetih için etkiliydi; miras, nikâh, vakıf, pazar ve kadılık gibi gündelik alanlar ise ayrıntılı hukuk ve eğitim gerektiriyordu. Erken anlatılarda Tebriz’de uygun bir İmâmî fıkıh metninin aranması, gerçek ayrıntıları tartışılrsa da bu kurumsal açığı sembolize eder. Devlet mevcut Sünnî görevlileri bir anda tümüyle değiştiremedi; bazılarını dönüştürdü, bazı yerlerde yeni sadr ve şeyhülislâm makamları kurdu, medrese ve âlim himayesini genişletti. Bu ihtiyaç, şahın kutsal otoritesi ile müctehidin hukuk bilgisi arasında yeni bir görev ve

⁴⁰³ Matthee, ‘Safavid Dynasty’; Floor, *Safavid Government Institutions*; Mitchell, *Practice of Politics*; Savory, ‘Principal Offices,’ 91–105.

⁴⁰⁴ Savory, ‘Principal Offices,’ 91–105; Floor, *Safavid Government Institutions*; Matthee, ‘Safavid Dynasty’; Mitchell, *Practice of Politics*.

meşruiyet tartışması doğurdu. İmâmîleştirme yalnız inanç propagandası değil, uzman kadro ve kurum üretme süreciydi.⁴⁰⁵

86.56. Cebel Âmil Âlimleri: Önemli Göç, Yanlış ‘Sıfırdan Kuruluş’ Tezi.

Safevî şahları Irak, Bahreyn ve özellikle Cebel Âmil gibi Arapça İmâmî ilim merkezlerinden âlimleri İran’a davet etti. Muhakkık-ı Kerekî bu sürecin en etkili isimlerinden biri oldu; vakıf, harâc, cuma namazı ve müctehid otoritesi üzerine görüşleri devlet yapısına girdi. Fakat ‘İran’da Şîilik yoktu, Lübnanlı âlimler onu sıfırdan kurdu’ tezi yanlıştır. İran’da daha önce Kum, Kâşân, Sebzevâr, Esterâbâd ve başka merkezlerde Şîî topluluklar ve âlim aileleri bulunuyordu; göçmenlerin sayısı, etkisi ve sarayla ilişkisi de tek tip değildi. Bazı âlimler daveti kabul etmedi veya devlet himayesini eleştirdi. En güvenli sonuç, dış ve yerli ilim ağlarının Safevî patronajı altında birleşerek İmâmî hukuk alanını genişlettiğidir. Bu süreç Kızılbaş kozmolojisini basitçe silmedi; saray, tarikat ve fıkıh otoriteleri arasında uzun bir yeniden denge yarattı.⁴⁰⁶

86.57. Zor, Teberrâ ve Kamusal Mezhep Sınırı. Safevî mezhep siyaseti yalnız ikna ve himayeden ibaret değildi. İlk üç halifenin lanetlenmesi, Sünnî sembol ve makamların dönüştürülmesi, direnen seçkinlere ceza ve bazı bölgelerde katliam veya sürgün, yeni egemenlik sınırını zorla görünür kıldı. Teberrâiân denen görevliler, kamusal lanet ritüelini devlet desteğiyle yaydı. Kaynaklardaki şiddet sayıları ve dramatik sahneler rakip polemiği büyütebilir; fakat zorun varlığı inkâr edilemez. Aynı zamanda uygulama ülkenin her yerinde aynı yoğunlukta değildi. Yerel idare, pazarlık, nüfus dengesi ve hükümdarın dönemi sonucu değiştirdi. D ekseninde bu, D2 baskıdan D3-D4 tasfiye ve ölümcül şiddete uzanan bir repertuardır. ‘İran gönüllü olarak bir günde Şîî oldu’ anlatısı kadar ‘yalnız kılıçla dönüştürüldü’ formülü de eksiktir. Zor, eğitim, patronaj ve kuşak değişiminin bir bileşenidir; etkisi bölge ve zamana göre ölçülmelidir.⁴⁰⁷

86.58. İran’ın Şîileşmesi: Uzun, Bölgesel ve Eşitsiz Süreç. 1501’de resmî mezhep değişti; toplumun çoğunluk kimliği ise nesiller boyunca dönüştü. Tebriz

⁴⁰⁵ Abisaab, *Converting Persia*; Newman, *Safavid Iran*; Arjomand, *Shadow of God and the Hidden Imam*; Devin J. Stewart, ‘The First Shaykh al-Islâm of the Safavid Capital Qazvin,’ *Journal of the American Oriental Society* 116/3 (1996), 387–405.

⁴⁰⁶ Abisaab, *Converting Persia*; Newman, *Safavid Iran*; ‘Karaki,’ *Encyclopaedia Iranica*; Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998).

⁴⁰⁷ Matthee, *Safavid Dynasty*; Abisaab, *Converting Persia*; Newman, *Safavid Iran*; Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*.

ve merkezî şehirlerde devlet ritüeli daha erken görünürken bazı bölgeler uzun süre Sünnî kaldı. Yerel seyyid aileleri, medreseler, türbeler, vaizler, kadılar, evlilik ve kariyer imkânları İmâmî aidiyeti gündelik hayata taşıdı. Sünnî kurumların zayıflatılması ve zor da seçenek alanını daralttı. Göçler iki yönlüydü: Sünnî âlim ve topluluklar Osmanlı veya Orta Asya alanlarına giderken İmâmî âlimler Safevî ülkesine geldi. Fakat kayıtların şehir merkezli ve seçkin odaklı olması, köy düzeyindeki değişimin tarihini kesinleştirmeyi zorlaştırır. ‘Dönüşüm’ de her zaman iç inancın anlık değişmesi değildir; kamusal uyum, çocukların yeni eğitim görmesi ve ritüel alışkanlığın yerleşmesi farklı aşamalarıdır. Safevî başarısı ilan kadar kurumsal tekrara dayanır.⁴⁰⁸

86.59. Türbe, Muharrem ve Ritüel Kamusalılık. İmâmî kimliğin toplumsallaşması yalnız fıkıh kitaplarıyla gerçekleşmedi. İmam ve seyyid türbelerinin himayesi, Kerbelâ hafızası, Muharrem meclisleri, mersiye ve kamusal alaylar Ehl-i beyt anlatısını beden, mekân ve duygu üzerinden yaydı. Safevî hanedan türbesi Erdebil’de kendi kutsal soyunu temsil ederken Meşhed, Kum ve Irak’taki ziyaret merkezleri imamlara bağlılığı ülkesel meşruiyetle birleştirdi. Ritüellerin bugünkü bütün biçimlerini 1501’e aynen taşımak doğru değildir; ta’ziye tiyatrosu ve ayrıntılı alay düzenleri zaman içinde gelişti. Devlet patronajı güçlüydü, fakat yerel esnaf, mahalle, vaiz ve vakıf aktörleri uygulamayı yeniden üretti. Kamusal ritüel K3 kapalılığının tersine açık aidiyet üretir; K2 ise vaaz, menkıbe ve âlim yorumunda dereceli kalabilir. Böylece Safevî mezhepleşmesi, zorun yanında yas, ziyaret ve müşterek zaman duygusuyla da kalıcılaştı.⁴⁰⁹

86.60. Safevî Dönüşümünün Kronolojik Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji, 1252/53’te doğan bir sûfi şeyhi ile 1501’de taç giyen şah arasında düz ve önceden belirlenmiş yol bulunmadığını göstermek için hazırlanmıştır. Sadreddin’de türbe-hane sürekliliği, Cüneyd’de siyasî-askerî iddia, Haydar’da Kızılbaş simgesi, İsmail’de fetih ve resmî İmâmiyye ayrı eşiklerdir. 1514 Çaldıran yenilgisi devletin sonu değil, yenilmez mürşid karizmasının yeniden yorumlanma eşiğidir; 1524 sonrası hizip savaşı ve Şah Abbas’ın reformları da Kızılbaş gücünün bir günde

⁴⁰⁸ Newman, *Safavid Iran*; Abisaab, *Converting Persia*; Mattbee, ‘Safavid Dynasty,’ özellikle dönüşümün uzun sürmesine dair değerlendirme; Arjomand, *Shadow of God and the Hidden Imam*.

⁴⁰⁹ Babak Rahimi, *Theater State and the Formation of the Early Modern Public Sphere in Iran* (Leiden: Brill, 2012); Kishwar Rizvi, *Safavid Dynastic Shrine*; Maryam Moazzen, ‘Rituals of Commemoration, Rituals of Self-Invention,’ *Iranian Studies* 49/4 (2016), 555–575.

kaybolmadığını gösterir. Tarihler kaynaklarda hicrî-miladî dönüşüm veya kronik farkları nedeniyle bir gün ya da yıl oynayabilir; tablo kesinliği kanıtlanmış olaylarla yaklaşık dönemleri ayırır. Kurumsal tarih, yalnız kuruluş ve yıkılış tarihleri değil, bağlılık biçiminin işlev değiştirdiği bu ara eşiklerle anlaşılır.⁴¹⁰

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
650/1252–53	Safiyüddin'in doğumu	Sonraki hanedanın eponim sûfi kurucusu	Doğum ayrıntıları menâkıb tabakalarından gelir
700/1301 dolayları	Zâhid Gîlânî'nin ölümü ve bağımsız merkez	Erdebil'de Safaviyye şeyhliğinin belirginleşmesi	Halefiyet anlatısı kutsal seçim kalıbıyla aktarılır
735/1334	Safiyüddin'in ölümü	Sadreddin, türbe ve hane sürekliliği	Tarikat henüz açık İmâmî devlet projesi değildir
759/1358 dolayları	Safvetü's-safâ'nın telifi	Kurucu hafızanın yazılaşdırılması	Sonraki nüshalar ideolojik redaksiyon görür
794/1391–92	Sadreddin'in ölümü; Hâce Ali	Ehl-i beytçi yönelişin güçlendiği geçiş	Kesin mezhep değişim tarihi sayılmaz
1427–1447 dolayları	Şeyh İbrahim	Erdebil kurumu ve hane halefiyetinin sürekliliği	Belge azlığı siyasi programı kesinleştirmez
1447 dolayları	Cüneyd'in halefiyeti ve sürgünü	Açık hükümdarlık, hareketlilik ve askerleşme	Siyasallaşmanın en belirgin eşiği
1460	Cüneyd'in Şirvan çatışmasında ölümü	Şehadet ve intikam hafızası	Yenilgi sonraki kroniklerde ilahî plana bağlanır
1460'lar–1488	Haydar'ın liderliği	Kızılbaş tâci ve disiplinli savaştı çevre	Başlığın ayrıntıları sonraki sistemleştirme taşıyabilir
1488	Haydar'ın ölümü	Hapis, koruma ve çocuk varis krizi	Akkoyunlu akrabalığı hem himaye hem baskı üretir
1494	Sultan Ali'nin ölümü; İsmail'in kaçıışı	Hanedan karizmasının çocuk varise aktarılması	Halefiyet sahneleri menâkıbı unsurlar içerir
1494–1499	Lâhicân sığınağı	K3 koruma, eğitim ve dış patronaj	Gizli devrim okulu diye aşırı sistemleştirilmez
1499–1500	İsmail'in çıkışı ve Erzincan toplanması	Dağınık taliplerin fetih koalisyonuna dönüşmesi	Katılımcı sayıları kroniklerde değişir
1500	Şirvan zaferi	Ataların intikamı ve karizmanın askeri doğrulanması	Tam ve kalıcı ilhakla eşitlenmez
1501	Şerur zaferi ve Tebriz'de taç giyme	P4'ten P5 devlete; şah, hutbe ve sikke	Devlet kurumları savaş günü sıfırdan doğmaz
1501	İmâmîyye'nin resmî ilanı	Kamusal mezhep sınırı ve uzun dönüşümün başlangıcı	Toplumsal bir günde Şiileştiği anlamına gelmez
1511–1513	Şahkulu ve Nur Ali hareketleri	Anadolu ağının siyasi-askeri kapasitesi	Bütün Anadolu Alevilerine genellenemez
23 Ağustos 1514	Çaldıran	Askerî yenilgi ve yenilmez mürşid karizmasının kırılması	Safevî devletinin sonu değildir
1524–1530'lar	Tahmasb'ın çocukluğu ve Kızılbaş hizip savaşı	Kabile gücünün merkezce yeniden dengelenmesi	Ani tasfiye değil uzun iç mücadele
1587–1629	Şah Abbas I	Gulâm-hassa ordusu, mali ve saray merkezileşmesi	Kızılbaş ve sûfi miras sürer, işlevi daralır

86.61. Kadınlar, Hane ve Hanedan Siyaseti. Safevî dönüşümünün kaynakları erkek şeyh, emir ve âlimleri öne çıkarsa da hane siyaseti kadınlar olmadan işlemedi. Cüneyd'in Akkoyunlu evliliği, Haydar'ın Uzun Hasan'ın kızıyla evliliği ve İsmail'in iki hanedan mirasını birleştirmesi, annelik ve akrabalığı meşruiyetin

⁴¹⁰ Qâsim Beg Hayâtî, *Chronicle of the Early Safavids*; Savory, 'Esmâ'ül I Şafawî'; Matthee, 'Safavid Dynasty'; Newman, *Safavid Iran*.

merkezine yerleştirdi. Haydar'ın ölümünden sonra çocukların korunması, saraylar arası aracılık ve Erdebil türbe ekonomisindeki kadın mülkiyeti de görünmeyen süreklilik kanallarıdır. Daha sonraki Safevî sarayında anneler, eşler ve prensesler vakıf, evlilik ittifakı ve şehzade hizipleri üzerinden etkili oldu. Fakat sessizliğı hayalî biyografilerle doldurmak doğru değıldir; her kadın için aynı güç düzeyi varsayılmaz. Analitik sonuç, hanedanın yalnız erkekten erkeğıe geçen kan değıl, kadınlar üzerinden kurulan siyasî akrabalık ağı olduğıudur. Türk-Moğol hanedan geleneğinde karizmanın klana yayılması da bu rolü destekledi.⁴¹¹

86.62. Anadolu Halifeleri: Devlet Sınırını Aşan Müridlik. Safevî devleti Tebriz'de kurulduktan sonra Anadolu'daki halife ve talip ağı sona ermedi. Halifeler adak ve hediyeleri, haberleri ve yeni bağlıları merkeze taşıyor; şiir, tâc ve icazet benzeri işaretleri yerel topluluklara ulaştırıyordu. Halîfetü'l-hulefâ makamı bu geniş ağın merkezî koordinasyonunda önem kazandı. Fakat her yerel dede, ocak veya Ehl-i beytçi topluluğı doğrudan Safevî memuru saymak mümkün değıldir. Bağlılığın yoğunluğu ve siyasî sonucu değışiyordu: kimi talip göç edip orduya katıldı, kimi yerinde kaldı, kimi yalnız kutsal ocağı sayğı duydu. Osmanlı yönetimi açısından sınır ötesi mürşide sadakat potansiyel güvenlik sorunuydu; Safevîler açısından ise rakip ülkede insan, bilgi ve meşruiyet kaynağıydı. Bu asimetri K3'ü güçlendirdi ve dinî aidiyeti giderek siyasî şüphesine çevirdi.⁴¹²

86.63. II. Bayezid Dönemi: Gözetim, Sınır ve İhtiyatlı Diplomasi. II. Bayezid yönetimi Safevî yükselişini yalnız mezhep tartışması olarak izlemedi. Anadolu'dan Erdebil'e giden ziyaretçi ve savaşçı akışı, vergi ve nüfus kaybı, sınır güvenliğı ve şehzade rekabetiyle bağlantılıydı. Osmanlı tedbirleri arasında yolculuğı sınırlandırma, şüpheli grupları gözetleme, sürgün ve diplomatik yazışma bulunuyordu; buna karşılık iki hükümdar arasında hediye ve resmî temas da tamamen kesilmedi. Bayezid'in her Kızılbaş mensubunu aynı şiddetle yok etmeye giriştiğı söylenemez. Devlet, yerel düzeni bozan silahlı hareket ile yaygın dinî sempatiyi ayırmaya çalışsa da uygulamada etiket genişleyebilirdi. Bu dönem,

⁴¹¹ Maria Szuppe, 'Kinsbip Ties,' 79-104; Zarinebaf, 'Economic Activities of Safavid Women,' 247-261; Sussan Babaie vd., *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran* (London: I.B. Tauris, 2004); Matthee, 'Safavid Dynasty.'

⁴¹² Sobrweide, 'Der Sieg der Safaviden,' 95-223; Sümer, *Anadolu Türklerinin Rolü*; Allouche, *Ottoman-Safavid Conflict*; Karakaya-Stump, *Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia*.

1514 savaşını ezeli ve kaçınılmaz Sünnî-Şîî düşmanlığına indirgemenin yanlışlığını gösterir. Rekabet mezhep diliyle sertleşmiş, fakat hanedan siyaseti, ticaret, göç ve Osmanlı merkezileştirmesi tarafından biçimlenmiştir.⁴¹³

86.64. Şahkulu 1511: Safevî Dâveti ile Yerel İsyanı Ayırmak. 1511’de Teke ve çevresinde başlayan Şahkulu hareketi, Kızılbaş-Safevî bağının Osmanlı ülkesindeki en büyük krizlerinden biridir. Şahkulu’nun ailesinin Safevî dâvetiyle ilişkisi ve İsmail’e yönelik kutsal bağlılık önemlidir; fakat isyan yalnız dışarıdan verilen emirle açıklanamaz. Yerel vergi ve idare sorunları, konar-göçer grupların merkezileştirmeden hoşnutsuzluğu, sancak ve şehzade rekabeti, savaşçı seferberliği besledi. Hareket Osmanlı kuvvetlerini yenip genişledi, ardından bastırıldı; sağ kalanların bir kısmı İran’a yöneldi. Şah İsmail’in gelenleri disiplin ihlali ve yağma nedeniyle cezalandırdığına dair rivayetler de Safevî merkez ile yerel isyancının çıkarlarının özdeş olmadığını gösterir. Şahkulu vakası, bütün Anadolu Alevîlerinin Safevî ajanı olduğuna kanıt değildir; belirli bir ağın yerel kriz içinde silahlı harekete dönüşebildiğini gösteren tarihsel olaydır.⁴¹⁴

86.65. Nur Ali Halife ve 1512–1513 Anadolu Seferberliği. Şah İsmail’in önde gelen halifelerinden Nur Ali, Şahkulu sonrasında Anadolu’daki Safevî yanlılarını yeniden toplamak ve Osmanlı siyasî krizinden yararlanmak üzere faaliyet yürüttü. Tokat çevresinde şah adına hutbe okutulduğuna ve Kızılbaş tâcının görünür kılındığına dair anlatılar, dâvetin dinî bağlılıktan ülkesel egemenlik meydan okumasına geçebildiğini gösterir. Aynı sırada şehzade Murad’ın Kızılbaş çevreyle ilişkisi, Osmanlı taht mücadelesi ile Safevî nüfuzunu kesiştirdi. Ancak katılan her grubun aynı hedef ve doktrine sahip olduğu varsayılmaz. Nur Ali’nin hareketi belirli bir askerî-siyasî girişimdir; Anadolu’daki bütün ocakların sürekli ayaklanma halinde olduğu anlamına gelmez. Olay, Selim’in güvenlik siyasetini sertleştiren gerçek bir tehditti; fakat sonradan üretilen geniş ‘iç düşman’ kategorisinin sınırsızlığını otomatik olarak haklı çıkarmaz.⁴¹⁵

⁴¹³ Allouche, *Ottoman–Safavid Conflict*; Sobrweide, ‘Der Sieg der Safaviden,’ 95–223; Rıza Yıldırım, ‘An Ottoman Prince Wearing a Qizilbash Taj,’ *Turcica* 43 (2011), 91–119; Feridun Emecen, *Yavuz Sultan Selim* (İstanbul: Yitik Hazine, çeşitli baskılar).

⁴¹⁴ Zarinebaf, ‘Qizilbash “Heresy” and Rebellion,’ 1–15; Sobrweide, ‘Der Sieg der Safaviden,’ 95–223; Allouche, *Ottoman–Safavid Conflict*; Caroline Finkel, *Osman’s Dream* (London: John Murray, 2005), bağlamsal Osmanlı kronolojisi için.

⁴¹⁵ Rıza Yıldırım, ‘An Ottoman Prince Wearing a Qizilbash Taj,’ 91–119; Sobrweide, ‘Der Sieg der Safaviden,’ 95–223; Allouche, *Ottoman–Safavid Conflict*; Sümer, *Anadolu Türklerinin Rolü*.

86.66. Selim'in Tasfiyesi ve '40.000' Sayı Problemi. I. Selim'in İran seferi öncesinde Anadolu'daki Kızılbaşları tespit ettirdiği, hapis, sürgün ve idam uyguladığı kaynaklarda açıktır. Buna karşılık yaygın '40.000 kişi öldürüldü' sayısı doğrulanmış bir nüfus sayımı veya eksiksiz infaz defteri değildir. Kronik ve polemik dili, kaydedilenlerin sayısını öldürülenlerle birleştirebilir; kimi araştırmalar sayının retorik büyüklüğüne dikkat çeker. Bu ihtiyat, baskıyı inkâr etmek için kullanılamaz: seçici kayıt, mal ve hareket kısıtlaması, tutuklama ve ölümcül şiddet gerçektir. Fakat sayı kanıt seviyesinde sunulmalıdır: '40.000 öldürüldü' kesin hükmü yerine, kaynaklarda 40.000'e varan kayıt/kurban iddiaları bulunduğu ve fiilî dağılımın belirsiz olduğu belirtilmelidir. Ayrıca devletin hedefi yalnız inanç değil, Safevî şahına bağlanabilecek askerî-siyasî sadakatti; uygulamada dinî etiket ile güvenlik suçlaması birbirine karıştı.⁴¹⁶

86.67. Osmanlı–Safevî Rekabeti: Mezhep, Hanedan, Sınır ve Ticaret. Osmanlı–Safevî çatışması gerçek bir Sünnî–Şiî kutuplaşma üretti; fakat nedenleri bu başlığa sığmaz. İki hanedan doğu Anadolu ve Azerbaycan üzerinde egemenlik, Türkmen savaşçı nüfusu, ticaret yolları ve evrensel hükümdarlık itibarı için yarıştı. Safevî halifeleri Osmanlı tebaası arasında mürid toplarken Osmanlı merkezi bunu iç güvenlik tehdidi saydı; Selim'in mektupları ve fetva dili rakibi sapkınlaştırarak savaşı meşrulaştırdı. İsmail de Osmanlı halefiyetine müdahil oldu ve kendi kutsal üstünlüğünü öne çıkardı. Ticaret ambargosu, ipek ve savaş malzemesi akışını siyasetin parçasına çevirdi. Buna rağmen diplomasi ve sınır pazarlığı dönem dönem sürdü; bütün Sünnî aktörler Osmanlı, bütün Şiî aktörler Safevî yanında değildi. 'Bin yıllık mezhep nefreti' açıklaması, on altıncı yüzyılda devletlerin ürettiği yeni konfessional sınırı geçmişe taşır ve somut iktidar mücadelelerini görünmez kılar.⁴¹⁷

86.68. Çaldıran 1514: Askerî Yenilgi ve Karizma Kırılması. 23 Ağustos 1514'te Çaldıran'da Osmanlı ordusu Safevî kuvvetlerini kesin biçimde yendi. Osmanlı topçusu, tüfekli yeniçerisi, sayısal ve lojistik kapasitesi belirleyiciydi; fakat sonucu yalnız 'ateşli silah kullanan akılcılar ile kılıçlı fanatikler' karşıtlığına

⁴¹⁶ Nikolay Antov, *The Ottoman 'Wild West'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 40.000 sayısının kaynak problemi; Feridun Emecen, Yavuz Sultan Selim; Allouche, *Ottoman–Şafavid Conflict*; Osmanlı selimnâmeleri ve kayıtlarının karşılaştırmalı kullanımı için Sobrweide, 'Der Sieg der Safaviden.'

⁴¹⁷ Allouche, *Ottoman–Şafavid Conflict*; Fariba Zarinebaf, 'Azerbaijan between Two Empires,' *Iranian Studies* 52/3–4 (2019), 299–337; Willem Floor ve Edmund Herzig, ed., *Iran and the World in the Safavid Age*; Matthee, 'Safavid Dynasty.'

indirmek doğru değildir. Komuta kararı, arazi, kuvvet dağılımı ve Kızılbaş emirlerinin rekabeti de değerlendirilmelidir. Selim Tebriz'i kısa süre işgal etti, fakat ikmal ve askerî itiraz nedeniyle kalamadı; Safevî devleti yıkılmadı. En derin sonuç, İsmail'in yenilmez ve ilahî destekli mürşid imgesinin darbe almasıydı. Buna rağmen talip bağlılığı bir günde çözülmedi ve Safevîler daha sonra ateşli silah kapasitesini geliştirdi. Çaldıran askerî sınırları yeniden çizdi, doğu Anadolu'daki Osmanlı hâkimiyetini güçlendirdi ve karizmatik fetih hareketini daha kurumsal devlet meşruiyeti aramaya itti.⁴¹⁸

86.69. Çaldıran Sonrası: Tahmasb ve Abbas'ta Kızılbaş Gücünün Yeniden Dengelenmesi. Çaldıran'dan sonra İsmail'in bizzat sefere çıkmaması ve 1524'te ölümü, karizmaya dayalı kurucu koalisyonun sınırlarını açığa çıkardı. On yaşındaki Tahmasb döneminde Kızılbaş emirleri lalalık ve merkez denetimi için yaklaşık on yıl süren hizip mücadelesine girdi; şah güçlendikçe kabileleri dengeledi, İmâmî ulemâ ve saray kurumlarını genişletti. Bu süreç Kızılbaşların aniden tasfiyesi değil, askerî kurucuların payının yeniden sınırlandırılmasıydı. Şah Abbas I döneminde Kafkas kökenli gulâm kulları, tüfekçi ve topçu birlikleri ile hassa gelirleri merkezî kapasiteyi daha da artırdı; yine de Kızılbaş emir ve kabileleri devlet içinde yaşamaya devam etti. Safaviyye'nin sûfî kökeni de tamamen unutulmadı: Erdebil türbesi ve mürşid soyu hanedan meşruiyetini besledi, fakat bağımsız talip karizması saray denetimine alındı. P5 devlet, kurucu P3-P4 ağını yok etmeden bürokrasi, hukuk ve yeni askerî hanelerle çoğullaştırdı.⁴¹⁹

86.70. Sonuç: Tarikat, Konfederasyon ve Devlet Arasında Safevî Morfolojisi. Safevî oluşumu, Safiyyüddin'in Sünnî-Şâfiî sûfî çevresinden başlayıp aynı öğretiyi hiç değiştirmeden 1501'e taşıyan doğrusal proje değildir. Erdebil'de hane, türbe ve mürid ağı; Cüneyd'de hükümdarlık ve silahlı seferberlik; Haydar'da görünür Kızılbaş simgesi; İsmail'de karizmatik fetih, şahlık ve resmî İmâmîyye; Tahmasb ve Abbas'ta hukuk, bürokrasi ve yeni askerî dengeler birbirini izleyen fakat üst üste kalan katmanlardır. P1 tarikat P2 patronaj

⁴¹⁸ Michael J. McCaffrey, 'Câlderân,' *Encyclopaedia Iranica*, IV/6, 656-658; 'Ottoman-Persian Relations under Sultan Selim I and Shah Esmâ'il I,' *Encyclopaedia Iranica*; Matthee, 'Safavid Dynasty'; Savory, 'Esmâ'il I Şafawî.'

⁴¹⁹ Matthee, 'Safavid Dynasty'; Newman, *Safavid Iran*; Susan Babaie vd., *Slaves of the Shah*; Mitchell, *Practice of Politics*; Iskandar Beg Munshi, *History of Shah 'Abbas the Great*, çev. Roger Savory (Boulder: Westview, 1978).

ağına, P3-P4 askeri-hanedanî konfederasyona ve P5 devlete dönüşürken K2 seçici irşad ile temsil yetkisini, K3 ise özellikle sınır ötesi baskı altında güvenlik kapalılığını taşıdı. Devlet kurulduğunda baskı gören cemaat aynı zamanda zor kullanan egemen oldu. Aşağıdaki matris bu dönüşümü tek köken veya tek mezhep etiketiyle değil, yirmi boyutta özetler; modern Alevî toplulukları da tarihsel bağ kanıtlanmadan Safevî ajanlığının kalıntısı saymaz.⁴²⁰

Boyut	Bölüm 86 — Safevî cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	Safiyüddin'in 1252/53 dolayındaki doğumundan 1501 devlet eşiğine; 1514, Tahmasb ve Abbas dönemlerindeki yeniden dengelemeye.
2. Kurucu çekirdek	Erdebil'de Safiyüddin'in haneleşen sûfi irşadı, Sadreddin'in türbe-vakıf sürekliliği ve uzak mürid ağı.
3. Kurucu kimlik	Safiyüddin tarihsel olarak büyük ihtimalle Sünnî-Şâfiî sûfidir; sonraki İmâmî devlet kimliği geriye yansıtılmaz.
4. Dönüşüm zinciri	Sûfi hane → Ehl-i beytçi yöneliş → Cüneyd-Haydar askeri hanedanı → İsmail'in Kızılbaş fetih devleti.
5. Ana adlandırmalar	Safaviyye tarikat; Safevî hane/hanedan; Kızılbaş siyasi-adanmışlık konfederasyonu; devlet ise ülkesel iktidardır.
6. Meşruiyet	Silsile, kutsal soy iddiası, mürşid-i kâmil karizması, şehadet hafızası, şah unvanı ve resmî İmâmiyye birleşir.
7. Soy siyaseti	Mûsâ el-Kâzım'a uzanan şecere etkili hanedan meşruiyetidir; mevcut kanıtla doğrulanmış biyolojik soy sayılmaz.
8. Toplumsal taban	Anadolu-Suriye Türkmen talipleri, kabile emirleri, Erdebil hizmet ağı; fetihlerden sonra şehirli-köylü ve çok dinli tebaa.
9. Örgüt	Mürşid, hane/ehl-i ihtisas, halifetü'l-hulefâ, yerel halife, talip, kabile emiri, vekil-divan ve ulemâ katmanları.
10. K2 — seçici bilgi	Orta: irşad, şiirsel-kozmolojik yorum, temsil icazeti ve şahsa yakınlık derecelidir; yalnız gizli kitap rejimi değildir.
11. K3 — güvenlik kapalılığı	Erken açık ziyaret yanında sınırlı; sürgün, Lâhicân ve Osmanlı gözetimiyle yüksek; görünür tâc ve kamusal ritüel sürer.
12. P eksen	P1 tarikat → P2 patronaj ve türbe ağ → P3/P4 silahlı-hanedanî konfederasyonu → 1501'de P5 devlet.
13. D eksen	Himaye ve rekabetten hapis/ölümcül baskıya; devletleşince teberrâ, sürgün, tasfiye ve savaşla D1–D4 uygulayan egemene.
14. Ekonomi	Hediye-vakıf-ziyaret ekonomisi; Cüneyd-Haydar'da ganimet; devlette vergi, cayalet geliri, ticaret ve hasa kaynakları.
15. Kabile–bürokrasi	Kızılbaş askeri gücü ile Farsça divan uzmanlığı karşılıklı bağımlıdır; "Türk–Tacik" sınırı işlevsel fakat geçirgendir.
16. Mezhepleşme	1501 ilanı başlangıçtır; zor, patronaj, âlim göçü, yerli ağ, eğitim, türbe ve ritüelle uzun ve eşitsiz biçimde gerçekleşir.
17. Anadolu ilişkisi	Gerçek halife-talip ağları ve bazı isyanlar vardır; bütün modern Alevî toplulukları Safevî ajanı sayılmaz.
18. Askerî eşik	Çaldıran 1514 ateşli silah, lojistik ve komuta üstünlüğüyle yenilgidir; devleti bitirmez, karizmayı yeniden yorumlatır.
19. Kurucu sonrası	Tahmasb hizipleri dengeler; Abbas gulâm, hasa ve ateşli silah kadrolarını büyütür; Kızılbaşlar tamamen kaybolmaz.
20. Ana hüküm	Safevî devleti tarikatın büyümüş kopyası değil; hane karizması, Türkmen seferberliği, İranî kurum ve İmâmî hukuk sentezidir.

⁴²⁰ Newman, *Safavid Iran*; Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*; Matthee, *Safavid Dynasty*; Mitchell, *Practice of Politics*; Abisaab, *Converting Persia*.

BÖLÜM 87 — VEHHÂBÎ HAREKET VE NECİD CEMAATLEŞMESİ

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Tevhid Dâveti, Hanbelî-Teymiyyeci Miras, Uyeyne'den Dir'îye'ye Geçiş ve Necid'de Dinî-Siyasî Sınır Üretiminin K2, K3, P ve D Eksenlerinde İncelenmesi

87.1. Vehhâbî Hareketi Nasıl Okumalıyız? Vehhâbî hareket, XVIII. yüzyıl Necid'inde bir âlimin mezar ziyaretiyle ilgili birkaç itirazının kendiliğinden devlete dönüşmesi değildir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ibadeti yalnız Allah'a tahsis eden tevhid anlayışı; bu anlayışın şirk, tekfir, velâ-berâ ve cihad sonuçları; yerel emirlerin himayesi; risale, mektup, ders ve kadı ağı; nihayet Âl-i Suûd'un askerî-siyasî kapasitesi birbirinden ayrılması gereken katmanlardır. Hareket kendisini yeni bir dinin kurucusu değil, Kur'an ve sünnete dönüş çağrısı olarak sundu; buna karşılık birçok çağdaş Müslüman âlim, onun Müslümanları müşrik sayan dışlayıcı hükümlerini yenilik ve bölünme olarak gördü. Tarihçi ne kurucu menkıbesindeki 'tamamen putperest Necid' tasvirini tarafsız toplum sayımı kabul edebilir ne de sonraki düşman literatüründeki her vahşet ayrıntısını doğrulanmış olay sayabilir. Bölümün ana sorusu, bir ıslah dâvetinin hangi kavramsal ve kurumsal eşiklerde ayrı bir inanç topluluğu üretip silahlı ülke projesine bağlandıdır. Bu nedenle kurucu öğreti, onu benimseyen cemaat, Dir'îye emirliği ve sonraki Suûd devletleri aynı nesneymiş gibi yazılmayacaktır.⁴²¹

87.2. Adlandırma: 'Vehhâbî', 'Muvahhidûn' ve 'Necid Dâveti'. 'Vehhâbî' adı kurucunun kendi isminden değil babası Abdülvehhâb'dan türetilmiş, erken rakipler ve dış gözlemcilerce yaygınlaştırılmış bir adlandırmadır. Muhammed b. Abdülvehhâb ile ilk bağlıları kendilerini çoğu zaman Müslimûn, ehlü't-tevhîd veya Muvahhidûn; hareketi de daha sonra ed-da'vetü'n-Necdiyye diye tanımladı. Bu öz-adlandırmalar, yeni mezhep kurmadıkları ve saf İslâm'ı ihya ettikleri iddiasını taşır. Fakat yalnız öz-adı kullanmak da analitik sorunu çözmez: 'Muvahhidûn' ifadesi, dâveti kabul etmeyen diğer Müslümanların tevhidini peşinen eksik göstermeye yarayan sınır dilidir ve tarih boyunca başka

⁴²¹ Cole M. Bunzel, *Wahbâbism: The History of a Militant Islamic Movement* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 1–27; David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B. Tauris, 2006), 7–41; Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab* (Oxford: Oneworld, 2014).

topluluklarca da kullanılmıştır. ‘Vehhâbîlik’ ise polemik kökenine rağmen belirli bir kurucu külliyatı, âlim soyunu ve Necid tarihini ayırt etmek için yerleşmiş bilimsel bir terimdir. Bu bölüm kelimeyi hakaret anlamıyla değil tarihsel tanımlayıcı olarak kullanacak; kaynak konuştuğunda onun kendi ‘tevhid ehli’, ‘müminler’, ‘müşrikler’ ve ‘Necid dâveti’ sözlüğünü de gösterecektir. Modern ‘Selefi’ adı, XVIII. yüzyıl bağlamlarının her bağlamdaki değişmez öz-adı gibi geriye taşınmayacaktır.⁴²²

87.3. Dört Ayır Nesne: Dâvet, Cemaat, Emirlik ve Hanedan. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın dâveti, tevhid ve şirk hakkında belirli bir öğretiler; bu çağrıyla kabul eden cemaat, ders, hicret, biat, evlilik ve yerel temsil bağlarıyla oluşan insan ağıdır; Dir’iye emirliği, vergi, savaş, diplomasi ve yerleşim yönetimi yapan siyasî güçtür; Âl-i Suûd ise bu iktidarın hanedan taşıyıcısıdır. Dört katman 1744/45’ten sonra sıkı biçimde birleşti, fakat özdeşleşmedi. Şeyhin bir fili şirk sayması ile emirin bir kasabaya sefer düzenlemesi aynı karar türü değildir; bir kasabanın Suûdî itaati kabul etmesi de bütün sakinlerinin aynı anda içten doktriner dönüşüm yaşadığını göstermez. Buna karşılık siyasî bağı soyutlamak da yanlıştır: dâvet, fetihleri tevhid ile şirk arasındaki mücadele olarak meşrulaştırdı; emirlik de öğretinin kadı, öğretmen ve zor kullanma kapasitesini genişletti. Sonraki Âl eş-Şeyh-Âl-i Suûd görev paylaşımı, kuruluş anında bütünüyle yazılmış bir anayasa değil, birkaç kuşak içinde kurumsallaşan ilişkidir. Bu ayrım, hareketi yalnız hanedan propagandası veya devleti yalnız teolojik fikirlerin mekanik sonucu sayan iki indirgemeyi önler.⁴²³

87.4. Kaynak Ekolojisi: Mektup, Risale, Kronik ve Polemik. Erken Vehhâbî tarihinin kaynakları aynı yakınlık ve amaçta değildir. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Kitâbü’t-Tevhîd’i, Keşfü’ş-şübühât’ı, kısa akaid metinleri ve muhatabı belli mektupları kurucu kavramları doğrudan gösterir; fakat her metin farklı tartışma anına aittir. Hüseyin b. Gannâm’ın Ravzatü’l-efkâr’ı kurucu kuşağa yakın ve içeriden bir kroniktir; rakipleri müşrik, fetihleri ilk İslâm zaferleri diliyle anlatır. Osman b. Bişr’in Unvânü’l-mecd’i daha geçtir; ilk dönem için İbn

⁴²² David Commins, *From Wabbabi to Salafi, Saudi Arabia in Transition*, ed. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer ve Stéphane Lacroix (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 151–166; Bunzel, *Wabbâbism*, 11–15; Esther Peskes ve Werner Ende, *Wabbâbiyya*, *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs.

⁴²³ Nabil Mouline, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia* (New Haven: Yale University Press, 2014); Commins, *Wabbabi Mission*, 17–41; Bunzel, *Wabbâbism*, 191–232.

Gannâm kadar yakın değil, ikinci devlet ve yerel kronoloji için değerlidir. Süleyman b. Abdülvehhâb, İbn Süheym, İbn Afâlik ve İbn Feyrûz çevrelerinin reddiyeleri doktriner itirazı korur, fakat onlar da tarafsız rapor değildir. Câbertî, Burckhardt, Mengin, Osmanlı yazışmaları ve Mekke çevresinin metinleri hareket genişledikten sonraki dış algıyı verir. Ahmed Zeynî Dahlân gibi geç polemikler kuruluş için doğrudan tanıklık sayılmaz. En güvenli yöntem, aynı olayı içeriden kronik, rakip yazı ve maddî-siyasî sonuçla çaprazlamak; metindeki normu her köyde eksiksiz uygulanmış pratik zannetmemektir.⁴²⁴

87.5. İbn Gannâm: Yakın Tanıklık ve Kurucu Kutsal Tarih. Hüseyin b. Gannâm, dâveti benimsemiş bir âlim olarak XVIII. yüzyıl sonuna doğru hareketin ilk büyük tarihini ve kurucu metinlerinin önemli bir bölümünü derledi. Eseri olay sırası, mektuplar, kasaba teslimleri, ulema tartışmaları ve askerî seferler için vazgeçilmezdir; ayrıca ilk cemaatin kendisini nasıl gördüğünü benzersiz biçimde açığa çıkarır. Tam da bu nedenle anlatı çıplak kronoloji değildir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yalnız ve eziyet gören dâî olarak sunulması, Peygamber'in Mekke'deki tebliğini hatırlatan bir kurtuluş örüntüsü kurar; Necid'deki rakip Müslümanlar 'müşrik', Suûdî genişleme 'cihad' ve zafer ilahî teyit olarak yazılır. Bu sözlük, tarihçinin de hükmü haline getirilemez. İbn Gannâm'ın kroniğinin modern baskıları da eşdeğer değildir: sadeleştirilmiş bazı neşirlerde içerik düzenlenmiş veya yumuşatılmıştır; mümkün olduğunda yazma ve güvenilir tahkik tercih edilmelidir. Eser, 'gerçekte herkes müşrikti' sonucundan çok, yeni cemaatin karşısındaki Müslüman çoğunluğu hangi dilsel işlemlerle dışarıda kurduğunu gösterir. Yakınlık bilgi değerini yükseltir; bağlılık kaynak eleştirisi ihtiyacını ortadan kaldırmaz.⁴²⁵

87.6. İbn Bişr ve Sonraki Necid Kronik Geleneği. Osman b. Bişr 1795 dolayında doğdu; birinci Suûdî devletinin yalnız son yıllarını çocukluk ve gençlik ufkunda gördü, eserini esas olarak 1830–1850'lerde kaleme aldı ve güncelledi. Bu mesafe, onun 1740'lardaki konuşmaları kelimesi kelimesine kaydetmiş bir görgü tanığı olmadığı anlamına gelir. Unvânü'l-mecd, Necid'in eski yerel yıllık

⁴²⁴ Bunzel, *Wabbâbism*, 19–27 ve 28–87; Husayn b. Ghannâm, *Rawdat al-afkâr wa'l-afbâm*; 'Uthmân b. Bisr, 'Unwân al-majd fî târikh Najd'; Samer Traboulsi, 'An Early Refutation of Muhammad ibn 'Abd al-Wabbâb's Reformist Views,' *Die Welt des Islams* 42/3 (2002), 373–415.

⁴²⁵ Bunzel, *Wabbâbism*, 19–27, özellikle İbn Gannâm yazmaları ve neşirleri üzerine değerlendirme; Peskes, *Muhammad B. 'Abdalwabbab (1703–1792) im Widerstreit* (Stuttgart: Franz Steiner, 1993); Commins, *Wabbabi Mission*, 17–20.

gelenegini Vehhâbî-Suûdî tarihine bağlar; siyasî olay, kıtlık, ölüm, sefer ve halefiyet için çok değerlidir. Üslubu İbn Gannâm'dan daha az yoğun dışlayıcı görünse de hareketin meşruiyet çerçevesini paylaşır. Özellikle Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suûd'un ilk buluşmasına ilişkin ayrıntılı şartlar ve dramatik diyaloglar, '1744 antlaşmasının resmî tutanağı' gibi kullanılamaz. İbn Gannâm'ın daha yakın anlatısı koruma ve ayrılmama taahhüdünü daha kısa verir; iki metin arasındaki fark, sonraki hafızanın kurucu ittifakı sistemleştirdiğini düşündürür. İbn La'bûn, Fâhirî ve başka Necid tarihçileri de bağımsızlaştırılmadan karşılaştırılmalıdır; zira ödünç alma, ortak sözlü hafıza ve sonraki redaksiyon olasılığı vardır.⁴²⁶

87.7. Reddiyeler: Rakip Âlimi Düşman Karikatürüne İndirmemek. Erken reddiyeler, hareketin yalnız 'çıkarları bozulan türbe bekçileri' tarafından reddedildiği anlatısını düzeltir. İbn Süheym, Muhammed b. Afâlik, Abdullatif el-Ahsâî, İbn Feyrûz ve kurucunun kardeşi Süleyman gibi isimler farklı hukuk ve eğitim çevrelerinden gelmekle birlikte tevhid, büyük şirk, bireysel tekfir, hüccetin ikamesi ve Müslümanlara karşı savaş konularında ciddi itirazlar geliştirdi. Bazıları aynı Hanbelî mirası paylaşıyor, hatta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den karşı delil getiriyordu. Bu durum ihtilafın 'Kur'an ve sünnet taraftarları ile geleneği bilmeyenler' arasındaki basit karşıtlık olmadığını gösterir. Öte yandan reddiyeler de siyasî mücadele içinde yazıldı; Hâricilik benzetmesi, rivayet edilen sözler ve şiddet suçlamaları tek tek doğrulanmalıdır. Süleyman b. Abdülvehhâb'a nispet edilen metinlerin başlık, nüsha ve tarih meseleleri ayrıca gözetilmelidir; sonraki baskıdaki her paragraf 1754 tarihli tek bir sabit risalenin aynısı sayılmaz. Reddiyelerin en büyük değeri, erken tartışmanın gerçekten hangi kavramlar çevresinde döndüğünü ve Necid ulemasının tek ses olmadığını göstermesidir.⁴²⁷

87.8. Necid'i 'Boş Çöl' veya 'Putperest Ülke' Saymamak. XVIII. yüzyıl Necid'i merkezî bir imparatorluk eyaleti değildi; fakat siyasî, ekonomik ve dinî bakımdan boşluk da değildi. Uyeyne, Hureymilâ, Dir'îye, Riyad, Uşeykir, Şakrâ, Büreyde ve Uneyze gibi vaha yerleşimleri tarım, pazar, kuyu, hurma ve yerel

⁴²⁶ Bunzel, *Wabbâbism*, 22–27, 191–205; Ibn Bisr, 'Unwân al-majd, güvenilir yazma temelli neşir; Michael Cook, 'On the Origins of Wabbâbism,' *Journal of the Royal Asiatic Society* 2/2 (1992), 191–202.

⁴²⁷ Sulaymân b. 'Abd al-Wabbâb, *al-Şawâ'iq al-ilâbiyya / Faşl al-kbiṭâb geleneği*; Traboulsi, 'Early Refutation,' 373–415; Bunzel, *Wabbâbism*, 52–87; Commins, *Wabbabi Mission*, 20–27.

emirlikler çevresinde örgütlenmişti. Göçebe ve yerleşik gruplar hayvan ürünü, tahıl, taşıma, koruma ve vergi ilişkileriyle karşılıklı bağımlıydı. Hicaz, Ahse, Irak ve Suriye'ye uzanan hac ve ticaret yolları bölgeyi dış dünyaya bağlıyordu. Hanbelî kadı ve âlim aileleri Uşeykir başta olmak üzere ders, fetva ve yazma dolaşımı üretmiş; öğrenciler Medine, Şam, Basra ve Ahse'ya gitmişti. Kurucu metinlerin ağaç, türbe, adak ve velilere yakarış örneklerini sıralaması, bütün Necid halkının aynı ritüeli yaptığı veya İslâm'ı bilmediği anlamına gelmez. 'Câhiliye' tasviri tarafsız etnografi değil, dâvetin müdahale ve sınır üretme dilidir. Toplumsal zemin, dinî öğrenim ile yerel kutsallıkların, kasaba rekabeti ile dış ticaretin birlikte bulunduğu çoğul bir alandır.⁴²⁸

87.9. Vaha Toplumu, Kabile ve Yerleşik–Göçebe İlişkisi. Hareketi 'çöl bedeviliğinin saf tevhidî' diye açıklamak tarihsel olarak yanıltıcıdır. Muhammed b. Abdülvehhâb yerleşik bir vaha kasabasının âlim ailesinden çıktı; ilk talebe, kadı, emir ve metin ağı da esas olarak hadarî yerleşimlerde oluştu. Göçebe kabileler önemli savaşçı ve hareketlilik kaynağıydı, ancak tek tip değildi; ittifakları otlak, güvenlik, ganimet, vergi ve hanedan rekabetine göre değişebildi. Yerleşikler ile göçebeler ekonomik olarak birbirine bağımlı, siyaseten çoğu kez ayrı önderliklere bağlıydı. Dir'iye projesinin başarısı, kasaba merkezli öğretim ve idareyi kabile yardımcılarıyla birleştirebilmesindeydi. Bununla birlikte kabileyi yalnız maddî çıkar, kasabayı yalnız doktrin taşıyıcısı saymak da doğru değildir; inanç, akrabalık ve siyasî hesap iki çevrede de kesişir. Sonraki İhvân hareketinin XX. yüzyıldaki 'hicre' yerleşimleri ve bedevî dönüştürme programı XVIII. yüzyıla geri taşınmaz. Erken Necid cemaatleşmesinde 'hicret', öncelikle dâvet merkezine katılma ve güvenli siyasî-dinî alana geçme anlamı kazanırken, bütün göçebe hayatını bir anda iskâna zorlayan ayrıntılı devlet programı değildir.⁴²⁹

87.10. Kanıt Tablosu: Erken Vehhâbî Tarihi Hangi Kaynaktan Kurulur?

Aşağıdaki tablo, kurucu hareketin kaynaklarını 'Vehhâbî' ve 'Vehhâbî karşıtı' diye iki kutuya ayırmanın yetersizliğini gösterir. Bir kurucu mektup doktriner niyeti güçlü biçimde verir, fakat muhatabın nasıl cevapladığını her zaman

⁴²⁸ Uwaidab M. *Al-Jubany, Najd before the Salafî Reform Movement* (Reading: Ithaca Press, 2002); Commins, *Wabbabi Mission*, 7–16; Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (London: Saqi, 2000), 29–63.

⁴²⁹ Commins, *Wabbabi Mission*, 7–16; Al-Jubany, *Najd before the Salafî Reform Movement*; Abdulaziz H. al-Fabad, *Necid toplumu ve devletleşme üzerine çalışmaları*; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 29–63.

göstermez; içeriden kronik olay dizisini korur, fakat fetih ile ihtidayı aynı kurtuluş dilinde birleştirebilir; rakip reddiye hareketin dışlayıcı etkisini görünür kılar, fakat işittiği her sözü doğrulayamaz. Avrupa ve Osmanlı metinleri de bağımsız hakikat makamı değildir: diplomatik kaygı, hac güvenliği, mezhep polemliği ve savaş propagandası taşırlar. Maddî kültür ve arşiv ise Necid'in erken dönemi için sınırlı fakat kıymetli denetim sağlar. Bu bölümde bir olayın en yüksek kanıt seviyesi, türleri farklı iki veya daha çok kaynağın örtüşmesiyle kurulacak; yalnız geç bir polemikte bulunan dramatik ayrıntı açıkça düşük güvenle verilecek veya dışarıda bırakılacaktır. Kaynak tenkidi, hareketi aklamak ya da mahkûm etmek için değil, norm, hafıza ve yaşanmış pratiğin sınırlarını ayırmak içindir.⁴³⁰

Kaynak / kanıt	Güçlü olduğu alan	Temel sınır	En güvenli kullanım
Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eser ve mektupları	Kurucu kavram, muhatap, savunma ve çağrı dili	Normatif/polemik metindir; muhatabın pratiğini tek başına göstermez	Metin türü, tarih ve muhatap ayrılarak
İbn Gannâm, Ravzatü'l-efkâr	İlk kuşağa yakın kronoloji, mektuplar, iç cemaat hafızası	Rakipleri müşrikleştiren kurtuluş tarihi; neşir farkları	Yakınlığı korunup teolojik sıfatları tarihinin hükmü yapılmadan
İbn Bişr, Unvânü'l-mecd	Yerel yıllıklar, birinci devlet sonu ve ikinci devlet	1740'lar için geçerli; ayrıntılı kurucu diyaloglar çağdaş tutanak değildir	İbn Gannâm ve yazma geleneğiyle çaprazlanarak
Erken Necid-Ahsa reddiyeleri	Tekfir, içtihad, büyük şirk ve savaş itirazları	Polemik, nispet ve metin tarihi sorunu	Aynı Hanbelî miras içindeki gerçek ihtilafı göstermek için
Câbertî ve Osmanlı-Mısır kayıtları	Hicaz krizi, sefer, diplomasi ve dış siyasi algı	İmparatorluk zafer dili ve 'Hâricî' tasnifi	İdarî olay ile mezhep suçlaması ayrılarak
Burckhardt, Mengin ve Avrupa gözlemleri	Birinci devlet sonu, bölgesel haber ve dış tanıklık	Geç, tercümeli, diplomat/seyahatçi filtresi	Kaynak zinciri ve gözlem tarihi belirtilerek
Mekke, Basra, Zübeyr reddiye ağı	Dış ulema tepkisi ve sürgün ilmi çevreleri	Kurucu döneme ilişkin bazı haberler ikinci eldir	Kişi, yazma ve tarihle doğrulanarak
Modern eleştirel araştırma	Yazma karşılaştırması, kavram soykütüğü, toplum ve devlet ayrımı	Revizyonist, savunmacı veya militanlık merkezli model seçimi	Rakip tezler birincil metinle kontrol edilerek

87.11. Doğum, Âl-i Müşerref ve Hanbelî Âlim Hanesi. Muhammed b. Abdülvehhâb 1115/1703–04 dolayında Uyeyne'de, Hanbelî hukuk ve kadılık geleneği taşıyan Âl-i Müşerref ailesinde doğdu. Babası Abdülvehhâb b. Süleyman kasabanın kadısıydı; dedesi Süleyman b. Ali de Necid'de tanınmış hukukçular arasındaydı. Bu soy çevresi, kurucuyu dinî kurumların dışından gelen okuma yazmasız bir çöl vaizi olarak tasvir eden klişeyi çürütür. Kur'an, fıkıh, hadis ve temel din ilimlerine ilk erişimi aile içinde oldu; aynı zamanda yerel Hanbelî geleneğin otorite biçimlerini yakından tanıdı. Fakat hanedanlaşmış âlim ailesi, sonraki dâvetin bütün hükümlerini önceden içermez. Babasıyla ve kardeşi

⁴³⁰ Bunzel, *Wabbâbism*, 19–27; Cook, 'Origins of Wabbâbism,' 191–202; Commins, *Wabbabi Mission*, 17–41; Crawford, *Ibn 'Abd al-Wabbab*.

Süleyman'la yaşadığı ihtilaflar, aynı eğitim ortamından farklı sonuçlar çıkabildiğini gösterir. Kaynaklar çocuklukta olağanüstü zekâ, erken hafızlık ve gelecek büyüklüğe işaret eden menkıbeler aktarır; bunlar yakın biyografi ile kurucu hürmeti karıştırmadan kullanılmalıdır. Tarihsel açıdan belirleyici olan, onun yerel ilmî sermayeyi reddetmek yerine içinden çıkması, sonra bu sermayenin meşru tevhidi korumakta yetersiz kaldığını ileri sürerek yeni bir merkez kurmasıdır.⁴³¹

87.12. İlk Eğitim: Hanbelî Fıkıh ile Akaid Dâvetini Ayırmak. Kurucunun ilk eğitimi Hanbelî fıkıhı üzerinde yükseldi; fakat Vehhâbî hareketin ayırt edici ihtilafı çoğu zaman abdest, satış veya miras gibi fıkıh ayrıntılarında değildi. Kitâbü't-Tevhîd'in omurgası ibadet, şirk ve iman sınırındır; hukukî meseleler için geleneksel Hanbelî eserleri kullanılmaya devam etti. Bu yüzden hareketi yalnız 'en katı fıkıh mezhebinin siyasallaşması' diye açıklamak eksiktir. Dahası, ilk muhaliflerin bir bölümü Hanbelîydi ve İbn Teymiyye'yi farklı yorumluyordu. Muhammed b. Abdülvehhâb kimi risalelerinde mezhep kitaplarının delil kullanımını sert biçimde eleştirmiş, doğrudan nas ve içtihad vurgusunu yükseltmiştir; ancak bunun uygulamada dört mezhebi bütünüyle kaldıran eksiksiz bir hukuk devrimi olduğu söylenemez. Dâvetin yeniliği, bilinen nasları belirli çağdaş pratiklere uygulayıp büyük şirk hükmü çıkarmasında ve bu hükmü cemaat üyeliği ile siyasî itaate bağlamasındadır. 'Hanbelî süreklilik' kurucunun ilmî dilini açıklar; 'Teymiyyeci seçme ve sertleştirme' ise neden birçok Hanbelînin onu reddettiğini anlamaya yardım eder. Fıkıh mensubiyeti ile akide sınırı aynı kategori değildir.⁴³²

87.13. İlim Yolculuğu: Kesin Çekirdek ve Büyütülmüş Güzergâh. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın eğitim için Necid dışına çıktığı kesindir; fakat yolculuklarının kapsamı kaynaklara göre önemli ölçüde değişir. En güvenli çekirdek Mekke ve Medine, Basra ve dönüşte Ahsa bağlantısıdır. Bağdat, Musul, Şam, Kürdistan, İsfahan ve Kum'a kadar uzanan yıllarca süren güzergâhlar daha geç ve çoğu kez karışık ya da romantikleştirici biyografilerde büyür. Michael

⁴³¹ Crawford, *Ibn 'Abd al-Wabbab*; George S. Rentz, *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia* (London: Arabian Publishing, 2004); Commins, *Wabbabi Mission*, 11–12; Bunzel, *Wabbâbism*, 28–52.

⁴³² Bunzel, *Wabbâbism*, 28–59 ve 88–127; Commins, *Wabbabi Mission*, 12–17; Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 30–67.

Cook'un kaynak karşılaştırması, bu maksimal seyahat haritasının tek bir güvenilir zincire dayanmadığını göstermiştir. Yolculuğu bütünüyle reddetmek de doğru değildir: Necidli öğrencilerin Hicaz, Şam ve Irak'ta hoca araması yerleşik bir gelenektir; kurucunun hadis, Hanbelî ağ ve mezar uygulamalarıyla ilgili geniş karşılaşmaları metinlerinde izlenebilir. Tarih yazımında 'flan şehre gitti' ile 'orada şu öğretiden etkilendi' ayrı iddialardır. Bir yerde bulunmak, oradaki Şiîlik veya tasavvufa tepkinin dâveti tek başına doğurduğunu kanıtlamaz. Bu nedenle yolculuklar entelektüel imkân alanı olarak verilecek; ayrıntılı dönüşüm sahneleri, ancak erken ve bağımsız kaynaklarla desteklendiği ölçüde kullanılacaktır.⁴³³

87.14. Medine: İbn Seyf, Muhammed Hayât es-Sindî ve İsnad Problemi.

Medine'de Hanbelî Abdullah b. İbrahim b. Seyf'ten hadis icazeti aldığına dair erken kayıt güçlüdür. Muhammed Hayât es-Sindî ile ilişki de hem bağlı hem karşıt kaynaklarda anıldığı için muhtemeldir; fakat bunun niteliği ve etkisi tartışmalıdır. Sindî, hadis çalışmalarını canlandıran ve bazı tasavvuf uygulamalarını sünnet ölçüsünde eleştiren geniş Hint Okyanusu ağının parçasıydı. Bu ortam Muhammed b. Abdülvehhâb'a metin merkezli ıslah dili ve uluslararası ilmî temas sunmuş olabilir. Yine de 'Sindî Vehhâbîliği öğretti' demek kanıtı aşar: Sindî'nin kurucunun sonraki tekfir ve cihad hükümlerini benimsediğini gösteren güvenilir belge yoktur; bazı karşıt kaynaklar onu erken reddiyeciler arasında dahi sayar. Daha sonra üretilen uzun hoca listeleri, kurucunun ilmî meşruiyetini güçlendirme amacı taşıyabilir. İsnad, yalnız biyografik süs değil otorite iddiasıdır; bu yüzden hangi hocanın çağdaş kayıta, hangisinin torun biyografisinde görüldüğü ayrılmalıdır. Medine önemli bir kavşaktır, fakat dâveti tek öğretmene bağlayan neden-sonuç formülü değildir.⁴³⁴

87.15. Basra: Açık Tebliğin Başlangıcı mı, Sonraki Hicret Menkıbesi mi?

Basra, kurucunun mezar ziyareti, ölümlerden yardım isteme ve bid'at saydığı pratiklerle doğrudan tartıştığı yer olarak erken biyografide öne çıkar. İbn Gannâm onun bazı kişilerle özel mecliste konuştuğunu ve muhalefet gördüğünü aktarır; İbn Bişr'in daha geç anlatısı ise şehirden şiddetle çıkarılma, sıcak altında

⁴³³ Cook, 'Origins of Wabbābism,' 191–202; Bunzel, *Wabbābism*, 35–45; Crawford, *Ibn 'Abd al-Wabbāb; Commens, Wabbabi Mission*, 11–13.

⁴³⁴ John O. Voll, 'Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wabbāb,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/1 (1975), 32–39; Basheer M. Nafi, 'A Teacher of Ibn 'Abd al-Wabbāb,' *Islamic Law and Society* 13/2 (2006), 208–241; Bunzel, *Wabbābism*, 40–45.

susuz kalma ve bir yolcu tarafından kurtarılma sahnesini ayrıntılandırır. Bu ikinci anlatı gerçek bir olay çekirdeği taşıyabilir; fakat peygamberî hicret ve ilahî korunma motifleriyle büyütülmüş olması mümkündür. Basralı erken reddiyecilerin onun şehirdeki faaliyetini açıkça hatırlatmaması, vaazın sınırlı ve düşük profilli olabileceğini düşündürür. Kitâbü't-Tevhîd'in Basra'da mı Hureymilâ'da mı yazıldığı da kaynaklarda ayrıdır; tek kesin telif yeri verilmemelidir. Basra'nın Şîî nüfusu ve türbe kültürü kurucuyu etkilemiş olabilir, ancak hareketi yalnız 'Şîîliğe tepki' diye açıklamak yanlışır: sonraki polemîğinin başlıca hedefi Sünnîlerin de paylaştığı aracılık ve velî pratikleriydi. Basra, dâvetin kesin doğum belgesinden çok, kaynak hafızasının ilk sınanma mekânıdır.⁴³⁵

87.16. Ahsa ve Bölgesel Hanbelî Muhalefetin Ufku. Ahsa, Necid'in doğusunda ticaret, ilim ve siyasî güç bakımından önemli bir merkezdi; Benî Hâlid önderliği Necid kasabaları üzerinde vergi ve himaye nüfuzu kurabiliyordu. Kurucunun dönüş güzergâhında burada ders görmüş olması mümkündür; Abdullah b. Feyrûz ve Abdullah b. Abdüllatif gibi isimlerle hocalık ilişkileri sonraki kaynaklarda anılır, fakat listelerin ayrıntısı kesin değildir. Daha önemlisi, Ahsa çevresinin hareket yükselince güçlü Hanbelî ve başka mezheplerden muhalefet üretmesidir. İbn Afâlik ve İbn Feyrûz çizgisi, aynı klasik miras içinden kurucunun delil çıkarma biçimine karşı çıktı; böylece 'Necidli Hanbelîler oybirliğiyle dâveti tanıdı, dış güçler engelledi' anlatısı bozulur. Ahsa aynı zamanda Uyeyne'den sürgünün siyasî bağlamını belirledi: Benî Hâlid emiri Süleyman b. Urey'ir'in vergi ve hâkimiyet kaygısı, yerel âlimlerin şikâyetiyle birleşti. Dinî reddiye ile maddî egemenlik çıkarı birbirini dışlamaz. Bölgesel ilmi ve siyasî ağ, hareketin hem düşünsel rakiplerini hem de ilk büyük baskı eşğini üretti.⁴³⁶

87.17. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim: Etki, Seçim ve Dönüştürme. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den yoğun biçimde yararlandığı mektupları, özetleri ve polemikleriyle açıktır.

⁴³⁵ *Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr; Ibn Bisr, 'Unwân al-majd; Bunzel, Wabbâbism, 42-49; Commins, Wabbabi Mission, 12-18.*

⁴³⁶ *Al-Juhany, Najd before the Salafi Reform Movement; Bunzel, Wabbâbism, 40-52 ve 64-72; Commins, Wabbabi Mission, 18-20; Traboulsi, 'Early Refutation,' 373-415.*

Özellikle rubûbiyyet-ulûhiyyet ayrımı, velî kültüne ve araçılara karşı eleştiri, Allah'ın sıfatlarını ispat ve bazı tekfir örnekleri bu mirastan beslenir. Bununla birlikte 'XIV. yüzyıl öğretisinin XVIII. yüzyılda aynen kopyası' formülü doğru değildir. İbn Teymiyye Memlûk ilmî alanı içinde tartışan bir âlimdi; kurucu ise seçtiği hükümleri çağdaş Necid halkına uygulayarak ayrı cemaat ve giderek devlet projesi kurdu. Cole Bunzel'in metin karşılaştırması, Teymiyyeci kökeni doğrularken Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bazı sonuçları daha dışlayıcı ve siyasî hale getirdiğini gösterir. Erken muhaliflerin de İbn Teymiyye'den alıntı yapabilmesi, mirasın tek yoruma kapalı olmadığını kanıtlar. Etkiyi küçümsemek dâvetin kavramsal dilini anlaşılabilir bırakır; onu 'yalnız İbn Teymiyye' diye eritmek ise kurucunun seçimini, yeni toplumsal hedefini ve Dir'iye ittifakının dönüştürücü rolünü gizler.⁴³⁷

87.18. Hureymilâ'ya Dönüş ve Babanın Gölgesinde Bekleme. Muhammed b. Abdülvehhâb, seyahatlerinden sonra babasının kadılık yaptığı Hureymilâ'ya yerleşti. Bağlı kaynaklar burada Kur'an ve din ilimleri üzerinde çalıştığını, şirk saydığı uygulamalara karşı giderek daha belirgin konuştuğunu ve çevre kasabalardan talebe çektiğini anlatır. Sonraki Vehhâbî gelenek, babasıyla görüş ayrılığı yaşadığını ve 1153/1740'taki ölümüne kadar açık dâvetini sınırladığını kabul eder. Rakip kaynaklar babanın oğlunu uyarmaya çalıştığını daha sert biçimde aktarır. Her iki tarafın ortak çekirdeği, aynı Hanbelî hanede ciddi ihtilaf bulunduğu; fakat özel konuşmaların ayrıntısı doğrulanamaz. 'Babasına itaat ettiği için sustu, ölümün ertesi günü hareket başladı' biçimindeki keskin sahne, yavaş oluşan fikir ve talebe ağırlığını aşırı mekanikleştirir. Hureymilâ'da iki rakip yerel grubun bulunması ve ahlâk gözetimine karşı tepki, dâvetin yalnız teorik ders olmadığını gösterir. Kurucunun canına yönelik komplo anlatısı içeriden kaynakta yer alır; kesin ayrıntıdan ziyade koruyucu siyasî otorite olmadan tebliğin kırılganlığını gösteren işaret olarak kullanılmalıdır.⁴³⁸

87.19. 1740 Sonrası Açık Dâvet: Ders, Nüşa ve Yerel Halka. Abdülvehhâb b. Süleyman'ın 1740'ta ölümünden sonra kurucunun

⁴³⁷ Bunzel, *Wabbâbism*, 88–127; Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Aḥmad b. Taimiyya* (Cairo: IFAO, 1939), 506–540; Commins, *Wabbabi Mission*, 20–27.

⁴³⁸ Ibn Ghannâm, *Rawḍat al-afkâr*; Bunzel, *Wabbâbism*, 45–52; Commins, *Wabbabi Mission*, 17–18; Crawford, *Ibn 'Abd al-Wabbah*.

Hureymilâ'daki açık faaliyeti yoğunlaştı. Ders halkası, kısa risaleler, Kitâbü't-Tevhîd nüshaları, şahsî görüşme ve yakın kasabalara giden bağlular, hareketin ilk örgütsel araçlarıydı. Bu safha henüz geniş ülkesel devlet veya düzenli ordu değildir; P1 âlim çevresinden P2 yerel himaye arayışına geçen bir dâvet ağıdır. Kurucu 'iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma' görevini yalnız sözlü öğüt değil kamusal ritüeli değiştirme talebi olarak yorumladı. Yerel destek, mevcut âlim ailelerinin ve kasaba hiziplerinin tamamını kazanmadı; bir kısmı yeni yorumda hakikat, diğerleri toplumsal düzeni bozan tekfir gördü. Dâvetin kopyalanabilir kısa metinleri K2'nin düşük tutulduğunu gösterir: kurtarıcı bilgi kapalı inisiyasyon sırrı değil öğrenilip başkasına anlatılması gereken açık kateşizmdir. Buna karşılık kimlerin güvenilir talebe sayıldığı ve düşman çevresinde nasıl hareket edildiği güvenlik seçiciliği doğurabilir. Hureymilâ deneyimi, düşüncenin himayesiz kalınca tehdit altında olduğunu ve bir emirin desteğinin sonraki aşamada neden belirleyici hale geldiğini açıklar.⁴³⁹

87.20. Kitâbü't-Tevhîd: Tür, Yapı ve Sonraki Kanon. Kitâbü't-Tevhîd, kısa bölümler halinde Kur'an ayetleri, hadisler, bazen sahabe veya âlim sözleri ve bunlardan çıkarılan meseleleri sıralayan öğretim metnidir. Eserin meşhur neşirlerinde altmış yedi bölüm bulunur; başlıklar adak, kurban, yardım isteme, ağaç ve taşlardan bereket bekleme, muska, büyü, yıldız ve dilde Allah'a ortak koşma ihtimallerini tevhid ölçüsüne bağlar. Metin, sonraki şerhler sayesinde geniş Vehhâbî kanonun merkezi olmuştur; ancak kuruluş yıllarındaki bütün polemik ve siyasî programı tek başına içermez. Açık çağdaş kişi adları ve olaylar azdır; mektup ve Keşfü'ş-şübühât daha tartışmacı, sonraki cihad risaleleri daha siyasîdir. Telif yerinin Basra mı Hureymilâ mı olduğu kaynaklarda farklıdır. Kitabı modern anlamda 'devlet anayasası', her başlığı da sahada aynı sertlikle uygulanmış ceza hükmü saymak tür hatasıdır. Buna karşılık yalnız masum bir hadis derlemesi diye etkisizleştirmek de doğru değildir: seçilen başlıklar, nasların çağdaş Müslüman pratiklerine uygulanma biçimi ve kan-dokunulmazlığına bağlanan tevhid ölçüsü yeni cemaat sınırının kavramsal temelini kurar.⁴⁴⁰

⁴³⁹ *Commins, Wabhabî Mission*, 17–20; *Bunzel, Wabbâbism*, 45–55; *Muhammad b. 'Abd al-Wabbâb, Kitâb al-tawhîd ve erken resdîl; Rentz, Birth of the Islamic Reform Movement*.

⁴⁴⁰ *Muhammad b. 'Abd al-Wabbâb, Kitâb al-tawhîd; Commins, Wabhabî Mission*, 12–17; *Bunzel, Wabbâbism*, 47–52 ve 128–145; *Natana J. DeLong-Bas, Wabhabî Islam (Oxford: Oxford University Press, 2004)*, 41–83.

87.21. Kısa Akaid Metinleri: Üç Esas, Dört Kaide ve Pedagojik Yoğunluk.

el-Usûlü's-selâse, el-Kavâidü'l-erbaa ve benzeri kısa metinler, bağlıların ezberleyebileceği soru-cevap ve ilke düzeniyle Allah, peygamber, din, ibadet ve şirk bilgisini yoğunlaştırır. Bugün dolaşan başlık, tertip ve şerh katmanlarının tamamını kurucunun ilk yıllarına aynı biçimde yerleştirmek doğru değildir; bazı risalelerin aktarım ve neşir tarihi ayrıca incelenmelidir. Yine de kısa formun kurumsal işlevi açıktır: hareket, seçkin filozoflar için kapalı metafizik üretmek yerine kasaba halkı, talebe ve yeni bağlı için tekrar edilebilir asgarî bir tevhid sözlüğü kurdu. Bu metinler K2'nin neden düşük olduğunu gösterir; doğru bilgi gizli değil kamusal tebliğ edilmesi gereken kurtuluş ölçüsüdür. Fakat basitlik, siyasî etkisizlik demek değildir. 'İbadet nedir?', 'müşriklerin ikrarı neden yetmedi?' ve 'aracı edinmek hangi hükmü doğurur?' soruları, bireyin cemaat içindeki yerini belirler. Ezber, ders ve sınama, üyelik sınırını günlük hayatta çoğaltır. Sonraki Suûd devletlerinde bu metinlerin eğitim programına girmesi, kurucu karizmayı şahsa bağlı hatıradan standartlaştırılmış ilmihal otoritesine taşımıştır; bu uzun süreç ilk nüshaya geriye yansıtılmamalıdır.⁴⁴¹

87.22. Tevhid-i Rubûbiyyet ve Tevhid-i Ulûhiyyet.

Erken dâvetin ayırt edici kavramsal aracı, Allah'ın yaratıcı ve yönetici tek rab olduğunu kabul etmekle bütün ibadet fiillerini yalnız O'na yöneltmek arasındaki ayırmadır. Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre Hz. Muhammed'in savaştığı müşrikler de Allah'ın yaratıcı ve rızık verici olduğunu kabul ediyordu; onları İslâm'a sokmayan eksik, tevhid-i ulûhiyyette, yani dua, kurban, adak, tevekkül ve istiâne gibi ibadetleri yalnız Allah'a tahsis etmemeleriydi. Böylece 'Allah birdir' demek ve kelime-i şehâdeti söylemek, davranışla çelişiyorsa tek başına güvenli üyelik kanıtı sayılmaz. Bu ayrım İbn Teymiyye'den güçlü biçimde devralındı, fakat kurucu onu çağdaş Müslümanların türbe ve velî pratiklerini ilk müşriklerle kıyaslayan keskin bir toplumsal sınıra dönüştürdü. Doktrinin cemaatleştirici gücü buradadır: tevhid zihinsel önerme değil, aracısız ibadeti görünür biçimde uygulama ve tersini reddetme yükümlülüğüdür. Tarihçi, kurucunun 'müşrikler de rubûbiyyeti kabul ediyordu' önermesini erken Arap dininin tartışmasız

⁴⁴¹ *Muhammed b. 'Abd al-Wahhâb, al-Uşûl al-tthalâtha ve al-Qawâ'id al-arba'a, Mu'allafât al-shaykh içinde; Bunzel, Wahhâbism, 128-163; DeLong-Bas, Wahhabi Islam, 41-83; Mouline, Clerics of Islam.*

antropolojik özeti değil, Kur'an yorumuna dayalı polemik kıyas olarak tanımlamalıdır.⁴⁴²

87.23. Üçlü Tevhid Şeması: Erken Döneme Geriye Dönük Standartlaştırma. Bugün Selefi öğretimde tevhid çoğu kez rubûbiyyet, ulûhiyyet ve esmâ-sıfât olmak üzere üçlü şema halinde öğretilir. Muhammed b. Abdülvehhâb bir risalesinde bu üç esası gerçekten saymış, Allah'ın isim ve sıfatlarını Teymiyyeci ispat anlayışıyla savunmuştur. Fakat erken mektupları ve polemiklerinin ağırlık merkezi iki tevhid, özellikle ulûhiyyettir. Esmâ ve sıfât konusu, çağdaş rakiplere karşı cemaat sınırını türbe ve dua meselesi kadar belirlememiştir. Cole Bunzel'in metin taraması, üçlü formülün sonraki Vehhâbî ve Selefi kuşaklarda standart hale geldiğini, kurucu dâvette ise daha seyrek ve ikincil olduğunu gösterir. Bu nedenle 'Muhammed b. Abdülvehhâb tevhidi üçe ayırmayı icat etti' hükmü kullanılmayacaktır. Şemanın unsurları daha eski Teymiyyeci ve hatta İbn Ebü'l-İzz gibi sonraki şârihlerin metinlerinde bulunur. Tarihsel önem, yepyeni üç terim yaratmaktan çok, iki tevhid ayrımını Necid'de iman, düşmanlık ve siyasî itaate bağlayan eylem programıdır. Sonraki ders kitabı düzenini kurucu söylemin her anına taşımak, doktrinin zaman içindeki kanonlaşmasını görünmez kılar.⁴⁴³

87.24. Dua, İstiğâse ve İbadetin Sınırı. Kurucu öğretilde dua yalnız istek bildiren söz değil, ibadetin özü ve yöneldiği varlığın dinî statüsünü belirleyen fiildir. Ölmüş bir veliden yardım istemek, peygamberi bağımsız veya aracılık sahibi çağırarak, görünmeyen varlığa kurban adamak ve sıkıntıyı gidermesini talep etmek Allah'a ait ibadeti başkasına yöneltmek sayılır. Rakip âlimler ise niyet, mecaz, sebep ve Allah'ın izin verdiği aracılık ayrımlarını öne çıkararak her 'çağırma'nın ibadet veya büyük şirk olmadığını savundu. İhtilaf, taraflardan birinin Allah'ı tek, diğerinin çok görmesi kadar basit değildir; hangi dilsel ve ritüel fiilin 'ibadet' sayılacağı üzerindedir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yeniliği, bu sınıra son derece geniş hukukî-toplumsal sonuç bağlamasında yatar. Bununla birlikte yaşayan ve gücü yeten insandan olağan yardım istemek ile gaybî yardım

⁴⁴² Bunzel, *Wahbâbism*, 128-145; Muḥammad b. 'Abd al-Wahb, *Kashf al-sbubât ve çeşitli resâil*; Commins, *Wahhabi Mission*, 14-17.

⁴⁴³ Bunzel, *Wahbâbism*, 136-145; Ibn Taymiyya, *Majmû' al-fatâwâ*'daki tevhid babisleri; Muḥammad b. 'Abd al-Wahb, *al-Durar al-saniyya* içinde tevhid risaleleri.

talebi ayrılmalıdır; dâvet bütün beşerî yardımlaşmayı şirk saymaz. Metinler, belirli söz ve fiilleri sınıflandırır; insanların gerçek niyetini tarihçinin topluca bildiği varsayılmaz. Cemaatleşme açısından esas sonuç, günlük yakarış ve adak dilinin kamusal sadakat ölçüsüne dönüşmesi, yerel kutsal araçların merkezi tevhid otoritesi karşısında değersizleştirilmesidir.⁴⁴⁴

87.25. Şefaât: İnanç İlkesinden Ritüel Çatışmaya. Muhammed b. Abdülvehhâb, kıyamette Hz. Peygamber'in Allah'ın izniyle şefaatinin bütünüyle inkâr etmedi. Reddettiği, yaşayan kişinin peygamber veya velîye doğrudan yönelip 'bana şefaât et' diyerek onu çağırması ve bu aracılığı ibadet pratiğine dönüştürmesiydi. Ona göre şefaât bütünüyle Allah'ın mülkündedir; ancak Allah'tan istenir, şefaât edecek olana bağımsız tasarruf nispet edilmez. Rakipler, Kur'an'daki izinle şefaât ayetlerini ve Müslüman geleneğindeki tevessül biçimlerini daha geniş yorumladı. Aynı nasların farklı sonuçlara götürmesi, tartışmanın 'şefaati kabul edenlerle reddedenler' ikiliğine sığmadığını gösterir. Kurucu polemik, câhiliye müşriklerinin de putları bağımsız yaratıcı değil Allah'a yaklaştıran araçlar saydığı kıyasını kullanarak çağdaş türbe bağlılarını onlarla aynı kategoriye koydu. Bu benzetme, teolojik eleştiri olmaktan çıkıp tekfir ve cihadın öncülü olduğunda cemaat sınırı sertleşti. Tarihçi, normatif doğruluk hükmü vermek yerine şefaatin hangi konuşma filinde meşru inanç, hangisinde şirk sayıldığını ve bu sınıflandırmanın mezar mekânlarını, yerel otoriteyi ve can-mal dokunulmazlığını nasıl etkilediğini izlemelidir.⁴⁴⁵

87.26. Kabir Ziyareti ile Ölüye Yakarmayı Ayırmak. 'Vehhâbîler kabir ziyaretini bütünüyle yasakladı' cümlesi aşırı genellemedir. Kurucu ve sonraki âlimler, ölümü hatırlatan, ölüye selâm ve Allah'a dua içeren şer'î ziyareti ilke olarak kabul etti. Yasaklanan veya şirk sayılan, kabir yanında ölüyü çağırarak, ondan yardım istemek, adak ve kurban sunmak, bereket aramak ya da yapının kendisini ibadet odağına çevirmektir. Bununla birlikte pratikte iki alanın sınırı çok dar çizildi; mezarlıkta namaz, yolculuk niyeti, türbe mimarisi ve peygamber kabrini ziyaret dili sert gözetim konusu oldu. Rakipler, Hz. Peygamber'e saygının

⁴⁴⁴ Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb, *Kitâb al-tawhîd, dua ve istiğâse bölümleri*; Bunzel, *Wahhâbism*, 128–163; Commens, *Wahhâbi Mission*, 14–17; DeLong-Bas, *Wahhâbi Islam*, 55–83.

⁴⁴⁵ Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb, *Kitâb al-tawhîd ve Kashf al-shubuhât*; Commens, *Wahhâbi Mission*, 15–16; Bunzel, *Wahhâbism*, 128–145.

aşğılandığını ve meşru tevessülün müşriklikle karıştırıldığını savundu; kurucu ise Peygamber kabrini yıkmak istediğı ve salâtüselâmı yasakladığı gibi bazı suçlamaları açıkça reddetti. Bu karşılıklı iddia ayrıştırılmadan ‘mezar düşmanlığı’ veya ‘yalnız put kırma’ formülü kurulamaz. Kurumsal sonuç yine de açıktır: türbe, seyyid ve yerel velî çevresinde biriken ziyaret ekonomisi ile sembolik otorite, dâvetin tevhid merkezli kamusal düzeninde meşruiyet kaybetti; yapılar fiilen yıkılabildi.⁴⁴⁶

87.27. Adak, Kurban, Ağaç, Taş ve Muska. Kitâbü’t-Tevhîd’in gündelik ritüele en doğrudan müdahalesi, Allah’tan başkasına adak ve kurbanı büyük şirk; ağaç, taş veya şahıstan bereket bekleme ile muska ve uğur nesnelerini tevhid için tehlike saymasıdır. Necid kronikleri Tâc, Şemsân, Yusuf, mağara, hurma ağacı ve mezar gibi yerel kutsallıkları sıralar. Bu listeler belirli uygulamaların varlığına işaret eder, fakat sıklık, coğrafya ve katılımcı sayısını vermez; dâvetin bütün bölgeyi ‘putlarla dolu’ sunan retorisiyle okunmalıdır. Bir ağacın kesilmesi veya yapının yıkılması yalnız fikir beyanı değil, eski ritüel mekânının erişimini ve onu yöneten kişilerin otoritesini sona erdiren maddî siyasettir. Uyeyne’de emir himayesiyle yapılan müdahaleler, dâvetin P2’den zor kullanabilen yerel reforma geçtiğini gösterir. Her nesneye saygı büyük şirk sayılmamıştır; hüküm, nesneye gaybî fayda ve ibadet yöneltme iddiasına bağlanır. Buna rağmen uygulayıcıların niyetini kimin ve nasıl belirlediğı, tekfir tartışmasının merkezidir. Teolojik sınıflandırma, güvenlik ve mülkiyet sonucuna çevrildiğinde D ekseni yükselir.⁴⁴⁷

87.28. Bid’at ve Sünnet: Her Yenilik Aynı Hükümde Değildir. Dâvet, Hz. Peygamber ve ilk nesillerden sahih delil bulunmadığını düşündüğü ibadet biçimlerini bid’at olarak eleştirdi; özel gün ve mekânlara tahsis edilen dualar, bazı mevlid ve salavat pratikleri, türbe yapıları ve mezar çevresi ritüelleri bu çerçevede tartışıldı. Ancak bid’at ile büyük şirk aynı kategori değildir. Bir uygulama delilsiz ve yasak olabilir, fakat yapanı dinden çıkaran ibadet ortaklığına ulaşmayabilir. Erken polemiklerde bu sınırın ne kadar tutarlı uygulandığı tartışmalıdır; rakipler, kurucunun küçük ihlalleri tekfire taşıdığını ileri sürdü, kurucu bazı kendisine

⁴⁴⁶ *Commins, Wabbabi Mission*, 15–17 ve 21–22; *Muhammad b. ‘Abd al-Wabbâb’ın el-Mecma’a mektubu*; *Bunzel, Wabbâbism*, 52–87 ve 128–145; *Ondřej Beránek ve Pavel Ťupek, The Temptation of Graves in Salafi Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

⁴⁴⁷ *Muhammad b. ‘Abd al-Wabbâb, Kitâb al-tawhîd; Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr*; *Bunzel, Wabbâbism*, 47–52 ve 128–163; *Commins, Wabbabi Mission*, 17–20.

nispet edilen aşırı hükümleri reddetti. ‘Her yeni teknoloji ve örf yasaktı’ şeklindeki modern klişe de kurucu döneme uymaz: tartışma esas olarak ibadet ve dinî otoritenin deliline yönelmiştir. Sonraki kuşaklarda tütün, kıyafet, müzik ve kamusal ahlâk gibi alanlar genişleyecektir. Cemaatleşme bakımından bid‘at söylemi, üyelerin yalnız neye inanacağını değil namazı, duayı ve kutsal zamanı nasıl yaşayacağını standartlaştırdı. Buna rağmen kronikteki bir yasak, bütün Necid’de eşzamanlı ve eksiksiz toplumsal uygulama kanıtı değildir.⁴⁴⁸

87.29. Tekfir: ‘Bütün Müslümanları Kâfir İlan Etti’ Formülünü Düzeltmek. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın ‘kendisi dışındaki bütün Müslümanları tekfir ettiği’ iddiası, onun bazı suçlamaları reddeden mektuplarını ve hüccet şartını görmez. Buna karşılık tekfiri neredeyse hiç kullanmadığını söylemek de kurucu metinlerle bağdaşmaz. O, dua, istiğâse, adak ve kurban gibi belirli fiilleri büyük şirk sayıyor; doğru açıklama kendisine ulaştıktan sonra bunlarda ısrar eden kişiyi müşrik ve mürted hükmüne bağlayabiliyordu. Bazı metinlerde bu fiillerin şirk olduğunu kabul etmeyen veya failini tekfir etmeyen kişi de sert biçimde dışlanır. Dâvetin rakipleri tam bu zincirin Müslüman kasabalarını savaş hedefi yaptığını savundu. Sağlam analiz üç düzeyi ayırmalıdır: filin tür olarak küfür/şirk sayılması; belirli kişiye tekfir hükmü verilmesi; bu hükmün savaş, ölüm veya mala el koyma sonucuna çevrilmesi. Kurucu yazılarında bu düzeyleri sınırlayan ifadeler kadar birbirine bağlayan metinler de vardır. Dolayısıyla mesele ne basit bir iftira ne de yalnız teorik kelâm tartışmasıdır; cemaat üyeliği ve dokunulmazlığın hangi koşulda kaybedileceğini belirleyen kurucu mekanizmadır.⁴⁴⁹

87.30. Doktrin–Üyelik–Yaptırım Tablosu. Aşağıdaki tablo, erken öğretinin kavramlarını tek bir ‘sertlik’ sütununa yığmadan gösterir. Rubûbiyyet ile ulûhiyyet ayrımı inanç ölçüsünü; dua, istiğâse, adak ve kurban ibadet filini; tekfir belirli kişi ve topluluğun üyelik statüsünü; hüccet sorumluluk eşliğini; velâ-berâ ilişkisi sınırını; cihad ise siyasî-askerî yaptırımı düzenler. Her kavramın normatif metindeki yeri ile sahadaki uygulaması aynı kanıt seviyesinde değildir. Özellikle

⁴⁴⁸ DeLong-Bas, *Wabbabi Islam*, 84–123; Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition*, 30–67; Commins, *Wabbabi Mission*, 12–27; Bunzel, *Wabbâbism*, 52–87.

⁴⁴⁹ Bunzel, *Wabbâbism*, 145–163; Commins, *Wabbabi Mission*, 20–27; Muḥammad b. ‘Abd al-Wabbâb, *Mufid al-mustafid fi kufr tawhid ve ilgili mektuplar*; Peskes, *Muhammad B. ‘Abdalwabbab im Widerstreit*.

bir fiili ‘şirk’ diye adlandırmak ile failin can ve malını savaş hedefi yapmak arasında açıklama, otorite ve siyasî karar aşamaları bulunabilir. Fakat bu ara aşamalar, sonuçların zorlayıcı niteliğini silmez. Tablo ayrıca dâvetin ezoterik olmadığını ortaya koyar: kurtuluş bilgisi açık risalelerle yayılır; ayırım metne erişimde değil, metnin hükmünü kabul edip görünür davranışa çevirmedir. Kurumsal yenilik, kısa akaidin emirin koruması, kadının hükmü, kasabanın biatı ve ordunun seferiyle birbirine bağlanmasıdır.⁴⁵⁰

Kavram / kurum	Kurucu anlamı	Üyelik veya yaptırım sonucu	Tarih yazımı ihtiyatı
Tevhid-i rubûbiyyet	Allah’ın yaratıcı, rızık verici ve yönetici tek rab oluşu	Tek başına kurtarıcı üyelik için yeterli sayılmaz	Pagan Arap tasviri tarafsız etnografi değil polemik kıyastır
Tevhid-i ulûhiyyet	Dua, adak, kurban ve bütün ibadetin yalnız Allah’a yönelmesi	İslâm-şirk sınırının ana ölçüsü	İki tevhid erken dâvette üçlü şemadan daha merkezidir
Esmâ ve sıfât	İlâhî isim ve sıfatları Teymiyyeci biçimde ispat	Sonraki Selefi öğretide standart üçüncü unsur	Kurucu polemikte görece ikincil; ‘üçlüyü icat etti’ denmez
Dua / istiğâse	Gaybî yardım için ölü veya aracı varlığı çağırarak ibadet sayılır	Büyük şirk ve hüccet sonrası tekfir doğurabilir	Yaşayanın olağan yardımını istemekle karıştırılmaz
Şefaât	Yalnız Allah’ın izni ve mülkü; doğrudan ölüden istenmez	Türbe ritüeli ve aracılık reddedilir	Şefaât inancı bütününle inkâr edildi denmez
Bid’at	Sünnette delili bulunmayan dinî uygulama	Her bid’at otomatik büyük şirk veya irtidat değildir	Sonraki ahlâk yasakları kurucu döneme topluca taşınmaz
Tekfir	Belirli söz ve fiilin İslâm üyeliğini bozması	Kişiyi hüküm, can-mal dokunulmazlığı ve savaşa bağlanabilir	Fiil tekfiri, kişi tekfiri ve icra aynı incelenir
Hüccetin ikamesi	Doğru çağırının ulaştırılması ve reddin bilinçli hale gelmesi	Cehalet ile sorumlu ısrar arasındaki eşik	Bir mektubun bütün kasabaya eşit kavrayış verdiği varsayılmaz
Velâ-berâ	Tevhid ehline bağlılık, şirkten ve ehlinde ayrılma	Kardeşlik, sosyal mesafe, hicret ve kimi durumda savaş	Sözlü reddiye ile fiziksel şiddet aynı derece değildir
Cihad ve imam	Çağrıdan sonra savunma ve giderek saldıran savaşı; emir yetkisi	Kasaba teslimi, biat, zekât, ganimet ve siyasî itaat	Başlangıçtan itibaren tek evre veya yalnız savunma sayılmaz

87.31. Hüccetin İkamesi ve Cehalet Mazereti. Kurucu, birçok insanın bilgisizlik nedeniyle şirk saydığı uygulamalara düştüğünü ve dâvet kendisine ulaşmadan savaşılmaması gerektiğini belirten ifadeler kullandı. Bu, ‘cehalet her durumda mazerettir’ diye sınırsızlaştırılmaz; doğru tevhid açıklamasının anlaşılır biçimde iletilmediğini düşündüğünde ısrarı tekfir ve savaş sebebi sayabildi. Rakip kardeşi Süleyman da büyük şirk iddiası kabul edilse bile belirli kişiyi hükümden önce delilin açıklanması gerektiğini vurguladı; anlaşmazlık, yalnız ilke değil hüccetin ne zaman tamamlanmış sayılacağı üzerindeydi. Bir mektubun kasabaya gönderilmesi, bütün sakinlerin aynı bilgi ve kavrayışa ulaştığını

⁴⁵⁰ Bunzel, *Wabbâbism*, 128–190; Commins, *Wabbabi Mission*, 12–27; DeLong-Bas, *Wabbabi Islam*, 41–123 ve 201–225.

otomatik olarak göstermez. Dâvetin sahadaki görevlileri, yerel dil ve eski âlim otoritesi, bu eşikte belirleyici oldu. Modern savunmacı literatür, sınırlayıcı ifadeleri öne çıkarıp savaş metinlerini ikincilleştirebilir; düşman literatürü ise şartları yok sayıp sınırsız tekfir resmi çizebilir. Tarihçi iki metin kümesini birlikte okumalı, norm ile fetih pratiğinin arasındaki mesafeyi ayrıca araştırmalıdır. Hüccet kavramı, şiddetin yokluğu değil, şiddeti meşrulaştırmak için kurulan bilgi ve sorumluluk prosedürüdür.⁴⁵¹

87.32. Velâ ve Berâ: İç Dayanışma ile Açık Düşmanlık. Velâ, tevhid ehline sevgi, yardım ve bağlılığı; berâ ise şirkten ve onu temsil edenlerden uzaklaşmayı ifade eder. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretisinde yalnız içten inanmamak yeterli değildir; müşrik sayılan pratikleri reddetmek ve bazı metinlerde onları yapanlara düşmanlığı görünür kılmak gerekir. Bu yönelim İbrahim peygamberin kavminden ayrılışı ve erken Müslüman cemaat örnekleriyle temellendirilir. Böylece cemaat, pozitif kardeşlik kadar negatif sınırla kurulur: tarafsızlık, akrabalık veya eski kasaba dayanışması tevhid sadakatini gölgeleyemez. Fakat 'berâ' her durumda aynı fiziksel şiddet değildir; sözlü reddiye, sosyal mesafe, hicret ve savaş farklı derecelerdir. Kurucunun erken aşamasında açık sözlü karşı çıkış, Dir'îye'de siyasî güç kazandıkça silahlı yüzleşmeyle birleşti. Kabile, evlilik ve ticaret ilişkilerinin yoğun olduğu Necid'de bu talep eski bağları bütünüyle silemedi; fiilî uzlaşmalar ve geçici ittifaklar sürdü. Normun sertliği ile gündelik ilişkinin pazarlığı arasındaki mesafe, topluluğu yalnız metindeki saf kutuplar üzerinden okumayı engeller. Yine de velâ-berâ, yeni 'biz'in duygusal ve siyasî omurgasıdır.⁴⁵²

87.33. İyiliği Emretmek: Vaazdan Kamusal Gözetim ve Yıkıma. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, kurucunun yalnız vaaz etme hakkını değil gördüğü yanlış uygulamayı değiştirme sorumluluğunu temellendirdi. Hureymilâ'da sözlü öğüt ve kişisel tehlike ağır basarken, Uyeyne'de emirin desteğiyle ağaç ve türbe yapılarının ortadan kaldırılması, şer'î cezanın icrası ve halkın itaate çağırılması mümkün oldu. Bu geçiş, dinî normun siyasî koruma

⁴⁵¹ Muḥammad b. 'Abd al-Wabbāb'ın ilgili resāl ve cevapları; Sulaymān b. 'Abd al-Wabbāb reddiyesi; Bunzel, *Wabbābism*, 145–163; Commins, *Wabbabi Mission*, 23–27.

⁴⁵² Bunzel, *Wabbābism*, 163–178; Elizabeth Sirriyeh, 'Wabbabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism,' *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 16/2 (1989), 123–132; Muḥammad b. 'Abd al-Wabbāb, resāl.

olmadan sınırlı, korumayla maddî hale geldiğini gösterir. İyiliği emretmek her bireyin sınırsız şiddet yetkisi değildir; klasik gelenekte güç, sonuç ve otorite şartları vardır. Fakat dâvetin ‘münker’ alanını büyük şirk olarak tanımlaması, müdahalenin pazarlık sınırını daralttı. Sonraki Suûd yönetiminde kadı, muhtesip benzeri görevliler, öğretmen ve emir bu işlevi paylaşacaktır; modern din polisi kurumu kuruluş anına aynen taşınmamalıdır. Cemaatleşme bakımından emir, inancı kamusal görünürlüğe dönüştürür: yalnız kalpte tevhid değil, türbenin yıkılması, adaktan vazgeçilmesi ve namaz düzeni yeni iktidarın işaretidir. D ekseni bu nedenle doktrinin dışına eklenen tesadüf değil, belirli şartlarda onun icra biçimidir.⁴⁵³

87.34. Uyeyne’ye Geçiş: İlk Güçlü Yerel Himaye. Muhammed b. Abdülvehhâb Hureymilâ’daki kırılğan çevreden Uyeyne’ye geçtiğinde, emir Osman b. Muammer’in açık desteğini kazandı. Uyeyne kurucunun doğduğu, aile ve ilmî bağlantılarının bulunduğu daha güçlü vaha merkeziydi. Emir, kasaba halkına dâvete uymalarını emretti; akrabalık bağını güçlendiren bir evlilik de kuruldu. Böylece P1 ders ve talebe çevresi, P2 yerel emir himayesiyle kamusal reform kapasitesi kazandı. Osman’ın desteğini yalnız inanç dönüşümüyle açıklamak yetersizdir: Uyeyne’nin bölgesel nüfuzunu artırma, rakip kasabalar ve Benî Hâlid karşısında meşruiyet kazanma hesabı da mümkündür. Kurucu da himayeyi salt güvenlik için değil, tevhid programını maddî olarak uygulamak için kullandı. İttifak, din ile siyasetin ilk kez Dir’iye’de bulunduğu anlatısını düzeltir; daha önce Uyeyne denemesi vardır. Fakat bu deneme kalıcı olmadı. Evlilik, akrabalık ve ortak eylem, daha güçlü dış hâkimin baskısı karşısında ittifakı koruyamadı. Uyeyne aşaması, 1744/45 ortaklığının kaçınılmaz kader değil, önceki başarısız patronaj tecrübesinden sonra bulunan daha dayanıklı çözüm olduğunu gösterir.⁴⁵⁴

87.35. Zeyd b. Hattâb Kubbesinin Yıkılması. Uyeyne yakınındaki Cübeyle’de Hz. Ömer’in kardeşi ve Yemâme savaşının sahibisi Zeyd b. Hattâb’a nispet edilen mezar üzerindeki kubbenin yıkılması, dâvetin en görünür erken

⁴⁵³ Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 165–192; Bunzel, *Wahbâbism*, 45–87; Commins, *Wahhabi Mission*, 17–20.

⁴⁵⁴ Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*; Bunzel, *Wahbâbism*, 55–72; Commins, *Wahhabi Mission*, 18–20; Rentz, *Birth of the Islamic Reform Movement*.

eylemidir. İbn Gannâm ve sonraki kronikler, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Osman b. Muammer'in kuvvetleriyle alana gittiğini, halk tepkisinden çekinildiğini ve şeyhin yapının yıkımına bizzat katıldığını aktarır. Rakip İbn Süheym, yapının ibadet için değil kayalık zeminde cesedi koruma gibi pratik nedenle bulunduğunu savunarak olayın anlamını tartıştı. Mezarın kesin arkeolojik tarihi ve yerel ritüelin kapsamı kronikten çıkarılamaz. Buna rağmen eylemin kurumsal mesajı açıktır: sahabeye nispet edilen bir yapı dahi tevhid ölçüsünden muaf değildir; emirin silahlı koruması, âlimin hükmünü kamusal mekânda icra eder. Bu, yalnız 'put kırma' sembolü değil yerel ziyaret, hafıza ve otorite ağının yeniden düzenlenmesidir. Eylem bağlı hafızada cesaret ve sünnete dönüş, rakip hafızada hürmetsizlik ve keyfî yıkım olarak yaşadı; tarihçi iki teolojik yorumu olayın kendisinden ayırmalıdır.⁴⁵⁵

87.36. Recm Vakası: Nadir Ceza, Kurucu Disiplin Gösterisi. Erken kronikler, Uyeyne'de bir kadının zina ettiğini tekrar tekrar itiraf etmesi üzerine Muhammed b. Abdülvehhâb'ın akıl sağlığını, baskı bulunmadığını ve itirardan dönme imkânını sorguladıktan sonra recm hükmü verdiğini anlatır. Osman b. Muammer'in ilk taşı attığına dair ayrıntı, dinî hüküm ile siyasî icranın ortaklığını görünür kılar. Kaynakların olayı uzun ve savunmacı biçimde aktarması, recmin bölgede sıradan uygulama olmadığını düşündürür; bir 'her gün uygulanan Vehhâbî ceza rejimi' çıkarılamaz. Olayın kadının sesi ve toplumsal bağlamı yalnız kroniğin hukukî kalıbından bilinir; zor, ruhsal durum ve itirafın nedeni bağımsız doğrulanamaz. Buna rağmen hadise, dâvetin yalnız türbe karşıtlığı değil şeriatın kamusal ceza hükümlerini yürürlüğe koyma iddiası taşıdığını gösterir. Rakip Süleyman b. Urey'ir'in ve yerel muhaliflerin tepkisinde bu görünür otorite iddiası etkili olmuş olabilir. Recm anlatısını ya bütünüyle iftira saymak ya da kadın düşmanlığının tek açıklaması yapmak yerine, nadir cezanın cemaat disiplinini ve emir-âlim ortaklığını sahneleyen kurucu işlevi tartışılmalıdır.⁴⁵⁶

87.37. Benî Hâlid Baskısı ve Uyeyne'den Sürgün. Uyeyne'deki reform eylemleri, Ahsa'nın Benî Hâlid emiri Süleyman b. Muhammed b. Urey'ir'e ulaştı.

⁴⁵⁵ *Ibn Ghannâm, Rawḍat al-afkâr; Ibn Bisbr, 'Unwân al-majd; Commins, Wabbabi Mission, 18–22; Bunzel, Wabbâbism, 55–72; Berânek ve Ťupek, Temptation of Graves.*

⁴⁵⁶ *Ibn Ghannâm, Rawḍat al-afkâr; Ibn Bisbr, 'Unwân al-majd; Bunzel, Wabbâbism, 64–72; Commins, Wabbabi Mission, 18–19.*

İçeriden kroniğe göre rakip âlimler dâveti kötöleyip emiri harekete geçirdi; ayrıca Muhammed b. Abdülvehhâb'ın meşru saymadığı vergileri kaldırma ve siyasî düzeni değiştirme ihtimali kaygı yarattı. Süleyman, Osman b. Muammer'e şeyhi öldürme veya çıkarma baskısı yaptı; Uyeyne emiri dış ekonomik ve askerî güce direnmeyerek sürgünü seçti. Bu olay yalnız 'hakikatten korkan âlimlerin zulmü' veya yalnız vergi çatışması değildir. Doktriner itiraz, bölgesel egemenlik ve Uyeyne'nin yükseliş ihtimali birbirini güçlendirmiştir. Sürgün, hareketin o ana kadarki en güçlü yerel himayesinin sınırını açığa çıkardı ve kurucuyu daha küçük fakat dış denetime daha dayanıklı Dir'îye'ye yöneltti. K3 güvenlik ihtiyacı yükselse de dâvet gizli tarikata dönüşmedi; yeni koruyucu bulma arayışı açıkça sürdü. Baskı kurucu hafızada peygamberî eziyet çizgisine yerleşti, fakat sonuç yalnız savunmacı geri çekilme olmadı: Dir'îye'de daha kalıcı siyasî ortaklık, muhalif kasabaları zorla dönüştürebilecek güç doğuracaktır.⁴⁵⁷

87.38. Dir'îye'ye Hicret: 1744 Sonu–1745 Başı. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Dir'îye'ye gelişi çoğu eserde 1157/1744 diye verilir. İbn Gannâm olayı yaklaşık 1157'ye yerleştirir; İbn Bîşr 1157'de geliş, 1158/1745'te yerleşme kaydeder. Hicrî ve milâdî takvim ile anlatı farkları birlikte düşünüldüğünde, 1744 sonu ile 1745 başı en ihtiyatlı aralıktır. Bu nüans, ittifakın önemini azaltmaz; yalnız 'kesin gün ve imzalı antlaşma' izlenimini önler. Dir'îye'de kurucunun önceden kazandığı bağlılar, Muhammed b. Suûd'un kardeşleri ve onu evinde ağırlayan talebe ailesi güvenli giriş sağladı. Sonraki kaynaklar emirin eşlerinden birinin görüşmeyi teşvik ettiğini anlatır; kadınların aracı rolünü görünür kılan bu ayrıntı değerlidir, fakat hangi konuşmanın aynen gerçekleştiği kesin değildir. Hicret, peygamberî Medine örneğiyle anlamlandırıldı: baskı altındaki dâî, iman topluluğunun korunacağı ve genişleyeceği merkeze geçti. Ancak Dir'îye boş bir 'Medine' değildi; kendi emiri, aileleri, vergileri ve rakipleri olan kasabaydı. Teolojik tipoloji ile yerel siyasî gerçeklik birlikte okunmalıdır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ *Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr; Bunzel, Wabbâbism, 64–72; Commins, Wabbabi Mission, 19–20; Al-Juhany, Najd before the Salafî Reform Movement.*

⁴⁵⁸ *Bunzel, Wabbâbism, 72–80 ve 191–205; Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr; Ibn Bîşr, 'Unwân al-majd; Cook, 'Origins of Wabbâbism,' 191–202.*

87.39. 1744/45 Mutabakatı: Antlaşma Metni Değil Kurucu Hafıza.

Dir‘iye’de Muhammed b. Suûd’un kurucuyu koruma ve dâveti destekleme taahhüdü, hareket ile emirliğin kalıcı birlikteliğinin gerçek tarihsel çekirdeğidir. Fakat sık tekrarlanan sahne—şeyhin fetih ve ganimet vadetmesi, emirin ayrılmama ile hasat vergisini onaylama şartlarını ileri sürmesi, ‘kan kana, yıkım yıkıma’ benzeri ifadeler—tek bir çağdaş antlaşma belgesinden gelmez. Daha yakın İbn Gannâm koruma ve şeyhin başka yere gitmemesi sözünü kısa anlatır; İbn Bişr’in onlarca yıl sonra yazdığı metin ayrıntılı diyalog ve vergi pazarlığını içerir. Bu nedenle tırnak içindeki sözler doğrulanmış toplantı tutanağı değil sonraki kurucu hafızanın siyasî teolojisidir. Mutabakatın filî içeriği sonraki davranıştan görülebilir: emir askerî himaye ve yönetim sağladı, şeyh dâvetin dinî meşruiyetini ve öğretim ağını kurdu; kasabalar iki merkeze biat edebildi. Görev paylaşımı zamanla değişti, özellikle Muhammed b. Suûd’un ölümünden sonra siyasal imamlık hanedanda belirginleşti. Bölüm 88 bu ittifakın hanedan-devlet mekaniklerini ayrıntılandırarak; burada yalnız Necid cemaatleşmesinin dönüm noktası kadar ele alınacaktır.⁴⁵⁹

87.40. Muhammed b. Suûd: ‘Kabile Şeyhi’nden Vaha Emîrine.

Muhammed b. Suûd, çoğu popüler anlatıda yalnız ‘kabile reisi’ diye tanıtılır; oysa Dir‘iye yerleşik vaha emirliğinin Âl-i Mukrin kolundan yöneticisiydi. Akrabalık ve kabile dili iktidarın parçasıydı, fakat yönetimi kasaba, tarım, pazar, vergi ve rakip aileler üzerinde kuruluydu. Dâvet ona komşu yerleşimleri yalnız haraç ve ittifak hesabıyla değil, tevhid ile şirk arasında ahlâkî-siyasî mücadele olarak seferber etme imkânı verdi. Kurucuya sağladığı koruma, sıradan misafirlikten daha fazlasıydı: eski uygulamaların değiştirilmesi, muhaliflerin bastırılması ve sefer için maddî güç sundu. Buna karşılık şeyh de emirin hâkimiyetini meşru Müslüman liderliğine taşıyan dil ve bağlı ağı verdi. Bu karşılıklılık, birinin diğerini tamamen kullandığı tek yönlü modelden daha açıklayıcıdır. Yine de eşit iki modern kurumun koalisyonu değildi; kişisel hane, kasaba ve dinî karizma iç içeydi. Muhammed b. Suûd’un erken rolünü sonraki Suudi monarşisinin tüm

⁴⁵⁹ *Ibn Ghannâm, Rawḍat al-afkār; Ibn Bişr, ‘Unwān al-majd; Bunzel, Wabbābism, 72–80, 191–205; Commins, Wabbabi Mission, 19–20.*

bürokrasiyle geriye doğru büyütmek veya onu salt şeyhin kılıcı saymak, kurucu dönemin pazarlığını ve yerel siyasî özerkliğini görünmez kılar.⁴⁶⁰

87.41. Dâvet ile Emirlik Arasında Yetki Paylaşımı. Dir'îye mutabakatından sonra Muhammed b. Abdülvehhâb ders, fetva, tebliğ, kadı ve öğretmen yetiştirme ile savaşın dinî gerekçesinde merkezi otorite kazandı; Muhammed b. Suûd asker, vergi, diplomasi, kasaba yönetimi ve sefer komutasını taşıdı. Fakat bu işlevler su geçirmez iki bakanlık değildi. İbn Gannâm bazı kasabaların hem emire hem şeyhe biat ettiğini, yöneticilerin birlikte tayin edilebildiğini ve kurucunun siyasî halefiyet üzerinde etkili olduğunu aktarır. Buna karşılık hanedan ordusunun günlük stratejisi ile ganimet ve idareyi yalnız şeyhin yönettiğini söylemek de yanlıştır. Muhammed b. Suûd'un 1765'te ölümünden sonra oğlu Abdülaziz 'imam' unvanıyla siyasî egemenliği daha belirgin topladı; şeyhin doğrudan siyasî rolü giderek azalsa da dinî otoritesi sürdü. Âl eş-Şeyh ile Âl-i Suûd'un sonraki kalıcı ortaklığı bu kurucu farklılaşmadan doğdu, ancak 1744'te maddeler halinde tamamlanmış anayasa değildi. Yetki paylaşımı, kişisel güven, akrabalık, ortak düşman ve fetih başarısıyla pratikte oluştu. Cemaat açısından bu çift merkez, tevhid kabulünü aynı anda ilmî öğrenme ve siyasî itaate bağladı.⁴⁶¹

87.42. Biat: İnanç Kabulü ile Siyasî İtaatın Birleşmesi. Bir kasabanın Dir'îye düzenine katılması çoğu kez biat, ahid veya itaat diliyle kaydedilir. Bu söz, yalnız hükümdara vergi ve asker sözü değildir; dâveti kabul, şirk sayılan pratiklerden vazgeçme, namaz ve zekât düzeni ile Suûdî otoriteyi birlikte içerir. Bazı anlatılarda yerel emir hem Muhammed b. Suûd'a hem Muhammed b. Abdülvehhâb'a taahhüt verir; böylece siyasî ve dinî üyelik aynı törende örtüşür. Bununla birlikte biatın toplumsal derinliği değişkendir. Emir teslimi, kasabanın her hanesinin bilinçli akaid dönüşümü yaşadığını kanıtlamaz; yenilgi, güvenlik, ticaret veya rakip hizip hesabı etkili olabilir. İtaat geri çekildiğinde kronikler bunu yalnız siyasî isyan değil tevhid ahdinin bozulması diye sunar ve yeni cihadı meşrulaştırır. Bu yüzden biat, gönüllü sözleşme kadar güç asimetrisi altında yenilenen yükümlülüktür. Cemaat morfolojisinde P3/P4 eşiği burada görünür: açık dâvet,

⁴⁶⁰ Bunzel, *Wabbâbism*, 191–214; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 63–95; Madawi Al-Rasbeed, *A History of Saudi Arabia*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 14–23; Commins, *Wabbabi Mission*, 19–20.

⁴⁶¹ Mouline, *Clerics of Islam*, 15–48; Bunzel, *Wabbâbism*, 191–232; Commins, *Wabbabi Mission*, 19–41; Ibn Ghannâm, *Rawḍat al-afkâr*.

üyeliği ülkesel sadakate bağlayan karşı-devlet düzenine dönüşür. Modern vatandaşlık ve mezhep kaydı kavramları kullanılmadan, biatın hane, kasaba ve âlim düzeyindeki farklı etkileri ayrı izlenmelidir.⁴⁶²

87.43. Dir‘iye’ye Göç Eden Bağlılar ve ‘Hicret’ Topluluğu. Kurucunun Uyeyne ve çevresindeki bazı öğrencileri Dir‘iye’ye onunla birlikte veya ardından taşındı. Bu göç, güvenli öğretim çevresi, şeyhe yakınlık ve yeni siyasî merkezin kaynaklarına erişim sağladı; bağlı hafıza onu peygamberî hicret kalıbında anlamlandırdı. ‘Hicret’, yalnız coğrafi yer değiştirme değil, şirk düzeni sayılan eski çevreden tevhid ülkesine geçiş ve eski sadakatlerden ayrılma anlamı kazandı. Fakat erken dönemde bütün bağlıların Dir‘iye’ye kalıcı taşınması şart değildi: yerel dâî, kadı ve taraftarlar kendi kasabalarında çalıştı; ticaret ve akrabalık hatları sürdü. Daha sonraki Vehhâbî literatürde müşrik ülkede ikamet, açık dini yaşama ve göç yükümlülüğü ayrıntılı hukuk konusu olacaktır; bu gelişmiş hükümler kuruluş anına bütünüyle geri taşınmamalıdır. Dir‘iye’nin nüfusu ve ekonomik büyümesi hakkında kroniklerin bolluk anlatıları kesin sayım vermez. Yine de sığınmacı âlim ve talebe akışı, kasabayı yalnız askerî karargâh değil yeni bilgi merkezi yaptı. Hicret, K3 güvenlikten P3 topluluk inşasına geçiş aracıdır: korunmak için taşınan bağlı, merkezde öğretmen, savaşçı, akraba veya yönetici rolü üstlenebilir.⁴⁶³

87.44. Ders, Mektup ve Risale Ağı: Açık Bilginin Kurumsallaşması. Dir‘iye’de dâvetin en önemli aracı yalnız ordu değildi. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın dersleri, kasaba âlimlerine ve emirlere gönderdiği mektuplar, kısa risale nüshaları, öğrencilerin memleketlerine dönüşü ve yeni kadıların atanması, tevhid dilini çoğalttı. Mektuplar tek tür değildir: bazıları dostça açıklama, bazıları suçlamalara cevap, bazıları teslim ve itaat çağrısı, bazıları savaş öncesi ihtardır. Bu nedenle bir sert savaş mektubu, bütün hayatı boyunca her muhataba kullandığı tek üslup sayılmaz; yumuşak savunma mektubu da zorlayıcı hükümleri iptal etmez. Yazma kültüründe kopya sayısı ve dolaşım güzergâhı sınırlı olsa da kısa metin, sözlü dersle birleşerek güçlü standardizasyon sağladı.

⁴⁶² Bunzel, *Wabbâbism*, 203–214; Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*; Michael Cook, ‘The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,’ *The Islamic World from Classical to Modern Times*, ed. C. E. Bosworth vd. (Princeton, 1989), 661–699.

⁴⁶³ Commins, *Wabbabi Mission*, 19–20 ve 26–30; Bunzel, *Wabbâbism*, 191–214; Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*; Mouline, *Clerics of Islam*.

Dir'îye'nin fetihle Necid'in ilmî merkezine dönüşmesi, eski Uşeykir ve Ahşa bağlantılarını zayıflatıp öğrencinin yönünü şeyh hanesine çevirdi. Bu süreç her âlimin ikna olmasıyla gerçekleşmedi; bazıları sürgün, baskı veya makam kaybıyla ayrıldı. Bilginin açıklığı K2'yi düşük tutarken, hangi öğretmenin meşru atanacağı ve hangi yorumun kabul edileceği merkezî denetimi yükseltti.⁴⁶⁴

87.45. Âl eş-Şeyh'in Doğuşu: Karizma, İlim ve Soy. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğulları, torunları ve damat çevresi dâvetin ilmî otoritesini kalıcı bir hane ağına dönüştürdü. Özellikle Abdullah b. Muhammed babasının ardından fetva, öğretim, kadı tayini ve siyasî danışmanlıkta öne çıktı; soy giderek Âl eş-Şeyh adıyla tanındı. Bu oluşumu kurucunun ölüm günü otomatikleşen primogenitür gibi düşünmek doğru değildir. Birden çok oğul, torun, öğrenci ve akraba farklı görevler üstlendi; ilmî yeterlilik, şahsa yakınlık, evlilik ve Suûdî himaye birlikte çalıştı. Haneleşme karizmayı yalnız kan bağına indirmede, fakat kan bağı güven ve meşruiyet için güçlü ayrıcalık yarattı. Kasaba âlimleri Âl eş-Şeyh'le eğitim ve evlilik ilişkisi kurarak merkeze eklemlendi; muhalif ilmî soylar göç veya marjinalleşme yaşadı. Böylece açık kateşizm, yorum tekeline bütünüyle bağımsız kalmadı: metni herkes okuyabilir, fakat kadı ve başâlim olarak hüküm verme yetkisi seçici hiyerarşide toplandı. K2 burada gizli doktrin değil, ilmî ehliyet ve kurucu soya yakınlığın ürettiği yorum erişimidir. Bu dinî hane ile Suûdî siyasî hanenin ittifakı Bölüm 88'in ana konusu olacaktır.⁴⁶⁵

87.46. Kadı ve Öğretmen Ağı: Fethedilen Kasabada Kurumlaşma. Suûdî-Vehhâbî hâkimiyet bir kasabaya girdiğinde yalnız eski emiri vergiye bağlamakla yetinmedi; kadı, imam ve öğretmenin dâvete bağlı olması giderek temel şart oldu. Dir'îye'de eğitim alan kişiler Hureymilâ, Uşeykir, Vüşm, Sudeyr ve daha uzak yerlere gönderildi. Bazı yerel âlimler yeni öğretiyi kabul ederek makamını korudu veya yükseldi; bazıları Ahşa, Zübeyr, Basra, Mekke ve Şam'a göçtü. Bu hareketlilik, Necid'de hem Vehhâbî ilmî merkezleşme hem de sürgünde güçlü anti-Vehhâbî Hanbelî gelenek üretti. Kadının görevi yalnız aile ve ticaret hukuku değildi: doğru ibadet, kamu ahlâkı, zekât ve siyasî sadakat konusunda dâvetin

⁴⁶⁴ Commins, *Wabbabi Mission*, 26–31; Bunzel, *Wabbâbism*, 19–27 ve 203–232; Muḥammad b. 'Abd al-Wabbâb'ın resâili, *Ibn Ghannâm kroniğinde ve al-Durar al-saniyya*'da.

⁴⁶⁵ Mouline, *Clerics of Islam*, 15–74; Commins, *Wabbabi Mission*, 29–41; Bunzel, *Wabbâbism*, 214–232; 'Abd Allâh b. Muḥammad b. 'Abd al-Wabbâb'ın risaleleri.

yerel yüzüydü. Fakat kaynaklar atamanın yapılmasını bildirince bütün kararların merkezden aynı şekilde uygulandığı varsayılmaz; mesafe, yerel eşraf ve kabile dengesi pratik farklılık doğurdu. Bir kasabanın ‘Vehhâbileşmesi’, yalnız bireysel inanç toplamı değil öğretim makamlarının, hutbenin ve hukuk dilinin el değiştirmesidir. Bu kurumsal dönüşüm, askerî fetihten daha yavaş fakat daha kalıcı cemaat sınırı üretmiştir.⁴⁶⁶

87.47. Toplumsal Taban: Âlim, Vaha Halkı, Emir ve Savaşçı. Erken hareketin tabanı yalnız bedevî savaşçılar veya yoksul köylüler değildi. Kurucu âlim hanesinden geldi; ilk taşıyıcıları öğrenciler, imamlar, yerel emirler, tüccar ve vaha aileleri ile onların akrabalık ağlarıydı. Dir‘iye’nin fetih gücü kasaba levandleri, hanedan maiyeti ve farklı zamanlarda katılan kabile yardımcılarını birleştirdi. Kadınlar kroniklerde az görünür; buna rağmen Uyeyne’de kurucunun evliliği, Dir‘iye emirinin eşinin arabuluculuğu ve haneler arası evlilikler, siyasî-dinî ağin aile üzerinden de kurulduğunu gösterir. Bağlılığın saikleri tek değildir: tevhid inancı, emniyet, ganimet, vergi düzeni, yerel rakibe karşı destek, ilmî makam ve evlilik birlikte işleyebilir. Bu çoğulluk, samimi inancı inkâr etmek değil insan davranışını tek nedene indirgememektir. Kaynakların elit erkek merkezliliği, sıradan bağluların günlük dönüşümünü sınırlı görünür kılar. Bu nedenle ‘Necid halkı dâveti coşkuyla kabul etti’ veya ‘yalnız zorla boyun eğdi’ gibi toplu hükümler yerine kasaba, kuşak ve aktör bazında farklılaşma korunmalıdır.⁴⁶⁷

87.48. Ekonomi: Zekât, Vergi, Ganimet ve Koruma. Dir‘iye projesinin maddî zemini yalnız inanç coşkusu değildi. Vaha tarımı, hurma geliri, pazar, kervan güvenliği, zekât, kasaba haracı ve savaş ganimeti asker ile öğretim ağını besledi. İbn Bışr’ın kurucu görüşme anlatısında Muhammed b. Suûd’un hasat vergisini koruma isteğine karşı şeyhin Allah’ın daha meşru ganimet ve gelir vereceğini söylemesi, sonraki hafızada eski vergi ile cihad ekonomisi arasındaki geçişi simgeler. Bu diyalog kelimesi kelimesine belge değildir; fakat fetihlerin Dir‘iye’ye kaynak taşıdığı tarihsel sonuç açıktır. Vehhâbî norm, şer‘î sayılmayan mukûs türü vergileri eleştirirken zekât ve ganimeti meşru gelir olarak öne çıkardı.

⁴⁶⁶ *Commins, Wabbabi Mission*, 26–41; *Mouline, Clerics of Islam*; *Bunzel, Wabbâbism*, 203–232; *Cook, ‘Expansion of the First Saudi State,’* 661–699.

⁴⁶⁷ *Al-Juhany, Najd before the Salafi Reform Movement*; *Commins, Wabbabi Mission*, 7–41; *Bunzel, Wabbâbism*, 191–232.

Uygulamada gelir adları, miktarlar ve yerel pazarlıklar kronik şemadan daha karmaşık olabilir. Ganimet arzusu savaşçı saiklerden biridir, fakat bütün doktrini ekonomik maske saymak yetersizdir; insanlar kutsal savaş ile maddî kazancı çelişkisiz görebilirdi. Cemaatleşme açısından kaynak dağıtımı, merkeze göçü teşvik etti, emirin maiyetini büyüttü ve tevhid kabulünü yeni vergi rejimine bağladı. Ekonomik kapasite olmadan mektup ve fetvanın ülkesel etkisi sınırlı kalırdı.⁴⁶⁸

87.49. Silahlı Mücadelenin Başlangıcı: Tek Tarih Değil Evre. Dâvetin ne zaman ‘cihada başladığı’ kaynaklarda tek ve tartışmasız gün değildir. Hureymilâ ve Uyeyne’de zor kullanma örnekleri bulunmakla birlikte bölgesel savaş, Dir’iye ortaklığından sonra gelişti. Erken anlatı, komşu kasabaların önce çağrıldığı, karşı saldırı ve ablukalara karşı savunma yapıldığı, ardından baskın ve kuşatmaların genişlediği bir süreç gösterir. Kurucu ve bağlı tarih yazımı başlangıç savaşlarını savunma diye sunarken, daha sonraki metin ve pratikte tevhidi yaymak için saldırı cihadı açık biçimde meşrulaştırıldı. Bu evreleşme önemlidir: hareket en başından ayrıntılı fetih planıyla doğmamış olabilir; fakat askerî güç kazandığında yalnız kendini korumakla sınırlı kalmadı. Kasaba rekabeti, kan davası, vergi ve ganimet gibi eski savaş nedenleri tevhid diliyle yeniden anlamlandırıldı. Her çatışmayı salt din savaşı saymak yerel siyaseti, salt yağma saymak normatif seferberliği siler. D ekseninde geçiş, sözlü reddiyeden kutsal mekân yıkımına, sürgün ve karşılıklı baskına, ardından teslim olmayan kasabanın savaş hedefi sayılmasına doğru gerçekleşti.⁴⁶⁹

87.50. Cihadın Gerekçesi: Çağrı, Red ve İmam Yetkisi. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın cihad metinleri, savaştan önce muhataba doğru İslâm ve yükümlülüklerinin açıklanmasını, belirli durumlarda düşmanla karşılaşmayı, saldırıya uğramayı ve meşru imamın gerekli görmesini tartışır. Dâveti kabul eden için bu, müşrikleri tevhid ve namaz-zekât düzenine çağıran peygamberî usuldür. Rakip Necidli Müslüman için ise kendisini zaten Müslüman bildiği halde yeniden ‘İslâm’a çağrılmak’ ağır bir dışlamadır. İhtilafın keskinliği buradadır:

⁴⁶⁸ Ibn Bisr, *Unwân al-majd*; Commins, *Wahhabi Mission*, 19–20; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 95–135; Bunzel, *Wahbâbism*, 191–232.

⁴⁶⁹ Bunzel, *Wahbâbism*, 178–190 ve 191–232; Commins, *Wahhabi Mission*, 24–27; DeLong-Bas, *Wahhabi Islam*, 201–225; Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*.

savaşın hedefi gayrimüslim dış güç değil, şehâdet getiren fakat kurucunun ulûhiyyet ölçüsünü reddeden kasaba olabilir. Kurucu bazı cahillerin öğretilerek kurtarılacağını söyledi; çağrı ulaşip reddedilince savaşın meşruiyetini savundu. İmam şartı bireysel düzensiz şiddeti sınırlayabilir, aynı zamanda emirin genişleme kararına dinî yetki verir. Esir, mal, kadın ve cizye hakkında aktarılan hükümler ayrıca kaynak ve uygulama düzeyinde ele alınmalıdır; tek polemik cümlesinden bütün seferlerin aynı şekilde yürüdüğü çıkarılamaz. Bununla birlikte cihadı yalnız savunma diye sunmak, kurucu külliyattaki saldırı ve dönüştürme amacını görünmez kılar.⁴⁷⁰

87.51. Rakip Kasabalar: ‘Müşrik’ Kategorisi ile Yerel Siyaset. Riyad, Hureymilâ, Uyeyne ve Necid’in diğer kasabalarıyla çatışmalar, teolojik sınıflandırma ile eski yerel rekabetin birleştiği alandır. Bir kasabanın emiri Suûdî otoriteyi reddedebilir, âlimi dâveti bid’at sayabilir, halkı ise farklı hiziplere bölünebilirdi. İçeriden kronik bu çokluğu çoğu kez ‘tevhid ehli’ ve ‘müşrikler’ ikiliğine sıkıştırır. Teslim olan kasaba Müslüman topluluğa katılmış, ahdini bozan yeniden irtidad etmiş gibi anlatılabilir. Bu dil, siyasî sadakatsizliği akaid sapmasına çevirdi ve tekrarlanan seferleri meşrulaştırdı. Fakat her karşı koyuşun mezar kültünü savunma veya her kabulün derin teolojik ikna olduğu kanıtlanamaz. Yerel emirler bazen bir yıl biat edip sonraki yıl rakip koalisyona geçti; güvenlik, tarım mevsimi ve hane rekabeti kararları etkiledi. Cemaatleşme burada ikili yüz gösterir: ortak tevhid dili farklı Dir’iye bağlılarını birleştirirken, aynı dili reddeden yakın akraba ve komşuları dinî ötekiye dönüştürür. Tarihçi kroniğin kategorilerini aktarmalı, fakat onları açıklanmaya ihtiyaç duymayan toplumsal gerçeklik saymamalıdır.⁴⁷¹

87.52. Riyad ve Dehhâm b. Devvâs: Yirmi Yıllık Yakın Savaş. Dir’iye’ye çok yakın Riyad’ın emiri Dehhâm b. Devvâs, erken Suûdî-Vehhâbî genişlemenin en uzun süreli rakibiydi. Çatışma tek meydan savaşından ziyade baskın, karşı baskın, kuşatma, ittifak değişimi ve geçici ateşkeslerle yaklaşık çeyrek yüzyıla yayıldı. 1773’te Dehhâm’ın şehri terk etmesi ve Riyad’ın ele geçirilmesi, el-Ârız

⁴⁷⁰ Muḥammad b. ‘Abd al-Wabbâb’ın cihad risaleleri ve mektupları; Bunzel, *Wabbâbism*, 178–190; Commins, *Wabbabi Mission*, 24–27; DeLong-Bas, *Wabbabi Islam*, 201–225.

⁴⁷¹ Cook, ‘Expansion of the First Saudi State,’ 661–699; Ibn Ghannâm, *Rawḍat al-afkâr*; Ibn Bisr, ‘Unwân al-majd; Bunzel, *Wabbâbism*, 203–232.

bölgesinde Dir'îye üstünlüğünü pekiştirdi. Kronikler ölü sayıları ve zaferleri taraflı dille verir; her rakam doğrulanmış nüfus kaydı değildir. Uzun direnç, dâvetin birkaç vaazla Necid'i hemen dönüştürdüğü ilerleme anlatısını bozar. Aynı zamanda doktrin ile siyasetin ayrılmazlığını gösterir: Riyad'ın âlimleri polemik üretti, emiri askerî direnişi yönetti, kasaba halkı savaşın maliyetini taşıdı. Fethin ardından kadı ve öğretim düzeninin değişmesi, askerî zaferi kurumsal Vehhâbileşmeye çevirdi. Dehhâm'ı yalnız 'müşrik lider' veya yalnız bağımsızlık kahramanı diye anlatmak yerine, vaha emirliğinin Dir'îye merkezleşmesine karşı siyasal aktörü ve dâvet karşıtı ilmî çevrenin koruyucusu olarak çift bağlamda değerlendirmek gerekir.⁴⁷²

87.53. Uyeyne'nin Yeniden Katılması ve Osman b. Muammer'in Ölümü.

Uyeyne, kurucuyu sürgün ettikten sonra yeni güç dengesi altında Dir'îye dâvetine yeniden yaklaştı. Osman b. Muammer'in biatını yenilediği, fakat güvenilmezlik ve rakiplerle ilişki şüphesi altında kaldığı aktarılır. 1163/1750 dolayında cuma namazı sonrasında öldürülmesi, erken hareketin en tartışmalı siyasî şiddet vakalarındandır. İbn Gannâm emirin ihaneti ve öldürülmesine ilişkin meşruiyet çerçevesi kurar; ayrıntıların tarafsız soruşturma kaydı olmadığı açıktır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın doğrudan emri veya onayı konusundaki anlatılar dikkatle aktarılmalı, fakat olayın hareket içi iktidar sonucu yumuşatılmamalıdır. Eski hamiyi öldüren düzen, koruyucu değiştirmiş vaaz çevresinden bölgesel egemenlik iddiasına geçmiştir. Olay ayrıca biatın geri alınabilir sıradan ittifak değil dinî-siyasî ahit sayıldığını gösterir. Uyeyne halkının ve yerel âlimlerin tutumu tek değildir; emir değişimi bütün kasabanın aynı iradeye sahip olduğunu göstermez. D ekseninde baskı artık yalnız dışarıdan harekete yönelmiyor, hareket de eski müttefikini ihanet hükmüyle ölümcül biçimde tasfiye edebiliyordu.⁴⁷³

87.54. Hureymilâ, Kardeş Süleyman ve Zorla Çözülen İlmî İhtilaf.

Kurucunun kardeşi Süleyman b. Abdülvehhâb, babasının ardından Hureymilâ kadısı olmuş ve özellikle 1750'lerde dâvete karşı açık metin üretmiştir.

⁴⁷² *Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr; Ibn Bisbr, 'Unwân al-majd; Rentz, Birth of the Islamic Reform Movement; Vassiliev, History of Saudi Arabia, 95-135; Bunzel, Wabbâbism, 203-214.*

⁴⁷³ *Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr; Bunzel, Wabbâbism, 203-214; Commins, Wabbabi Mission, 20-27; Rentz, Birth of the Islamic Reform Movement.*

Muhammed b. Abdülvehhâb onun itirazlarına cevap verdi; tartışma tevhid, büyük şirk, tekfir, içtihad ehliyeti ve Müslümanlara savaş üzerinde yoğunlaştı. Hureymilâ bir süre Dir'îye'ye katıldı, ayrıldı ve 1755'te Suûdî kuvvetlerce kesin biçimde ele geçirildi. Süleyman kaçtı; daha sonra Zülfi'nin düşüşüyle Dir'îye'ye getirildi ve gözetim altında yaşadı. Sonraki bağlı kaynakların onun tövbe ettiğine ilişkin anlatıları, aile hafızasındaki çatlağı kapatma amacı taşıyabilir ve bağımsız kanıtla doğrulanmaz. İhtilafın askerî fetihle sona ermesi, 'en güçlü delil kazandı' türü ilmî teleolojiyi bozar. Aynı Hanbelî hane içinde başlayan yorum ayrılığı, yeni devletin kimliğiyle birleşince sürgün, öldürme tehdidi ve kasaba fethine dönüştü. Bu örnek, rakip ulemayı çıkar sahibi karikatürüne indirgemen, dâvetin bilgi otoritesini nasıl merkezileştirdiğini gösterir. K2 gizli metinde değil, hangi âlimin meşru yorumcu olarak yaşam ve makam alanı bulabildiğinde yükselmiştir.⁴⁷⁴

87.55. İlmî Muhalefetin Göçü: Ahsa, Zübeyr, Basra ve Mekke. Suûdî-Vehhâbî hâkimiyet yayıldıkça karşıt âlimlerin bir bölümü Ahsa, Zübeyr, Basra, Mekke ve Şam'a göçtü. Bu hareket yalnız mağlup bireylerin kaçışı değildi; Necidli Hanbelîliğin alternatif yorumlarını bölgesel merkezlere taşıdı ve XIX. yüzyıla uzanan reddiye zinciri kurdu. İbn Feyrûz ve öğrencileri, Uşeykir, Harma, Sudeyr ve Kasım çevresinden gelen muhacirler, Vehhâbîliği Hanbelîliğin zorunlu sonucu saymayan ilmî hat üretti. Dir'îye açısından göç, yerel makamları dâvete bağlı kadı ve öğretmenlerle doldurmayı kolaylaştırdı; dış dünyada ise hareketin 'Hâricî', tekfirci ve yenilikçi diye tanınmasını hızlandırdı. Her göç yalnız dinî baskıyla açıklanamaz: emirlik kaybı, aile güvenliği ve ticaret fırsatı da etkili olabilir. Buna rağmen kaynaklarda muhalif âlimlerin zorlanması, bazı baskınlarda öldürülmesi ve makamdan dışlanması açık kurumsal sonuçtur. Cemaat sınırı böylece içeride tek biçimlilik, dışarıda diaspora reddiyesi üretti. Dâvetin bölgesel yayılması yalnız kendi misyonerlerini değil, karşı-hafızasını da hareketlendirdi; sonraki Osmanlı ve Mekke polemîği bu Necidli göç ağından beslendi.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Sulaymân b. 'Abd al-Wabbâb reddiyesi; Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*; Commins, *Wabbabi Mission*, 22-27; Bunzel, *Wabbâbism*, 72-87 ve 203-214.

⁴⁷⁵ Commins, *Wabbabi Mission*, 26-41; Bunzel, *Wabbâbism*, 72-87 ve 203-232; Traboulsi, 'Early Refutation,' 373-415; Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Ḥumayd, *al-Suḥub al-wābila 'alā ḍarā'ih al-Ḥanābila*.

87.56. Necid'in Kademeli Birleşmesi: Doğrusal Fetih Değil Dalgalanma.

Birinci Suûdî devletinin Necid'i birleştirmesi, 1744'te başlayan kesintisiz ve kolay ilerleme değildi. Vüşm, Sudeyr, Mahmel, Harc ve Kasım kasabaları farklı tarihlerde biat etti, ayrıldı, yeniden kuşatıldı veya yerel hanedanlarını koruyarak tâbi oldu. Tarım takvimi, kuyu ve yol kontrolü, kabile ittifakı, salgın ve lider ölümü askerî ritmi etkiledi. Michael Cook'un Vüşm örneği, küçük bir bölgenin bile yıllarca süren pazarlık, baskın ve parçalı teslimlerle kazanıldığını gösterir. İçeriden kroniğin her yılı 'müminler' ve 'müşrikler' seferi diye kaydetmesi, bu mikro-siyaseti görünmez kılabılır. Kademeli genişleme, cemaatleşmenin de eşitsiz olduğunu gösterir: askerî biat, kadı ataması, akaid öğretimi ve kuşaklar arası içselleştirme aynı anda gerçekleşmez. Bazı kasabalar siyaseten tâbi iken ilmî muhalefeti sürdürdü; bazı aileler yeni düzende hızlıca yükseldi. Bu nedenle 1773 Riyad fethi veya 1792 kurucunun ölümü tek 'Necid'in tamamen Vehhâbileştiği' tarih değildir. Devlet sınırı, inanç sınırı ve gündelik ritüel dönüşümü ayrı haritalardır.⁴⁷⁶

87.57. Ahsa ve Benî Hâlid: Sürgün Eden Güçten Fetih Hedefine.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ı Uyeyne'den çıkartan Benî Hâlid üstünlüğü, XVIII. yüzyılın son çeyreğinde iç rekabet ve Suûdî baskıyla zayıfladı. Necid'in doğuya genişlemesi, yalnız eski düşmandan intikam değil verimli vahalar, liman bağlantısı, ticaret geliri ve stratejik güvenlik arayışıydı. Ahsa ve Katîf'in Sünnî ve Şiî nüfus yapısı, dâvetin teolojik dışlamasını yeni ölçekte sınadı. Kurucunun sağlığında doğu seferleri ve 1790'ların başındaki şiddetli baskınlar yoğunlaştı; kalıcı hâkimiyet esas olarak 1790'ların ortasında, onun ölümünden sonra pekişti. İbn Gannâm'ın Şiîleri 'Râfızî' ve müşrik diliyle anlattığı ölü sayıları, bağlı zafer anlatısının ideolojik üslubuyla tartılmalıdır; şiddeti inkâr etmek için değil rakamı kesin nüfus kaydı saymamak için. Ahsa'nın alınması Necid hareketini yerel kasaba koalisyonundan Körfez bağlantılı devlete taşıdı. Fakat ayrıntılı yönetim, vergi ve hanedan stratejisi Bölüm 88'de incelenecek; burada dönüşüm, kurucu dâvetin bölgesel çoğulluğu tek tevhid rejimine bağlama yönelimi olarak ele alınır.⁴⁷⁷

⁴⁷⁶ Cook, 'Expansion of the First Saudi State,' 661–699; Ibn Bisr, 'Unwân al-majid; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 95–135; Commins, *Wahhabi Mission*, 19–41.

⁴⁷⁷ Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 135–170; Bunzel, *Wahhabism*, 214–232; Commins, *Wahhabi Mission*, 30–41; Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*.

87.58. Hicaz Uleması ve Mekke ile Erken Temaslar. Dâvet, Necid içinde kalırken bile Mekke ve Medine ilmî çevreleriyle mektup, hac ve reddiye yoluyla temas kurdu. İbn Süheym ve başka muhalifler Hicaz âlimlerini harekete geçirmeye çalıştı; kurucu kendi görüşünü açıklayan elçiler ve risaleler gönderdi. Kaynaklar Mekke ulemasının sınama soruları, reddi veya bazı kişilerin iknası hakkında farklı ve taraflı sahneler aktarır. Bir heyetin başarısı, bütün Hicaz ulemasının dâveti kabul ettiği; bir reddiye de bütün ulemanın tek hüküm verdiği anlamına gelmez. Şeriflik yönetimi, hac güvenliği, Necid kabileleri ve Osmanlı egemenliği nedeniyle tartışma baştan siyasîydi. Kurucu, Peygamber kabrini yıkmak veya dört mezhebi reddetmek gibi suçlamaları mektuplarında yalanladı; buna karşılık istiğâse ve türbe yapıları konusundaki temel hükümlerinden geri dönmedi. Erken Hicaz teması, hareketin kendisini Sünnî merkezlere meşru ıslah olarak tanıtmaya çabasını ve dış dünyanın onu giderek ayrı bir fırka gibi algılamasını birlikte gösterir. Mekke ve Medine'nin askerî fethi kurucudan sonra gerçekleşecektir; kuruluş dönemi için tartışma ve diplomasi, sonraki işgal tarihinden ayrılmalıdır.⁴⁷⁸

87.59. Osmanlı Egemenliği: Necid'i Doğrudan Eyalet Sanmamak. XVIII. yüzyıl Necid'i Osmanlı İmparatorluğu'nun çevrelediği Arabistan alanında bulunuyor, fakat İstanbul'dan düzenli memur ve garnizonla yönetilen yeknesak bir eyalet değildi. Osmanlı nüfuzu Hicaz şerifliği, Bağdat, Basra ve Ahsa gibi çevre merkezler üzerinden dolaylıydı; yerel emirlikler geniş fiilî özerklik taşıyordu. Bu nedenle Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ilk dâvetini doğrudan 'Osmanlı sömürgeciliğine karşı millî Arap ayaklanması' diye tanımlamak anakroniktir. Erken hedefleri yakın Necid kasabaları ve onların dinî pratikleriydi; Osmanlı sultanına karşı modern ulusal bağımsızlık programı ortaya koymadı. Buna karşılık Suûdî-Vehhâbî güç Ahsa ve Hicaz'a yaklaştıkça hac yolları, şeriflik ve imparatorluk prestiji tehdit edildi; Osmanlı dünyası hareketi siyasî ve mezhebî tehlike olarak tanımladı. 'Osmanlılar Necid'i hiç önemsemiyordu' ifadesi de fazla mutlak olur: çevre valileri ve Mekke şerifleri vergi, güvenlik ve kabile ilişkilerine

⁴⁷⁸ Bunzel, *Wabbâbism*, 72–87 ve 214–232; Commins, *Wabbabi Mission*, 30–41; Muḥammad b. 'Abd al-Wabbâb'ın Mekke ve çevre ulemaya mektupları; Peskes, *Muḥammad B. 'Abdalwabbab im Widerstreit*.

müdahale etti. Egemenlik katmanlıdır; nominal üstünlük, dolaylı aracı ve fiilî idare birbirinden ayrılmalıdır.⁴⁷⁹

87.60. Kronoloji Tablosu: Dâvetten Necid Devletleşmesine. Aşağıdaki kronoloji, bir âlim biyografisi ile devlet tarihini aynı çizgiye sıkıştırmadan temel eşikleri gösterir. 1115/1703–04 doğum, Medine ve Basra seyahatleri, 1740’ta açık dâvetin yoğunlaşması, Uyeyne himayesi, 1744 sonu–1745 başı Dir‘iye geçişi, 1750’ler polemik ve kasaba savaşları, 1765 hanedan halefiyeti, 1773 Riyad’ın alınması ve 1206/1792 kurucunun ölümü bölümün asıl zamanıdır. 1795 Ahsa, 1802 Kerbelâ, 1803–06 Hicaz ve 1818 Dir‘iye’nin yıkılması kurucu sonrası miras olarak tabloda yer alır; bunlar Muhammed b. Abdülvehhâb’ın bizzat verdiği her karar gibi yazılmaz. Tarihlerde hicrî yılın iki milâdî yıla yayılması ve kroniklerin farklı kaydı açıkça korunur. ‘1744 antlaşması’ ve ‘1802 Kerbelâ’ gibi yuvarlak tarihler kullanıldığında takvim ve olay sırası ihtiyatı kaybolmamalıdır. Kronoloji, zorunlu ilerleme anlatısı değildir: her eşikte geri çekilme, kopuş ve alternatif ihtimal vardı. Dir‘iye ortaklığının kalıcı olması, önceki Uyeyne başarısızlığından sonra ortaya çıkan tarihsel sonuçtur; baştan yazılmış kader değildir.⁴⁸⁰

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
1115/1703–04	Uyeyne’de doğum	Hanbelî Âl-i Müşerref âlim hanesi	Çocukluk menkıbeleri biyografik hürmet taşır
1720’ler–1730’lar	Hicaz, Basra ve Ahsa yolculukları	Hadis ve bölgesel ilmi ağlarla temas	Bağdat–İran–Şam maksimal güzergâhı kesin değildir
1730’lar	Basra tartışmaları	İstiğâse ve mezar pratiklerine erken eleştiri	Şiddetli sürgün sahnesi geç kronikte ayrıntılanır
1153/1740	Babasının ölümü	Hureymilâ’da açık dâvetin yoğunlaşması	Bir günde sıfırdan başlayan hareket gibi yazılmaz
1742 dolayları	Uyeyne himayesi	P2 emir desteği ve kamusal reform	Dini kabul ile yerel güç hesabı birlikte işler
1740’ların başı	Zeyd b. Hattâb kubbesi ve recm	Mekân yıkımı ile şer’î cezanın siyasi icrası	Ritüel sıklığı ve sosyal bağlam kronikten tam bilinmez
1744 sonu–1745 başı	Dir‘iye’ye hicret ve mutabakat	Kalıcı dâvet–emirlik koalisyonu	İmzalı antlaşma veya kelimesi kelimesine diyalog yoktur
1746–1755	Kasaba savaşları ve Hureymilâ’nın alınması	Biat, cihad ve kadı ağının birleşmesi	Savunma dili giderek saldırı genişlemesine dönüşür
1750 dolayları	Osman b. Muammer’in öldürülmesi	Eski hamiden bölgesel egemenliğe geçiş	İhanet anlatısı içeriden meşruiyet çerçevesidir
1765	Muhammed b. Suûd’un ölümü	Abdülaziz’in siyasi imamlığının belirginleşmesi	Görev ayrımı kurucu anlaşmanın sabit maddesi değildir
1766–1770’ler	Vüşm ve Sudeyr’in kademeli alınışı	Kadı-öğretmen merkezleşmesi	Doğrusal ve eşzamanlı ihtida değil dalgali biattır

⁴⁷⁹ *Commins, Wabbabi Mission*, 7–11 ve 36–41; *Vassiliev, History of Saudi Arabia*, 29–95; *Al-Rasheed, History of Saudi Arabia*, 14–23; *Bunzel, Wabbâbism*, 191–232.

⁴⁸⁰ *Bunzel, Wabbâbism*, 28–87 ve 191–232; *Commins, Wabbabi Mission*, 7–41; *Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr*; *Ibn Bishr, Unwân al-majid*; *Vassiliev, History of Saudi Arabia*.

Tarih / dönem	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
1187/1773	Riyad'ın alınması	el-Ârız'da Dir'iye üstünlüğü	Yaklaşık çeyrek yüzyıllık yerel savaşın sonucudur
1780'ler	Kasım ve doğu yönünde yayılma	Necid emirliğinden bölgesel güce geçiş	Kasaba ve âlimlerin kabulü eşit değildir
1202/1787 dolayları	Suûd'un veliahtlığına biat	Hanedan halefiyeti ile şeyh onayının birleşmesi	Kurucunun siyasetten tam çekildiği iddiasını sınırlar
1206/1792	Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ölümü	Âl eş-Şeyh ve Âl-i Suûd üzerinden kurumsal devam	Sonraki seferler doğrudan onun emri sayılmaz
1795 dolayları	Ahsa'da hâkimiyetin pekişmesi	Körfez ticareti ve mezhebi çoğulluk üzerinde P5	Kurucu sonrası devlet eşliğidir
1216/1802	Kerbela saldırısı	Türbe karışıklığı, ganimet ve bölgesel savaşın birleşmesi	Ölü sayıları değişir; şiddet ve yağma güçlü kanıttır
1803–1806	Mekke ve Medine denetimi	Tevhid rejiminin Hicaz ve hac alanına taşınması	Teslim, geri alma ve pekişme tarihleri ayrılır
1811–1818	Osmanlı–Mısır seferleri	Birinci devletin askeri tasfiyesi	Karşı tarafın 'temizleme' dili de zafer polemigidir
11 Eylül 1818	Dir'iye'nin teslimi ve yıkımı	P5 devlet çöker; cemaat-metnin hayatta kalışı	Dâvetin sona erişti değil ikinci devlet öncesi kırılmadır

87.61. Kadınlar, Evlilik ve Hane Ağları. Erken kronikler savaşı, âlimi ve emiri merkeze aldığı için kadınların gündelik dinî dönüşümü büyük ölçüde görünmezdir. Yine de birkaç kayıt hane siyasetinin önemini açar. Uyeyne emiri Osman b. Muammer'in halası Cevhere bt. Abdullah ile Muhammed b. Abdülvehhâb'ın evliliği, himayeyi akrabalıkla pekiştirdi. Dir'iye'ye geliş anlatısında Muhammed b. Suûd'un eşlerinden birinin kurucuyla görüşmeyi teşvik etmesi, kadınların saray-hane aracılığına işaret eder; ayrıntı daha geç kronikte bulunduğundan kelimesi kelimesine sahne sayılmaz. Kurucunun kızları, oğulları ve torunları üzerinden yapılan evlilikler Âl eş-Şeyh ile yerel âlim ve emir ailelerini bağladı. Bu örnekler, kadınları yalnız 'örtünme hükmünün konusu' olarak gören anlatıyı düzeltir. Bununla birlikte aile bağından bütün kadınların dâveti nasıl öğrendiği, direndiği veya uyguladığı çıkarılamaz; günlük hayat kaynağı azdır. Recm vakasındaki kadın da kronikte kendi sesiyle değil hukuk prosedürünün nesnesi olarak görünür. Cemaatleşme, erkek biat ve savaşının yanında evlilik, miras, ev içi eğitim ve göçle kuşaklar arası aktarılmıştır; kanıtın sustuğu yerde ayrıntı icat edilmemelidir.⁴⁸¹

87.62. K2 ve K3: Ezoterizm Değil Açık Kateşizm, Seçici Yetki. Vehhâbî dâvetin K2 düzeyi, Dürzî veya Nusayrî örneklerdeki sır metni ve inisiyasyon düzenine göre düşüktür. Kitâbû't-Tevhîd, kısa akaid, vaaz ve mektuplar hakikati mümkün olduğunca geniş yaymak için üretildi; kurtuluş bilgisi seçkinlere

⁴⁸¹ *Commins, Wabbabi Mission, 18–20; Bunzel, Wabbabism, 64–80; Mouline, Clerics of Islam; Ibn Ghannâm ve Ibn Bisbr'in ilgili kayıtları.*

saklanan bâtin değildir. Buna rağmen herkes aynı yorum ve hüküm yetkisine sahip değildi. Kurucunun ders halkası, icazetli öğrenci, kadı, başâlim ve Âl eş-Şeyh hiyerarşisi, açık metnin meşru yorumunu seçici hale getirdi. K3 de hareketin kurucu esası değildir: dâvet alenen türbe yıktı, mektup gönderdi, biat ve savaş çağrısı yaptı. Hureymilâ komplo korkusu, Uyeyne'den sürgün ve düşman kasabalardaki taraftarlar güvenlik tedbirini artırdı; fakat bütün cemaat gizli hücre ağına dönüşmedi. Dir'îye'de güç kazandıkça görünürlük daha da yükseldi. Bu nedenle 'Vehhâbîlik gizli bir örgüttü' hükmü yanlıştır. Daha doğru matris, açık ve düşük K2 öğretisi + orta düzey kurumsal yorum seçiciliği + çatışma anında değişken K3'tür. Üyelik sınırını bilgiye erişimden çok, açık bilginin kabulü, eski pratikten kopuş ve siyasî sadakat belirledi.⁴⁸²

87.63. P Eksenî: Âlim Halkasından Karşı-Devlet Koalisyonuna. Hareketin P eksenî tek sıçrama değil birikimli dönüşümdür. İlk aşamada P1, aile eğitimi, seyahat ve Hureymilâ'daki ders halkasıdır. Uyeyne'de Osman b. Muammer'in himayesi P2'yi, yani yerel iktidar koruması altında kamusal reformu oluşturur. Sürgün bu patronajın kırılğanlığını gösterir. Dir'îye'de dâvet, emirlik, hicret eden bağlilar, biat ve ilk seferler P3 topluluk-siyaset koalisyonuna dönüşür. Rakip kasabaların kuşatılması, zekât ve kadı ağı ile toprak sadakatının üretilmesi P4 karşı-devlet kapasitesidir. Necid'in büyük bölümünün birleşmesi ve Ahsa-Hicaz'a açılım, özellikle kurucu sonrası P5 ülkesel devlet eşliğini doğurur. Her P düzeyi bir öncekini silmez: fetih devleti içinde ders, aile ve yerel patronaj sürer. P5'i 1744 görüşmesinin sabahında hazır saymak teleolojidir; aynı şekilde dâveti 1792'ye kadar yalnız vaaz çevresi saymak da askerî ve idarî dönüşümü inkâr eder. Bölüm 87 kurucu cemaatin bu morfolojisini kurar; Bölüm 88 hanedan ittifakının üç Suûd devleti boyunca görev, kriz ve yeniden kuruluş biçimlerini ayrıntılandıracaktır.⁴⁸³

87.64. D Eksenî: Baskı Gören Dâvetten Zor Uygulayan Egemenliğe. Muhammed b. Abdülvehhâb Basra, Hureymilâ ve Uyeyne anlatılarında dışlanmış, tehdit edilmiş veya sürülmüş dâîdir. Bu D1-D2 baskı hafızası, bağlı

⁴⁸² *Commins, Wabbabi Mission*, 12-41; *Mouline, Clerics of Islam*; *Bunzel, Wabbâbism*, 19-27 ve 128-232; *Muhammed b. 'Abd al-Wabbâb'ın kısa akaid ve resâilî*.

⁴⁸³ *Bunzel, Wabbâbism*, 191-232; *Commins, Wabbabi Mission*, 17-41; *Vassiliev, History of Saudi Arabia*, 63-170; *Mouline, Clerics of Islam*.

cemaate seçilmiş azınlık ve hicret bilinci verdi. Fakat Dir‘iye’de koruma ve silahlı kapasite kazanınca hareket yalnız mağdur kalmadı. Türbe ve ağaçların yıkılması, recm, muhalif risaleyi okuyan kişiye ölüm emri rivayeti, rakip âlimlerin sürgünü, kasabaların kuşatılması, ganimet ve ihanet sayılan biat bozmanın cezalandırılması D3–D4 zor biçimleridir. Şiddet tek yönlü değildi; rakip kasabalar da Dir‘iye’ye baskın yaptı, bağlıları öldürdü ve ittifak kurdu. Karşılıklılık, tarafların normatif hedeflerini eşitlemez veya dâvetin zorunu görünmez kılmaz. ‘Sadece kendini savundu’ ve ‘ilk günden kesintisiz katliam yaptı’ anlatıları aynı ölçüde yetersizdir. En doğru morfoloji, sözlü dışlanmadan yerel icraya, savunma iddiasından saldırı cihadına ve ülkesel tek biçimliliğe geçiştir. Bir cemaatin baskı tecrübesi, iktidar kazandığında başkalarına baskı uygulamayacağının garantisi değildir.⁴⁸⁴

87.65. 1206/1792’de Kurucunun Ölümü ve Otoritenin Devri. Muhammed b. Abdülvehhâb 1206/1792’de Dir‘iye’de, yaklaşık seksen dokuz yaşında öldü. Ölüm tarihi erken kronik geleneğinde güçlüdür; cenaze ve özel son sözler hakkında daha geç hürmet anlatıları ihtiyatla kullanılmalıdır. Kurucunun ölümü hareketi dağıtmadı; bunun nedeni karizmanın daha önce metin, aile, kadı ağsı, biat ve Suûdî siyasî otoriteye dağıtılmış olmasıdır. Oğlu Abdullah ve diğer Âl eş-Şeyh âlimleri dinî liderliği sürdürürken Abdülaziz b. Muhammed ve Suûd b. Abdülaziz askerî-siyasî genişlemeyi yönetti. Bu ayrışma, şeyhin şahsında birleşen erken karar yetkisinin hanedanlaşmış iki kuruma aktarılmasıdır. Kurucunun 1765 sonrasında bazı siyasî işlerden çekildiğine dair anlatılar, tam emeklilik veya etkisizlik sayılmamalı; 1787 dolayında Suûd’un veliahtlığına biat gibi konularda rolü sürdü. 1792’den sonraki Kerbelâ ve Hicaz seferleri onun genel doktrin mirası içinde gerçekleşti, fakat her taktik ve şiddet emrini ölen kurucuya doğrudan atfetmek anakroniktir. Kurucu sonrası süreklilik, dâvetin kişisel karizma olmaktan çıkıp çoğaltılabilir cemaat ve devlet kurumuna dönüştüğünü gösterir.⁴⁸⁵

87.66. Kurucu Sonrası Genişleme ve 1802 Kerbelâ Saldırısı. Kurucunun ölümünden sonra devlet Ahsa’yı pekiştirdi, Irak sınırına akınları artırdı ve

⁴⁸⁴ Bunzel, *Wabbâbism*, 145–232; Commins, *Wabbabi Mission*, 17–41; Peskes, *Muhammad B. ‘Abdalwabbab im Widerstreit*; DeLong-Bas, *Wabbabi Islam*, 201–225.

⁴⁸⁵ Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*; Ibn Bisbr, *‘Unwân al-majd*; Bunzel, *Wabbâbism*, 214–232; Commins, *Wabbabi Mission*, 29–41; Mouline, *Clerics of Islam*.

1216/1802 baharında Kerbelâ'ya yıkıcı bir saldırı düzenledi. Hüseyin türbesinin yağmalanması, yapıların tahribi ve çok sayıda insanın öldürülmesi, Vehhâbî-Şiî hafızanın en travmatik olaylarından. Kaynaklar tarih, ölü sayısı ve ayrıntılarda farklıdır; binlerle ifade edilen rakamlar kesin nüfus kaydı gibi tekrarlanmamalıdır. Şiddetin çekirdeği ve kutsal mekâna saldırı tartışmasız biçimde güçlü kanıttır. Sefer, yağma ekonomisi, Osmanlı-Irak sınır güvenliği ve Şiî türbe kültürünü şirk sayan doktrinin birleşmesiydi. Muhammed b. Abdülvehhâb on yıl önce öldüğü için operasyonu bizzat yönetmiş gibi yazılamaz; buna karşılık ilk öğretinin türbe, tekfir ve cihad sınırlarıyla ilişkisiz bir sapma diye de koparılamaz. Kerbelâ, Necid cemaatinin bölgesel devlet gücüne dönüşmesinin D4 sonucudur ve sonraki Osmanlı müdahalesini hızlandıran hafızayı besledi. Ayrıntılı Suûdî karar zinciri ve hanedan siyaseti sonraki bölümde genişletilecektir.⁴⁸⁶

87.67. Mekke ve Medine'nin Alınması: Tevhid Rejiminin Hicaz'a Taşınması. Suûdî kuvvetler 1803'te Mekke'yi, 1804–05 sürecinde Medine'yi denetim altına alarak hareketi İslâm dünyasının en görünür kutsal coğrafyasına taşıdı. Tarihler şehir teslimi, geri alma ve hâkimiyetin pekişmesi nedeniyle kaynaklarda farklı yuvarlanabilir; 'bir günde bütün Hicaz fethedildi' denemez. Yeni yönetim türbe kubbelerini ve ziyaret uygulamalarını değiştirdi, hutbe ve öğretimi dâvete bağladı, hac kervanları ve Osmanlı sembolik egemenliği üzerinde baskı kurdu. Mekke ulemasıyla yapılan görüşmeler, Vehhâbîlerin Hanbelî-Sünnî aidiyetini savunurken istiğâse ve şirk hükümlerinden vazgeçmediğini gösterir. Dış Müslümanların hac erişimi bütünüyle tek biçimde kesilmedi; siyasî düşmanlık, kervan güvenliği ve ritüel şartlar dönemsel değişti. Hicaz hâkimiyeti kurucudan sonradır; onun erken Mekke yazışmasıyla devletin kutsal şehir yönetimi ayrı kanıt tabakalarıdır. Yine de olay, 'yerel Necid ıslahı' sınırının aşıldığını ve dâvetin tüm Müslüman dünyaya doğru ibadet standardı dayatan ülkesel iktidar haline geldiğini açıkça gösterir.⁴⁸⁷

87.68. Osmanlı–Mısır Seferi ve 1818 Dir'îye'nin Yıkılması. Hicaz'ın kaybı ve hac yolları üzerindeki kriz, Osmanlı sultanını Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali

⁴⁸⁶ 'Abd al-Raḥmān al-Jabartī, 'Ajā'ib al-āthār; Ibn Bisr, 'Unwān al-majd; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 145–180; Bunzel, *Wabbābism*, 214–232; Commins, *Wabbabi Mission*, 31–41.

⁴⁸⁷ Commins, *Wabbabi Mission*, 31–41; Bunzel, *Wabbābism*, 214–232; Ibn Bisr, 'Unwān al-majd; 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Wabbāb'ın *Mekke risalesi*; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*.

Paşa'nın askerî kapasitesine başvurmaya yöneltti. Tosun Paşa ve ardından İbrahim Paşa komutasındaki seferler 1811'den itibaren Hicaz'ı geri aldı, Necid'e ilerledi ve beş aylık kuşatma sonrasında Abdullah b. Suûd 11 Eylül 1818'de teslim oldu. Dir'îye tahrip edildi; siyasî lider İstanbul'da idam edildi, âlim ve ailelerin bir bölümü öldürüldü, sürüldü veya dağıldı. Osmanlı-Mısır kaynaklarının 'sapmış fırkayı temizleme' dili de zafer propagandasıdır; askerî yıkımın büyüklüğü ise açık tarihsel olgudur. Birinci devletin sonu, dâvetin sonu olmadı. Metinler, aile evlilikleri, kasaba kadıları ve hayatta kalan Âl eş-Şeyh üyeleri birkaç yıl içinde Riyad merkezli ikinci siyasî kuruluşu mümkün kıldı. Bu dayanıklılık, cemaatleşmenin yalnız Dir'îye surlarına bağlı olmadığını kanıtlar. 1818, Bölüm 87'nin kurucu sonrası üst sınırdır; ikinci ve üçüncü devletlerde ittifakın yeniden kuruluşu Bölüm 88'de ele alınacaktır.⁴⁸⁸

87.69. Vehhâbîlik ile Modern Selefilîği Eşitlememek. Vehhâbî dâvet, selevî otoritesi, hadis, tevhid ve Teymiyyeci miras nedeniyle modern Selefi akımların önemli bir koludur; fakat iki terim tarih boyunca bütünüyle eş anlamlı değildir. XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyılda 'Selefi' adı Mısır, Suriye, Hindistan ve başka çevrelerde farklı hukuk, eğitim ve siyaset programlarını taşıdı. Suûdî dinî kurumları da zamanla 'Vehhâbî' dış adından uzaklaşıp kendisini Selefi gelenek içinde sunmayı tercih etti. David Commins'in gösterdiği gibi bu ad değişimi yalnız kelime tercihi değil, Necid dâvetini daha geniş Sünnî ihya mirasına yerleştiren modern kimlik siyasetidir. Bütün Selefilîleri Suûdî/Vehhâbî, bütün Vehhâbî mirası da çağdaş cihadî hareketlerle özdeş saymak tarihsel çeşitliliği siler. Buna karşılık erken tekfir, velâ-berâ ve cihad metinlerinin sonraki cihadî aktörlerce seçici biçimde sahiplenildiği de inkâr edilmemelidir. Etki, özdeşlik değildir; metinsel miras farklı devlet ve hareketlerce farklı yorumlanır. Bölümün konusu XVIII. yüzyıl Necid cemaatleşmesidir; güncel Selefi tipolojiler kurucu döneme geri projekte edilmeyecektir.⁴⁸⁹

87.70. Sonuç: Açık Tevhid Dâvetinden Kapasiteli Siyasî Cemaate. Vehhâbî hareket, tarihsel olarak Necid'in Hanbelî âlim ve vaha dünyasından

⁴⁸⁸ Commins, *Wahhabi Mission*, 36–51; Bunzel, *Wahhabism*, 214–246; Ibn Bisr, 'Unwân al-majd; al-Jabartî, 'Ajâ'ib al-âthâr; Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ilgili bağlam.

⁴⁸⁹ Commins, 'From Wahhabi to Salafi,' 151–166; Henri Lauzière, *The Making of Salafism* (New York: Columbia University Press, 2016); Bernard Haykel, 'On the Nature of Salafi Thought and Action,' *Global Salafism*, ed. Roel Meijer (London: Hurst, 2009), 33–57; Bunzel, *Wahhabism*, 329–348.

doğmuş, İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'in belirli kavramlarını seçip çağdaş Müslüman pratiklerine uygulamış açık bir tevhid dâvetidir. Yeni din kurduğunu iddia etmemiş; fakat dua, adak, kurban ve şefa'at sınırını büyük şirk ve tekfirle bağlayarak kendisiyle diğer Müslümanlar arasında son derece keskin bir üyelik hattı üretmiştir. Hureymilâ'da P1 ders halkası, Uyeyne'de P2 himaye ve icra, Dir'îye'de P3/P4 biat-hicret-cihad koalisyonu, kurucu sonrası fetihlerde P5 devlete dönüşmüştür. K2 düşüktür: öğretinin özü gizli değil ezberlenip yayılacak metindir; yorum ve kadılık yetkisi ise haneleşmiştir. K3 baskı anlarında değişken, kurucu teolojinin özü olmayan güvenlik tedbiridir. D ekseni baskı gören dâiden türbe yıkan, muhalifi süren ve kasabayı savaşıyla birleştiren egemenliğe yükselir. 'Vehhâbi' dış adı, 'Muvahhidûn' öz-adı; 'Hanbelî köken', 'Teymiyyeci dönüşüm'; 'ıslah', 'dışlama' ve 'devlet zor'u birbirini iptal etmeden birlikte açıklanmalıdır. Aşağıdaki matris bu cemaat morfolojisini yirmi boyutta özetler.⁴⁹⁰

Boyut	Bölüm 87 — Vehhâbi/Necid cemaatleşme morfolojisi
1. Analiz dönemi	1115/1703–04 doğumdan 1206/1792 kurucu ölümüne; 1802–1818 yalnız kurucu sonrası kurumlaşma kontrolü olarak.
2. Kurucu çekirdek	Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Hanbelî âlim hanesi, Hureymilâ ders çevresi ve tevhid risaleleri.
3. Öz-adlandırma	Müslimûn, ehlü't-tevhîd, Muvahhidûn ve ed-da'vetü'n-Necdiyye; 'Vehhâbi' esasen dış ve polemik kökenli addır.
4. Tarihsel sınıflandırma	Sünnî-Hanbelî kökten çıkan, Teymiyyeci mirası dönüştüren ayrı Necid ıslah ve cemaat hareketi.
5. Ana ayrımlar	Dâvet, bağlı cemaat, Dir'îye emirliği ve Âl-i Sü'ûd hanedanı ilişkilidir; aynı nesne değildir.
6. Kaynak rejimi	Kurucu eser/mektup + İbn Gannâm yakın iç kroniği + geç İbn Bîşr + reddiye ve dış kayıtların çaprazlanması.
7. Teolojik omurga	Rubûbiyyet-ulûhiyyet ayrımı; dua, adak, kurban ve aracılığın yalnız Allah'a tahsisi.
8. Üçlü şema ihtiyatı	Esmâ-sıfât vardır fakat erken dâvette ikincildir; bugünkü standart üçlü tertip geriye mutlaklaştırılmaz.
9. Üyelik sınırı	Büyük şirk sınıflandırması, hüccet sonrası bireysel tekfir, velâ-berâ ve biatın birleşimi.
10. K2 — seçici bilgi	Düşük: kısa açık kateşizm; orta düzey yorum/kadı yetkisi ders, icazet ve Âl eş-Şeyh çevresinde hiyerarşıktır.

⁴⁹⁰ Bunzel, *Wabbâbism*; Commins, *Wabbabi Mission*; Crawford, *Ibn 'Abd al-Wabbab*; Peskes, *Muhammad B. 'Abdalwabbab im Widerstreit*; Mouline, *Clerics of Islam*.

Boyut	Bölüm 87 — Vehhâbî/Necid cemaatleşme morfolojisi
11. K3 — güvenlik kapalılığı	Düşük-değişken: sürgün ve savaşta tedbir artar; dâvet özü itibarıyla açık, görünür ve yayılmacıdır.
12. P eksen	P1 âlim halkası → P2 Uyeyne himayesi → P3/P4 Dir'îye biat-cihad koalisyonu → kurucu sonrası P5 devlet.
13. D eksen	Dışlanma ve sürgünden türbe yıkımı, recm, muhalif sürgünü, kasaba savaşı ve ülkesel tek biçimliliğe.
14. Toplumsal taban	Vaha âlimleri, emir ve haneler, öğrenciler, tüccar-yerleşikler, kasaba askerleri ve değişken kabile yardımcıları.
15. Ekonomi	Hurma-vaha geliri, zekât, pazar ve kervan; fetihle ganimet, tâbi kasaba geliri ve Ahsa ticaret bağlantısı.
16. Hicret ve biat	Dir'îye'ye güvenli din alanı olarak göç; dâvet kabulü ile siyasi itaati aynı ahitte birleştiren kasaba üyeliği.
17. Örgütsel taşıyıcı	Şeyh, emir/imam, Âl eş-Şeyh, kadı-öğretmen, yerel emir, talebe ve askerî maiyetin örtüşen ağı.
18. Osmanlı ilişkisi	Necid doğrudan yeknesak eyalet değildir; hareket erken dönemde millî anti-kolonyal isyan sayılmaz, Hicaz'la imparatorluk krizine dönüşür.
19. Kurucu sonrası	Ahsa, Kerbelâ ve Hicaz genişlemesi ilk öğretinin kurumsal mirasıdır; her taktik ölmüş kurucuya atfedilmez.
20. Ana hüküm	Açık bir Sünnî ıslah iddiası, keskin tekfir ve biat sınırıyla yeni cemaat; Dir'îye ittifakıyla zor uygulayan devlete dönüşmüştür.

BÖLÜM 88 — SUÛD AİLESİ İLE DİNÎ HAREKET ARASINDAKİ İTTİFAK

1744/45 Dir'îye Mutabakatından Modern Krallığa Âl-i Suûd–Âl eş-Şeyh İlişkisi, Birinci–İkinci–Üçüncü Suûdî Devletleri, İhvân Krizi ve Dinî Otoritenin K2, K3, P ve D Eksenlerinde Dönüşümü

88.1. İttifakı Nasıl Okumalıyız? Suûd ailesi ile Necid tevhid dâveti arasındaki ilişki, biri hükmeden diğeri yalnız fetva veren iki değişmez kurumun 1744'te yaptığı tek sözleşmeden ibaret değildir. Muhammed b. Suûd'un Dir'îye emirliği, Muhammed b. Abdülvehhâb gelmeden önce vardı; dâvet de Uyeyne ve Hureymilâ'da siyasî himaye aramıştı. Dir'îye'de kurulan ortaklık ikisini yeni ölçekte birleştirdi: emir koruma, savaş ve vergi kapasitesi sağladı; şeyh fetih ile itaati tevhid, biat ve cihad dili içinde anlamlandırdı. Ancak görevler kuşaklar boyunca değişti, kesişti ve krizlerde yeniden pazarlık edildi. Âl-i Suûd yalnız 'kılıç', Âl eş-Şeyh yalnız 'meşruiyet mührü' değildi; ikisi de atama, eğitim, maliye, hukuk ve toplumsal disiplin alanlarında farklı derecelerde etkiliydi. Bölüm, ittifakı eşit iki egemenliğin anayasası veya âlimlerin bütünüyle araçsallaştırılması şeklinde değil, asimetrik fakat karşılıklı ihtiyaç üreten tarihsel koalisyon olarak inceleyecektir.⁴⁹¹

88.2. 1727 ile 1744/45: Rakip Değil Farklı Eşikler. Güncel Suûdî resmî anlatı ilk devletin başlangıcını, Muhammed b. Suûd'un Dir'îye'de iktidarı pekiştirdiği 1139/1727 yılına yerleştirir; akademik literatürün önemli bölümü ise 1744/45 ittifakını kuruluş eşiği olarak kullanır. Bu iki tarih aynı soruya cevap vermez. 1727, dâvetten önceki hanedanî-siyasî merkezleşmeyi ve Dir'îye'nin bağımsız tarihini görünür kılar. 1744 sonu–1745 başı, mevcut emirliğin tevhid dâvetiyle kalıcı koalisyona girerek bölgesel yayılma, yeni hukuk dili ve kutsal meşruiyet kazanmasının eşiğidir. Birini seçip diğerini silmek anakronik sonuç üretir: 'Devleti şeyh sıfırdan kurdu' hükmü de 'ittifakın devletleşmeye etkisi yoktu' hükmü de kanıtı aşar. 2022'de ihdas edilen Kuruluş Günü, modern devlet hafızasının 1727'yi öne çıkaran tercihidir; XVIII. yüzyıl kaynaklarının yerine

⁴⁹¹ Nabil Moulène, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia* (New Haven: Yale University Press, 2014), 15–74; Cole M. Bunzel, *Wahbâbism: The History of a Militant Islamic Movement* (Princeton: Princeton University Press, 2023), 191–232; David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B. Tauris, 2006), 17–55.

geçen geriye dönük bir tarih belgesi değildir. Eserde bu nedenle ‘Dir‘iye siyâsi kuruluşu’ ile ‘Suûdî-Vehhâbî koalisyonu’ ayrı tarihlenir.⁴⁹²

88.3. ‘Antlaşma’, ‘Mutabakat’ ve ‘Mîsâk’ Kelimelerinin Sınırı. 1744/45 olayı için modern dillerde pact, alliance, compact ve treaty; Arapça anlatılarda ittifak, ahd ve mîsâk gibi kelimeler kullanılır. Bunlar analitik kısaltmadır; elimizde tarih, imza, şahit listesi ve maddeleri bulunan çağdaş bir antlaşma nüshası yoktur. En güvenli tarihsel çekirdek, Muhammed b. Suûd’un şeyhe koruma sağlaması, şeyhin de ondan ayrılmamayı ve dâveti siyâsi güçle desteklemeyi kabul etmesidir. Sonraki İbn Bîşr anlatısındaki vergi ve ganimet konuşması, kurucu hafızanın iktisadî ahlâkını gösterir; toplantının kelimesi kelimesine zabtı sayılamaz. ‘Mutabakat’ kelimesi bu nedenle resmî hukuk belgesinden çok karşılıklı taahhüdü ifade etmek için tercih edilecektir. Bununla beraber belgenin bulunmaması olayın hayalî olduğu anlamına gelmez: hanedan, âlim hanesi, fetih ve kadı ağının sonraki sürekliliği gerçek bir ortaklığın güçlü kurumsal kanıtıdır. Kaynak tenkidi, ittifakı inkâr etmek değil ayrıntılı menkıbeyi tarihsel minimumdan ayırmaktır.⁴⁹³

88.4. Kaynak Ekolojisi: Yakın Kronikten Modern Devlet Hafızasına. İttifakın tarihi tek bir tarafsız arşivden kurulamaz. İbn Gannâm kurucu kuşağa yakın, dâvete bağlı ve ilk ortaklığın dinî anlamını koruyan kroniktir. İbn Bîşr daha geçtir; ikinci devlet için çağdaşlığa yaklaşırken 1740’lardaki dramatik konuşmaları sonraki Necid hafızasından aktarır. Câbertî ve Osmanlı-Mısır kayıtları Hicaz krizi ile 1811–1818 seferini dışarıdan gösterir, fakat ‘sapmış fırkayı temizleme’ dili taşır. Suûdî ve Âl eş-Şeyh yazışmaları öğretim, kadı tayini ve siyâsi danışmanlığı; İngiliz belgeleri XX. yüzyıl sınır, diplomasi ve İhvân meselesini aydınlatır. Modern resmî siteler kurumların yürürlükteki hukukî biçimini verir, tarihsel uygulamanın tamamını vermez. Akademik çalışmalar da farklı modeller kurar: Mouline dinî zümrenin sosyolojisini, al-Rasheed devlet oluşumunu,

⁴⁹² Royal Order, 27 Ocak 2022, Saudi Press Agency, no. 2324647; Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 14–22; Bunzel, *Wahhâbism*, 191–205.

⁴⁹³ Husayn b. Ghannâm, *Rawdat al-afkâr wa l-afbâm*; ‘Uthmân b. Bîşr, *‘Unwân al-majd fî târikh Najd*; Bunzel, *Wahhâbism*, 191–205; Mouline, *Clerics of Islam*, 58–62.

Bunzel militan öğretinin ehlileştirilmesini öne çıkarır. Bölüm, normatif metin, kurucu hafıza, idarî kayıt ve fiilî sonucu aynı kanıt derecesine koymayacaktır.⁴⁹⁴

88.5. İbn Gannâm: Kısa Taahhüt ve Peygamberî Hicret Kalıbı. İbn Gannâm'ın anlatısı, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Uyeyne'den çıkarılıp Dir'îye'ye gelişi ile Muhammed b. Suûd'un onu himaye edişini dâvetin kurtuluş anı olarak kurar. Şeyhin sürgünü hicrete, yeni merkezin bulunması Medine'deki korumaya, savaşlar ilk İslâm fetihlerine benzer bir dil içinde verilir. Bu kalıp olayın ayrıntılarını doğrulamaz; fakat ilk cemaatin ortaklığı nasıl meşrulaştırdığını gösterir. İbn Gannâm'daki çekirdek taahhüt, emirin 'başarı halinde bizi bırakma' kaygısı ile şeyhin kalıcılık sözü çevresindedir. Daha sonra çok meşhur olacak ayrıntılı vergi pazarlığı onda aynı biçimde bulunmaz. Bu fark, erken ve geç anlatıların birleştirilip tek tutanak gibi okunmaması gerektiğini gösterir. İbn Gannâm'a yakınlık nedeniyle yüksek değer verilecek, fakat rakipleri 'müşrik' ve ittifakı ilâhî teyit edilmiş hicret olarak niteleyen dili tarihçinin kendi hükmüne dönüştürülmeyecektir.⁴⁹⁵

88.6. İbn Bişr: Kurucu Diyalogların Geç Hafızası. Osman b. Bişr 1795 dolayında doğduğu için Muhammed b. Suûd ile şeyhin ilk görüşmesine tanık değildi. Unvânü'l-mecd'de emir, şeyhe zafer ve koruma sözü verir; şeyh de tevhid uğruna cihad ve daha meşru gelir vaadinde bulunur. Anlatı, ittifakın XIX. yüzyıl Necid'inde hangi ilkelerle hatırlandığını berraklaştırır: dinî dâvet, hanedan himayesi, vergi eleştirisi ve fetih ekonomisi. Ancak konuşma tırnak içinde aktarılsa bile çağdaş stenografik kayıt değildir. İbn Bişr'in ikinci devlet olaylarına yakınlığı, 1744 sözlerini otomatik olarak görgü tanıklığına dönüştürmez. En güvenli kullanım, ayrıntılı diyalogu 'sonraki kurucu hafıza böyle formüleştirdi' kaydıyla vermek; İbn Gannâm'ın daha kısa anlatısı, kurumsal sonuç ve dönemin mali uygulamasıyla çaprazlamaktır. Böylece meşhur 'kan karşılığında din' formülü ne reddedilir ne de belgesiz biçimde resmî sözleşme maddesi yapılır.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Mouline, *Clerics of Islam*, 15–74; al-Rasbeed, *History of Saudi Arabia*, 14–68; Bunzel, *Wabbâbism*, 19–27 ve 191–328; Commins, *Wabbâbi Mission*, 17–103.

⁴⁹⁵ İbn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*; Bunzel, *Wabbâbism*, 19–27 ve 191–200; Esther Peskes, *Muhammad B. 'Abdalwabbab (1703–1792) im Widerstreit* (Stuttgart: Franz Steiner, 1993).

⁴⁹⁶ İbn Bişr, *'Unwân al-majd*; Bunzel, *Wabbâbism*, 22–27 ve 191–205; Michael Cook, 'On the Origins of Wabbâbism,' *Journal of the Royal Asiatic Society* 2/2 (1992), 191–202.

88.7. Nabil Mouline'in Yeniden Okuması: Katkı ve İhtiyat. Nabil Mouline, ilk ittifak anlatısının peygamberî hicret örüntüsüne göre romantikleştirildiğini ve Dir'îye'de şeyhin taraftarlarının gelişinden önce bulunduğunu vurgular. Ayrıca görüşmelerin birkaç hafta sürmüş olabileceğini, görev paylaşımının bir anda tamamlanmadığını ve kurucu dönemde şeyhin mali-siyasî etkisinin sonrakinden daha geniş olduğunu gösterir. Bu yaklaşım, 'bir öğleden sonra iki kişi eksiksiz anayasa yaptı' klişesini güçlü biçimde düzeltir. Bununla birlikte Mouline'in ilk mutabakatı yalnız dar dinî himaye sayıp fetih projesinin 1747 sonrasında olduğu yönündeki okuması, kaynakların izin verdiği tek sonuç değil yorumlardan biridir. Erken savaşların ölçeği, savunma ile genişleme arasındaki geçiş ve sözlü taahhüdün içeriği kesin değildir. Eser Mouline'in kaynak eleştirisini benimseyecek; fakat tartışmalı rekonstrüksiyonunu kanıtlanmış madde listesi haline getirmeyecektir. İttifakın gerçek niteliği, tek görüşme metninden çok 1740'ların sonundaki müşterek sefer, maliye ve atama pratiğinden çıkarılacaktır.⁴⁹⁷

88.8. Resmî Hafıza ve Hanedan Soykütüğü. Modern Suûdî tarih anlatısı, üç Suûdî devletini süreklilik içinde kurar; Muhammed b. Suûd'u siyasî kurucu, Muhammed b. Abdülvehhâb'ı dinî ıslahçı olarak anarken son yıllarda 1727 hanedan eşliğini özellikle öne çıkarır. Resmî hafıza, ulusal takvim, müze, Dir'îye restorasyonu ve Kuruluş Günü üzerinden geçmişi bugünkü devlet kimliğine bağlar. Bu malzeme değersiz propaganda diye atılamaz: devletin hangi meşruiyet dilini seçtiğini ve ittifakın modern anlatıda nasıl yeniden dengelendiğini gösterir. Fakat XVIII. yüzyıl toplumsal pratiği için çağdaş kroniğin yerini tutmaz. 2022'den sonra 1744'ün daha az merkezî sunulması, tarihsel koalisyonun bir anda yok olduğu anlamına gelmez; hanedanî derinliği dinî ortaklıktan bağımsızlaştıran yeni vurguya işaret eder. Akademik analiz, resmî terimleri doğrulanmış kronolojiyle karşılaştırmalı; 'üç asırlık kesintisiz aynı devlet' retoriği ile 1818 ve 1891'deki gerçek siyasî kopuşları birbirinden ayırmalıdır.⁴⁹⁸

88.9. İki Hane: Âl-i Suûd ile Âl eş-Şeyh'i Özdeşleştirmemek. Âl-i Suûd, Dir'îye ve daha sonra Riyad merkezli siyasî hanedandır. Âl eş-Şeyh ise

⁴⁹⁷ Mouline, *Clerics of Islam*, 58–73; Bunzel, *Wabbâbism*, 191–214; Commins, *Wabbabi Mission*, 19–31.

⁴⁹⁸ Saudi Press Agency, Royal Order no. 2324647, 27 Ocak 2022; Saudipedia, 'First Saudi State' ve 'Saudi Founding Day'; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 1–36; Mouline, *Clerics of Islam*, 15–18.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın oğul, torun, damat ve yakın ilmî çevresinden oluşan dinî hanedir. Evlilik, eğitim ve makam ilişkileri iki aileyi bağladı; fakat ortak soy, tek bütçe veya değişmez ortak karar organı yaratmadı. Âl-i Suûd içinde halefiyet mücadeleleri olduğu gibi Âl eş-Şeyh içinde de kıdem, ilmî yeterlilik ve siyasî yakınlık rekabetleri vardı. Üstelik Suûdî dinî alanı yalnız kurucu soydan ibaret değildi: kadılar, mutavvialar, kasaba âlimleri ve XX. yüzyılda İbn Bâz gibi farklı soy çevrelerinden isimler önemli roller üstlendi. ‘İki hane ittifakı’ kullanışlı bir kısaltmadır; bütün ulemanın tek aileye, bütün siyasî kararın tek emire indirgenmesine izin vermez. Soy sermayesi özellikle başkadılık ve sembolik meşruiyette güçlüydü, fakat devletin atama ve görevden alma kapasitesi zamanla bu imtiyazı sınırladı.⁴⁹⁹

88.10. Kanıt Tablosu: Kurucu İttifak Hangi Kaynaktan Kurulur?

Aşağıdaki tablo, 1744/45 ortaklığını anlatan malzemeyi yakınlık, amaç ve doğrulayabildiği olgu bakımından ayırır. İç kronik, karşılıklı koruma ve dâvet dilini güçlü biçimde verir; fakat kurucu kutsal tarih üretir. Geç Necid kroniği ayrıntılı diyalog ve yerel yıllıklar sunar; ilk görüşme için doğrudan tanık değildir. Osmanlı-Mısır ve Avrupa metinleri ortaklığın dış sonuçlarını görür, iç şartlarını çoğunlukla ikinci elden öğrenir. Modern resmî anlatı yaşayan hafıza siyasetini; akademik çalışma ise yazma, kurum ve karşılaştırmalı sosyolojiyi açar. Hiçbiri tek başına ‘antlaşmanın eksiksiz maddeleri’ni vermez. En yüksek güven, farklı türlerin kesiştiği sonuçlardadır: şeyhin Dir‘iye’ye yerleşmesi, emirin koruması, müşterek savaş ve gelir düzeni, dâvet yanlısı kadıların yayılması, iki hanenin kuşaklar arası iş birliği. Düşük güven, kelimesi kelimesine konuşma ve sonradan düzenlenmiş tören ayrıntılarındanır.⁵⁰⁰

Kaynak / anlatı	Güçlü olduğu alan	Temel sınır	En güvenli kullanım
İbn Gannâm, Ravzatü'l-efkâr	Kurucu kuşağa yakın hicret, koruma ve ilk savaş hafızası	Dâveti peygamberî kurtuluş kalıbında yazar; rakipleri müşrikleştirir	Tarihsel çekirdek alınır, teolojik sıfatlar tarihçinin hükmü yapılmaz
İbn Bisr, Unvânü'l-mecd	Necid yıllıkları, ikinci devlet ve kurucu ittifakın sonraki hafızası	1744 görüşmesinin tanığı değildir; ayrıntılı diyaloglar geçirir	Vergi ve ganimet konuşması çağdaş tutanak değil hafıza formülü olarak

⁴⁹⁹ Mouline, *Clerics of Islam*, 15–74 ve 177–201; Alexander Bligh, ‘The Saudi Religious Elite (‘Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom,’ *International Journal of Middle East Studies* 17/1 (1985), 37–50; Commins, *Wabbabi Mission*, 29–41.

⁵⁰⁰ Ibn Ghannâm, *Rawdat al-afkâr*; Ibn Bisr, ‘Unwân al-majd’; Mouline, *Clerics of Islam*, 58–73; Bunzel, *Wabbâbism*, 19–27 ve 191–205.

Kaynak / anlatı	Güçlü olduğu alan	Temel sınır	En güvenli kullanım
Kurucu risale ve mektuplar	Tevhid, cihad, itaat ve muhatap dilinin doğrudan ifadesi	Toplantı şartlarını ve her seferin fiili karar sürecini vermez	Normatif hüküm ile idari uygulama ayrılarak
Âl eş-Şeyh fetva ve biyografileri	Kadı, öğretim, halefiyet ve hane ağının devamı	Soy hürmeti ve sonraki meşrulaştırma seçiciliği	Kişi, makam ve metin tarihi doğrulanarak
Câbertî ve Osmanlı-Mısır kayıtları	Hicaz krizi, 1811–1818 seferi, esir ve idari sonuç	İmparatorluk zafer dili; iç ittifak şartlarında ikinci el bilgi	Askerî-idari olay mezhep etiketinden ayrılarak
İngiliz arşivi ve seyahat kayıtları	XX. yüzyıl diplomasi, sınırlar, İhván ve dış tanıklık	Kolonyal çıkar, tercüman ve haber zinciri filtresi	Yerel kaynak ve fiili sonuçla çaprazlanarak
Modern Suûdî resmî anlatı	Yürürlükteki kurum, 1727 Kuruluş Günü ve güncel hafıza siyaseti	Geçmişin bugünkü devlet kimliğine göre seçimi	XVIII. yüzyıl kanıtı değil yaşayan meşruiyet repertuarı olarak
Eleştirel akademik araştırma	Yazma karşılaştırması, devlet oluşumu, ulema sosyolojisi ve kurum tarihi	‘Eşit pakt’, ‘tam araçsallaştırma’ veya ‘chileştirme’ modelinin seçiciliği	Rakip modeller birincil metin ve kronolojiyle sınanarak

88.11. Muhammed b. Suûd’dan Önce Dir‘iye. Dir‘iye’nin tarihi Muhammed b. Abdülvehhâb’ın gelişiyile başlamaz. Vadi Hanîfe üzerindeki yerleşim, Âl-i Suûd’un daha eski yerel iktidarı, hurma tarımı, pazar ve komşu yerleşimlerle rekabeti sayesinde siyasî bir çekirdeğe sahipti. Muhammed b. Suûd’un 1727 dolayında iktidarı toplaması, hanedan içi ve yerel parçalanmayı azaltan bir eşikti. Bunun ölçeği daha sonraki devletle karıştırılmamalıdır: Dir‘iye, 1740’larda henüz bütün Necid’e hükmeden merkezî ülke değildi. Mevcut askerî maiyet, vergi ilişkisi ve sığınma kapasitesi, şeyhe önceki hamilerinden daha dayanıklı zemin sundu. Buna karşılık dâvet, küçük emirliğe komşu kasabaları yalnız rakip değil tevhid çağrısının muhatabı olarak tanımlayan genişletilebilir meşruiyet verdi. İttifakın açıklayıcı gücü tam burada yatar: boş arazide devlet yaratmak değil, var olan siyasî çekirdeğin hedef, insan ve kurum repertuarını dönüştürmek.⁵⁰¹

88.12. Şeyhten Önce Dir‘iye’de Dâvet Taraftarları. Mouline ve bazı kaynak okumaları, Muhammed b. Abdülvehhâb Dir‘iye’ye gelmeden önce kasabada onun öğretisine ilgi duyan kişilerin bulunduğu işaret eder. Bu ayrıntı, emirin yabancı bir dâîyle hiçbir toplumsal zemin olmadan aniden anlaşması şeklindeki dramatik modeli zayıflatır. Talebe, akrabalık ve tüccar dolaşımı Uyeyne ile Dir‘iye arasında haber ve metin taşıyabilirdi. Muhammed b. Suûd’un eşi Mûdı bint Ebî Vâtân’ın şeyhe olumlu baktığı ve emiri görüşmeye teşvik ettiği anlatılır; fakat bu rolün ayrıntıları da geç hafıza ve aile menkıbesiyle iç içedir. Kadın aracılığını tümünden silmek kaynakların erkek merkezli çerçevesini tekrarlar, onu eksiksiz

⁵⁰¹ Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 14–22; Uwaidab M. Al-Jubany, *Najd before the Salafi Reform Movement* (Reading: Itbaca Press, 2002); Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia* (London: Saqi, 2000), 29–95.

diplomatik organizatör yapmak ise kanıtı aşar. En güvenli sonuç, Dir‘iye’de dâveti kabul etmeye hazır küçük bir ilişki ağının mevcut olduğu ve bu ağın yeni himayeyi kolaylaştırdığıdır. İttifak iki yalnız adamın değil hane ve takipçi çevrelerinin birleşmesidir.⁵⁰²

88.13. Uyeyne’den Dir‘iye’ye Geçişin Tarihi. Muhammed b. Abdülvehhâb’ın Dir‘iye’ye gelişi çoğu çalışmada 1157/1744 diye verilir; hicrî-miladî çevrim ve kronik sıralaması nedeniyle 1744 sonu-1745 başı aralığı daha ihtiyatlıdır. Olayı 1744’ün tek bir kesin gününe sabitleyen çağdaş kayıt yoktur. Uyeyne emiri Osman b. Muammer, Benî Hâlid’in Ahsa merkezli baskısı ve gelir-egemenlik kaygısıyla şeyhin himayesini sürdüremedi. Şeyhin çıkarılması, yalnız teolojik tartışmanın değil bölgesel güç ilişkilerinin sonucuydu. Dir‘iye’ye geçiş bu nedenle hem K3 güvenlik arayışı hem P2’den daha dayanıklı P3 koalisyonuna geçiştir. Kurucu hafızadaki hicret benzetmesi cemaate kutsal anlam verdi; tarihsel analiz ise yolculuğu patronaj pazarındaki değişim, takipçi ağı ve yeni emirin fırsat hesabıyla birlikte okur. ‘1744 antlaşması’ ibaresi kullanılacaksa, kesin günlü belge değil bu yaklaşık kuruluş eşiği kastedilecektir.⁵⁰³

88.14. İlk Temas ve Arabuluculuk Rivayetleri. İlk görüşmenin kim tarafından düzenlendiği, Muhammed b. Suûd’un şeyhin evine mi gittiği ve hangi yakınların hazır bulunduğu kaynaklarda farklı ayrıntılarla anlatılır. Emir eşinin tavsiyesi, şeyhi misafir eden İbn Süveylim hanesi ve dâvet yanlısı yerel kişilerin arabuluculuğu muhtemel sosyal kanallardır. Bu rivayetlerin ortak anlamı, himayenin yalnız resmî saray kabulü değil kasaba içi ağ üzerinden kurulduğudur. Fakat her ismi aynı kesinlikte doğrulamak mümkün değildir. Sonraki anlatıda emirin şeyhin ayağına gitmesi, dinî karizmanın siyasî iktidara üstünlüğünü simgeleyen sahne haline gelir; başka resmî sunumlarda ise kurucu imamın bilinçli devlet kararı öne çıkar. Tarihçi tören koreografisini taraf seçmek için kullanmamalıdır. Görüşmenin varlığı ve ardından gelen yerleşme güçlü; oturma düzeni, ilk cümle ve arabulucuların kesin sırası düşük kanıtlıdır. İlişkinin içeriği sonraki uygulamada daha açık görülür.⁵⁰⁴

⁵⁰² Mouline, *Clerics of Islam*, 58–62; Bunzel, *Wabbābism*, 191–200; Commins, *Wabbabi Mission*, 19–20.

⁵⁰³ Bunzel, *Wabbābism*, 191–205; Commins, *Wabbabi Mission*, 19–20; Mouline, *Clerics of Islam*, 58–62; Ibn Ghannām, *Rawḍat al-afkār*.

⁵⁰⁴ Ibn Bishr, ‘Unwān al-majd; Mouline, *Clerics of Islam*, 58–62; Bunzel, *Wabbābism*, 191–200; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 79–95.

88.15. Karşılıklı Taahhüdün Tarihsel Minimumu. Kaynaklar arasındaki farklılık ayıklandığında üç unsur yüksek güvenle kalır. Birincisi, Muhammed b. Suûd şeyhe ve dâvetine Dir‘iye’de korunma ve yerleşme imkânı verdi. İkincisi, şeyh emirin yanında kalmayı ve siyasî merkez başarı kazandığında başka hamiye geçmemeyi taahhüt etti. Üçüncüsü, dâvetin yayılması ile emirin askerî-siyasî genişlemesi kısa sürede birbirini besleyen ortak programa dönüştü. Bunun ötesindeki ayrıntılar—gelir türü, tam biat formülü, savaş planının ilk gün çizilmesi—daha düşük güvenlidir. Karşılıklılık eşit kaynak veya veto gücü demek değildir. Şeyh başlangıçta dinî karizma, talebe ve hüküm dili; emir ise güvenlik, savaşı, mülk ve zor kapasitesi getirdi. Bu varlıklar birbirine çevrilebilir hale geldi: fetih tevhidin zaferi, teolojik itaat de Dir‘iye’nin siyasal bağlılığı olarak okunabildi. Mutabakatın kurumsal ağırlığı, yazılı maddeden çok bu dönüşüm mekanizmasındadır.⁵⁰⁵

88.16. Vergi Maddesi: Meşhur Diyalog ile Mali Pratik. İbn Bişr’in anlatısında Muhammed b. Suûd, Dir‘iye halkından aldığı mevsimlik verginin kaldırılmasından kaygı duyar; şeyh ise Allah’ın ona fetih ve ganimet yoluyla daha hayırlı gelir vereceğini söyler. Bu sahne ‘antlaşmanın ikinci maddesi’ diye sıkça aktarılır. Oysa erken İbn Gannâm anlatısında aynı ayrıntı bulunmaz ve sözler çağdaş kayıtlı değildir. Yine de diyalog tarihsel bir gerilimi doğru yakalar: dâvet şer‘î görülmeyen mukûs türü yerel vergileri eleştirirken zekât, ganimet ve tâbi kasaba gelirini meşrulaştırdı. Emirliğin genişlemesi gerçekten Dir‘iye’ye yeni kaynak taşıdı. Uygulamada eski gelirlerin tamamının bir günde kalktığı veya maliyenin yalnız ganimete dayandığı söylenemez; pazar, tarım, zekât, haraç benzeri yükümlülükler ve yerel pazarlıklar sürdü. Rivayet, kesin bütçe maddesi değil yeni koalisyonun eski vergi ile cihad ekonomisi arasındaki meşruiyet değişimini anlatan kurucu hafızadır.⁵⁰⁶

88.17. Himaye, Hicret ve Yeni Merkezin Nüfusu. Dir‘iye’nin himayesi, şeyhin hayatta kalmasından daha fazlasını sağladı. Uyeyne, Hureymilâ ve başka yerlerden öğrenciler, akrabalar ve dâvet taraftarları güvenli merkeze taşındı; ders,

⁵⁰⁵ *Ibn Ghannâm, Rawdat al-afkâr; Bunzel, Wabbābism, 191–205; Commins, Wabbabi Mission, 19–31; Mouline, Clerics of Islam, 58–73.*

⁵⁰⁶ *Ibn Bişr, ‘Unwān al-majd; Commins, Wabbabi Mission, 19–31; Bunzel, Wabbābism, 191–214; Vasiliev, History of Saudi Arabia, 95–135.*

risale kopyalama, evlilik ve askerî maiyet aynı kasabada yoğunlaştı. İç kronik bu akışı hicret ve bereket diliyle anlatır. Nüfusun kesin sayısı ve ekonomik büyümenin miktarı bilinmez; zenginlik tasvirleri fetih sonrası başarıyı kutsallaştırabilir. Buna rağmen yeni gelenlerin emirliğin insan kaynağını, şeyhin de yerel bağlı tabanını artırdığı açıktır. Hicret, K3'te korunma ihtiyacını P3'te siyasal üyeliğe çevirdi: dâveti kabul eden kişi yalnız öğrenci değil vergi, savaş, akrabalık ve mahalle düzenine katılan teb'a olabildi. Bütün bağluların Dir'îye'ye taşınması gerekmedi; yerel taraftar ve kadılar dışarıda kaldı. Merkez ile çevre arasında dolaşım, ittifakı tek kasaba nüfusundan bölgesel ağa dönüştürdü.⁵⁰⁷

88.18. Savaş Yetkisi ile Dinî Hükümün Birleşmesi. Muhammed b. Abdülvehhâb, tevhid çağrısını kabul etmeyen ve hüccet sonrası büyük şirkte ısrar eden topluluklarla savaşın meşruiyetini kurdu; Muhammed b. Suûd ise sefer, kuşatma, asker toplama ve ganimet dağıtma kapasitesini yönetti. Bu ayrım hiçbir zaman mekanik değildi. Hangi kasabanın muhatap, asi veya savaş hedefi sayılacağı teolojik sınıflandırma ile yerel rekabetin kesişiminde belirlendi. Şeyh savaş mektupları ve fetvalarla sınırı tanımlayabilir, emir zamanlama ve barış koşullarını hesaplayabilirdi. İlk çatışmalar savunma ve komşu baskısı içinde başlasa da güç arttıkça saldırı genişlemesine dönüştü. 'Âlim fetva verdi, emir yalnız uyguladı' formülü karar sürecindeki pazarlığı ve mali çıkarı; 'emir dini propaganda yaptı' formülü ise inanç ile kurucu otoriteyi siler. İttifakın ayırt edici özelliği, cihadı hem cemaat sınırı hem ülke genişlemesi yapan çift meşruiyet üretmesidir.⁵⁰⁸

88.19. 'İmam' Unvanı ve Çift Otorite. Erken Necid kullanımında 'imam' kelimesi yalnız namaz kıldırان kişiyi değil dinî-siyasî önderliği de ifade edebilir. Muhammed b. Suûd ve halefleri siyasî imam/emir olarak biat, savaş ve kamu düzenini üstlenirken Muhammed b. Abdülvehhâb dinî imam, şeyh ve öğretici otoriteydi. Bu iki kullanım modern 'devlet başkanı-başrahip' ayrımına çevrilemez; Sünnî İslâm'da bağımsız kilise kurumu yoktu ve her iki taraf şeriat düzeninin içinde konuşuyordu. Şeyhin karizması emirin meşruiyetini

⁵⁰⁷ *Commins, Wabbabi Mission*, 19–31; *Bunzel, Wabbābism*, 191–214; *Ibn Ghannām, Rawḍat al-afkār*; *Mouline, Clerics of Islam*, 62–73.

⁵⁰⁸ *Bunzel, Wabbābism*, 178–232; *Commins, Wabbabi Mission*, 24–41; *Muḥammad b. 'Abd al-Wabbāb'ın cihad risaleleri ve mektupları*; *Ibn Ghannām, Rawḍat al-afkār*.

güçlendirdi, emirin zor kapasitesi şeyhin hükümlerini ülkesel hale getirdi. Sonraki kuşaklarda siyasî imamlık Âl-i Suûd'da, başlıca fetva ve öğretim makamları Âl eş-Şeyh'te yoğunlaştı. Ancak unvan, eşit iki hükümdarlık veya kalıcı ortak veto kanıtı değildir. Çift otorite en iyi, uzmanlık ve soy temelinde ayrışan fakat hanedan ataması, maliye ve kriz kararlarında asimetrik biçimde birleşen alanlar olarak anlaşılır.⁵⁰⁹

88.20. Erken Koalisyonun Kırılmalığı. Dir'îye ortaklığı daha sonra kaçınılmaz başarı gibi anlatılsa da ilk yıllarda kırıldı. Riyad, Uyeyne, Hureymilâ ve Vadi Hanîfe yerleşimleri kendi emir, âlim ve ittifaklarına sahipti; savaşlar uzun sürdü, kasabalar biat edip dönebildi, gelir ve insan kaybı Dir'îye'yi zorladı. Dâvet içindeki şahsî anlaşmazlıklar ve aşırı tekfir ihtimali merkezî otoriteyi tehdit edebildi. Muhammed b. Suûd, hanedan ve kabile dengelerini gözetirken şeyh doktriner sadakati korumaya çalıştı. Ortaklığın dayanıklılığı yalnız ilk yeminle değil tekrarlanan evlilik, gelir paylaşımı, kadı ataması ve müşterek düşman deneyimiyle oluştu. Başarısızlık ihtimalini görünür tutmak teleolojiyi önler: 1744'te hiç kimse Ahsa, Kerbelâ ve Hicaz'a uzanan bir devletin zorunlu olarak doğacağını bilmiyordu. Kurumsallaşma, sonraki zaferlerin ilk görüşmede eksiksiz planlandığını değil, krizleri aşan rutinlerin zamanla biriktiğini gösterir.⁵¹⁰

88.21. Muhammed b. Suûd'un Ölümü ve 1765 Halefîyeti. Muhammed b. Suûd 1179/1765'te öldüğünde Dir'îye ortaklığı yaklaşık yirmi yıldır savaş, biat ve öğretim yoluyla kökleşmişti. Yerine oğlu Abdülaziz b. Muhammed'in geçmesi, siyasî önderliğin Âl-i Suûd içinde hanedanîleştiğini gösterir; fakat otomatik ve tartışmasız primogenitür hukukunun varlığını kanıtlamaz. Kurucunun dinî onayı, aile uzlaşması, askerî kapasite ve bağlıların biatı birlikte önemliydi. Muhammed b. Abdülvehhâb hayattaydı ve yeni emirle yakın çalışmayı sürdürdü. Bu nedenle 1765, şeyhin siyasetten çekildiği değil ortaklığın kurucu kişiden ikinci Suûdî hükümdara aktarılabilirdiği ilk büyük dayanıklılık testidir. Hanedan devamlılığı dâvete istikrarlı koruyucu sağladı; dâvet de halefîyeti sıradan aile

⁵⁰⁹ Mouline, *Clerics of Islam*, 62–74; Commins, *Wabbabi Mission*, 26–41; Joseph A. Kechichian, 'The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia,' *International Journal of Middle East Studies* 18/1 (1986), 53–71.

⁵¹⁰ Bunzel, *Wabbâbism*, 191–214; Commins, *Wabbabi Mission*, 24–31; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 14–22; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 79–135.

mücadelesinden ‘imamın etrafında tevhid cemaati’ diline yükseltti. Ancak sonraki ikinci devlet iç savaşları göstereceği üzere dinî meşruiyet hanedan rekabetini bütünüyle ortadan kaldırmadı.⁵¹¹

88.22. Abdülaziz b. Muhammed Döneminde İş Bölümünün Olgunlaşması. Abdülaziz b. Muhammed’in 1765–1803 arasındaki uzun yönetimi, küçük Dir‘iye emirliğini Necid ve ötesine yayılan bir devlete dönüştürdü. Şeyh tevhid öğretimi, fetva, mektup, kadı ve talebe ağına ağırlık verirken Abdülaziz sefer, diplomasi, vergi ve yönetimi giderek daha belirgin biçimde üstlendi. Bu, kurucu mutabakatın baştan yazılmış değişmez maddelerinin uygulanması değil, büyümenin zorladığı uzmanlaşmaydı. Şeyh savaş ve maliye üzerinde ahlâkî-siyasî etkisini sürdürdü; emir de dinî atamaları ve kamu icrasını maddî olarak belirledi. Âl eş-Şeyh ile yerel âlimler arasında ilmî hiyerarşi oluşurken Âl-i Suûd, tâbi emirleri ve askerî maiyeti denetledi. İlişkinin simetrik olmadığı açıktır: ülke genişledikçe zor ve gelir kaynaklarını kontrol eden hanedan üstün kapasite kazandı. Yine de şeyhin hayattaki karizması, emirin tek başına kolayca ikame edemeyeceği normatif merkez olmaya devam etti.⁵¹²

88.23. 1773 Riyad’ın Alınması ve Şeyhin Geri Çekilişi. Riyad’ın 1187/1773’te uzun mücadele sonunda alınması, Vadi Hanîfe’de Dir‘iye üstünlüğünü sağlamlaştırdı. Kaynaklar bu tarihten sonra Muhammed b. Abdülvehhâb’ın gündelik siyasî ve mali yönetimden çekildiğini, öğretim ile ibadete daha çok yöneldiğini aktarır. ‘Emekli oldu’ formülü dikkatle kullanılmalıdır: şeyh mektup, fetva, eğitim ve halefiyet onayıyla etkisini sürdürdü; dâvetin yaşayan kurucusu olmaktan çıkmadı. Değişen şey, büyümüş ülkenin gelir ve savaş yönetiminin Abdülaziz b. Muhammed’de yoğunlaşmasıydı. Mouline bu kırılmayı dinî zümre ile siyasî hane arasındaki daha belirgin görev ayrımının başlangıcı sayar. Riyad zaferi böylece yalnız toprak kazanımı değil koalisyon içi kapasite devridir. Şeyhin geri çekilişi ittifakın bozulduğunu değil, karizmatik kurucu müdahalesinden hanedan maliyesi ve uzmanlaşmış âlim ağına geçişi gösterir.⁵¹³

⁵¹¹ *Commins, Wabbabi Mission*, 26–31; *Bunzel, Wabbābism*, 203–214; *Ibn Bisr, ‘Unwān al-majd; Vasiliev, History of Saudi Arabia*, 95–135.

⁵¹² *Mouline, Clerics of Islam*, 62–74; *Bunzel, Wabbābism*, 203–232; *Commins, Wabbabi Mission*, 26–41.

⁵¹³ *Mouline, Clerics of Islam*, 66–73; *Bunzel, Wabbābism*, 203–214; *Commins, Wabbabi Mission*, 26–31; *Ibn Bisr, ‘Unwān al-majd*.

88.24. Hazine ve Ganimet Dağıtımının Hanedanda Toplanması. Kurucu ittifakın ilk döneminde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın zekât, ganimet ve yardım dağıtımında doğrudan etkili olduğu aktarılır. Riyad'ın alınmasından sonra hazine denetiminin Abdülaziz b. Muhammed'e geçmesi, devlet ile dinî hareket arasındaki güç dengesini kalıcı biçimde değiştirdi. Maliye, ordu, elçilik ve yerel emirlikleri finanse eden hanedanın kapasitesini büyüttü; âlimler ise maaş, hediye, vakıf ve atama için siyasî merkeze daha bağımlı hale geldi. Bu bağımlılık onları önemsiz yapmadı: şer'î gelir adı, zekât yükümlülüğü, savaş ganimetinin meşruiyeti ve kadı hükmü dinî uzmanlık gerektiriyordu. Yine de dağıtım düğümünü elinde tutan emir, ittifakın asimetrisini artırdı. 'Din ve devlet eşit bütçeli ortaklardı' denemeyeceği gibi, ulemanın sırf satın alınmış memur olduğu da söylenemez. Kaynak, makam ve norm arasında karşılıklı fakat eşit olmayan alışveriş oluştu.⁵¹⁴

88.25. Hanedan Halefîyeti ile Dinî Onayın Birleşmesi. Abdülaziz b. Muhammed'in oğlu Suûd'un 1202/1787 dolayında veliahtlığına biat edilmesi, siyasî hanedanın kuşak devamı ile şeyhin dinî onayının birleştiği önemli eşîğidir. Bu olay, kurucunun 1773'ten sonra siyasetten bütünüyle çekilmediğini de gösterir. Biat, yalnız baba-oğul mirası değil önde gelen hane, âlim ve cemaat mensuplarının yeni öndere bağıllık ilanıydı. Şeyhin onayı, hanedan içi seçimi dinî cemaatin düzeni olarak meşrulaştırdı; hanedan da Âl eş-Şeyh'in kurucu soy üstünlüğünü korudu. Bununla birlikte sonraki tarih halefîyetin kalıcı bir hukuk kuralına bağlanmadığını gösterecektir. Kardeşler ve kuzenler arasındaki mücadeleler, ulemanın her zaman tek aday üzerinde birleşmemesi ve askerî fiilî güç, biat idealinin sınırlarıdır. İlk devletin nispeten başarılı aktarımı, ittifakın kurumsallaştığını gösterir; veraset sorununu sonsuza dek çözdüğünü değil.⁵¹⁵

88.26. Evlilik ve Akrabalık: İttifakın Hane Altyapısı. Âl-i Suûd ile Âl eş-Şeyh arasındaki evlilikler, siyasî koruma ile dinî karizmayı gündelik hane ilişkisine çevirdi. Kadınlar kroniklerde çoğunlukla adları ve eylemleri eksik bırakılmış olsa da eş, anne ve damat bağları güven, arabuluculuk ve makam aktarımında etkiliydi. Bu evlilikleri tek bir 1744 maddesi veya aralıksız biyolojik birleşme gibi

⁵¹⁴ Mouline, *Clerics of Islam*, 66–74; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 95–135; Commins, *Wahhabi Mission*, 26–41.

⁵¹⁵ Bunzel, *Wahbâbism*, 203–214; Mouline, *Clerics of Islam*, 70–74; Ibn Bisbr, *Unwân al-majd*; Commins, *Wahhabi Mission*, 29–31.

sunmak doğru değildir; farklı kuşaklarda yoğunluk ve siyasî anlam değişti. Hane bağı, anlaşmazlığı imkânsızlaştırmadı fakat kopuş maliyetini yükseltti. Âl eş-Şeyh'in kurucu soyu, eğitimle kan bağına eklenen sembolik sermaye kazandı; Âl-i Suûd da dinî haneyi saraya bağlayan akrabalık kanalı elde etti. Bunun yanında kasaba âlimleriyle yapılan evlilikler dinî zümreyi genişletti. İttifakın dayanıklılığı yalnız resmî makamda değil, miras, evlilik, talebelik ve ortak hane hafızasında üretilmiştir. Kaynakların erkek merkezliliği nedeniyle bu altyapının kadın aktörleri hakkında ayrıntılı kesinlik sınırlıdır.⁵¹⁶

88.27. Kadı, Müftü ve Öğretmen Atamalarında Ortaklık. Fethedilen kasabada ittifakın en kalıcı yüzü çoğu zaman asker değil kadı ve öğretmendi. Âl eş-Şeyh çevresi adayın doktriner yeterliğini, eğitim silsilesini ve güvenilirliğini değerlendirirken Âl-i Suûd atamayı siyasî otorite ve mali destekle yürürlüğe koydu. Yerel emir, hutbe, zekât ve mahkeme üzerinden yeni düzene bağlandı. Atanan kişinin varlığı bütün halkın aynı anda içten dönüşümünü göstermez; fakat şikâyet, evlilik, miras, pazar ve ibadetin hangi dilde çözüleceğini değiştirir. Kadı ağı, dâveti fetih anından daha uzun ömürlü kılan idarî hafıza üretti. Görev paylaşımı yine geçirendi: siyasî emir dinî makamı seçebilir veya görevden alabilir, başâlim de emirin kararını gayrimeşru bulabilir. Kurum, iki ayrı bürokrasinin sözleşmesi değil, ilmî ehliyet ile hanedan icrasının birleştiği atama zinciridir. K2 gizli bilgi değil, ders ve icazetle seçilen yorum yetkisinde yükselir.⁵¹⁷

88.28. Rıza, Pazarlık ve Zor: Tâbi Kasaba Nasıl Bağlandı? Bir kasabanın Dir'îye'ye katılması tek biçimli değildi. Bazı yerel emir ve âlimler dâveti benimseyip ittifaka girdi; bazıları kuşatma, ürün tahribi veya askerî yenilgiden sonra biat etti; bazı yerlerde hanedan içi rakipler Suûdî desteğiyle iktidar aradı. Teslim şartları zekât, asker, rehine, kadı kabulü ve eski emirliğin korunması gibi unsurları farklı ölçülerde içerebilirdi. İç kronik bu süreci tevhidin kabulü diye özetlediğinde siyasî itaat ile bireysel inancı ayırmak gerekir. Öte yandan her bağlılığı 'zorla alınmış vergi' saymak da dâvetin gerçek taraftar ağını görünmez kılar. İttifak, rıza ve zorun birlikte çalıştığı katmanlı egemenlik üretti. Yerel araçlar merkezî hükmü tercüme etti; uzaklık, kabile dengesi ve kaynak yetersizliği

⁵¹⁶ Mouline, *Clerics of Islam*, 68–74 ve 177–201; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 14–36; Commins, *Wahhabi Mission*, 29–41.

⁵¹⁷ Mouline, *Clerics of Islam*, 68–89; Commins, *Wahhabi Mission*, 26–41; Bunzel, *Wahbâbism*, 203–232.

uygulamada farklılık yarattı. Cemaatleşme açısından biat, hem itikadî sınırı hem ülkesel itaati temsil eden fakat herkes için aynı içeriğe sahip olmayan birleşik formdur.⁵¹⁸

88.29. Ahsa'ya Doğru Genişleme ve İttifakın Ölçek Değişimi. 1790'larda Ahsa'nın denetim altına alınması, koalisyonu Necid vaha siyasetinden Körfez ticareti ve mezhebî çoğulluğu olan daha geniş ülkeye taşıdı. Benî Hâlid'in daha önce Uyeyne üzerinde kurduğu baskının tersine çevrilmesi sembolik öneme sahipti. Ahsa'nın Şîî nüfusu, Sünnî uleması, liman ve vergi kaynakları Dir'iyе'nin yönetim kapasitesini sınıdı. Fetih yalnız tevhid çağrısı değil garnizon, yerel aracı, zekât ve pazar denetimi gerektiriyordu. Âl-i Suûd askerî ve mali idareyi genişletirken Âl eş-Şeyh çevresi kadı, öğretmen ve ritüel standardı üzerinden yeni alanı dönüştürmeye çalıştı. Direniş, geri dönüş ve tekrarlanan seferler hâkimiyetin bir anda tam olmadığını gösterir. Ahsa, ittifakın iş bölümünü büyüten P5 eşiğidir: kasaba dâvetinin metinleri artık farklı toplulukları yöneten devlet hukukuna çevrilmek zorundaydı. Bu dönüşüm, kurucu öğretinin her yerde aynı sosyal sonuç verdiği anlamına gelmez.⁵¹⁹

88.30. İş Bölümü Tablosu: 1744'ten 1824 Yeniden Kuruluşuna. Aşağıdaki tablo, 'emir kılıcı, şeyh dini aldı' formülünün hangi alanlarda açıklayıcı, hangi alanlarda yetersiz olduğunu gösterir. Koruma ve savaş kapasitesi baştan itibaren siyasî hanede, tevhid öğretimi ve fetva kurucu şeyhte yoğunlaşmıştır. Buna karşılık maliye, kadı ataması, biat ve kamu cezaları ortak temas alanlarıdır. 1773 sonrasında hazine ile gündelik yönetimin hanedanda toplanması; 1792 sonrasında fetva ve öğretimin Âl eş-Şeyh hane ağına geçmesi uzmanlaşmayı artırmıştır. Hiçbir evrede modern anlamda laik-dinî bakanlık ayrımı yoktur. Üstelik fetih ölçeği büyüdükçe siyasî hanedanın kaynak üstünlüğü genişlemiş, dinî zümrenin etkisi ise hukuk, eğitim ve meşruiyet düğümlerinde yoğunlaşmıştır. Tablo görevleri değişmez özler değil tarihsel eğilim olarak sunar; aynı makamın farklı hükümdar ve âlim dönemlerinde başka ağırlık kazanabileceğini saklı tutar.⁵²⁰

⁵¹⁸ Bunzel, *Wabbābism*, 203–232; Michael Cook, 'The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71/3 (2008), 661–699; Commins, *Wabbabi Mission*, 26–41.

⁵¹⁹ Bunzel, *Wabbābism*, 214–227; Commins, *Wabbabi Mission*, 31–41; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 115–145; Ibn Bishr, *Unwān al-majd*.

⁵²⁰ Mouline, *Clerics of Islam*, 58–89; Commins, *Wabbabi Mission*, 19–41; Bunzel, *Wabbābism*, 191–232.

Alan / dönem	Âl-i Suûd ağırlığı	Dinî hane / ulema ağırlığı	Kesişim ve ihtiyat
1744/45 koruma	Yerleşme güvenliği, savaşçı ve yerel egemenlik	Dâvet, bağlilar ve kurucu karizma	İmzalı madde listesi değil karşılıklı taahhüt çekirdeği
İlk biat ve hicret	Siyasî bağlılık ve kasaba himayesi	Tevhid üyeliği ve şeyhe sadakat	İtikadî kabul ile teb'a itaati aynı kişide birleşebilir
Savaş ve barış	Sefer zamanı, komuta, diplomasi ve teslim şartı	Cihad, hüccet, tekfir ve meşruiyet dili	Yerel rekabet ile doktrin birbirini dışlamaz
Maliye 1744–1773	Vergi, pazar ve askerî ihtiyaç	Zekât/ganimet normu ve dağıtımda kurucu etki	Geç vergi diyalogu kesin bütçe maddesi değildir
Maliye 1773 sonrası	Hazine ve dağıtım giderek hanedanda merkezileşir	Gelirin şer'i niteliği hakkında fetva	Kaynak kontrolü siyasî asimetriyi büyütür
Kadı ve öğretmen	Atama, koruma, maaş ve kararın icrası	İlmî yeterlilik, eğitim, fetva ve yorum	İki ayrı bakanlık değil ortak atama zinciri
Halefiyet	Hanedan adayı, fiilî güç ve aile uzlaşması	Biat, meşru imam ve düzenin dinî onayı	Ulema bağımsız veto kurulu değildir
1792 sonrası	Siyasî imamlık, ordu, vergi ve dış ilişki	Âl eş-Şeyh'te fetva, yargı ve öğretim haneleşmesi	Kurucu karizma metin–soy–makama dağılır
1818 kırılması	Devlet, başkent ve hazine çöker	Metin, kadı, soy ve mağduriyet hafızası kısmen yaşar	Süreklilik bürokratik değil toplumsal-doktriner
1824 yeniden kuruluş	Riyad merkezli güvenlik ve ülke restorasyonu	Abdürrahman b. Hasan'ın ders ve kadı ağı	1744'ün kopyası değil yeni şartlarda yenilenmiş ittifak

88.31. 1792'de Kurucunun Ölümü ve Âl eş-Şeyh'in Devralması.

Muhammed b. Abdülvehhâb 1206/1792'de öldüğünde dâvet artık tek kişinin ders halkası değildi. Oğulları Abdullah, Hüseyin, Ali ve İbrahim ile torunlar, damatlar ve öğrenciler fetva, öğretim, kadılık ve mektup ağını sürdürdü. Özellikle Abdullah b. Muhammed öne çıktı; ancak halefiyet siyasî hanedandaki gibi tek oğula otomatik geçmedi. Kurucu soy, ilmî eğitimle birleşerek ayrıcalık kazandı ve Âl eş-Şeyh adı belirginleşti. Devletin sonraki Kerbelâ ve Hicaz seferleri ölmüş kurucunun kişisel talimatı sayılamaz; bunlar onun öğretilerini devralan âlimlerle Suûdî hükümdarların kurumsal kararlarıdır. Kurucunun ölümü ittifakın kişisel dostluktan hane ilişkisine dönüşümünü sınaı. Devlet hızla genişlemeye devam ettiği için sınav başarıyla geçildi; fakat dinî otorite artık yaşayan kurucunun tartışmasız karizmasından metin, soy ve makamın paylaşılmış otoritesine dönüşmüştü.⁵²¹

88.32. Kerbelâ ve Hicaz: İttifakın Bölgesel Egemenliğe Dönüşmesi. 1802

Kerbelâ saldırısı ile 1803–1806 arasında Mekke ve Medine'nin denetimi, Suûdî-Vehhâbî ittifakı İslâm dünyasının merkezî tartışmasına taşıdı. Kerbelâ'da türbe karşıtlığı, Şiî sınırı, ganimet ve bölgesel savaş aynı olayda birleşti; ölü sayıları değişse de kitlesel şiddet ve yağma güçlü kanıtlıdır. Hicaz'da hutbe, hac düzeni, türbe kubbeleri ve öğretim üzerinde yeni standartlar uygulandı. Âl-i Suûd kutsal

⁵²¹ Mouline, *Clerics of Islam*, 70–89; Bunzel, *Wabbâbism*, 214–232; Commins, *Wabbabi Mission*, 29–41; 'Abd Allâh b. Muḥammad b. 'Abd al-Wabbâb'in risaleleri.

şehirlerin siyasî idaresini, Âl eş-Şeyh âlimleri ise dâvetin akaid ve hukuk savunusunu üstlendi. Bu seferleri yalnız hanedan yağması saymak normatif amacı; yalnız saf tebliğ saymak zor ve kaynak aktarımını siler. Kurucunun ölümünden sonra gerçekleştirmeleri ayrıca önemlidir: ittifak, kurucu karizmayı aşan genişleme mantığı kazanmıştı. Aynı başarı Osmanlı sultanının hac hizmeti ve Sünnî meşruiyet iddiasına doğrudan meydan okudu.⁵²²

88.33. Osmanlı Egemenliğiyle Kriz: Dinî ve İmparatorluk Katmanları.

Necid'in XVIII. yüzyıl başındaki gevşek imparatorluk bağlantısı, hareketi ilk günden modern bir 'Osmanlı karşıtı millî kurtuluş' isyanı yapmaz. Kriz, Ahsa, Irak sınırı ve özellikle Hicaz'ın alınmasıyla imparatorluk ölçeğine yükseldi. Osmanlı yönetimi dâveti siyasî isyan, hac güvenliği tehdidi ve sapmış dinî hareket olarak birlikte tanımladı. Suûdî-Vehhâbî tarafı ise Osmanlı bağlılarının ritüel pratiklerini ve kendilerine karşı savaşını tevhid-şirk çerçevesinde değerlendirdi; bütün Türkleri tek etnik düşman yapan modern milliyetçi program kurmadı. Âl-i Suûd için Osmanlı-Mısır seferi ülkesel egemenliğe, Âl eş-Şeyh için doğru İslâm iddiasına tehditti. Bu iki katman karşılıklı güçlendi. İmparatorluk kaynaklarının 'Hâricî' ve 'eşkiya' adları tarafsız tasnif değildir; buna karşılık hac yolları, şehir işgali ve vergi çatışması gerçek siyasal olgulardır. Savaş ne yalnız mezhep ne yalnız jeopolitiktir.⁵²³

88.34. Abdülaziz'in Öldürülmesi ve Suûd el-Kebîr Dönemi. Abdülaziz b. Muhammed 1803'te Dir'îye camisinde, Kerbelâ saldırısının intikamını amaçladığı aktarılan bir kişi tarafından öldürüldü. Failin saikleri ve bağlantıları kroniklerin mezhebî dili içinde dikkatle ele alınmalıdır; suikastın gerçekleşmesi ise açıktır. Oğlu Suûd b. Abdülaziz, daha önce veliaht olarak biat almıştı ve iktidarı büyük kopuş olmadan devraldı. Suûd el-Kebîr devrinde devlet en geniş sınırlarına ulaştı, Hicaz hâkimiyeti pekişti ve Dir'îye'nin mali kaynakları büyüdü. Âl eş-Şeyh, fethedilen bölgelerde öğretim ve meşruiyet üretirken hanedan savaş ile diplomasiyi yönetti. Suikast, dinî-siyasî şiddetin merkeze geri dönebileceğini gösterdi; fakat ittifakın kurumsal devamını durdurmadı. Başarılı halefiyet,

⁵²² Bunzel, *Wahbâbism*, 214–227; Commins, *Wahhabi Mission*, 31–41; al-Rasbeed, *History of Saudi Arabia*, 18–22; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 115–160.

⁵²³ Commins, *Wahhabi Mission*, 31–51; Bunzel, *Wahbâbism*, 214–246; 'Abd al-Rahmân al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-âthâr; Khaled Fahmy, All the Pasha's Men (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).*

kurucu kuşakta oluşan biat, soy ve görev ağının kişisel hükümdar kaybını absorbe edebildiğini kanıtlar.⁵²⁴

88.35. Abdullah b. Suûd ve Savunma Devletine Geçiş. Suûd el-Kebîr'in 1814'te ölümünden sonra Abdullah b. Suûd, genişleme döneminin değil Osmanlı-Mısır baskısının ağırlaştığı bir devleti devraldı. Hicaz'ın önemli bölümü kaybedilmiş, Mısır ordusu daha gelişmiş ateş gücü, lojistik ve yerel ittifaklarla Necid'e yönelmişti. Abdullah savaş ile müzakere arasında hareket etti; bağlı kasabaların sadakati ve kabile desteği baskı altında dalgalandı. Âl eş-Şeyh âlimleri cihad ve sebat dili üretirken aynı zamanda kayıp, göç ve yerel uzlaşmalarla karşılaştı. İttifakın genişleme sırasında yararlı olan ganimet ve biat mekanizmaları, uzun savunma savaşında aynı verimi vermedi. Abdullah'ın yenilgisi dinî inancın yokluğu veya şahsî korkaklıkla açıklanamaz; askerî teknoloji, ikmal, merkez-çevre kırılğanlığı ve imparatorluk kaynak farkı belirleyiciydi. Bu evre, kutsal meşruiyetin devlet kapasitesinin yerini alamayacağını gösterir.⁵²⁵

88.36. Osmanlı-Mısır Seferinde Ulema ve Yerel Bağlılık. Tosun Paşa'nın ardından İbrahim Paşa'nın yürüttüğü sefer, yalnız iki düzenli ordunun karşılaşması değildi. Mısır kuvvetleri Hicaz ve Necid'de yerel kabile, kasaba ve eski rakiplerle anlaşmalar yaptı; teslim olanlara güvence, direnenlere ağır yaptırım uyguladı. Suûdî taraf da tevhid ve imam itaati üzerinden seferberlik istedi. Bazı yerler direndi, bazıları çıkar veya hayatta kalma hesabıyla taraf değiştirdi. Âl eş-Şeyh'in normatif cihad çağrısı bütün yerel davranışı tekleştiremedi; bu durum dâvetin sahte olduğunu değil merkezî kapasitenin sınırlarını gösterir. İbrahim Paşa'nın ilerleyişi sırasında tahkimat, topçu, ikmal ve aşamalı kuşatma belirleyici oldu. İttifak açısından kriz, dinî otoritenin siyasî koruyucusuz kalma ihtimalini doğurdu. Ulema, metin ve hane ağının askerî devletten bağımsız ne ölçüde yaşayabildiği 1818 sonrasının temel sınavı olacaktı.⁵²⁶

⁵²⁴ Bunzel, *Wabbâbism*, 214–227; Commins, *Wabbabi Mission*, 31–41; Ibn Bisr, *Unwân al-majd*; Vasiliev, *History of Saudi Arabia*, 135–160.

⁵²⁵ Bunzel, *Wabbâbism*, 227–246; Commins, *Wabbabi Mission*, 36–51; al-Rasbeed, *History of Saudi Arabia*, 18–23; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 145–180.

⁵²⁶ Al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-âthâr*; Bunzel, *Wabbâbism*, 227–246; Commins, *Wabbabi Mission*, 36–51; Fahmy, *All the Pasha's Men*.

88.37. 1818 Dir‘iye’nin Yıkılması: Devletin Sonu. Beş aya yaklaşan kuşatmanın ardından Abdullah b. Suûd 11 Eylül 1818’de teslim oldu. Dir‘iye’nin tahkimatı ve önemli bölümleri tahrip edildi; hanedan mensupları, âlimler ve savaşçılar öldürüldü, esir edildi veya dağıldı. Abdullah İstanbul’a götürülerek idam edildi. Bu olay birinci Suûdî devletinin açık sonudur; ‘hiç kesintisiz 1727’den bugüne aynı devlet’ formülü siyasî gerçekliği örter. Aynı şekilde 1818’i dâvetin veya ittifakın bütünüyle yok oluşu saymak da yanlıştır. Mısır ordusu merkezî saray, hazine ve askerî örgütü yıktı; bütün risaleleri, evlilik ağlarını, kasaba kadılarını ve hafızayı ortadan kaldıramadı. P5 devlet kapasitesi çökerken P1–P3 bilgi ve hane ağları kısmen yaşadı. İttifakın sonraki dirilişi kesintisiz bürokrasi değil, yıkımdan sağ kalan sosyal ve doktriner sermayenin yeni siyasî merkezle yeniden birleşmesidir.⁵²⁷

88.38. İdam, Sürgün ve Âl eş-Şeyh’in Dağılması. 1818 yenilgisi dinî haneyi ağır biçimde vurdu. Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb ve başka önde gelenler Mısır’a götürüldü; bazı âlimler öldürüldü, bazıları Necid kasabalarına veya dış merkezlere dağıldı. Kaynaklarda kişi listeleri ve akıbetler farklılaşır; her kayıp aynı biçimde doğrulanamaz. Fakat merkezî ders ve atama ağının kesildiği açıktır. Sürgün paradoksal sonuç da üretti: metinler ve tartışmalar Kahire, Hicaz ve başka çevrelere taşındı; sağ kalan öğrenciler yerel öğretimi sürdürdü. Âl eş-Şeyh’in soy sermayesi tahrip olmadı, mağduriyet hafızasıyla güçlendi. Âl-i Suûd mensuplarının dağılmasıyla iki hane aynı anda koruyucu ve uzman kaybetti. Sonraki yeniden kuruluş, kişilerin Dir‘iye’deki eski makamlarına basitçe dönmesi değil, yeni kuşakların Riyad çevresinde görev, hane ve ders ağını yeniden örmesidir.⁵²⁸

88.39. İttifakı Yaşatan Taşıyıcılar: Metin, Soy, Kadı ve Hafıza. Birinci devlet çöktükten sonra ittifakın yaşamasını tek bir gizli merkez açıklamaz. Kurucunun kısa risaleleri kopyalanabilir ve ezberlenebilirdi; kasaba imamaları temel tevhid öğretimini sürdürebildi. Âl eş-Şeyh ile bağlı âlim ailelerinin soy ve evlilik bağları güven ağını korudu. Âl-i Suûd adı, geçmiş düzen, vergi ve güvenlik tecrübesiyle siyasî meşruiyet taşımaya devam etti. Dir‘iye’nin yıkımı ortak

⁵²⁷ Bunzel, *Wabbâbism*, 227–246; Commins, *Wabbabi Mission*, 36–51; Ibn Bisr, ‘*Unwân al-majd; al-Jabarti, ‘Ajâ’ib al-âthâr*.

⁵²⁸ Mouline, *Clerics of Islam*, 74–89; Bunzel, *Wabbâbism*, 227–246; Commins, *Wabbabi Mission*, 41–55; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 160–185.

mağduriyet ve altın çağ hafızası üretti. Ayrıca Mısır garnizonlarının Necid üzerindeki denetimi kesintiliydi; yerel güç boşluğu yeni teşebbüslere alan açtı. Bu unsurlar ayrı ayrı devlet kuramazdı, fakat birleşince restorasyonu mümkün kıldı. Dayanıklılık K2’de gizli öğretiye değil açık metnin çoğaltılmasına; K3’te geçici sakinme ve dağılmaya; P’de hane-kasaba ağının yeniden siyasî merkez bulmasına dayanır. ‘Üç yüz yıllık sözleşme’ yerine çoğaltılabilir taşıyıcılar daha güçlü açıklamadır.⁵²⁹

88.40. Süreklilik mi Yeniden Kuruluş mu? İkinci Suûdî devleti birinci devletin dinî ve hanedanî mirasını açıkça sahiplendi; bu nedenle tamamen yeni ve ilgisiz oluşum değildir. Fakat başkent, ülke ölçeği, dış güç dengesi ve hane içi siyaset değişti. 1818–1824 arasında merkezî devlet yoktu; 1838–1843 döneminde Mısır müdahalesi yeniden belirleyiciydi. ‘Kesintisiz süreklilik’ siyasî kopuşları, ‘sıfırdan yeni devlet’ metin ve kadro devamını siler. En doğru kavram yeniden kuruluşur: geçmişin meşruiyet repertuarı, sağ kalan kişiler ve öğretim ağı yeni şartlarda seçilerek birleştirildi. İttifak da aynı ayrıntılarla geri dönmedi. Necid’in önemli kısmı artık dâvetin temel dilini tanıyordu; dinî zümrenin görevi ilk kez dönüştürmekten çok öğretimi pekiştirmek, hukuk ve bağlılık sınırını korumaktı. Siyasî hane ise Dir’iye yerine Riyad’dan daha dar, dalgalı ve hanedan çatışmasına açık ülkeyi yönetmek zorundaydı.⁵³⁰

88.41. 1819–1824 Restorasyon Teşebbüsleri. İbrahim Paşa ordusunun çekilmesiyle Necid’de tek ve istikrarlı düzen kurulmadı. Âl-i Suûd mensupları ve yerel önderler, Dir’iye mirasını canlandırmak için kısa ömürlü girişimlerde bulundu. Mişârî b. Suûd’un teşebbüsü ile Türkî b. Abdullah’ın ilk mücadeleleri, hanedan adının hâlâ bağlılık üretebildiğini fakat Mısır garnizonları, rakip aileler ve kıt kaynaklar karşısında tek başına yetmediğini gösterir. Kronoloji, kısa iktidarlar ve el değiştiren kasabalar nedeniyle kaynaklarda yuvarlanabilir. Türkî’nin başarısı, sadece hanedan soyuna değil yerel ittifak, hareketlilik ve doğru siyasî zamana dayanıyordu. Âl eş-Şeyh çevresinin sağ kalan üyeleri de restorasyonu meşru düzenin dönüşü olarak destekledi; ancak ilk yıllarda eski

⁵²⁹ Mouline, *Clerics of Islam*, 74–89; Commins, *Wahhabi Mission*, 41–55; Bunzel, *Wahbâbism*, 228–269; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 23–26.

⁵³⁰ Bunzel, *Wahbâbism*, 228–269; Commins, *Wahhabi Mission*, 41–55; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 23–26; Mouline, *Clerics of Islam*, 74–89.

kapsamlı kurum henüz yoktu. 1819–1824 arası, P2/P3 düzeyindeki dağınık girişimlerin yeniden P4 ülke çekirdeğine dönüşme dönemidir; ikinci devlet tek günde ilan edilmemiştir.⁵³¹

88.42. Türkî b. Abdullah ve Riyad Merkezli İkinci Devlet. Türkî b. Abdullah 1823–1824 sürecinde Riyad'ı ve çevresini denetleyerek ikinci Suûdî devletin kalıcı çekirdeğini kurdu. Dir'îye'nin yıkılmış ve siyasî bakımdan ağır sembol taşıyan mekânı yerine Riyad'ın başkent olması, restorasyonun aynı kurumların mekânsal kopyası olmadığını gösterir. Türkî, yerel rakiplerle savaşırken dâvetin imamlık ve biat dilini yeniden kullandı; güvenlik, vergi ve hukuk düzenini kademeli biçimde topladı. 1830 dolayında Ahşa'ya uzanan hâkimiyet, devletin yeniden bölgesel ölçeğe eriştiğini gösterse de Hicaz bir daha ikinci devletin kontrolüne girmedi. Dinî ittifak, yeni başkentte cami, mahkeme, ders ve saray çevresinde yeniden örgütlendi. Türkî'nin başarısı hanedan ile dâvetin meşruiyetinin birlikte hâlâ işlevsel olduğunu kanıtlar; fakat birinci devletin bütün sınır ve saldırı kapasitesinin geri geldiği anlamına gelmez.⁵³²

88.43. Abdürrahman b. Hasan: Dinî Ağın Yeniden Kurucusu. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın torunu Abdürrahman b. Hasan Âl eş-Şeyh, Mısır'daki sürgünden sonra Necid'e dönerek ikinci devletin başlıca dinî otoritesi oldu. Onun rolü yalnız dedesinin kitaplarını tekrarlamak değildi. Riyad'da öğretimi yeniden kurdu, kadı ve talebe ağını bağladı, fetvalarla hanedan yönetimini destekledi ve değişen Osmanlı-Mısır şartlarında tevhid, hicret ve itaat meselelerini yorumladı. Bu nedenle Türkî b. Abdullah siyasî restorasyonun, Abdürrahman b. Hasan dinî-kurumsal restorasyonun merkezî aktörüdür. Aralarındaki ilişki 1744 görüşmesinin mekanik tekrarı değil, geçmiş hane ortaklığının yeni kuşaklarca bilinçli biçimde yenilenmesidir. Sürgün tecrübesi Âl eş-Şeyh'in mağduriyet ve ilmî soy sermayesini artırdı; aynı zamanda devlet himayesinin önemini yeniden gösterdi. İkinci devletin uleması, kurucu döneme göre daha yerleşik bir Necid dinî çevresini yönetiyordu.⁵³³

⁵³¹ Bunzel, *Wabbâbism*, 228–246; Commins, *Wabbabi Mission*, 41–55; Ibn Bishr, *Unwân al-majd*; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 160–185.

⁵³² Bunzel, *Wabbâbism*, 228–246; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 23–26; Commins, *Wabbabi Mission*, 41–55; Ibn Bishr, *Unwân al-majd*.

⁵³³ Mouline, *Clerics of Islam*, 74–89; Bunzel, *Wabbâbism*, 228–269; Commins, *Wabbabi Mission*, 41–55; Abd al-Rahmân b. Hasan'ın fetva ve risaleleri.

88.44. İkinci Devlette Görev: İlk Dönüştürmeden Tahkime. Birinci devletin ilk yıllarında dâvet, Necid kasabalarını kendi tevhid tanımına yeniden çağırın dönüştürücü hareketti. İkinci devlet döneminde bölgenin önemli âlim ve kurumları bu dili zaten tanıyordu. Bu nedenle ulemanın ana görevi ilk ‘ihtida’yı üretmekten çok öğretimi yenilemek, kadıları atamak, sınırları korumak ve siyasî parçalanma içinde itaati tahkim etmek oldu. Bu değişim militan hükümlerin yok olduğu anlamına gelmez; özellikle Osmanlı egemenliğinde yaşama, müşriklerle dostluk ve hicret konuları sert tartışıldı. Fakat devletin toprak hedefleri daha dardı ve Hicaz’a evrensel genişleme gündemi fiilen geri dönmedi. Âl-i Suûd güvenlik ile hanedan birliğini, Âl eş-Şeyh hukuk ile cemaat sürekliliğini sağlamaya çalıştı. Restorasyonun dinî alanı böylece misyoner yayılmadan kurumsal muhafazaya kayd. Bu değişim, aynı öğretinin farklı devlet kapasitesinde başka siyasal biçim alabileceğini gösterir.⁵³⁴

88.45. Türkî’nin Öldürülmesi ve Faysal’ın İlk İktidarı. Türkî b. Abdullah 1834’te Mişârî b. Abdürrahman’ın düzenlediği suikastla öldürüldü. Oğlu Faysal kısa sürede rakibini yenerek iktidarı aldı. Olay, dinî ittifakın hanedan içi şiddeti önleyemediğini gösterir: bütün tarafların aynı genel dâvet dilini paylaşması veraset ve intikam mücadelesini ortadan kaldırmadı. Âl eş-Şeyh için meşru imamın belirlenmesi yalnız soy değil fiilî düzen kurma, biat ve şeriatı koruma kapasitesiyle bağlantılıydı. Faysal’ın ilk iktidarı kısa sürdü; Mısır’ın Necid’e yeni müdahalesi 1838’de onu yenilgi ve esarete götürdü. Dinî meşruiyet yerel bağlılık üretebilse de üstün dış askerî güç karşısında yeterli değildi. Suikast ve müdahale, ikinci devletin birinciye göre daha kırılğan merkez, daha yoğun hanedan rekabeti ve daha sınırlı kaynakla işlediğini açığa çıkarır.⁵³⁵

88.46. Hâlid b. Suûd ve Mısır Himayesi Altındaki Ara Dönem. 1838’de Faysal b. Türkî’nin yakalanıp Kahire’ye gönderilmesinden sonra Mısır yönetimi Hâlid b. Suûd’u askerî destekle Riyad’a yerleştirdi. Hâlid Suûdî hanedanındandı; fakat dış güçle gelişi, meşru imamlık ve velâ-berâ bakımından ciddi gerilim yarattı. Ulema ve yerel önderler tek tepki vermedi: bazıları fiilî yönetimle çalıştı, bazıları

⁵³⁴ Bunzel, *Wabbâbism*, 228–269; Commins, *Wabbabi Mission*, 41–55; Joas Wagemakers, ‘The Enduring Legacy of the Second Saudi State,’ *International Journal of Middle East Studies* 44/1 (2012), 93–110.

⁵³⁵ Ibn Bisr, ‘*Unwân al-majd*’; Bunzel, *Wabbâbism*, 246–269; Commins, *Wabbabi Mission*, 41–55; al-Rasbeed, *History of Saudi Arabia*, 23–26.

uzaklaştı veya muhalefet etti. Bu çeşitlilik, Âl eş-Şeyh'in her krizde tek blok olmadığını gösterir. Mısır askerî varlığı zayıflayınca Hâlid'in konumu çözüldü; Abdullah b. Süneyyân kısa süreli iktidar kurdu. Ara dönem, hanedan soyunun tek başına yeterli meşruiyet sağlamadığını; dış koruyucu, yerel biat, şeriat uygulaması ve güvenliğin birlikte değerlendirildiğini gösterir. Dinî dil siyasî çatışmayı açıklayan gerçek unsurdu, fakat tarafların iktisadî ve askerî çıkarlarını ortadan kaldırmadı.⁵³⁶

88.47. Faysal b. Türki'nin Dönüşü ve Uzun İkinci Saltanatı. Faysal b. Türki 1843'te Necid'e dönerek Riyad'ı aldı ve 1865'teki ölümüne kadar ikinci devletin en istikrarlı dönemini yönetti. Yerel emirlerle anlaşma, vergi, kabile dengesi ve Körfez bağlantıları üzerinden ülkeyi topladı. Abdürrahman b. Hasan ve bağlı ulema, meşru imam itaati, yargı ve öğretim ağıyla düzeni destekledi. İlişki yine karşılıklı fakat asimetrikti: Faysal atama ve kaynakları kontrol ederken ulemanın fetvası, cemaatin dâvet kimliğini ve kamu hukukunu taşıdı. Osmanlı ve İngiliz güçlerinin Körfez'deki varlığı, birinci devletin evrensel fetih siyasetini sınırladı; pragmatik diplomasi zorunlu hale geldi. Ulema bu uzlaşmaları her zaman aynı rahatlıkla karşılamadı. Faysal devri, ittifakın sadece saldırı cihadıyla değil vergi, mahkeme, diplomasi ve rutin yönetimle de yaşayabildiğini gösteren başlıca ikinci devlet örneğidir.⁵³⁷

88.48. Dir'îye'den Riyad'a: Mekânın Kurumsal Sonucu. Başkent değişimi yalnız coğrafi ayrıntı değildir. Dir'îye, kurucu hicret ve ilk ittifakın kutsal hafızasını taşıyordu; Riyad ise daha büyük yerleşim, ticaret ve Vadi Hanîfe denetimiyle ikinci devletin pratik merkezi oldu. Saray, büyük cami, mahkeme ve ders çevresinin yakınlaşması Âl-i Suûd ile Âl eş-Şeyh ilişkisinin gündelik temasını sürdürdü. Buna karşılık yıkık Dir'îye geçmişin sembolü olarak kaldı. Yeni mekân, devletin kurucu şeyhin fiziksel çevresine bağımlı olmadan işleyebildiğini gösterir. Ayrıca Riyad'ın yerel aileleri, tüccarları ve âlimleri ittifakın sosyal tabanına daha fazla katıldı. 'Dinî merkez-siyasî merkez' aynı şehirdeydi, fakat aynı kurum değildi. Mekânsal yakınlık hızlı danışma ve denetim sağladı; ulemanın saray

⁵³⁶ Bunzel, *Wahbâbism*, 246–269; Commins, *Wahhabi Mission*, 41–55; Wagemakers, 'Enduring Legacy,' 93–110; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 185–203.

⁵³⁷ Bunzel, *Wahbâbism*, 246–269; Commins, *Wahhabi Mission*, 41–55; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 23–26; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 185–203.

kaynaklarına bağımlılığını da artırdı. İkinci devlet, ittifakı kutsal kurucu mekândan taşınabilir idarî düzene çevirdi.⁵³⁸

88.49. Ulemanın Görelî Özerkliği ve Sınırları. İkinci devlet uleması yalnız saray emriyle konuşan memur değildi. Ders ve icazet ağı, aile itibarı, yerel cemaatle temas ve şer‘î uzmanlık, hükümdardan kısmen bağımsız otorite sağladı. Kadı bir hanedan mensubunun işlemini eleştirebilir, âlim vergi veya dış ittifak hakkında ihtiyat bildirebilirdi. Ancak maaş, atama, koruma ve kararın icrası büyük ölçüde siyasî hanedanın elindeydi. Açık çatışmada ulemanın seçenekleri sınırlıydı: nasihat, görevden çekilme, göç veya rakip emiri tanıma. Bu durum ‘bağımsız dinî egemenlik’ ile ‘tam araçsallaştırma’ arasında bir alan yaratır. Âlimlerin çoğu fitne ve iç savaşın zararını, kusurlu fakat düzen kuran imama itaate tercih etti. Bu tercih yalnız korku değil Sünnî siyaset ve cemaat bütünlüğü anlayışına dayanıyordu; aynı zamanda hanedanın üstün zor kapasitesiyle biçimleniyordu. Özerklik konuya, kişiye ve krize göre değişen pazarlık alanıdır.⁵³⁹

88.50. 1865 Sonrası Hanedan İç Savaşı. Faysal b. Türkî’nin 1865’te ölümünden sonra oğulları Abdullah ve Suûd arasındaki mücadele ikinci devleti aşındırdı. Riyad birkaç kez el değiştirdi; kabile, kasaba ve dış güçler farklı adayları destekledi. Her taraf dinî meşruiyet ve biat iddia ettiğinden ulema tek bir açık kuralla sorunu çözemedi. Bazı âlimler düzeni korumak için fiilen üstün adayı tanıdı, bazıları taraf tuttu veya geri çekildi. Hanedan çatışması vergi ve güvenliği bozdu, Reşîdî Hâil emirliğine müdahale alanı açtı. İttifakın burada görülen sınırı önemlidir: ortak dâvet, siyasî birliği garanti etmez; dinî otorite, bağımsız askerî güç olmadan rakip prensleri uzlaşmaya zorlayamaz. Buna rağmen ulema ve kadı ağının yerel devamı, merkez zayıflarken dâvet kimliğini korudu. Devlet ile cemaat aynı hızda çözülmedi; P5 düşerken P2–P3 kurumları yaşayabildi.⁵⁴⁰

88.51. Âl-i Reşîd Karşısında Ulemanın Pragmatik Uyumu. Hâil merkezli Âl-i Reşîd güçlendikçe Necid uleması yalnız Âl-i Suûd’la çalışma seçeneğine sahip değildi. Reşîdî hükümdarlar genel olarak Necid’in Hanbelî-Vehhâbî dinî

⁵³⁸ Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 23–36; Mouline, *Clerics of Islam*, 74–89; Commins, *Wahhabi Mission*, 41–55.

⁵³⁹ Mouline, *Clerics of Islam*, 74–110; Kecibichian, ‘Role of the Ulama,’ 53–71; Bligh, ‘Saudi Religious Elite,’ 37–50; Commins, *Wahhabi Mission*, 41–55.

⁵⁴⁰ Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 23–26; Bunzel, *Wahhabism*, 269–293; Commins, *Wahhabi Mission*, 41–55; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 195–210.

düzenini bütünüyle sökmedi; yerel kadı ve âlimlerle çalışarak siyasî itaati güvenceye aldı. Bazı Âl eş-Şeyh mensupları ve bağlı âlimler, Suûdî hanedan üstünlüğü olmadan da ders, yargı ve cemaat hayatını sürdürdü. Bu olgu, ittifakın dinî hareketi hanedanın basit mülkü yapmadığını gösterir. Aynı zamanda ulemanın düzen kuran filî hükümdarla uzlaşma kapasitesini açığa çıkarır. Daha sert âlimler Osmanlı veya Reşîdî hâkimiyetinde yaşama ve dostluk konusunda itiraz etti; alan tek ses değildi. Pragmatik uyum, Âl-i Suûd meşruiyetini tamamen silmedi, fakat dinî kurumun hayatta kalmak için alternatif siyasî hamiyeye çalışabildiğini kanıtladı. İttifak özel ve güçlüydü; mutlak tekel değildi.⁵⁴¹

88.52. 1891 Çöküşü ve Âl-i Suûd'un Sürgünü. 1880'lerin sonundaki gerileme ve 1891 Mula'da yenilgisi, Abdürrahman b. Faysal'ın Riyad üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesiyle ikinci devletin sonunu getirdi. Âl-i Suûd ailesi sonunda Kuveyt'e sığındı. Mula'da'yı tek başına 'son gün' saymak yerine hanedan iç savaşı, Reşîdî üstünlüğü ve kademeli siyasî çözülme birlikte görülmelidir. Âl eş-Şeyh'in bütün üyeleri hanedanla sürgüne gitmedi; Necid'de kalan ilmî ağ, Reşîdî yönetimi altında varlığını sürdürdü. Bu ikinci kopuş, devlet ile dâvet arasındaki ayrımı bir kez daha açığa çıkarır. Hanedan toprak ve hazineyi kaybetti, fakat isim ve geçmiş meşruiyetini korudu; dinî zümre siyasî ortağını kaybetti, fakat mahkeme ve ders topluluğunu tamamen yitirmedi. Üçüncü kuruluş bu iki ayrı devam çizgisini 1902'den sonra yeniden buluşturacaktı.⁵⁴²

88.53. İkinci Devletin İttifaka Bıraktığı Miras. İkinci devlet, birinci devletin geniş sınırlarını geri getiremedi; fakat ittifakı rutin Necid yönetiminin içine yerleştirdi. Riyad başkent oldu, kadı ve ders ağı yeniden kuruldu, Âl eş-Şeyh'in ilmî soy üstünlüğü pekişti ve meşru imam itaati siyasî parçalanmaya karşı merkezi ilke haline geldi. Aynı dönem, hanedan kavgasının dinî birliği bozabileceğini ve ulemanın alternatif hükümdarla çalışabileceğini gösterdi. Miras bu nedenle yalnız süreklilik değil öğrenilmiş sınırlar bütünüdür. Üçüncü devleti kuracak Abdülaziz b. Abdürrahman, dinî meşruiyetin seferberlik değerini biliyor; aynı zamanda bağımsız silahlı dindarlığın hanedan merkezini tehdit edebileceğini

⁵⁴¹ Bunzel, *Wahbâbism*, 269–293; *Wagemakers, 'Enduring Legacy,'* 93–110; *Commins, Wahhabi Mission*, 41–55; *al-Rasheed, History of Saudi Arabia*, 23–36.

⁵⁴² *Al-Rasheed, History of Saudi Arabia*, 23–36; Bunzel, *Wahbâbism*, 269–294; *Commins, Wahhabi Mission*, 41–55; *Vassiliev, History of Saudi Arabia*, 195–215.

tarihsel hafızadan görüyordu. Âl eş-Şeyh ise siyasal koruyucusuz yaşayabildiğini, fakat ülke ölçeğinde yargı ve eğitim için hanedan kaynağına ihtiyaç duyduğunu tecrübe etmişti. Bu karşılıklı bilgi, XX. yüzyıl ittifakını daha merkezî ve ihtiyatlı kılacaktır.⁵⁴³

88.54. 1902 Riyad Baskını ve Üçüncü Kuruluş. Abdülaziz b. Abdürrahman Âl-i Suûd, Ocak 1902’de küçük bir grupla Riyad’ı ele geçirerek üçüncü Suûdî devletin çekirdeğini kurdu. Masmak baskınının sonraki kahramanlık anlatısı taktik cesareti vurgular; başarının kalıcılığı ise yerel destek, Kuveyt bağlantısı, Reşîdî zayıflığı ve hanedan hafızasına dayanıyordu. İlk zafer anında ayrıntılı bir yeni dinî antlaşma yapılmadı. Âl eş-Şeyh ve Necid uleması, Suûdî siyasî dönüşünü genel olarak meşru restorasyon olarak tanıdı; cami, kadı ve biat dili yeni merkeze bağlandı. Abdülaziz’in önceliği önce Riyad çevresinde hayatta kalmak ve rakipleri yenmekti. Din önemli meşruiyet kaynağıydı, fakat ilk seferlerin tamamını tek başına belirleyen program değildi. 1902, 1744’ün tiyatral tekrarı değil ikinci devlet mirasının yeni savaş, diplomasi ve uluslararası sistem içinde yeniden etkinleşmesidir.⁵⁴⁴

88.55. İlk Yıllarda Pragmatik Restorasyon. Abdülaziz’in 1902 sonrası siyaseti, dinî sloganla kesintisiz fetih yürüyüşünden daha pragmatikti. Reşîdîler, Osmanlı garnizonları, Kuveyt, İngiltere ve yerel kabilelerle değişen ittifaklar kurdu; savaş ile müzakereyi birlikte kullandı. Ulema, Suûdî imamlığını ve dâvet düzenini destekledi, fakat dış diplomasi ve askerî zamanlama büyük ölçüde hükümdarın alanıydı. Abdülaziz bazı dinî talepleri seferberlik için güçlendirirken uluslararası sonuç doğuracak aşırılıkları sınırlamaya çalıştı. Bu dönem ‘din geri plandaydı’ diye bütünüyle sekülerleştirilemez; kadı ataması, zekât, biat ve hutbe siyasî yeniden kuruluşun parçasıydı. Yine de 1740’lardaki ilk tevhid dönüşümünden farklı olarak Necid toplumu zaten dâvet kurumlarını tanıyordu. Restorasyonun başarısı yeni doktrin icadından çok hanedan meşruiyetini mevcut dinî ağ, savaşçı koalisyon ve dış diplomasiyle birleştirmesindeydi.⁵⁴⁵

⁵⁴³ Mouline, *Clerics of Islam*, 74–110; Bunzel, *Wabbābism*, 228–294; Commins, *Wabbabi Mission*, 41–55; al-Rasbeed, *History of Saudi Arabia*, 23–36.

⁵⁴⁴ Al-Rasbeed, *History of Saudi Arabia*, 37–45; Bunzel, *Wabbābism*, 294–307; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 210–240; Commins, *Wabbabi Mission*, 55–75.

⁵⁴⁵ Bunzel, *Wabbābism*, 294–307; al-Rasbeed, *History of Saudi Arabia*, 37–49; Commins, *Wabbabi Mission*, 55–75.

88.56. Kasım ve Ahsa: Devletin Yeniden Bölgeselleşmesi. Abdülaziz'in Kasım'da 1904–1906 arasındaki başarıları Reşidî gücünü gerilette; 1913'te Ahsa'nın Osmanlı garnizonundan alınması devleti Körfez'e çıkardı. Her iki bölge farklı yönetim sorunları taşıyordu. Kasım'ın güçlü tüccar, kasaba ve âlim aileleri merkezle pazarlık edebiliyordu; Ahsa'nın Sünnî ve Şîî nüfusu, tarım ve liman bağlantıları daha çoğul idare gerektiriyordu. Ulema dâvetin hukuk ve ritüel standardını savundu, Abdülaziz ise vergi, güvenlik ve dış tepkiyi hesapladı. Şîî nüfusa yönelik ayrımcı ve dönüştürücü baskılar ittifakın D eksenini yükseltti; uygulama dönem ve yerel dengeye göre değişti. Fetihler, hanedan ile dinî zümrenin ortaklığını yeniden ülkesel hale getirdi. Aynı zamanda hükümdara, ulema taleplerini diplomatik ve idarî zorunluluklarla sınırlama ihtiyacı gösterdi; modern merkezileşmenin gerilimi burada belirginleşti.⁵⁴⁶

88.57. İhvân Adı: Mısır'daki Müslüman Kardeşler Değil. XX. yüzyıl Necid İhvânı, Hasan el-Bennâ'nın 1928'de Mısır'da kurduğu İhvân-ı Müslimîn ile aynı hareket değildir. Necid'de 'İhvân', yaklaşık 1910'lardan itibaren hicre yerleşimleri çevresinde dâvet öğretimini benimseyen ve Abdülaziz'in savaşlarında öne çıkan kabile mensupları için kullanıldı. Ortak kelime 'kardeşler' anlamındadır; örgütsel soy bağı göstermez. Necid İhvânı tek merkezli üyelik kartı olan modern parti de değildi. Farklı kabile ve liderler, mutavvîa öğretimi, yerleşim, ganimet ve Suûdî himayesi çevresinde birleşti. Zamanla katı velâ-berâ, cihad ve dış dünya karşıtlığı bazı çevrelerde güçlendi. Adlandırma ayrımı, sonraki İslâmcılık tarihini 1910'ların Necid'ine taşımayı önler. İhvân, Suûdî-dinî ittifakın ürettiği fakat sonunda hanedanın merkezî egemenliğiyle çatışan özgül seferberlik biçimidir.⁵⁴⁷

88.58. Hicre Yerleşimleri: İskân, Eğitim ve Seferberlik. İhvânın toplumsal altyapısı hicre adı verilen yerleşimlerdi; el-Artâviyye erken ve sembolik örneklerdendir. 'Hicre', göçebe hayatı bütünüyle bir gecede bitiren tek devlet planı değildir. Kabile grupları kuyu, tarım, pazar ve cami çevresinde yerleşirken mutavvîalar temel akaid, namaz ve itaat öğretti; devlet toprak, yardım ve silah desteği sağlayabildi. İskân güvenilir savaşçı üretme, vergi ve nüfusu görünür

⁵⁴⁶ Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 39–49; Bunzel, *Wahhâbism*, 294–307; Commins, *Wahhabi Mission*, 55–75; Vassiliev, *History of Saudi Arabia*, 230–260.

⁵⁴⁷ John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910–1930* (Leiden: Brill, 1978); Joseph Kostiner, 'On Instruments and Their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State,' *Middle Eastern Studies* 21/3 (1985), 298–323; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 49–68.

kılma, kabile hareketliliğini denetleme amacı taşıdı. Fakat hicreler homojen değildi; bazıları hızla büyüdü, bazıları zayıf kaldı, liderler merkezden bağımsız güç biriktirdi. Dinî kardeşlik kabile bağlarını aşmayı hedefledi, fakat onları tamamen yok etmedi. K3 düşük açık öğretim, P3/P4 yüksek disiplin ve D’de dış gruplara sert mesafe birlikte görüldü. Hicre sistemi hem devlet inşasının aracı hem ilerideki isyanın özerk örgüt zemini oldu.⁵⁴⁸

88.59. Mutavvia Ağı ve İhvânın Dinî Eğitimi. İhvânı yalnız Abdülaziz’in askerî emri yaratmadı. Necid’de önceden var olan mutavvia—yerel din öğreticileri ve gayretli vaizler—ağı hicrelerde tevhid, namaz, görünür ahlâk ve velâ-berâ öğretti. Âl eş-Şeyh ve önde gelen ulema genel çerçeveyi sağladı; her öğretici merkezin aynı ölçüde denetiminde değildi. Bazı mutavvialar hükümdarın pragmatik diplomasi ve teknoloji kullanımını yetersiz dindarlık sayan sert yorumları güçlendirdi. Böylece devletin seferberlik için yaydığı öğretim, bağımsız normatif ölçüye dönüşerek devleti yargılayabildi. Al-Rasheed İhvânın oluşumunda mutavviaların aktif rolünü vurgular; Kostiner ise hareketi tek tasarımcının homojen aracı saymaya karşı çıkar. En güvenli sonuç, hanedan desteği, âlim öğretimi ve kabile girişiminin ortak üretimidir. İttifak burada kendi içinden denetlenmesi zor silahlı bir dindarlık çıkarmıştır.⁵⁴⁹

88.60. Kronoloji Tablosu: 1727’den 1932’ye Üç Devlet ve İttifak. Aşağıdaki kronoloji tek bir kesintisiz devlet çizgisi kurmaz; hanedanî merkez, dinî ağ ve ülkesel kapasitenin farklı tarihlerde nasıl birleşip ayrıldığını gösterir. 1727 siyasî Dir’iye çekirdeği, 1744/45 dinî-siyasî koalisyon, 1818 ve 1891 gerçek devlet kopuşları, 1824 ve 1902 yeniden kuruluş eşikleridir. İhvân dönemi de ‘yaratıldı, fethetti, modern araçlara kızdı’ basitliğine indirgenmez: hicre ve öğretim, bölgesel genişleme, sınırların kapanması, siyasî dışlanma ve meşru cihad yetkisi ardışık gerilimler üretti. Tarihler şehirlerin birkaç kez el değiştirmesi nedeniyle bazı kaynaklarda bir yıllık aralıkla verilebilir. Tablo, olayın kendisini sonraki millî veya

⁵⁴⁸ Habib, *Ibn Sa‘ud’s Warriors of Islam*; Kostiner, ‘On Instruments and Their Designers,’ 298–323; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 49–68; Commins, *Wahhabi Mission*, 55–92.

⁵⁴⁹ Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 49–68; Kostiner, ‘On Instruments and Their Designers,’ 298–323; Habib, *Ibn Sa‘ud’s Warriors of Islam*; Bunzel, *Wahbâbism*, 307–328.

dinî yorumdan ayırır; her eşğin ittifaktaki görev ve güç dengesine ne yaptığını ayrıca gösterir.⁵⁵⁰

Tarih / dönem	Eşik	İttifaktaki anlam	Kaynak-eleştiri notu
1139/1727	Muhammed b. Suûd'un Dir'îye'de iktidarı pekiştirmesi	Dâvetten önce siyasi-hanedanî çekirdek	2022 Kuruluş Günü anlatısı bu eşği modern hafızada öne çıkarır
1744 sonu–1745 başı	Şeyhin Dir'îye'ye gelişi ve mutabakat	Koruma, kalıcılık ve müşterek yayılma	Kesin günlü imzalı antlaşma yoktur
1765	Muhammed b. Suûd'un ölümü	Ortaklık Abdülaziz b. Muhammed'e aktarılır	Hanedan halefiyeti henüz sabit veraset kanunu değildir
1187/1773	Riyad'ın alınması	Hazine ve gündelik yönetim hanedanda yoğunlaşır	Şeyh dinî etkisini sürdürür; tam emeklilik denmez
1202/1787 dolayları	Suûd'un veliahtlığına biat	Hanedan veraseti ile şeyh onayının birleşmesi	Tarih ve tören ayrıntıları kronik geleneğe dayanır
1206/1792	Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ölümü	Âl eş-Şeyh'in fetva-öğretim hanesi olarak belirginleşmesi	Sonraki seferler ölmüş kurucunun kişisel emri sayılmaz
1795 dolayları	Ahsa hâkimiyetinin pekişmesi	İttifakın çoğul nüfusu bölgesel devlete dönüşmesi	Denetim tek seferde tam değildir
1802–1806	Kerbela ve Hicaz genişlemesi	Tevhid rejimi imparatorluk ve hac alanına taşınır	Şiddet, ganimet ve normatif amaç birlikte incelenir
1803–1814	Suûd el-Kebîr dönemi	Birinci devletin en geniş ölçeği	Başarı ittifak içi asimetriyi de büyütür
11 Eylül 1818	Dir'îye'nin teslimi ve yıkımı	P5 devlet biter; hane ve metin ağı kısmen yaşar	Dâvetin bütünüyle sonu değildir
1823–1824	Türki b. Abdullah'ın Riyad'ı merkez yapması	İkinci devlet ve yenilenmiş hane ortaklığı	Restorasyon birkaç girişimin sonucudur
1834	Türki'nin öldürülmesi; Faysal'ın ilk iktidarı	Dinî birlik hanedan şiddetini önleyemez	Meşruiyet ile fiili güç birlikte işler
1838–1843	Mısır müdahalesi ve Hâlid b. Suûd ara dönemi	Dış himaye, biat ve ulema uyumu tartışması	Dinî alan tek tepki vermez
1843–1865	Faysal b. Türki'nin uzun ikinci saltanatı	Rutin yargı, eğitim ve diplomasi ittifakı	Birinci devletin fetih ölçeği geri gelmez
1865–1891	Hanedan iç savaşı ve Reşîdî yükselişi	Ulema ağı devlet zayıflarken kısmen devam eder	Mulayda tek başına bütün çöküş süreci değildir
Ocak 1902	Abdülaziz'in Riyad'ı alması	Üçüncü devlet; eski ittifak yeni diplomaside yenilenir	1744 görüşmesinin törensel tekrarı yoktur
1904–1913	Kasım ve Ahsa'nın alınması	Dinî ağ yeniden ülkesel yönetime bağlanır	Yerel toplumlar homojen değildir
1910'lar	Hicreler ve İhvânın yükselişi	Mutavvia eğitimi, iskân ve askerî seferberlik	Tek merkezce tasarlanmış homojen ordu sayılmaz
1921–1925	Hâil ve Hicaz'ın alınması	Ortak zafer, sınırsız cihad ile devlet yönetimi gerilimini büyütür	İhvân tek askerî aktör değildir
1927–1932	İhvân isyanı, Sebîle ve krallığın ilanı	Cihad/icra tekelî monarşide; dinî kurumlar devlette	'Din bitti' değil militanlığın merkezleştirilmesi

88.61. İhvânı Homojen 'Fanatik Ordu' Saymamak. İhvân farklı hicreler, kabileler ve liderlerden oluşuyordu; Faysal ed-Düveyş, Sultan b. Bicâd ve Deydân b. Hitley'n gibi önderlerin çıkar ve stratejileri aynı değildi. Bütün savaşlarda Suûdî kuvvetlerin çoğunluğunu oluşturmadılar; yerleşik Necid birlikleri, hanedan maiyeti ve başka kabile yardımcıları da önemliydi. Kostiner'in gösterdiği üzere

⁵⁵⁰ Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 14–68; Bunzel, *Wahhâbism*, 191–328; Commings, *Wahhabi Mission*, 17–92; Mouline, *Clerics of Islam*, 58–110.

hareket, hükümdarın tasarlayıp düğmeyle yönettiği yekpare araç değil, seferberlik içinde kendi amaçlarını geliştiren dinamik alandı. Kabile şerefi, ganimet, otlak, yerel rekabet ve samimi teolojik bağlılık birbirini dışlamadı. Merkezî ulema ile yerel mutavvialar arasında da ton farkları vardı. ‘Fanatizm’ kelimesi davranışı açıklamak yerine etiketleyebilir; buna karşılık sivillere şiddet, tekfir ve zorlayıcı ritüel denetimi yumuşatılmamalıdır. İhvânın çeşitliliği, 1927–1930 isyanında bazı grupların hükümdara bağlı kalmasını, bazılarının taraf değiştirmesini ve liderlerin farklı zamanlarda teslim olmasını açıklar.⁵⁵¹

88.62. Hâil ve Hicaz’ın Alınması: Ortak Zafer, Farklı Beklenti. Reşîdî Hâil emirliğinin 1921’de düşmesi ve Hicaz’ın 1924–1925’te alınması üçüncü devletin belirleyici genişleme eşikleridir. İhvân birlikleri önemli askerî güçtü, fakat zafer yalnız onların eseri değildi; diplomasi, rakiplerin zayıflığı, yerleşik birlikler ve İngiliz bölgesel düzeni de etkiliydi. Hicaz’ın şehirli, ticari ve uluslararası hac toplumu, Necid hirc disiplininden farklıydı. Abdülaziz yerel idareyi tamamen İhvân normlarına teslim etmedi; ulema ve bürokratlarla daha kontrollü düzen kurdu. İhvân liderleri cihadın Irak, Ürdün ve Kuveyt sınırlarına sürmesini ve fetihde daha fazla pay beklerken hükümdar uluslararası tanınma ve vergi düzenini önceledi. Ortak zafer, ittifakı güçlendirdiği anda hedef farklarını görünür kıldı. Dinî seferberlik sınırsız yayılma mantığı taşıyor, hanedan ise elde edilen ülkeyi devlet olarak yönetmek istiyordu.⁵⁵²

88.63. Sınırlar, Telgraf ve Otomobil: Çatışmanın Görünür Sembolleri. İhvânın telefon, telgraf, otomobil ve bazı yeni araçlara itirazı çatışmanın en çok anlatılan yüzüdür. Ulemanın incelemesi ve hükümdarın kullanımıyla bu araçların bir bölümü meşrulaştırıldı. Fakat isyanı ‘bedeviler teknolojiye kızdı’ cümlesine indirgemek yanıltır. İngiliz korumasındaki Irak, Kuveyt ve Ürdün sınırlarının baskına kapanması ganimet ve hareketlilik düzenini değiştirdi; Abdülaziz’in İngiltere ile antlaşmaları sınırsız cihad beklentisini frenledi. Hicaz yönetimi, Şiî Ahsa, vergi, kabile liderlerinin siyasî payı ve kimin cihad ilan edebileceği daha temel meselelerdi. 1927 Cidde Antlaşmasıyla Britanya’nın

⁵⁵¹ Kostiner, ‘On Instruments and Their Designers,’ 298–323; Habib, *Ibn Sa’ud’s Warriors of Islam*; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 49–68; Bunzel, *Wahhābism*, 307–328.

⁵⁵² Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 43–68; Bunzel, *Wahhābism*, 307–328; Habib, *Ibn Sa’ud’s Warriors of Islam*; Commins, *Wahhabi Mission*, 55–92.

Abdülaziz'in bağımsızlığını tanınması, hükümdarı uluslararası devletler sistemine daha sıkı bağladı. Teknoloji tartışması, aslında yorum ve emir yetkisinin kimde olduğuna dair daha geniş egemenlik çatışmasının sembolüdür.⁵⁵³

88.64. 1927–1930 İhvân İsyanı: Çok Nedenli Devlet Krizi. İhvân liderlerinin muhalefeti 1927'den itibaren açık isyana dönüştü. Sınır ötesi baskın yasağı, ganimet kaybı, Hicaz'daki idarî tercihler, Abdülaziz'in İngilizlerle ilişkisi, Şiilere yönelik politikanın yetersiz bulunduğu iddiası ve liderlerin merkezîleşme karşısında güç kaybetmesi aynı krizde birleşti. Dindarlığı maddî çıkara indirgemek kadar bütün siyasî talepleri saf doktrin saymak da yetersizdir. Liderler hükümdarı tevhid ilkelerine göre yargılıyor, hükümdar ise cihad ve dış siyasetin meşru imamın yetkisinde olduğunu savunuyordu. Çatışma, gelecekteki devletin gevşek savaşçı konfederasyon mu yoksa sınırları, diplomasisi ve tek komuta merkezi olan monarşi mi olacağı sorusuydu. İhvânın içinde bölünmeler ve pazarlıklar sürdü; isyan tek anda bütün hicrelerin katıldığı birleşik ayaklanma olmadı. Bu kriz, Suûdî-dinî ittifakın en sert iç yetki sınavıdır.⁵⁵⁴

88.65. Ulemanın Arabuluculuğu ve İmam İtaati. İhvân liderleri taleplerini ulemanın önüne getirerek hükümdarı dinî ölçüyle sınırlamaya çalıştı. Önde gelen âlimler bazı şikâyetleri—özellikle sınır bölgelerindeki uygulama ve dinî denetim meselelerini—ciddiye aldı; yeni teknolojileri inceleyip hüküm verdi. Bununla birlikte çoğunluk, savaş ve dış siyasette meşru imamın yetkisini, fitneden kaçınmayı ve Abdülaziz'e itaati öne çıkardı. Daha düşük profilli bazı âlimlerin İhvân'a sempati duyduğu aktarılır; dinî alan tek ses değildi. Son aşamada resmî ulema, asi liderlerin itaatsizliğini mahkûm ederek hanedanın askerî müdahalesine meşruiyet sağladı. Bu tutum yalnız saray korkusuyla açıklanamaz: ikinci devlet iç savaşının hafızası ve Sünnî düzen anlayışı etkiliydi. Yine de sonuç, hükümdarın cihad ilanı ve siyasî karar üzerindeki üstünlüğünü kurumsallaştırdı. Ulema hakemlik yaptı, fakat bağımsız bir üst mahkeme olarak kralı bağlayamadı.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Kostiner, 'On Instruments and Their Designers,' 298–323; Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam*, 121–155; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 59–68; Bunzel, *Wabbâbism*, 307–328.

⁵⁵⁴ Kostiner, 'On Instruments and Their Designers,' 298–323; Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam*, 121–155; Bunzel, *Wabbâbism*, 307–328; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 59–68.

⁵⁵⁵ Commins, *Wabbabi Mission*, 75–92; Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam*, 121–155; Kostiner, 'On Instruments and Their Designers,' 313–318; Bunzel, *Wabbâbism*, 307–328.

88.66. Sebile 1929 ve Silahlı Dindarlığın Ehlileştirilmesi. 30 Mart 1929'daki Sebile Muharebesi, Abdülaziz'in makineli tüfekli kuvvetleriyle başlıca İhvân isyancılarını yenilgiye uğrattığı dönüm noktasıdır. Direniş ve kaçış 1930 başına kadar sürdü; liderler öldürüldü, teslim oldu veya İngiliz denetimindeki bölgelere sığındı. Zafer dâvet öğretisinin reddi değildi. Hanedan, bağımsız kabile liderlerinin cihad ve tekfir uygulamasını tasfiye ederken resmî ulema, kadı ve ahlâk kurumlarını korudu. Bunzel'in 'ehlileştirme ve devletçe içselleştirme' tezi bu ayrımı açıklar: militan yayılma yetkisi merkezî monarşide toplandı, tevhid mirası ise ulusal kurum içine alındı. İhvânın tüm eski mensupları yok edilmedi; bazıları yeni güvenlik ve askerî yapılara katıldı. 1929–1930, dinin siyasetten çıkarılması değil dinî şiddet ve seferberlik tekelinin hanedan tarafından merkezileştirilmesidir.⁵⁵⁶

88.67. 1932 Krallığı: İttifakın Ulus-Devlete Yerleştirilmesi. 23 Eylül 1932'de Hicaz ve Necid ülkelerinin Suudi Arabistan Krallığı adıyla birleştirilmesi, hanedan devletini sınırları tanınan monarşiyeye dönüştürdü. Şeriat mahkemeleri, eğitim ve kamu ahlâkı dinî zümrenin ana alanları olarak kaldı; dış politika, ordu, maliye ve idarî atama hükümdarda toplandı. 'Vehhâbî devlet' adı dışarıda yaygın olsa da resmî kimlik İslâm, iki kutsal şehir ve Suûdî hanedan çevresinde daha geniş dil kurdu. Hicaz'ın mezhebî ve bürokratik mirası, Necid uygulamasının doğrudan kopyalanmasını sınırladı. 1938'de ticari petrolün bulunması ve II. Dünya Savaşı sonrası gelir artışı, devlet kapasitesini kökten büyüttü. Hanedan yeni bakanlık, uzman ve hukuk düzenlemeleri kurarken ulema da maaş, okul, mahkeme ve tebliğ ağıyla genişledi. Petrol ittifakı bitirmedi; iki tarafın kaynak oranını ve dinî zümrenin devlet bütçesine bağımlılığını değiştirdi.⁵⁵⁷

88.68. Bürokratik Din: 1971 Büyük Âlimler Kurulu ve 1979 Krizi. Petrol çağında dinî otorite, şahsî ders ve aile makamından bakanlık, üniversite ve kurul yapısına taşındı. 1971'de kurulan Büyük Âlimler Kurulu'nun üyeleri kraliyet emriyle atanır; Kurul, kralın, devlet kurumlarının ve toplumun yönettiği

⁵⁵⁶ Bunzel, *Wahbâbism*, 307–328; Kostiner, 'On Instruments and Their Designers,' 313–323; Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam*, 146–175; Commins, *Wahhabi Mission*, 75–92.

⁵⁵⁷ Al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 69–105; Mouline, *Clerics of Islam*, 110–157; Commins, *Wahhabi Mission*, 93–129; Bunzel, *Wahbâbism*, 321–328.

meselelerde fetva ve danışma üretir. Bu yapı bağımsız ‘din senatosu’ değil, uzmanlığı ve toplumsal itibarı bulunan devlet kurumudur. 1969’da Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh’in ölümünden sonra görevlerin parçalanması, kurucu soy tekeline zayıflattı; İbn Bâz gibi başka çevrelerden âlimler yükseldi. 1979 Mescid-i Harâm baskını ittifakı sarsınca resmî ulema kutsal mekânda silahlı müdahaleye izin veren meşruiyet sağladı; yönetim sonrasında kamusal dindarlığı sıkılaştırdı. Kriz, ulemanın vazgeçilmez sembolik işlevini ve aynı anda kraliyet atamasına dayalı kurumsal bağımlılığını gösterdi.⁵⁵⁸

88.69. 1990’dan 2026’ya: İttifakın Daralması, Bürokrasileşmesi ve Devamı. 1990 Körfez krizinde resmî ulemanın yabancı kuvvetlerin çağrılmasını onaylaması hanedana meşruiyet sağladı; Sahve âlimlerinin itirazı dinî alanın tek blok olmadığını gösterdi. 1992 Temel Yönetim Kanunu Kur’an ve sünneti hukukî referans, monarşiyi yönetim biçimi olarak teyit etti; 1993 İslâm İşleri Bakanlığı cami ve dâveti daha merkezî bürokrasiye bağladı. 2016 düzenlemesi iyiliği emretme kurumunun takip ve tutuklama yetkisini kaldırıp kolluğa devretti; kurum lağvedilmedi. 2017 sonrası sosyal reformlar ve 2022 Kuruluş Günü anlatısı, meşruiyetin hanedanî-ulusal kalkınma eksenini güçlendirdi. Ekim 2025’te Salih b. Fevzân el-Fevzân’ın büyük müftü olarak kraliyet emriyle atanması, makamın sürdüğünü fakat Âl eş-Şeyh soy tekeli olmadığını gösterir. 2026 itibarıyla ittifak bitmiş değil; dinî kurumlar devam ederken gündem, atama ve icra merkezî monarşiyi daha sıkı bağlanmıştır.⁵⁵⁹

88.70. Sonuç: Sabit Pakt Değil Yeniden Kurulan Asimetrik Koalisyon. Suûd ailesi ile Necid dâvetinin ilişkisi, 1744/45’te koruma ve karşılıklı bağlılık çekirdeğiyle doğmuş; fetih, maliye, kadı, eğitim, evlilik ve biat yoluyla kurumsallaşmıştır. 1773 sonrasında hazine ve savaş hanedanda, fetva ve öğretim Âl eş-Şeyh çevresinde yoğunlaşmış; fakat sınırlar daima geçirgen kalmıştır. 1818 ve 1891’de devletler çökerken açık metin, soy ve kasaba ağı yaşamış; 1824 ve 1902’de ittifak yeni başkent ve güç dengesiyle yeniden kurulmuştur. İhvân krizi,

⁵⁵⁸ Mouline, *Clerics of Islam*, 142–177; *Council of Senior Scholars Statute*, Royal Order A/137, 28 Ağustos 1971; Thomas Hegghammer ve Stéphane Lacroix, ‘Rejectionist Islamism in Saudi Arabia,’ *International Journal of Middle East Studies* 39/1 (2007), 103–122.

⁵⁵⁹ *Basic Law of Governance*, Royal Order A/90, 2 Mart 1992; *Commission for the Promotion of Virtue and Prevention of Vice Regulation*, 11 Nisan 2016; Saudi Press Agency, ‘Royal Order Appoints Sheikh Saleh bin Fawzan Al-Fawzan as Grand Mufti,’ 23 Ekim 2025; Mouline, *Clerics of Islam*, 152–201; al-Rasheed, *History of Saudi Arabia*, 179–224.

devletin ürettiği silahlı dindarlığın merkeze meydan okuyabileceğini göstermiş; 1929–1932 sonrasında meşru cihad ve icra tekeli monarşide toplanmıştır. Petrol, kurul ve bakanlıklar dinî zümreyi büyütürken bürokratik bağımlılığını artırmış; 2016 sonrası reformlar icra alanını daraltmıştır. İttifak ne ‘öldü’ ne de değişmeden kaldı: modern durumda hanedanın üstün olduğu, dinî uzmanlığın sembolik-hukukî değer taşıdığı seçici koalisyonudur. Aşağıdaki matris bu dönüşümü yirmi boyutta özetler.⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ *Mouline, Clerics of Islam; Bunzel, Wabbābism; al-Rasheed, History of Saudi Arabia; Commins, Wabbabi Mission; Kostiner, ‘On Instruments and Their Designers,’* 298–323.

Boyut	Bölüm 88 — Suûdî-dinî ittifak morfolojisi
1. Analiz dönemi	1727 siyasi çekirdekten 1744/45 ittifaka, üç devlet ve 2026'daki kurumsal biçime kadar.
2. Tarihsel çekirdek	Muhammed b. Suûd'un koruması, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın kalıcılık sözü ve dâvet-emirlik ortak yayılması.
3. Belge ihtiyatı	İmzalı ve maddeleri sabit antlaşma yoktur; İbn Gannâm yakın kısa anlatı, İbn Bîşr geç ayrıntılı hafızadır.
4. 1727–1744 ilişkisi	1727 hanedanî-siyasî Dir'iye konsolidasyonu; 1744/45 mevcut devleti dönüştüren dinî-siyasî koalisyon.
5. Ana aktörler	Âl-i Suûd siyasî hane; Âl eş-Şeyh kurucu dinî hane; yerel ulema, kadı, mutavvîa, emir ve kabile ağları.
6. İş bölümü	Savaş-maliye-diplomasi hanedanda; fetva-öğretim-yargı dinî zümrede yoğunlaşır; alanlar kesişir ve değişir.
7. Asimetri	1773 sonrası hazine ve zor kaynakları hanedanın üstün kapasitesini büyütür; ulema normatif uzmanlık ve toplumsal itibar taşır.
8. K2 — seçici bilgi	Gizli doktrin düşük; kadı, fetva ve yüksek yorum yetkisi ders, icazet, makam ve soyla seçicidir.
9. K3 — güvenlik	1818 ve 1891 kırılmalarında dağılma, sakınma ve sürgün artar; ittifakın kurucu özü gizlilik değildir.
10. P eksen	P2 himaye → P3 biat-hicret → P5 birinci devlet → kopuş → ikinci/üçüncü yeniden kuruluş → modern bürokrasi.
11. D eksen	Kasaba savaşı ve tekfirden İhvân seferberliğine; 1929 sonrası bağımsız dinî şiddetin devletçe bastırılmasına.
12. Mali taşıyıcı	Vaha, zekât ve ganimetten hazine merkezleşmesine; petrol çağında maaşlı, bütçeli dinî kurumlara.
13. Hane taşıyıcı	Evlilik, kurucu soy, talebelik ve mağduriyet hafızası; fakat Âl eş-Şeyh bütün ulemanın mutlak tekeli değildir.
14. Birinci kırılma	1818'de devlet gerçekten çöker; metin, kadı, soy ve kasaba ağı 1824 restorasyonunu mümkün kılar.
15. İkinci devlet	Riyad merkezli tahkim ve rutin yönetim; hanedan iç savaşı dinî ittifakın siyasi birliği garanti etmediğini gösterir.
16. İhvân	Hicre, mutavvîa, kabile ve devlet desteğinin ortak ürünü; Müslüman Kardeşler'den farklı ve homojen olmayan hareket.
17. İhvân krizi	Sınır, ganimet, merkezleşme, diplomasi ve cihad yetkisi çatışması; teknoloji yalnız görüntür semboldür.
18. Modern kurum	1932 sonrası şeriat, eğitim ve fetva sürer; 1971 Kurulu ve bakanlıklar dinî büyütürken kraliyet atamasına bağlı.
19. Güncel dönüşüm	2016 icra daralması, 2022 hanedanî kuruluş vurgusu ve 2025 büyük müftü ataması; soy tekeli zayıf, kurum sürer.
20. Ana hüküm	Sabit eşit pakt değil, kopuşlarda yeniden kurulan; modern dönemde hanedanın üstün olduğu asimetrik dinî-siyasî koalisyon.

BÖLÜM 89 — SOKOTO VE OSMAN DAN FODIO ÇEVRESİ

XVIII. Yüzyıl Hausaland'ında İlmî Ağlardan 1804 Hicret ve Cihadına, Cemaatten Emirlikler Birliğine, Abdullah dan Fodio–Muhammed Bello İş Bölümüne, Kadın İlim Ağları, Kölelik ve Sömürge Sonrası Kurumsal Mirasa

89.1. Sokoto'yu Hangi Ölçekte Okumalıyız? Sokoto oluşumu bir vaizin bir gün cihad ilan edip bugünkü kuzey Nijerya'yı tek merkezden fethettiği doğrusal hikâye değildir. 1804'e kadar Osman dan Fodio çevresi ders, vaaz, akrabalık, göç ve himaye bağlarıyla örülmüş bir cemaatti; savaş yıllarında yerel önderlerin kendi şartlarında katıldığı geniş bir seferberlik alanına dönüştü; zaferden sonra ise Sokoto ile Gwandu'nun gözettiği fakat önemli özerklikler taşıyan emirlikler ağı doğdu. Bu üç düzey — cemaat, cihad koalisyonu ve ülkesel düzen — aynı adla anılsa da birbirine eşit değildir. Bölüm, Osman'ın ilmî ve karizmatik otoritesini askerî komutanlıkla; merkezin normatif iddiasını her emirliğin fiilî siyasetiyle; XIX. yüzyıl hilâfet düzenini İngilizlerin 1903 sonrasında yeniden biçimlendirdiği makamlarla karıştırmayacaktır.⁵⁶¹

89.2. 'Fulani Cihadı' ve 'Sokoto Hilâfeti' Adlarının Sınırı. 'Fulani cihadı' eski literatürde yerleşmiş bir addır; önder kadronun önemli kısmının Fulbe/Fulani ve özellikle Torodbe ilmî ailelerinden gelmesini gösterir. Fakat hareketi biyolojik bir kavmin Hausa halkına karşı savaşı saymak yanlıştır. Osman'ın cemaatinde Fulbe, Hausa ve başka topluluklardan âlimler, köylüler, göçerler ve zanaatkârlar yer aldı; Hausa Müslümanları iki tarafta da bulunabildi. 'Sokoto Hilâfeti' de yararlı fakat sonradan yerleşmiş analitik şemsiyedir. İlk metinlerde cemaat için jamā'a, yeni ülke için dār al-Islām ve Osman için emîrû'l-mü'minîn gibi kavramlar daha belirgindir. Sokoto şehri cihadın başlangıcında mevcut başkent değildi; savaş sırasında kurulan yerleşim zamanla merkez oldu. Dış adlandırma, aktörlerin kendi siyasal-dinî dilini görünmez kılmamalıdır.⁵⁶²

⁵⁶¹ Murray Last, *The Sokoto Caliphate* (London: Longman, 1967), xvii–lxxxii, 1–17; Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth* (New York: Oxford University Press, 1973), 1–15; Murray Last, 'The Sokoto Caliphate,' in *The Oxford World History of Empire, II* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 1082–1110.

⁵⁶² Last, *Sokoto Caliphate*, 1–17, 56–74; Hiskett, *Sword of Truth*, 15–31; John N. Paden, *Religion and Political Culture in Kano* (Berkeley: University of California Press, 1973), 35–49; Last, 'Sokoto Caliphate,' 1082–1110.

89.3. Kaynak Katmanları: Risale, Şiir, Kronik ve Sömürge Arşivi.

Sokoto'nun kaynak bolluğu eleştiri ihtiyacını azaltmaz, artırır. Osman dan Fodio'nun risaleleri hicret, yönetim, bid'at ve cihadın normatif dilini; Abdullah dan Fodio'nun Tazyînü'l-varakât'ı seferleri ve aile içi gerilimleri şiirsel-otobiyografik bakışla; Muhammed Bello'nun İnfâku'l-meysûr'u bölge tarihi ile kurucu soyun ilmî meşruiyetini verir. Bunlar olayların içinden yazılmıştır fakat tarafsız tutanak değildir. Hausa ve Fulfulde şiirleri daha geniş dinleyiciyi gösterirken sözlü gelenekler yerel hafızayı sonraki ihtiyaçlarla yeniden kurabilir. Clapperton ve Barth daha geç dönemi gözlemledi; İngiliz subay ve antropologlarının kayıtları ise fetih ve dolaylı yönetim amaçlarından bağımsız değildir. Bir hükmün risalede bulunması onun bütün emirliklerde uygulandığını, bir koloni raporunun ayrıntılı olması da yerli kurumları doğru kavradığını tek başına kanıtlamaz.⁵⁶³

89.4. Normatif Devlet Tasarısı ile Fiilî İdareyi Ayırmak. Osman, Abdullah ve Bello'nun eserleri adaletli imam, ehil görevli, meşru vergi, istişare ve kamu ahlâkı hakkında kapsamlı ölçüler koyar. Bu metinler kurucu belgelerdir; fakat uygulanmış mevzuat derlemesi gibi okunamaz. Fetih sırasında emir ataması, vergi ve savaş esirleri konusunda merkezî ideal ile çevre pratiği arasında farklar oluştu. Reformcular zulüm, rüşvet ve ölçsüz vergiyi eleştirirken yeni devlet de askerî kaynak, haraç, köle emeği ve kişisel bağlılık ağlarına ihtiyaç duydu. Bir yanda 'saf İslâm devleti' resmi, öte yanda bütün normları samimiyetsiz propaganda sayan yaklaşım aynı derecede indirgemecidir. Doğru yöntem, bir normun metinsel kaynağını, onu uygulamakla görevli kurum, yerel müzakereyi ve karşı örnekleri ayrı ayrı sormaktır.⁵⁶⁴

89.5. Hausaland: Tek Ülke Değil Bağlantılı Devletler Kuşağı. XVIII. yüzyıl Hausaland'ı Gobir, Kano, Katsina, Zazzau/Zaria ve başka merkezlerin ticaret, savaş, evlilik ve rekabetle bağlandığı çoğul siyasal sahaydı. Aynı dili veya

⁵⁶³ 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Tazyīn al-waraqāt*, ed. and trans. Mervyn Hiskett (Ibadan: Ibadan University Press, 1963); 'Uthmān b. Fūdī, *Bayān wujūb al-bijra*, ed. and trans. F. H. El Masri (Khartoum and Oxford: Khartoum University Press and Oxford University Press, 1978); Muḥammad Bello, *Infāq al-maysūr* (Legon: Institute of African Studies, 1964); Last, *Sokoto Caliphate*, xvii–lxxxii.

⁵⁶⁴ 'Uthmān b. Fūdī, *Bayān wujūb al-bijra*, özellikle bölümler 51–57; 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Ḍiyā' al-ḥukkām ve Ḍiyā' al-siyāsāt*; B. G. Martin, 'A Muslim Political Tract from Northern Nigeria: Muḥammad Bello's *Uṣul al-Siyāsa*,' in *Aspects of West African Islam* (Boston: Boston University, 1971), 63–86; Ibrāheem Sulaiman, *The Islamic State and the Challenge of History* (London: Mansell, 1987), 73–116.

benzer şehir kültürünü paylaşmak tek hükümdara bağlı olmak anlamına gelmiyordu. Batıdaki Gobir, Osman cemaatinin doğrudan içinde geliştiği siyasal çerçeveyi sağladı; Kano ve Katsina daha eski ilmî ve ticari merkezlerdi. Şehir surları, saray, pazar ve tarım hinterlandı yanında göçer ve yarı göçer topluluklar da düzenin parçasıydı. Bu nedenle 1804 sonrasında her bölgenin dönüşüm ritmi farklı oldu. Yerel cihad önderleri yalnız Sokoto'dan emir alan memurlar değildi; kendi koalisyonlarına, rakiplerine ve fetih güzergâhlarına sahiptiler. Bölgesel çoğulluk, sonraki emirlik özerkliğinin ön tarihidir.⁵⁶⁵

89.6. Osman'dan Önce İslâm: 'Putperest Boşluk' Yanılgısı. Osman dan Fodio İslâm'ı ilk kez Hausaland'a getirmede. Kano ve Katsina'da yüzyıllardır camiler, kadınlar, Kur'an eğitimi, Mâlikî fıkıh, trans-Sahra kitap ticareti ve sarayla ilişkili âlimler bulunuyordu. Muhammed b. Abdülkerîm el-Mağîlî'nin XV. yüzyıl sonundaki etkisi daha eski reform ve yönetim tartışmalarını gösterir. Buna karşılık İslâmî kurumların varlığı bütün nüfusun aynı pratikleri benimsediği anlamına gelmez: saray ritüelleri, yerel koruyucu kültürler, divinasyon ve farklı vergi düzenleri yan yana yaşayabiliyordu. Osman'ın eleştirisi tam da İslâmî meşruiyet kullanan hükümdarların zulüm ve 'karışım' dediği uygulamalarına yöneldi. Önceki tarihi 'cahiliye' diye boşaltmak kurucu polemîği tarihsel tasvire dönüştürür; eski Hausa devletlerini eksiksiz şeriat düzeni saymak da reform ihtilafını anlamsızlaştırır.⁵⁶⁶

89.7. Saray İslâmı, Halk Dindarlığı ve 'Karışım' Dili. Reform metinleri Hausa hükümdarlarını Müslümanlık iddiasıyla İslâm dışı ayinleri, keyfî vergileri ve hukuk ihlallerini birleştirmekle suçlar. Bu eleştiriler yaşanmış gerilimlere dayanır; ancak 'karışım' veya bid'at adlandırması tarafların sınır çizme dilidir. Bir hükümdarın saray töreni, köylünün koruyucu uygulaması ve bir âlimin fikhî tercihi aynı kategoriye kendiliğinden girmez. Osman bazı risalelerinde âdet ile açık küfür arasında dereceler kurdu, bilgisiz Müslümanı hükümdarın fiilinden dolayı kolayca tekfir etmemeye çalıştı. Savaş ortamı ise bu nüansları sertleştirdi.

⁵⁶⁵ M. G. Smith, *Government in Kano, 1350–1950* (Boulder: Westview Press, 1997), 71–124; R. A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804–1906* (London: Longman, 1971), 1–19; Hiskett, *Sword of Truth*, 32–50; UNESCO, *General History of Africa*, VI (Paris: UNESCO, 1989), 555–580.

⁵⁶⁶ John O. Hunwick, *Shari'a in Songhay* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 1–15; Hiskett, *Sword of Truth*, 32–64; Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Athens: Ohio University Press, 2000), 91–111; Ousmane Oumar Kane, *Beyond Timbuktu* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 61–89.

Reformun başarı nedeni yalnız saf inanç çağrısı değildi; adalet, vergi, statü ve güvenlik şikâyetlerini müşterek ahlâk dilinde birleştirmesiydi.⁵⁶⁷

89.8. Fulbe Hareketliliği ve Torodbe İlmî Aileleri. Fulbe toplulukları Hausaland'da tek sosyal sınıf değildi. Göçer ve yarı göçer sığır yetiştiricileri, yerleşik köylüler, saraya bağlı kişiler ve Torodbe ilmî aileleri arasında çıkar ve yaşam biçimi farkları vardı. Osman'ın ailesi Torodbe çevresindeydi; soy ve eğitim ağı daha geniş Batı Afrika Müslüman reform geleneğiyle ilişki kurmasını sağladı. Fakat her Fulbe otomatik olarak cemaate katılmadı; bazıları Hausa hükümdarlarıyla kaldı, bazı katılımcılar ise reform dilinden çok sürü güvenliği, vergi veya yerel rekabet hesabıyla hareket etti. 'Çobanlar devleti ele geçirdi' formülü âlimlerin metin üretimini, Hausa desteğini ve şehirli unsurları siler. Tersine etnik unsuru bütünüyle önemsiz saymak da lider kadro ve seferberlikte Fulbe bağlarının rolünü örter.⁵⁶⁸

89.9. Ticaret, Kitap ve Talebe Dolaşımı. Sokoto çevresinin doğuşu kırsal yalıtılmışlık içinde gerçekleşmedi. Katsina, Kano, Agadez, Timbuktu ve daha uzak merkezleri bağlayan yollar tuz, kumaş, kola, hayvan ve köle yanında kitap, icazet ve haber taşıyordu. Âlimler hocaları ziyaret eder, ders halkalarına katılır, risaleleri kopyalar ve akrabalıkla ilmî bağı birleştirirdi. Osman'ın öğretisi bu ağların kavramlarını kullandı, fakat yerel Fulfulde ve Hausa hitaplarıyla daha geniş dinleyiciye açıldı. Kitap dolaşımı merkezden yayılan basılı standart değil el yazması çoğaltma, hafıza ve ders zinciriydi. Metinlerin bugünkü nispeti ve sayısı da dikkat ister: başlık varyantları, aynı eserin kısaltmaları ve aile arşivlerinin sonraki tasnifleri vardır. Yine de olağanüstü yazılı üretim, cihadı salt kendiliğinden köylü ayaklanması saymayı imkânsızlaştırır.⁵⁶⁹

89.10. Kanıt Tablosu: Kuruluş Tarihi Hangi Kaynaktan Kurulur? Aşağıdaki tablo, aynı olayın farklı belge türlerinde niçin başka görünürlük kazandığını gösterir. İçeriden risale ve şiir, aktörlerin hukukî-ahlâkî gerekçesini

⁵⁶⁷ 'Uthmān b. Fūdī, *Kitāb al-farq ve Najm al-ikhwān*; Hiskett, *Sword of Truth*, 65–92; Sulaiman, *Islamic State*, 27–72; Murray Last, 'Reform in West Africa,' in *History of West Africa*, II (London: Longman, 1974), 1–29.

⁵⁶⁸ Victor Azarya, *Aristocrats Facing Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 31–78; Hiskett, *Sword of Truth*, 15–31, 93–108; Last, *Sokoto Caliphate*, 1–17; Paul E. Lovejoy, *Jihād in West Africa during the Age of Revolutions* (Athens: Ohio University Press, 2016), 15–46.

⁵⁶⁹ Kane, *Beyond Timbuktu*, 61–116; John O. Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II (Leiden: Brill, 1995), 53–161; Paul E. Lovejoy, *Caravans of Kola* (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1980), 1–30; Last, *Sokoto Caliphate*, 3–17.

vazgeçilmez biçimde taşır; fakat zaferi ilâhî doğrulama, yenilgiyi imtihan ve rakibi zulüm kategorisinde düzenleyebilir. Sonraki kronik ve sözlü anlatı ayrıntı verirken cemaat hafızasını kurar. Seyyah ve sömürge kayıtları idarî gözlem üretir, fakat kendi siyasal tasniflerini dayatır. En güvenli yöntem tek ‘ana kaynak’ seçmek değil, iddianın türüne uygun katmanları karşılaştırmaktır.⁵⁷⁰

Kaynak katmanı	En güçlü olduğu alan	Başlıca risk	Kullanım kararı
Osman’ın risaleleri	Hicret, cihad, iman ve yönetimin normatif gerekçesi	Hükmü fiili uygulama sanmak	Metin–tarih–muhatap birlikte okunur
Abdullah’ın Tazyîn’i	Vaaz, savaş ve kurucu kadronun içeriden hafızası	Şiirsel öz anlatıyı tarafsız kronik saymak	Olay çekirdeği başka katmanla karşılaştırılır
Bello’nun İnfâk’ı	Bölge tarihi, hoca zinciri ve hanedan meşruiyeti	Kurucu soyu teleolojik sunmak	Biyografi ile meşruiyet işlevi ayrılır
Fulfulde/Hausa şiiri	Geniş dinleyici, ezber ve cemaat hafızası	İcra tarihini metin tarihine eşitlemek	Dil, dolaşım ve varyant kaydedilir
Emirlik yazışmaları	Atama, vergi, ihtilaf ve merkez–çevre ilişkisi	Emri uygulanmış sonuç saymak	Tekrar ve karşı cevaplar aranır
Sözlü gelenek	Yerel aktör, mekân ve uzun süreli hafıza	Sonraki kimliği geçmişe taşımak	Varyant ve kayıt tarihi açıklanır
Seyyah anlatısı	XIX. yüzyıl şehir, saray ve gündelik gözlem	Dışarıdan kavram ve sınırlı erişim	Gözlenen ile duyulan ayrılır
Sömürge kaydı	1903 sonrası vergi, makam ve idarî değişim	Fetih amacıyla ‘gelenek’ dondurmak	Sömürge öncesi belgeyle çapraz okunur

89.11. Osman dan Fodio: Ad, Doğum ve Nispet. Kaynaklarda ‘Uthmân b. Fūdî, Usuman/Usman dan Fodio, Shehu ve başka yazılışlarla görülen kişi yaklaşık 1754’te Maratta’da, Gobir sahasında doğdu. ‘Dan Fodio’ Hausa kullanımında ‘Fodio’nun oğlu’ anlamına gelir; Fodio/Fudiye babası Muhammed’in ilmî unvanıyla bağlantılıdır. Türkçe metinde tanınmış ‘Osman dan Fodio’ biçimi kullanılırken Arapça eser künyelerinde ‘Uthmân b. Fūdî korunacaktır. Bu çoğulluk farklı kişiler bulunduğunu değil, Hausa, Fulfulde, Arapça ve Avrupa dillerinin aktarma geleneklerini gösterir. Doğum yeri ve aile şeceresine dair ayrıntılar kurucu aile metinlerinde ilmî asaletin parçası olarak sunulur; temel hat güvenli olsa da her nesil eşit ölçüde doğrulanamaz.⁵⁷¹

89.12. Aile İçî Eğitim ve İlk Hocalar. Osman’ın eğitimi babası Muhammed Fodiye, annesi Hava’nın ilmî ailesi, amcaları ve bölgesel hocalar aracılığıyla başladı. Kur’an, Arap dili, Mâlikî fıkıh, kelâm, hadis ve tasavvuf tek medrese müfredatında değil farklı hocalarla kademeli biçimde öğrenildi. Kardeşi

⁵⁷⁰ Last, *Sokoto Caliphate, xvii–lxxxi*; Hiskett, *Sword of Truth*, 1–15; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–161; *Tazyîn al-waraqât*, ed. Hiskett; *Bayân wujûb al-bijra*, ed. El Masri.

⁵⁷¹ Hiskett, *Sword of Truth*, 15–31; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–78; Ismail A. B. Balogun, ‘The Life and Works of Uthman Dan Fodio,’ *Islamic Studies* 12/4 (1973), 271–292; Last, *Sokoto Caliphate*, 3–9.

Abdullah yalnız takipçi değil, gençlikten itibaren ders, seyahat ve telif ortağıydı; sonraki Gwandu otoritesinin zemini bu erken ilmî eşitlikte bulunur. Hoca listeleri isnad ve manevî meşruiyet üretir; her dersin yılı veya süresi kesin kronoloji gibi alınamaz. Buna rağmen hareket okuma yazma bilmeyen karizmatik savaşçı çevresi değildi. Kurucu çekirdeğin ilmî yetkinliği, cihad öncesinde hükümdarlarla müzakere etmesini ve sonrasında hukuk-idare metinleri üretmesini sağladı.⁵⁷²

89.13. Cibrîl b. Ömer: Hoca, Eleştiri ve Sonraki Hafıza. Tuareg kökenli âlim Cibrîl b. Ömer, Osman ve Abdullah'ın en etkili hocalarından biri olarak anılır. Hac tecrübesi, reformcu tavrı ve tasavvufî icazetleri genç âlimlerin ufkunu genişletti. Bununla birlikte sonraki anlatılarda Cibrîl'in Osman'a cihad veya müceddidlik 'görevi verdiği' sahneler farklı biçimlerde aktarılır; bunlar noter belgesi değil ilmî silsile ile kurucu kaderi birleştiren hafıza katmanıdır. Öğrenci-hoca ilişkisi de kesintisiz uyum değildi. Abdullah'ın anlatısında Cibrîl'in cemaatin askerî başarı ihtimaline dair tereddütleri ve sonradan yakınlaşması görülür. Bu gerilim Osman'ın yalnız hocasının projesini uygulamadığını gösterir. Cibrîl, hareketin Sahra ötesi ilmî bağını açıklamak için önemlidir; bütün öğretinin tek kaynağı değildir.⁵⁷³

89.14. Kādiriye Bağ: Tarikat mı, Daha Geniş İlmî Yol mu? Osman dan Fodio ve ailesinin Kādiriye mensubiyeti güçlü kaynak temeline sahiptir. Abdülkâdir el-Geylânî'ye bağlılık, evrad, keramet ve silsile dili manevî kimliğin parçasıydı. Fakat Sokoto cemaati tarikat şubesinin siyasî koluna indirgenemez. Katılım için herkesin aynı tasavvufî inisiyasyondan geçmesi gerekmedi; hukuk, tevhid, eğitim ve adalet çağrısı tarikat sınırını aştı. Kurucu menâkıblarında Abdülkâdir'in manevî desteği zafer ve hilâfetle ilişkilendirilebilir; tarihçi bunu 1804'te verilmiş dünyevî komuta belgesi sayamaz. Osman tasavvufu Sünnî ilim ve şeriatla birlikte savunurken sahte şeyhlik ve çıkar amaçlı kerameti eleştirdi. K2 seçici manevî öğretim vardı, fakat üyeliği belirleyen kapalı sır kanonu yoktu.⁵⁷⁴

⁵⁷² Hiskett, *Sword of Truth*, 15–44; Balogun, 'Life and Works,' 271–292; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–100; Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad* (Bloomington: Indiana University Press, 2000), 1–21.

⁵⁷³ *Tazyîn al-waraqât*, ed. Hiskett, 1–30; Hiskett, *Sword of Truth*, 35–51; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 56–61; Sulaiman, *Islamic State*, 17–35.

⁵⁷⁴ B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 24–57; Hiskett, *Sword of Truth*, 44–64; Sulaiman, *Islamic State*, 17–35; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–78.

89.15. Telif Külliyyatı: Sabit Liste Değil İşleyen Müdahale. Osman'a nispet edilen yüzü aşkın risale ve şiir, inançtan ibadete, kadın eğitiminden yönetime ve cihada uzanır. Sayı kataloglama yöntemine göre değişir: aynı metnin farklı başlığı, özeti veya çevirisi ayrı eser sayılabilir; kimi nispetler aile çevresinde üretilmiş metinlerle karışabilir. İhya'ü's-sünne, Kitābü'l-fark, Bayān vücūbı'l-hicre, Necmü'l-ihvān ve Tenbīhü'l-ihvān farklı krizlere cevap verir; hepsini 1804 öncesinin değişmez programı saymak anakroniktir. Metin üretimi cemaatin büyümesiyle birlikte otoriteyi mekândan bağımsızlaştırdı: vaazda duyulan hüküm kopyalanıp başka yerlerde öğretilbildi. Bununla birlikte el yazması erişimi, okuryazarlık ve tercüme ihtiyacı yerel araçları vazgeçilmez kıldı.⁵⁷⁵

89.16. Arapça, Fulfulde ve Hausa: Çok Katmanlı Tebliğ. Arapça ilmî tartışma ve bölge-ötesi otoritenin temel diliydi; fakat cemaatin genişlemesi yalnız Arapça risalelerle açıklanamaz. Osman, Abdullah, Bello, Nana Asma'u ve çevreleri Fulfulde ile Hausa'da şiir, vaaz ve öğretim üretti; Arap harfli yerel yazı, yani Ajami, sözlü icrayla birleşti. Şiirin ölçü, tekrar ve melodiyle dolaşması, tam okuryazar olmayan dinleyicilerin temel öğreti ve tarih hafızasına katılmasını sağladı. 'Yerel dil eşittir halk, Arapça eşittir elit' şeklinde katı ayırım yoktu: çok dilli âlimler metinleri birbirine aktarır, Arapça kavramları yerel şiirde açıklardı. Bu dil rejimi K2'de uzman metin bilgisini korurken genel ahlâk ve aidiyet bilgisini yaygınlaştırdı.⁵⁷⁶

89.17. 1770'lerden İtibaren Vaaz ve Dolaşım. Osman'ın yaklaşık 1770'lerin ortasında belirginleşen vaazı, bir saray medresesinde sabit ders vermekten daha hareketliydi. Gobir ve komşu bölgelerde köyleri, pazar çevrelerini ve ilmî halkaları dolaşarak tevhid, sünnet, eğitim ve zulüm eleştirisini birleştirdi. Abdullah'ın anlatısı kardeşlerin insanlara doğrudan ulaşmasını kurucu dönemin ayırıcı özelliği sayar. Bu dolaşım hem yeni talebe kazandırdı hem yerel şikâyetleri cemaat diline taşıdı. Başarı, bütün dinleyicilerin aynı teolojik derinliğe ulaştığını göstermez; farklı gruplar mesajın adalet, vergi, kimlik veya manevî yenilenme

⁵⁷⁵ Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–161; Balogun, 'Life and Works,' 271–292; 'Uṭmān b. Fūdī, *İhyā' al-sunna wa-ikhlām al-bid'a*; Bayān wuṣṣūb al-hijra, ed. El Masri; Kane, *Beyond Timbuktu*, 86–116.

⁵⁷⁶ Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–161; Mack and Boyd, *One Woman's Jihad*, 21–48; Beverly B. Mack and Jean Boyd, eds., *The Collected Works of Nana Asma'u (East Lansing: Michigan State University Press, 1997)*, 1–18; 'Ajami Literature and the Study of the Sokoto Caliphate,' *Research in African Literatures* 25/4 (1994), 167–178.

boyutlarını öne çıkarabildi. 1804 savaşı bir gecede ortaya çıkan kitleyi değil, yaklaşık otuz yıllık öğretim ve ilişki birikimini seferber etti.⁵⁷⁷

89.18. Kadın Dinleyici ve Öğrenci Meselesi. Osman'ın kadınların dinî eğitimden mahrum bırakılmasını eleştiren metinleri, erken cemaatin yalnız erkek savaşçı çevresi olmadığını gösterir. Kadınlar vaazlara katıldı, aile içinde metin ve şiir aktardı, göç ve savaşın yükünü taşıdı; kurucu ailenin kadınları eğitimiydi. Bununla birlikte XIX. yüzyıl ortasında Nana Asma'u ile açıkça izlenen 'yan taru öğretici ağının bütün ayrıntılarını 1770'lere geri taşımak doğru değildir. Normatif eğitim çağrısı, fiilî erişimin sınıf, hane, güvenlik ve emek şartlarına göre değiştiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Kadınların görünürlüğü çoğu kez seçkin ailelerin yazılı arşivinden gelir; sıradan kadınların deneyimi daha az kaydedilmiştir. Yine de bilgi, yalnız erkek ulema arasındaki meslek sermayesi değil hane ve kuşak sürekliliğinin görevi olarak tanımlandı.⁵⁷⁸

89.19. Eleştirinin Üç Eksen: İnanç, Zulüm ve Bilgisizlik. Osman'ın reform dili yalnız ritüel 'arınma'dan ibaret değildi. Birinci eksen, Allah'ın birliğiyle bağdaşmadığını düşündüğü ibadet ve koruyucu pratiklerdi. İkincisi, hükümdarların keyfî vergi, müsadere, köleleştirme ve ayrıcalıklarıyla somutlaşan zulümdü. Üçüncüsü, âlimlerin bilgisizliği meşrulaştırması veya halka öğretim ulaştırmamasıydı. Bu eksenler birleştğinde ahlâkî muhalefet siyasal eleştiriye dönüştü. Sonraki övgü literatüründe her ekonomik şikâyeti Osman'ın önceden formüle ettiği sosyal devrim programına çevirmek aşırıdır. Metinler Mâlikî hukuk ve Sünnî yenilenme dilindedir; modern eşit yurttaşlık bildirgesi değildir. Buna rağmen takvayı ölçü sayması, ezilen grupların cemaate katılımını kolaylaştırdı.⁵⁷⁹

89.20. Etnik İsyan Değil; Etnisitesiz Hareket de Değil. Kurucu cemaatin evrensel İslâm dili, Fulbe bağlarını kendiliğinden etkisiz kılmadı. Göçerlerin vergi, otlak ve güvenlik sorunları; Torodbe ailelerinin ilmî dayanışması; Hausa yönetici seçkinlerine karşı biriken gerilimler seferberliği kolaylaştırdı. Öte yandan

⁵⁷⁷ *Tazayn al-waraqât*, ed. Hiskett, 31–56; Hiskett, *Sword of Truth*, 65–108; Sulaiman, *A Revolution in History* (London: Mansell, 1986), 19–54; Last, *Sokoto Caliphate*, 3–17.

⁵⁷⁸ Mack and Boyd, *One Woman's Jihad*, 1–48; Jean Boyd, *The Caliph's Sister* (London: Frank Cass, 1989), 1–26; 'Uthmān b. Fūdī, *Irshād al-ikhwān ilā al-kāim khurrij al-niswān*; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–100.

⁵⁷⁹ 'Uthmān b. Fūdī, *Kitāb al-farq*; Bayān wujūb al-hijra, ed. El Masri; Sulaiman, *Revolution in History*, 19–72; Lovejoy, *Jihad in West Africa*, 47–83.

birçok Hausa köylü ve âlim harekete katıldı, bazı Fulbe grupları Gobir tarafında kaldı ve yeni emirliklerde yerel diller ile kurumlar yaşadı. Bu nedenle iki zıt açıklama reddedilmelidir: ‘Fulani ırkının Hausa’yı fethetmesi’ ve ‘etnik bağların hiç rol oynamadığı saf fikir hareketi’. Etnisite, sabit öz değil savaş, atama ve hafızada değişen kaynak oldu. Sonraki koloni yönetimi ‘Fulani ruling caste’ tasnifiyle bu farkları dondurdu.⁵⁸⁰

89.21. Degel’de Cemaatleşme: Mekân ve Aidiyet. Osman çevresi 1790’larda Degel’de daha görünür ve yerleşik cemaat çekirdeği kazandı. Burası modern parti merkezi veya bağımsız devlet değildi; ders, ibadet, hane, ziyaretçi ve koruma ilişkilerinin yoğunlaştığı yerdı. Mensupların Osman’a bağlılığı sıradan hoca-talebe ilişkisinin ötesine geçerken Gobir hükümdarına tabiiyet bütünüyle sona ermiş değildi. Bu çift katman büyüdükçe siyasal gerilim yarattı: kendi ahlâkî otoritesine, kalabalık takipçiye ve yer değiştirme kapasitesine sahip topluluk saray için alternatif düzen görünümü kazandı. Degel’in önemi kaleler veya bürokrasi değil, insanların ‘biz’ duygusunu gündelik eğitim ve dayanışma içinde üretmesidir. 1804 hicretinde taşınabilen cemaat kimliği bu yoğunlaşmayla oluştu; fakat tek mekâna bağlı kalmadığı için yıkılmadı.⁵⁸¹

89.22. Akrabalık, Talebelik ve Biatın Birleşmesi. Erken cemaat tek bağ türüne dayanmadı. Osman’ın kardeşi Abdullah, oğlu Muhammed Bello, kızı Nana Asma’u ve başka aile üyeleri ilmî üretimle kurucu haneyi merkezleştirdi. Talebeler farklı yerleşimlerde yeni halkalar oluşturdu. Fulbe ve Hausa akrabalıkları güven, haber ve barınma sağladı; evlilikler ağları kalıcılaştırdı. Osman’a manevî bağlılık bu yatay bağları ortak yönelimde birleştirdi. Yapıyı ‘nepotizm’ veya ‘saf liyakat’ ikiliğinde açıklamak yetersizdir: aile içi yoğun eğitim gerçek uzmanlık üretti, aynı aileye yakınlık makam ve hafıza avantajı da sağladı. Cihad sonrasında bayrak ve emirlik atamalarında bu sermayeler birlikte işledi. P2 ders halkası P3 bölge ağına dönüşürken karizma, metin, soy ve karşılıklı koruma birbirini taşıdı.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Azarya, *Aristocrats Facing Change*, 31–78; Last, *Sokoto Caliphate*, 1–17, 93–111; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 47–83; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 1–19.

⁵⁸¹ Hiskett, *Sword of Truth*, 93–117; Sulaiman, *Revolution in History*, 55–83; Last, *Sokoto Caliphate*, 3–17; Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett, 31–56.

⁵⁸² Last, *Sokoto Caliphate*, 17–39, 56–92; Hiskett, *Sword of Truth*, 93–125; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–161; Mack and Boyd, *One Woman’s Jihad*, 1–21.

89.23. Bawa ile İlişki: Himaye İçinde Pazarlık. Gobir hükümdarı Bawa döneminde Osman'ın itibarı ve takipçi sayısı arttı. İç kaynaklarda sarayla karşılaşmalar, hükümdara nasihat ve Müslümanların serbestliği için talepler anlatılır. Bawa'nın Osman'ı yalnız dost veya yalnız düşman saydığı sabit bir dönem yoktur: vaizin ahlâkî sermayesi hükümdara meşruiyet sağlayabilir, büyüyen bağımsız cemaati ise tehdit oluşturabilirdi. Osman da koruma alanından yararlanırken saray pratiklerini eleştirdi. Bu karşılıklı ihtiyaç 1804'ten önceki hareket alanını açıklar. 'Bawa teslim oldu ve bütün şartları imzaladı' biçimi, içeriden hafızanın nasihat zaferini modern antlaşmaya çevirir; 'Gobir baştan beri İslâm düşmanıydı' biçimi ise onlarca yıllık müzakereyi siler. Savaş başlangıçtaki kaçınılmaz hedef değildi.⁵⁸³

89.24. Magami'de 'Beş Talep': Sözleşme mi Kurucu Hafıza mı? Daha sonraki anlatıda Osman'ın Magami'de Bawa'dan vaaz özgürlüğü, İslâm'a girmek isteyenlerin engellenmemesi, sarık gibi dinî işaretlere izin, tutukluların salınması ve ağır vergilerin kaldırılması yönünde beş talep elde ettiği aktarılır. Bu çekirdek cemaatin hangi alanlarda baskı hissettiğini güçlü biçimde gösterir. Fakat maddelerin bugünkü sırasıyla tutulmuş çağdaş protokolü yoktur; anlatı Abdullah ve kurucu hafızanın ahlâkî siyaset dilinde gelir. Talepler tümenden efsane sayılmamalı, anayasal haklar bildirgesi gibi de sunulmamalıdır. En güvenli sonuç, Osman çevresinin serbest tebliğ, görünür Müslüman kimliği, mensupların korunması ve mali adalet için hükümdarla pazarlık ettiğidir.⁵⁸⁴

89.25. Nafata'nın Kısıtlamaları ve Kronoloji Sorunu. Bawa sonrasında Nafata'ya nispet edilen düzenlemeler, yalnız Osman'ın vaaz etmesine izin verilmesi, yeni ihtidaların veya dinî kıyafetlerin sınırlandırılması ve cemaat görünürlüğünün azaltılması şeklinde aktarılır. Emirlerin kapsamı ve tarihi kaynaklarda tam aynı değildir. Bunları bir gecede bütün Gobir'de uygulanmış kanunname saymak kadar bütünüyle uydurma saymak da aşırıdır. Kısıtlama hafızası, sarayın büyüyen topluluğu bireysel hoca çevresi olarak tutmak istediğini gösterir. Osman'ın şahsen konuşmasına izin verip öğrencilerinin yayılmasını

⁵⁸³ *Tazyîn al-waraqât*, ed. Hiskett, 31–56; Hiskett, *Sword of Truth*, 93–117; Last, *Sokoto Caliphate*, 3–17; Sulaiman, *Revolution in History*, 55–83.

⁵⁸⁴ *Tazyîn al-waraqât*, ed. Hiskett, 40–56; Hiskett, *Sword of Truth*, 101–117; Sulaiman, *Revolution in History*, 55–83; Last, *Sokoto Caliphate*, 3–17.

engelleme fikri karizmayı kontrol teşebbüsüdür. K3 burada gizli doktrin değil baskı karşısında tedbir, haberleşme ve bazen görünürlüğü azaltma biçiminde ortaya çıktı.⁵⁸⁵

89.26. Yunfa: Eski Talebe, Yeni Hükümdar. Yunfa'nın gençliğinde Osman'dan ders aldığı veya onunla yakın ilmî ilişki kurduğu, Gobir hükümdarı olunca cemaate karşı yöneldiği anlatılır. Bu motif çatışmayı kişisel ihanet dramına dönüştürmeye elverişlidir; fakat asıl sorun iki otorite merkezinin büyümesiydi. Osman'ın cemaati bağlılarını koruyan, kendi normlarını öğreten ve sınır aşan ağ hâline gelmişti. Yunfa ise savaş ve vergi baskısı içindeki devlette egemenlik, silah ve sadakati merkezde tutmak istiyordu. Kişisel geçmiş gerilimi keskinleştirmiş olabilir, savaşın tek nedeni değildir. Yunfa çevresinde Müslümanlar vardı; ihtilaf, kimin meşru İslâm ve siyasal itaat ölçüsünü belirleyeceği üzerine yoğunlaştı.⁵⁸⁶

89.27. Akın, Esirler ve Koruma Yetkisinin Çatışması. Savaş öncesi krizin önemli sahnelerinden biri, Gobir kuvvetlerinin başka bir seferden dönerken Müslüman esirler getirmesi ve Osman'ın takipçilerinin onları serbest bırakmasıdır. Ayrıntılar anlatılara göre değişir; olayın hafızadaki işlevi açıktır. Cemaat artık yalnız nasihat eden topluluk değil kimin haksız esir sayılacağına karar verip hükümdarın ganimet tasarrufuna müdahale eden koruma ağıydı. Saray açısından bu askerî ve mali egemenliğin ihlaliydi; cemaat açısından mazlumu kurtarma ve Müslümanı gayrimeşru köleleştirmeden koruma göreviydi. Sonraki devletin kölelikle yoğun ilişkisi düşünüldüğünde bu sahne 'Sokoto köleliği kaldırdı' diye okunamaz; tartışma her esaretin değil belirli Müslümanların haksız esir edilmesinin meşruiyeti idi.⁵⁸⁷

89.28. Suikast ve Tutuklama Rivayetleri. Yunfa'nın Osman'ı huzuruna çağırıp öldürmek istediği, silahın işlemediği veya şeyhin kerametle kurtulduğu yönünde farklı rivayetler vardır. Cemaat üzerinde saldırı ve tutuklama tehdidinin ağırlaştığı tarihsel bağlam güçlüdür; mucize ayrıntısını aynı kanıt seviyesinde doğrulamak mümkün değildir. Kurucu menâkıbı, siyasî tehdidi ilâhî koruma

⁵⁸⁵ Hiskett, *Sword of Truth*, 108–125; Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett, 45–61; Last, *Sokoto Caliphate*, 7–17; Sulaiman, *Revolution in History*, 68–91.

⁵⁸⁶ Hiskett, *Sword of Truth*, 117–139; Last, *Sokoto Caliphate*, 7–21; Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett, 50–67; Lovejoy, *Jihâd in West Africa*, 47–83.

⁵⁸⁷ Hiskett, *Sword of Truth*, 125–139; Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett, 50–67; Lovejoy, *Jihâd in West Africa*, 64–97; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 176–205.

anlatısına dönüştürerek hicret kararını meşrulaştırır. Tarihçi iki uçtan kaçınmalıdır: keramet kaydını modern olay tutanağı olarak tekrarlamak ve menâkıbî biçimi nedeniyle bütün baskı olgusunu reddetmek. Hicrete giden süreçte mensupların silahsızlandırılması, dağılması veya liderin teslimi ihtimali gerçek siyasî sorundu. Karar tek başarısız suikasttan değil uzun süreli yetki çatışmasından doğdu.⁵⁸⁸

89.29. Tekfirin Sınırı: Hükümdar, Halk ve Fiil. Osman'ın cihad gerekçesi, Müslüman olduğunu söyleyen fakat İslâm dışı uygulamaları koruyup cemaate saldıran hükümdarın hükmünü merkezileştirdi. Risalelerinde açık küfür, bid'at, günah ve bilgisizlik arasında ayırım kurmaya; sıradan Müslümanları yöneticilerinin fiili sebebiyle topluca tekfir etmemeye çalıştı. Buna karşılık savaş yazıları, meşru hedefi tanımlamak için rakip düzeni dârü'l-küfr veya karışık ülke kategorileriyle tartıştı. Metinler tarih ve muhataba göre ton farkı taşır. 'Osman bütün Hausa halkını kâfir ilan etti' hükmü yanlıştır; 'tekfir hiç rol oynamadı, cihad yalnız vergi isyanıydı' hükmü de kaynaklara aykırıdır. Cemaat sınırı hukukî sınıflandırmayla çizildi; uygulamada sadakat, göç, savaş ve yerel bilgi bu sınıflandırmayı karmaşıktırdı.⁵⁸⁹

89.30. İlişki Tablosu: 1804 Arifesinde Aktörler ve İddialar. Aşağıdaki tablo çatışmayı iki homojen blok yerine kesişen aktörler üzerinden gösterir. Gobir sarayı bütün Hausa toplumunu, Osman'ın ailesi bütün Fulbe gruplarını temsil etmiyordu. Hoca-talebe, hükümdar-tebaa, göçer-yerleşik ve Müslüman-gayrimüslim ayrımları birbirine tam oturmadı. 1804'te saflaşma arttı, fakat savaş boyunca taraf değiştirme ve yerel müzakere sürdü. Bu çoğulluk cihadın gerçek dinî iddiasını azaltmaz; o iddianın hangi toplumsal kanallarda farklı anlam kazandığını açıklar.⁵⁹⁰

Aktör/alan	Temel çıkar veya iddia	Cemaatle ilişki	Yanlış genelleme
Osman dan Fodio	Tebliğ, koruma ve meşru imamlık	Kurucu ilmi-karizmatik merkez	Her savaşı bizzat yönetti
Abdullah dan Fodio	İlim, ahlâkî disiplin ve batı idaresi	Ortak kurucu ve eleştirmen	Yalnız kardeş yardımcısıydı

⁵⁸⁸ Hiskett, *Sword of Truth*, 132–146; Sulaiman, *Revolution in History*, 84–105; Last, *Sokoto Caliphate*, 7–21; Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett, 55–70.

⁵⁸⁹ 'Uthmân b. Fūdî, *Najm al-ikhwân ve Bayân wujûb al-hijra*; Hiskett, *Sword of Truth*, 140–164; Sulaiman, *Islamic State*, 36–72.

⁵⁹⁰ Last, *Sokoto Caliphate*, 3–39; Hiskett, *Sword of Truth*, 93–164; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 47–97; Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett.

Aktör/alan	Temel çıkar veya iddia	Cemaatle ilişki	Yanlış genelleme
Muhammed Bello	Savunma, idare ve doğu merkezi	Askerî-kurumsal taşıyıcı	Sadece soyla veliaht oldu
Bawa	Saray meşruiyeti ve düzen	Himaye ile sınır pazarlığı	Baştan mutlak düşmandı
Nafata	Büyüyen ağı sınırlama	Görünürlüğü daraltan hükümdar	Tek kararlar bütün vaazı bitirdi
Yunfa	Egemenlik, silah ve bağlılık	Eski ilişki içinden rakip otorite	Bütün Hausa Müslümanlarını temsil etti
Torodbe âlimleri	İlim, soy ve reform ağı	Lider kadronun önemli kaynağı	Bütün Fulbe ile özdeşti
Fulbe göçerleri	Otlak, vergi, güvenlik ve değişken ittifak	Kısmi ve heterojen katılım	Topluca cihad ordusuydu
Hausa Müslümanları	Yerel ilim, adalet ve siyasal tercihler	Her iki tarafa da varlık	Eski düzende pasif tek halktı
Kadın öğrenciler/haneler	Eğitim, aktarım ve güvenlik	Erken cemaatin süreklilik kanalı	Yalnız sonradan görünür oldular

89.31. 1804 Krizi: Birikmiş Egemenlik Çatışması. 1804 başında Gobir yönetiminin Osman çevresini dağıtma, lideri denetim altına alma veya cezalandırma baskısı kritik eşiğe ulaştı. Hicret ve savaş kararını yalnız suikast, yalnız otlak, yalnız vergi veya yalnız teolojik ihtilafla açıklamak mümkün değildir. Otuz yıllık vaazın oluşturduğu alternatif ahlâkî otorite, mensupları koruma iddiası, sarayın askerî-mali egemenliği ve Müslüman hükümdara karşı cihadın hukukî sınırı aynı krizde birleşti. Cemaat mensuplarının aile, hayvan ve geçim kaynaklarıyla hareket etmesi kararı salt askerî manevra olmaktan çıkarır. 1804, düşüncenin başlangıcı değil P3 ağının devlet kurma iddiası taşıyan P4 seferberliğe dönüşme eşiğidir.⁵⁹¹

89.32. Degel'den Gudu'ya Hicret. Cemaat Şubat 1804 dolayında Degel'den Gudu'ya göç etti. Olayın Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretiyle bilinçli biçimde ilişkilendirilmesi yalnız sonraki benzetme değildir; Osman'ın metinleri zulüm ülkesinden İslâm düzeni kurabilecek cemaate göçün hukukunu işler. Buna rağmen iki olay özdeş tarihsel şartlara sahip değildir. Gudu hazır şehir devleti değil güvenlik, su ve ikmal sorunları taşıyan sığınma alanıydı; göçe katılanların sayısı ve güzergâhı kesin değildir. Hicret üyeliği görünür tercihe dönüştürdü: geride kalan, katılan ve daha sonra ulaşanlar arasında yeni sadakat ölçüsü oluştu. Cemaat artık Gobir hükümdarından reform talep eden iç muhalefet değil, onun egemenliğinden ayrılıp yeni imam etrafında düzen kuran muhacir topluluktu.⁵⁹²

⁵⁹¹ *Bayān wujūb al-bijra*, ed. El Masri, 1–55; *Tazyīn al-waraqāt*, ed. Hiskett, 55–75; Hiskett, *Sword of Truth*, 140–171; Last, *Sokoto Caliphate*, 17–39.

⁵⁹² *Bayān wujūb al-bijra*, ed. El Masri, 1–55; *Tazyīn al-waraqāt*, ed. Hiskett, 55–75; Hiskett, *Sword of Truth*, 150–171; Sulaiman, *Revolution in History*, 96–121.

89.33. Emîrû'l-Mü'minîn Seçimi: Cemaat Akdi. Gudu'da Osman'ın emîrû'l-mü'minîn olarak tanınması cihadın kurumsal dönüşümüdür. Kaynaklar cemaat önde gelenlerinin, özellikle Abdullah ve başka liderlerin onu emir seçtiğini ve biat verdiğini anlatır. Osman'ın ilmî-karizmatik üstünlüğü sonucu büyük ölçüde belirlemiş olsa da olay 'kendini halife ilan eden vaiz' formülüne indirgenemez. Biat, göç etmiş cemaatin savunma, hukuk ve savaş yetkisini tek imamda toplama akdiydi; sonraki hanedan veraseti gibi otomatik baba-oğul düzeni değildi. 'Halife' adının evrensel kapsamı fiilî dünya egemenliği iddiası anlamına gelmez; yerel dârû'l-İslâm'ın meşru imamlığını ve daha geniş ümmet normuna bağlılığı ifade eder. Yetkinin uygulanması Abdullah, Bello ve yerel komutanlarla paylaşılacaktı.⁵⁹³

89.34. Hicret ve Cihadın Hukukî İnşası. Bayân vücutbî'l-hicre yalnız geçmiş olayın hatıratı değil, zulüm altında göçün, imam seçiminin, savaşın ve iyi yönetimin hukukî gerekçesidir. Osman klasik Mâlikî ve daha geniş Sünnî kaynakları Hausaland şartlarına uygulayarak Müslümanın hangi ülkede yaşayabileceğini, kime itaat edeceğini ve gayrimeşru yönetimin ne zaman direnme konusu olacağını tartıştı. Metin savaşın sıcaklığı ve devlet kurma ihtiyacı içinde yazıldığı için bağlamsız siyaset teorisi gibi okunmamalıdır. Cihad yalnız iç arınma mecazı değil silahlı mücadeleyi de kapsıyordu; fakat kuralı şiddet yetkisi değildi. Meşru imam, ilan, hedef ayrımı ve ganimet hukuku önem taşıdı. Normatif sistem sahadaki bütün birlikleri otomatik kontrol edemedi; yine de hareketin kendini yağma akınından ayırdığı temel çerçeveyi verdi.⁵⁹⁴

89.35. Cihad İlanı Toplu Hausa Tekfiri Değildir. Silahlı mücadelenin Gobir hükümdarlığına yönelmesi, her Hausa konuşan kişinin veya rakip bölgede kalan her Müslümanın kâfir sayıldığı anlamına gelmez. Osman, din iddiası taşıyan yöneticinin açıkça İslâm dışı kurumları koruması, Müslümanlara saldırması ve şeriata uygulanmasını engellemesi üzerinden hüküm kurdu. Halk içinde bilgisizlik, korku ve zorlanmayı ayrı değerlendiren pasajları vardır. Ancak savaşın pratik dili tarafları keskinleştirdi; bağlılık göstermeyen köyler askerî hedef veya

⁵⁹³ *Tazyîn al-waraqât*, ed. Hiskett, 62–80; Hiskett, *Sword of Truth*, 164–177; Last, *Sokoto Caliphate*, 17–39; Sulaiman, *Islamic State*, 73–92.

⁵⁹⁴ *Bayân wujûb al-bijra*, ed. El Masri, 1–167; Sulaiman, *Islamic State*, 73–116; Hiskett, *Sword of Truth*, 164–190; Lovejoy, *Jibâd in West Africa*, 84–112.

vergi kaynağı olabildi, yerel komutanlar merkezin ihtiyatını aşabildi. Normatif ayırım ile fiilî şiddet arasındaki mesafe belgelenmelidir. Modern etnik soykırım veya sınırsız din savaşı kategorileri olayın kavramlarını çarpıtır; cihadın gerçek dışlayıcı hukukunu yumuşatmak da mağduriyetleri görünmez kılar.⁵⁹⁵

89.36. Tsuntua Yenilgisi: Zaferin Doğrusal Olmadığı An. Cemaat kuvvetleri 1804'te Tsuntua'da ağır yenilgiye uğradı; çok sayıda savaşçı öldü ve yeni düzenin hayatta kalması belirsizleşti. İç anlatılar yenilgiyi iman, disiplin, ganimet arzusu veya ilâhî imtihan diliyle açıklayabilir. Tarihsel düzeyde tecrübesiz seferberlik, sayı ve silah farkı, komuta ve arazi sorunları önemlidir. Olay cihadın baştan askerî üstünlüğe sahip düzenli ordu olmadığını gösterir. Cemaat yenilgiden sonra dağılmadı; ortak hicret, biat ve Osman'ın otoritesi kaybı anlamlandırıp yeni birlik kurmaya yardımcı oldu. Karizmatik meşruiyet zaferden türemediği için tek yenilgiyle çökmedi. Tsuntua'yı atlayan kahramanlık anlatısı kurumsal dayanıklılığın sınavını geçirir.⁵⁹⁶

89.37. Tabkin Kwatto: Askerî ve Hafızasal Dönüm Noktası. Haziran 1804'te Tabkin Kwatto'daki başarı, Tsuntua'nın ardından cemaatin varlığını koruyan büyük dönüm noktası oldu. Daha az donanımlı kuvvetin Gobir ordusunu yenmesi içeriden hafızada Bedir benzetmesi ve ilâhî yardım diliyle anlatıldı. Bu teolojik anlam savaşın tarihsel sonucundan ayrılmalıdır: zafer yeni katılımları teşvik etti, silah ve ganimet sağladı, Yunfa'nın yenilmezlik imgesini kırdı ve yerel liderlerin Sokoto çevresiyle ittifak hesabını değiştirdi. Tek muharebe bütün Hausaland'ı fethetmedi; savaş yılları ve bölgesel cepheler devam etti. Tabkin Kwatto'nun esas kurumsal etkisi kırılğan muhacir cemaatini genişleyebilir cihad koalisyonuna çevirmesidir.⁵⁹⁷

89.38. Bayrak Gönderme: Yetki Devri ve Yerel Girişim. Osman'ın çeşitli bölge önderlerine bayrak vermesi Sokoto siyasal düzeninin simgesel kurucu mekanizmasıdır. Bayrak cihad ve emirlik yetkisinin merkezî imam tarafından tanındığını; yerel liderin de daha geniş cemaate bağlılığını gösterdi. Fakat bu işlem

⁵⁹⁵ 'Uthmān b. Fūdī, *Najm al-ikbwān ve Bayān wujūb al-bijra*; Hiskett, *Sword of Truth*, 171–199; Sulaiman, *Islamic State*, 36–92; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 84–112.

⁵⁹⁶ *Tazayn al-waraqāt*, ed. Hiskett, 70–86; Hiskett, *Sword of Truth*, 177–190; Last, *Sokoto Caliphate*, 17–30; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 84–112.

⁵⁹⁷ *Tazayn al-waraqāt*, ed. Hiskett, 78–92; Hiskett, *Sword of Truth*, 185–199; Last, *Sokoto Caliphate*, 17–30; Sulaiman, *Revolution in History*, 121–143.

bugünkü bürokraside görev yazısı gibi tek biçimli değildi. Bazı önderler Osman'ın eski talebesiydi, bazıları yerel çatışmayı zaten başlatmıştı, bazı bölgelerde bayrağın tarihi tartışmalıdır. Merkez asker, vergi ve haber kapasitesini her yerde doğrudan yönetemedi. Yetki devri bu sınırlılığı avantaja çevirdi: yerel bilgi ve koalisyonlar genişlemeyi hızlandırırken ortak hilâfet dili dağınık savaşları meşru çerçevede birleştirdi. Sonraki emirlik özerkliği kuruluş yönteminin yapısal sonucuydu.⁵⁹⁸

89.39. Seferberliğin Toplumsal Çoğulluğu. Cihad orduları yalnız medrese talebelerinden veya göçer süvarilerden oluşmadı. Ağır vergi gören köylüler, yerel iktidar mücadelesindeki önderler, reform isteyen âlimler, sürü güvenliği arayan Fulbe grupları, ganimet bekleyen savaşçılar ve himaye arayan topluluklar aynı koalisyonda bulunabildi. Bu saiklerin varlığı dinî inancın 'bahane' olduğunu göstermez; ortak cihad dili farklı çıkarların işbirliği yapabildiği meşruiyet alanıydı. Aynı nedenle merkezî norm her katılımcının davranışını belirleyemedi. Ganimet, köleleştirme ve eski hesaplaşmalar disiplin sorunları doğurdu; Abdullah'ın eleştirileri içeriden hayal kırıklığını kaydeder. Cemaatleşme gücü homojenlikte değil çeşitli saikleri biat ve şariat vaadi altında bir arada tutabilmesindeydi.⁵⁹⁹

89.40. Savaş Ahlâkı: Metin ile Uygulama Arasındaki Mesafe. Osman ve Abdullah çocuk, kadın ve savaşmayanların korunması, meşru hedef, ganimet paylaşımı ve Müslümanın haksız köleleştirilmemesi hakkında hukukî sınırlar koydu. Bu ölçüler cihadın öz tanımına aitti. Bununla birlikte çok merkezli savaş ortamında yağma, kişisel intikam, yanlış köleleştirme ve yetkisiz şiddet yaşandı; reformcu yazarların tekrar eden uyarıları sorunun varlığını gösterir. Normun ihlal edilmesi normun anlamsız olduğunu değil icra kapasitesinin sınırlı olduğunu kanıtlar. Öte yandan yalnız risaleleri okuyup sahayı idealize etmek mağdurları siler. Bölüm savaş ihlallerini bütün hareketin tek amacı saymayacak; başarıyı 'kan dökülmeden gönüllü dönüşüm' efsanesine de çevirmeyecektir.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Last, *Sokoto Caliphate*, 30–56, 93–111; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–45; Hiskett, *Sword of Truth*, 199–225; UNESCO, *General History of Africa*, VI, 555–580.

⁵⁹⁹ Tazayn al-waraqât, ed. Hiskett, 70–110; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 84–129; Last, *Sokoto Caliphate*, 17–56; Hiskett, *Sword of Truth*, 177–225.

⁶⁰⁰ Bayān wujūb al-bijra, ed. El Masri, 56–120; 'Abd Allāh b. Muḥammad, *Ḍi'yā' al-mujāhidin*; Tazayn al-waraqât, ed. Hiskett, 87–110; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 84–129.

89.41. 1805–1808: Eşzamanlı Cephele ve Hızlı Genişleme. Tabkin Kwatto sonrasında hareket Gobir merkezli tek cepheden çıktı. Kano, Katsina, Zaria ve başka bölgelerde yerel cemaatler eski hükümdarlara karşı savaştı; bazı şehirler el değiştirdi, kırsal mücadele daha uzun sürdü. Tarihleri ‘Sokoto ordusu birer birer fethetti’ şeklinde sıralamak yanıltıcıdır. Osman’ın bayrağı ve meşruiyeti ortak üst çerçeve sağlarken askerî girişim, ikmal ve yerel uzlaşma büyük ölçüde bölgesel aktörlerdeydi. 1808’e gelindiğinde eski Hausa hanedanlarının çoğu merkezlerini kaybetmiş, yeni emirlik çekirdekleri oluşmuştu; fakat ülkesel sınırlar ve idarî düzen tamamlanmadı. Hızlı genişleme P5 kapasitesinin baştan mevcut olduğunu değil dağıtılmış seferberlik modelinin başarısını gösterir. Bu model merkez-emirlik ilişkilerinin müzakereci niteliğini kalıcılaştırdı.⁶⁰¹

89.42. Alkalawa’nın Düşüşü ve Gobir’in Devam Eden Direnci. Gobir başkenti Alkalawa 1808’de düştü ve Yunfa öldürüldü. Bu kurucu düşmana karşı simgesel zafer ve eski saray düzeninin sonu olarak anıldı. Fakat Gobir toplumu veya siyasî direnci ortadan kalkmadı; kuzey ve batıda yeni merkezler oluştu, çatışma XIX. yüzyıl boyunca farklı biçimlerde sürdü. ‘1808’de Gobir yok edildi’ ifadesi hanedanın başkent kaybını bölgenin toplumsal sonucuyla karıştırır. Zafer ayrıca Osman’ın bizzat her kuşatmayı yönettiği anlamına gelmez; Bello ve yerel komutanların askerî rolleri belirgindi. Alkalawa’dan sonra cihadın muhalif cemaat olmaktan egemen düzen olmaya geçişi hızlandı. Artık temel sorun eski hükümdarı devirmek değil, yeni yöneticilerin vergi, yargı, güvenlik ve bilgi kurumlarını kurmasıydı.⁶⁰²

89.43. Kano: Yerel Cihad ve Emirlik Kuruluşu. Kano’daki dönüşüm Osman’dan önce var olan güçlü İslâmî kurumlar ve çok katmanlı şehir siyaseti içinde gerçekleşti. Yerel cihad önderleri, özellikle Süleyman ve ardından İbrahim Dabo çevresi, Sokoto meşruiyetini kullanırken Kano’nun soylu, tüccar, köy ve saray gruplarıyla mücadele etti. Eski hanedanın devrilmesi ‘İslâm’ın Kano’ya gelişi’ değildi; hangi İslâmî yönetim ve âlimlik düzeninin egemen olacağına dair

⁶⁰¹ Last, *Sokoto Caliphate*, 30–74; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–45; Hiskett, *Sword of Truth*, 199–244; UNESCO, *General History of Africa*, VI, 555–580.

⁶⁰² Hiskett, *Sword of Truth*, 225–244; Last, *Sokoto Caliphate*, 30–56; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–45; *Tazayn al-waraqât*, ed. Hiskett, 100–120.

devrimdi. Emir atamasında yerel rekabet ile Sokoto onayı birleşti. Kano ekonomik ve demografik ağırlığı nedeniyle merkeze bağlı sıradan ilçe olmadı; vergi, askerî yardım ve hukuk alanlarında geniş hareket sahası taşıdı. Sonraki saray köleliği ve bürokrasi de eski Kano kurumlarıyla yeni emirliğin birleşimiydi.⁶⁰³

89.44. Katsina ve Zaria: Aynı Bayrak, Farklı Siyaset. Katsina ve Zaria'daki cihadlar ortak hilâfet dilini paylaşıp da liderlik, eski hanedan direnci ve kırsal-şehir dengesi bakımından farklı gelişti. Katsina'nın köklü ilmî merkezi reformculara hem kaynak hem rakip ulema çevresi sağladı; Zaria'da fetih ve yeni emirliğin yerleşmesi başka ittifaklar doğurdu. Merkezden tanınan bayrak yerel önderleri aynı anayasal şablona sokmadı. Eski unvanlar, vergi alışkanlıkları ve saray uzmanları seçilerek kullanılabilirdi. Bu çeşitlilik 'Fulani emirlik sistemi' diye tek model varsayan sömürge tasniflerini dikkatle okumayı gerektirir. Sokoto'ya biat gerçektir; gündelik yargı, güvenlik ve üretim ilişkileri büyük ölçüde yerel kurumlar üzerinden yürüdü. Emirliklerin ortaklığı aynılık değil birbirini tanıyan hiyerarşik çoğulluktu.⁶⁰⁴

89.45. Bauchi ve Adamawa: Sınır Cihadlarının Özerkliği. Bauchi'de Yakubu, Adamawa'da Modibbo Adama gibi liderler Osman'ın bayrağı ve hilâfet yetkisiyle geniş, etnik ve ekolojik bakımdan çeşitli sınır bölgelerinde emirlikler kurdu. Bu savaşlar eski Hausa başkentlerini devirmekten farklıydı; çok sayıda küçük siyasal topluluk, otlak ve ticaret güzergâhı üzerinde uzun süren genişleme içerdi. Sokoto merkezinin uzak mesafelerde gündelik komuta kurması mümkün değildi. Emirler vergi ve sembolik bağlılık gösterirken kendi askerî ağlarını, ribatlarını ve yerel aracılıklarını geliştirdi. 'Sokoto fethetti' ifadesi üst meşruiyeti; 'tam bağımsız yerel devletlerdi' ifadesi bayrak, biat ve hilâfet gözetimini eksik anlatır. Sınır emirlikleri dağıtılmış devlet modelinin en açık örneği ve köleleştirilenin en yoğun sahalarındandı.⁶⁰⁵

89.46. Nupe ve Ilorin: Sokoto Bağının Dolaylı Biçimleri. Nupe ve Ilorin'in Sokoto çevresine bağlanması Hausaland emirlikleriyle aynı çizgide gelişmedi.

⁶⁰³ M. G. Smith, *Government in Kano*, 125–190; Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, 35–67; Last, *Sokoto Caliphate*, 93–111; Sean Stilwell, *Paradoxes of Power* (Portsmouth, NH: Heinemann, 2004), 25–62.

⁶⁰⁴ Last, *Sokoto Caliphate*, 93–128; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–68; Hiskett, *Sword of Truth*, 199–244; UNESCO, *General History of Africa*, VI, 555–580.

⁶⁰⁵ Sa'ad Abubakar, *The Lamibe of Fombina* (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1977); Last, *Sokoto Caliphate*, 112–146; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 46–68; Lovejoy, *Transformations in Slavery*, 176–205.

Nupe'de hanedan mücadeleleri, Müslüman âlim ve askerî önderler ile Sokoto/Gwandu tanınması iç içe geçti. Ilorin'de Oyo siyasetindeki Afonja, Müslüman savaşçılar ve Âlim Sâlih/Alimi çevresinin ittifakı zamanla yeni emirliğe dönüştü; Gwandu'nun üst otoritesi meşruiyet sağladı. Bu örnekleri 'Fulani ordusu güneyi istila etti' diye özetlemek yerel iç savaşı ve Yoruba Müslüman aktörlerini siler. Tersine Sokoto bağıny yalnız sonradan eklenen sembol saymak da bayrak, emir tanınması ve diplomasi ağıny küçümser. Hilâfet doğrudan işgalden çok yerel dönüşümleri ortak hukuk ve hiyerarşi içine alan çatıydı.⁶⁰⁶

89.47. Borno ile Çatışma: İki İslâmî Meşruiyet İddiası. Sokoto genişlemesi Borno sınırında 'Müslümanlar ile putperestler' ikiliğine sığmayan kriz üretti. Borno yüzyıllardır Müslüman hanedan, ulema ve devlet geleneğine sahipti. Yerel Fulbe önderlerin cihadı ve Sokoto'nun karışık uygulama eleştirisi karşısında el-Kânimî, Borno'daki ihlallerin bütün ülkeye karşı savaşı meşru kılmadığını savundu. Osman ve Bello ile yürüyen mektuplaşma tekfir, meşru imam ve saldırı sorularını iki Müslüman entelektüel-siyasal merkez arasında tartıştı. Sonuç tam Sokoto fethi olmadı; el-Kânimî Borno direnişinin ve yeni yönetimin merkezine yükseldi. Bu sınır hilâfet iddiasının fiilî ve hukukî hududunu gösterir: evrensel reform dili başka köklü Müslüman devletin meşruiyetini kolayca silemedi.⁶⁰⁷

89.48. Emirlik Özerkliği: Müzakereci Bağlılık. Yeni emirlikler Sokoto veya Gwandu'dan meşruiyet, bayrak ve gerektiğinde hakemlik aldı; hutbe, hediye/vergi ve askerî yardım bağları üst otoriteyi görünür kıldı. Buna karşılık emirler yerel atamalar, pazar, vergi tahsili, yargı ve savaşın büyük kısmını kendi ağılarıyla yönetti. Merkezde sürekli ordu veya bütün ülkeyi dolaşan standart memuriyet yoktu. Sistemi modern üniter devlet diye okumak yanlış; gevşek ve tamamen sembolik birlik saymak da yetersizdir. Halife emir tayinini onaylayabilir, ihtilafa müdahale edebilir ve normatif yazışmayla sınır çizebilirdi; kararın icrası mesafe, yerel güç ve kişisel ilişkiye bağlıydı. P5 ülke kapasitesi

⁶⁰⁶ Adeleye, *Power and Diplomacy*, 69–105; H. O. Danmole, 'The Frontier Emirate: A History of Islam in Ilorin' (PhD diss., University of Birmingham, 1980), 45–103; Last, *Sokoto Caliphate*, 112–146; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 130–164.

⁶⁰⁷ Louis Brenner, *The Shehus of Kūkawa* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 25–66; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 46–68; Last, *Sokoto Caliphate*, 129–146; Hiskett, *Sword of Truth*, 244–264.

merkezî bürokrasi yoğunluğundan değil hiyerarşik bağlılık, ortak hukuk dili ve yerel devletlerin çoğaltılmasından doğdu.⁶⁰⁸

89.49. Sokoto Şehrini Kuruluşu. Sokoto 1804 hicretinin hazır başkenti değildi. Savaş yıllarında kamp, yerleşim ve ribat işlevleri çevresinde büyüdü; Muhammed Bello döneminde hilâfet merkezinin adı hâline geldi. Kuruluş tarihi ve ilk yapıların ayrıntısı kaynaklarda farklılaşabilir. Şehrin ihtişamlı anıtlardan çok kerpiç haneler, cami, saray, pazar ve tarım alanlarıyla gelişmesi başarısızlık değil hareketin maddi şartlarını yansıtır. Sokoto'nun kutsal ve siyasî merkezliği Osman'ın kabri, Bello'nun sarayı, âlimler ve ziyaret dolaşımıyla kuruldu. Buna rağmen Gwandu batı emirlikleri için ikinci merkez, büyük emirlikler kendi bölgesel başkentleriydi. Merkez doğrudan idareden çok hakemlik, atama, ilmî örneklik ve hanedan sürekliliği üretti.⁶⁰⁹

89.50. 'Başkent' ve 'Hilâfet' Kavramlarının Anakronizm Riski. Sokoto'yu modern bakanlıkların bulunduğu başkent, hilâfeti sınırları kadastroya geçirilmiş federasyon olarak tasarlamak yanıltıcıdır. Haber ve emir yolculuk süresine, mevsime ve güvenliğe bağlıydı; vergi çoğu kez aynî veya bölgesel kanallarla geldi; emirliklerin askerî kuvveti yereldi. Bununla birlikte ortak hutbe, mektuplaşma, kadı ve âlim dolaşımı, emir atamalarının tanınması ve halifeye sunulan hediyeler siyasî birliği gerçek kıldı. 'Konfederasyon' benzetmesi merkeziyet farkını anlatabilir, fakat yazılı modern anayasa çağrışımı taşır. Aktörlerin emîrî'l-mü'minîn, dârü'l-İslâm, emir ve jamâ'a kavramlarını esas almak daha güvenlidir. Yapı kişisel bağlılık ile normatif makamı birleştiren katmanlı egemenlikti.⁶¹⁰

89.51. Osman'ın Konumu: Kumandandan Çok Kurucu İmam. Osman cihadın imamı ve en yüksek meşruiyet kaynağıydı; fakat bütün seferleri sahada yöneten başkomutan gibi çalışmadı. Yaşı, ilmî görevi ve büyüyen ülkenin genişliği nedeniyle askerî ve idarî uygulama Abdullah, Muhammed Bello ve yerel emirlerde yoğunlaştı. Osman'ın temel gücü hangi savaşın meşru olduğunu, cemaatin ahlâkî sınırını ve yöneticinin sorumluluğunu tanımlayan metin-

⁶⁰⁸ Last, *Sokoto Caliphate*, 93–146; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–105; Martin, 'Muhammad Bello's *Usul al-Siyasa*,' 63–86; Murray Last, 'Contradictions in Creating a Jibadi Capital,' *African Studies Review* 56/2 (2013), 1–20.

⁶⁰⁹ Last, 'Contradictions in Creating a Jibadi Capital,' 1–20; Last, *Sokoto Caliphate*, 56–92; Hugh Clapperton, *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa* (London: John Murray, 1829), 74–144; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–45.

⁶¹⁰ Last, *Sokoto Caliphate*, 56–146; Last, 'Sokoto Caliphate,' 1082–1110; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–45; Martin, 'Muhammad Bello's *Usul al-Siyasa*,' 63–86.

karizma bileşimiydi. Bu iş bölümü onu törensel figür yapmaz: biatın yöneldiği kişi, anlaşmazlıklarda son otorite ve yeni düzenin kurucu imamıydı. Her yerel kararın kişisel emri sayılması da yanlıştır. 1809'dan sonra Sifawa çevresinde öğretim ve telif ağırlık vermesi, yürütme ile norm üretiminin ayrıştığını gösterir.⁶¹¹

89.52. Abdullah dan Fodio: Yardımcı Değil Ortak Kurucu. Abdullah dan Fodio Osman'ın küçük kardeşi ve yalnız sadık kâtibi değildi. Erken vaaz seyahatlerine katıldı, Arapça şiir ve fıkıhta bağımsız yetkinlik kazandı, savaşlarda komuta ve diplomasi üstlendi, batı bölgelerinin yönetimini Gwandu'dan örgütledi. Tazyînü'l-varakât cihadın önemli içeriden tarih kaynağı olduğu kadar Abdullah'ın beklenti ve hayal kırıklıklarını taşır. Ganimet, makam ve ahlâkî gevşeme eleştirileri kurucu kadronun zaferi yekpare memnuniyetle yaşamadığını gösterir. Bir ara doğuya veya hacca çekilme isteği siyasî iş bölümündeki gerilimin işaretidir; basit kopuş değildir. Sonraki Gwandu emirliği batı kanadının kalıcı üst merkezine döndü. Abdullah'ı Bello'nun gölgesinde bırakmak çift merkezli yapıyı görünmez kılar.⁶¹²

89.53. Muhammed Bello: Askerî-İdarî Kurumsallaştırıcı. Muhammed Bello Osman'ın oğlu olarak soy avantajına sahipti; yükselişi yalnız verasetle açıklanamaz. Cihad seferlerinde komuta, Gobir sınırında savunma, Sokoto'nun inşası, emirlerle yazışma ve geniş telif faaliyeti ona fiilî yönetim tecrübesi kazandı. İnfâku'l-meysûr bölge tarihini kurucu ailenin ilmî zinciri içine yerleştirir; Usûlü's-siyâsa ve başka metinleri görevli seçimi, istihbarat, tarım ve kamu düzenini tartışır. Bello'nun idaresi modern bürokratik merkezleşme değildi; mektup, hane görevlileri, âlimler, ribatlar ve emirlerle kişisel ilişki üzerinden işledi. Osman'ın ölümünden sonra seçilmesi soy, liyakat, askerî güç ve önde gelenlerin biatının birleşimidir. Bello'yu otomatik veliaht saymak yanlıştır.⁶¹³

⁶¹¹ Last, *Sokoto Caliphate*, 39–92; Hiskett, *Sword of Truth*, 225–280; Bayân wujûb al-hijra, ed. El Masri; Sulaiman, *Islamic State*, 93–116.

⁶¹² Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett; Last, *Sokoto Caliphate*, 39–92; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 78–118; Hiskett, *Sword of Truth*, 225–280.

⁶¹³ Muḥammad Bello, *İnfâq al-maysûr*; Martin, 'Muḥammad Bello's Usul al-Siyasa,' 63–86; Last, *Sokoto Caliphate*, 56–111; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–68.

89.54. 1809–1812 İş Bölümü: Anayasa Değil Düzenleme. Fetihlerin ardından Osman'ın yürütme işlerini Abdullah ve Bello arasında paylaştırdığı, batı bölgelerinin Gwandu'ya, doğu ve merkez bölgelerin Bello'nun Sokoto çevresine bağlandığı düzen yaklaşık 1809–1812 arasında belirginleşti. Kaynaklar tek gün ve ayrıntılı maddeler veren modern kuruluş belgesi sunmaz. Coğrafya, mevcut sefer sorumlulukları, kardeş-oğul ilişkisi ve yerel emirlik ihtiyaçları aşamalı iş bölümünü şekillendirdi. Osman üst imamlık ve normatif otoriteyi korudu; Abdullah ile Bello eşit iki bağımsız devlet başkanı olmadı. Gwandu yalnız Sokoto'nun taşra valiliği de değildi; batı emirliklerinde atama ve hakemlik yetkisi taşıdı. 'İkili yönetim' analitik kavramdır, yazılı federal anayasanın adı değildir.⁶¹⁴

89.55. Emirlikler Ağı ve Bağlılık Mekanizmaları. Hilâfet düzeninde bağlılık tek vergi akışına indirgenemez. Emirler halife veya Gwandu otoritesinden tanınma alıyor, hutbe ve yazışmada hiyerarşiyi kabul ediyor, hediyeler ve dönemsel ödemeler gönderiyor, savaş veya ihtilafta yardım istiyordu. Merkez de dinî-askerî meşruiyet, âlim ve bazen arabuluculuk sağlıyordu. İlişkinin yoğunluğu mesafe ve hükümdar kişiliğine göre değişti; güçlü Kano veya uzak Adamawa ile yakın Sokoto bölgesi aynı şekilde yönetilemezdi. Emirlik makamının zamanla hanedanlaşması ilk atamalardaki âlim-mücahid idealini değiştirdi. Buna rağmen yeni emirlerin onay araması ve hilâfet soyuna bağlılık üst düzenin sembolik fazlalık olmadığını gösterir. Bu, yerel aidiyeti kaldırmadan ikinci siyasal-dinî aidiyet kuran hiyerarşik ağıdır.⁶¹⁵

89.56. Bayrak, Mektup ve Atama: Merkezin Araçları. Merkezî otoriteyi gündelik askerî işgalden çok üç araç görünür kıldı. Bayrak cihad ve emirlik yetkisinin kurucu imamdan geldiğini simgeledi. Mektuplar vergi, savaş, görevli ahlâkı ve ihtilaflar hakkında talimat ile bilgi alışverişini taşıdı. Atama veya onay yerel liderin meşruiyetini geniş hilâfet düzenine bağladı. Bu belgelerin varlığı emrin eksiksiz uygulandığını göstermez; bazen tekrar edilen uyarı tam tersine direnci kanıtlar. Ayrıca her 'bayrak listesi' çağdaş değildir; sonraki emirlikler

⁶¹⁴ Last, *Sokoto Caliphate*, 39–92; Hiskett, *Sword of Truth*, 244–280; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–68; Tazyîn al-waraqât, ed. Hiskett, 105–131.

⁶¹⁵ Last, *Sokoto Caliphate*, 93–146; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–105; Last, 'Sokoto Caliphate,' 1082–1110; Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, 49–81.

kurucu bağlarını güçlendirmek için hafızayı düzenleyebilir. Yine de maddi ve metinsel iletişim ağı olmadan ülkesel birlik açıklanamaz. P5 kapasitesi kalabalık merkez bürokrasisinden ziyade az sayıda yüksek sembol ve yazının yerel kurumlarca çoğaltılmasına dayanıyordu.⁶¹⁶

89.57. Kadı, Âlim ve Hisbe: Hukukî Kurumsallaşma. Yeni devletin ayırt edici iddiası şeriatı hükümdarın keyfî örfü üzerinde denetim ölçüsü yapmaktı. Kadılar aile, borç, mülkiyet ve ceza uyuşmazlıklarını Mâlikî hukukla ele aldı; âlimler fetva ve eğitimle yönetime sınır çizmeye çalıştı; hisbe dili pazar ve kamu ahlâkını düzenledi. Mahkeme erişimi, delil, yerel güç ve emir müdahalesi bütün bölgelerde aynı değildi. Eski Hausa görevlileri ve uygulamaları seçilerek yeni düzene katılabilirdi. ‘Şeriat uygulandı’ ifadesi tek kod ve yeknesak yargı anlamına gelmez; normatif yönelimi ve uzman sınıfın artan rolünü gösterir. Âlimlerin nasihat metinleri bağımsız denetim idealini taşıırken maaş, atama ve hane bağları onları siyasetten ayırmadı.⁶¹⁷

89.58. Vergi ve Beytûlmâl: Meşru Kaynak ile Fiilî Tahsil. Kurucu yazarlar zekât, öşür, ganimet ve meşru kamu gelirini tanımlarken eski hükümdarların keyfî ve katlanan vergilerini eleştirdi. Yeni emirliklerin savaş, saray, yol güvenliği, ribat ve büyük haneleri finanse etmesi ise sürekli kaynak gerektirdi. Vergi aynı ürün, hayvan, emek, hediye ve pazar geliri biçimlerinde toplanabilirdi; merkez ile emirlik arasındaki pay her yerde aynı değildi. Beytûlmâl ideal olarak kamu malıydı, fakat hane hazinesi ile kurumsal gelir sınırı kişisel yönetim şartlarında geçirendi. Normatif eserlerde görevlinin halka yük olmaması yönündeki tekrarlar tahsilat gerilimini gösterir. Sokoto reformu mali adalet iddiasını taşıdı; bunu bütün gayrimeşru vergilerin ortadan kalktığı sonucuna genişletmek mümkün değildir.⁶¹⁸

89.59. Ribat, Süvari ve Sınır Güvenliği. Hilâfetin sürekli maaşlı tek ordusu yoktu. Emirler hane savaşçıları, süvari, yerel seferberlik ve bağlı topluluklardan kuvvet topladı. At, silah ve ikmal eşitsiz dağıldı; askerî kapasite büyük

⁶¹⁶ Last, *Sokoto Caliphate*, 30–56, 93–111; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–68; Hunwick, *Arabic Literature of Africa*, II, 53–161; Martin, ‘Muhammad Bello’s *Usul al-Siyasa*,’ 63–86.

⁶¹⁷ ‘Abd Allâh b. Muḥammad, *Ḍiyā’ al-ḥukkām*; Sulaiman, *Islamic State*, 93–146; Last, *Sokoto Caliphate*, 147–182; Allan Christelow, *Thus Ruled Emir Abbas* (East Lansing: Michigan State University Press, 1994), 1–24.

⁶¹⁸ Bayān wujūb al-bijra, ed. El Masri, 121–167; Sulaiman, *Islamic State*, 117–146; Last, *Sokoto Caliphate*, 147–182; Paul E. Lovejoy, ‘Plantations in the Economy of the Sokoto Caliphate,’ *Journal of African History* 19/3 (1978), 341–368.

emirliklerde daha yoğunlu. Ribatlar sınır savunması, tarımsal yerleşim, dinî öğretim ve akın üssü işlevlerini birlikte görebildi. Bu çok işlevlilik onları yalnız kale veya manastır diye çevirmeyi yetersiz kılar. Ribat çevresindeki üretimde köle emeğinin rolü savunma ile ekonomik genişlemenin iç içeliğini gösterir. Gobir, Borno ve güney sınırlarında çatışma ülke kurulduktan sonra da sürdü; 1808 nihai barış tarihi değildi. Dağıtılmış askerî düzen merkezin darbeyle bütün ülkeyi kaybetmesini zorlaştırdı, yerel şiddet denetimini de sınırladı.⁶¹⁹

89.60. Kronoloji Tablosu: 1754'ten 1903'e Cemaat ve Devlet. Kronoloji Osman'ın doğumundan İngiliz fethine uzanan süreci tek kesintisiz kurum gibi değil biçim değiştiren eşikler olarak gösterir. 1770'lerin vaaz ağı, 1804 hicret ve biatı, 1808 askerî üstünlük, 1809–1812 iş bölümü, 1817 halefiyet ve 1903 egemenlik kopuşu aynı tür olay değildir. Özellikle 1804 'hilâfetin bütün ayrıntılarıyla tamamlandığı', 1903 ise her dinî ve toplumsal bağın sona erdiği tarih olarak okunmamalıdır.⁶²⁰

Tarih	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
1754 dolayları	Osman'ın Maratta'da doğumu	Torodbe ilmî hane zemini	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1760'lar–1770'ler	Aile ve bölge hocalarıyla eğitim	İsnad ve çok disiplinli uzmanlık	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1770'lerin ortası	Dolaşan vaazın belirginleşmesi	P2 ders halkasından P3 ağı geçiş	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1780'ler	Bawa ile nasihat ve pazarlık	Devlet içi korunan muhalefet alanı	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1790'lar	Degel cemaatinin yoğunlaşması	Mekân, hane ve üyeyi koruma	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1790'ların sonu	Nafata'ya nispet edilen kısıtlamalar	Görünür cemaatin denetim krizi	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1802 dolayları	Yunfa'nın Gobir hükümdarı oluşu	İki meşruiyet merkezinin sertleşmesi	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
Şubat 1804	Degel'den Gudu'ya hicret	Siyasal ayrışma ve üyelik tercihi	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1804	Osman'a emîrî'l-mü'minin biatı	Cemaat akdi ve savaş yetkisi	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur

⁶¹⁹ Last, *Sokoto Caliphate*, 129–182; Last, 'Sokoto Caliphate,' 1082–1110; Lovejoy, 'Plantations,' 341–368; Mohammed Bashir Salau, *Plantation Slavery in the Sokoto Caliphate* (Rochester: University of Rochester Press, 2018), 61–112.

⁶²⁰ Last, *Sokoto Caliphate*, 3–182; Hiskett, *Sword of Truth*, 15–280; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 1–331; Boyd, *Caliph's Sister*, 1–126.

Tarih	Eşik	Kurumsal anlam	Kaynak-eleştiri notu
1804	Tsuntua yenilgisi	Kırılancılık ve disiplin sınavı	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
Haziran 1804	Tabkin Kwatto zaferi	Cihad koalisyonunun genişlemesi	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1805–1808	Bölgesel cihadların yayılması	Bayrakla dağıtılmış yetki	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1808	Alkalawa'nın düşüşü	Gobir merkezinin yenilgisi; P5 eşiği	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1809–1812	Sokoto–Gwandu iş bölümünün belirginleşmesi	Çift merkezli ülkesel gözetim	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1812–1814	Bello'nun İnfāk'ı ve idarî telif	Zaferin tarih ve yönetime çevrilmesi	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1817	Osman'ın ölümü; Bello'ya biat	Karizmadan hanedanlaşan makama geçiş	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1837	Bello'nun ölümü	Sultanlık halefiyetinin yeni sınavı	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1864	Nana Asma'u'nun ölümü	Kadın ilim ağının kalıcı mirası	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1890'lar	İngiliz nüfuzunun iç bölgeye ilerlemesi	Dış egemenlik baskısının artışı	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur
1903	Kano ve Sokoto'nun İngiliz işgali	Bağımsız hilâfetin sonu; emirliklerin yeniden biçimi	Tarih olay türüne göre yaklaşık veya aşamalı okunur

89.61. Sifawa'ya Çekilme: Emeklilik Değil Otorite Dönüşümü. Osman fetihlerin ardından yaklaşık 1809'dan itibaren Sifawa'da öğretim, yazı ve hakemliğe daha çok yöneldi. Bu değişim bazen Abdullah ile Bello'nun iktidarı ele geçirip kurucuyu etkisizleştirmesi, bazen dünyevî siyasetten bütünüyle el çekmiş aziz anlatısıyla açıklanır. İki uç da eksiktir. Günlük askerî-idarî işlerin genç ve hareketli kadrolara geçmesi işlevsel zorunluluktur; Osman üst imamlık, nasihat ve nihai sembolik otoriteyi korudu. Aynı dönemde yazdığı eserler yeni yöneticilerin ahlâkı, görev dağılımı ve cemaat birliğine müdahale etmeyi sürdürdüğünü gösterir. Sifawa merkezden kaçış değil karizmatik otoritenin yürütmeden kısmen ayrıldığı ilmî merkezdi. Bu ayrışma, Osman'ın kişiliğinde birleşen imamlık, öğretim ve siyasetin ölümünden sonra nasıl paylaşılabacağı sorusunu hazırladı.⁶²¹

⁶²¹ Last, *Sokoto Caliphate*, 56–92; Hiskett, *Sword of Truth*, 244–280; 'Uthmān b. Fūdī, *Najm al-ikhwān*; Tazyīn al-waraqāt, ed. Hiskett, 105–131.

89.62. 1817 Halefîyeti: Bello'nun Seçimi ve Abdullah'ın Konumu. Osman Haziran 1817'de öldüğünde makamın kime geçeceği otomatik veraset kuralıyla çözülmeydi. Muhammed Bello askerî-idarî deneyimi, Sokoto'daki destek ağı ve kurucu soyuyla öne çıktı; önde gelenlerin biatıyla halife oldu. Abdullah yaşça ve ilmî kıdemce güçlü adaydı; süreçte hayal kırıklığı ve gerilim yaşadığı anlaşılır. Fakat kalıcı iç savaş çıkarmadı, Gwandu'daki batı otoritesini sürdürerek yeni düzene bağlı kaldı. Bu sonuç 'kardeş gönüllü olarak yeğenini baştan seçmişti' kadar 'Bello hanedan darbesi yaptı' formülünden de karmaşıktır. Halefîyet soy, liyakat, fiilî güç, bölgesel iş bölümü ve cemaat biatını birleştirdi. Sonraki sultanlık Bello soyunda hanedanlaştı; bu gelişme 1804'te ayrıntılı veraset kanunu bulunduğunu göstermez.⁶²²

89.63. Nana Asma'u: Hanedan Kızı Değil Âlim ve Müellif. Nana Asma'u 1793'te doğdu; cihadı çocukluk ve gençliğinde yaşadı, Osman'ın kızı ve Bello'nun kız kardeşi olmanın sağladığı eğitim ortamında çok dilli âlim, şair ve öğretici oldu. Arapça, Fulfulde ve Hausa eserleri tarih, ağıt, ahlâk, kadın eğitimi ve cemaat hafızasını işler. Onu yalnız 'Afrika'nın feminist prensesi' veya yalnız itaatkâr hanedan kadını diye sunmak metinlerinin tarihsel dünyasını daraltır. Modern feminizm kavramıyla birebir özdeş program kurmadı; kadınların bilgi edinme ve aktarma yetkisini genişleten gerçek kamusal-ilmî rol oynadı. Şiirleri kurucu şehit ve liderleri hatırlatarak hilâfet aidiyetini üretti. Hane konumu erişim ve otorite sağladı, fakat eserlerinin ilmî niteliğini soyun otomatik sonucu yapmaz.⁶²³

89.64. 'Yan Taru' Ağı: 1804'e Geri Taşınmaması Gereken Kurum. Nana Asma'u ile ilişkilendirilen 'yan taru, özellikle XIX. yüzyılın orta onyıllarında kadın öğreticilerin köy ve hanelerde temel dinî bilgi, şiir ve ahlâk aktardığı ağ olarak görünür. Jaji adı verilen öğretici kadınlar ezber ve yerel dil aracılığıyla okuryazar olmayanlara da ulaştı. Bu kurum erken reformun kadın eğitimi ilkesini devam ettirdi; fakat bugünkü ayrıntılı örgüt modelinin 1804 hicretinde aynı biçimde bulunduğu kanıtlanamaz. Ayrıca ağın tek kuruculu, her yerde standart

⁶²² Last, *Sokoto Caliphate*, 72–92; Tazyin al-waraqât, ed. Hiskett, 115–131; Hiskett, *Sword of Truth*, 264–280; Adeleye, *Power and Diplomacy*, 20–45.

⁶²³ Mack and Boyd, *One Woman's Jihad*, 1–80; Boyd, *Caliph's Sister*, 1–60; Mack and Boyd, *Collected Works of Nana Asma'u*, 1–48; Beverly B. Mack, *Muslim Women Sing* (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 17–35.

ve merkezden maaşlı teşkilat olduğu varsayılmamalıdır. Hane, ziyaret, şiir ve yerel saygınlık üzerinden çalışan esnek öğretim düzeniydi. K2 uzman metin bilgisini genel cemaat eğitimine çevirirken P3 bölgesel kadın ağı kurdu. Modern kadın kuruluşlarının Asma'u'yu örnek alması tarihsel mirastır; XIX. yüzyıl kurumuyla özdeşlik değildir.⁶²⁴

89.65. Kurucu Ailenin Kadınları ve Görünmez Çoğunluk. Asma'u'nun güçlü arşivi, Osman'ın eşleri, kızları, akrabaları ve başka eğitilmiş kadınların oluşturduğu daha geniş çevre içinde anlam kazanır. Mariam, Aisha ve ailedeki başka kadınlar öğretim, şiir, hane yönetimi ve göç hafızasında rol oynadı. Kaynakların seçkin haneye yoğunlaşması sıradan köylü, köle veya savaş mültecisi kadınların deneyimini zayıf görünür kılar. Bu sessizlik pasifliği kanıtlamaz; hangi kadın emeğinin yazıya geçirilmeye değer sayıldığını gösterir. Cihad ve devletleşme kadınlar için yalnız eğitim fırsatı değil yer değiştirme, dul kalma, esaret ve artan hane emeği de üretti. 'Sokoto kadınları özgürleştirdi' ve 'kadınları bütünüyle kapattı' genellemeleri sınıf ve statü farklarını siler. En sağlam sonuç kadın eğitiminin açık normatif değer kazanması ve özellikle kurucu hane çevresinde süreklilik kurumu hâline gelmesidir.⁶²⁵

89.66. Kölelik Paradoksu: Reform ve Büyük Köle Toplumu. Osman'ın çevresi Müslümanların haksız köleleştirilmesini, zulmü ve hukuk dışı esareti eleştirdi; köle azadı ve efendinin yükümlülükleri klasik hukuk içinde değer taşıdı. Buna rağmen Sokoto devleti köleliği kaldırmadı. Cihadlar ve sınır akınları çok sayıda insanı esir etti; köleler tarım, zanaat, hane hizmeti, saray, askerî ve idarî görevlerde kullanıldı. XIX. yüzyıl ortasında hilâfet dünyanın en büyük köle toplumlarından biriydi; kesin nüfus oranları tahmindir, ölçek tartışılmaz. 'Reformcu olduğu için kölelik karşıtıydı' hükmü modern abolitionizmi geriye taşır. Tersine bütün cihadı yalnız köle avı saymak dinî-hukukî programı yok sayar. Asıl gerilim, adalet iddiasının meşru esaret kategorileri üzerinden büyük emek ve statü sistemiyle birlikte yaşayabilmesidir.⁶²⁶

⁶²⁴ Mack and Boyd, *One Woman's Jihad*, 81–145; Boyd, *Caliph's Sister*, 61–126; Mack and Boyd, *Collected Works of Nana Asma'u*, 49–134; Beverly B. Mack, 'Women in Muslim Northern Nigeria,' *Oxford Research Encyclopedia of African History* (2022).

⁶²⁵ Mack and Boyd, *One Woman's Jihad*, 1–145; Boyd, *Caliph's Sister*, 1–126; Mack and Boyd, *Collected Works of Nana Asma'u*, 1–134; Lovejoy, *Transformations in Slavery*, 176–205.

⁶²⁶ Lovejoy, *Transformations in Slavery*, 176–205; Lovejoy, 'Plantations,' 341–368; Salau, *Plantation Slavery*, 1–25, 61–160; Kariya, 'Free Choice Theory and the Justification of Enslavement in the Sokoto Caliphate,' *Journal of African History* 61/3 (2020),

89.67. Tarım, Plantasyon Tartışması ve Ticaret. Sokoto ekonomisi yalnız ganimete dayanmadı. Şehir çevresi tarımı, hayvancılık, dokuma, deri, demir işçiliği, kola ve Sahra ticareti büyük nüfusu bağladı. Köle emeğinin yoğunlaştığı gandu veya büyük tarımsal işletmeler için ‘plantasyon’ kavramı kullanılır; terim piyasa yönelimi ve örgütlü emek ölçeğini vurgular, fakat Atlantik dünyasındaki her plantasyon özelliğinin aynısını varsaymamalıdır. Özgür köylü üretimi, hane emeği ve küçük işletmeler de temel önemdeydi. Ribat yerleşimleri savunma ile üretimi birleştirebildi. Ekonomik genişleme emirliklerin vergi ve süvari kapasitesini beslerken köleleştirme talebini artırdı. Reformun kalıcılığı sadece vaaz veya kılıçla değil pazar güvenliği, tarımsal yerleşim ve şehir ağlarının yeni siyasal çatı altında işlemesiyle açıklanır.⁶²⁷

89.68. 1903 İngiliz Fethi: Egemenlik Kopuşu. Britanya kuvvetleri 1903’te Kano ve Sokoto’yu işgal ederek hilâfetin bağımsız siyasal egemenliğine son verdi. Sultan Attahiru yeni yönetime boyun eğmeyip takipçileriyle doğuya yöneldi; Burmi’de öldürülmesi direniş ve hicret hafızasının yeni katmanını oluşturdu. Askerî yenilgi emirlik toplumlarının veya İslâmî eğitimin bir anda ortadan kalkması değildi. Fakat ‘Sokoto Hilâfeti kesintisiz bugüne devam etti’ denemez: dış politika, askerî güç, vergi ve yüksek atama yetkisi sömürge devletine geçti. İngilizler yeni sultan ve emirleri tanıyıp kurumları yönetim aracı yaptı. 1903 hem gerçek P5 kopuş hem P1–P4 ağlarının seçilerek yaşatıldığı dönüşümdür. Fethi barışçıl idarî devir diye yumuşatmak da bütün yerli makamların yok edildiğini söylemek de yanlıştır.⁶²⁸

89.69. Dolaylı Yönetim ve Modern Mirasın Yeniden Biçimlenmesi. İngiliz dolaylı yönetimi emir ve kadı kurumlarını bütünüyle icat etmedi; mevcut hiyerarşiyi vergi ve düzen için kullandı. Fakat hangi emirin kalacağına sömürge valisinin karar vermesi, mahkemelerin yetkisinin sınırlandırılması, bölgesel sınırların çizilmesi ve bürokratik kayıt kurumların anlamını değiştirdi. ‘Geleneksel otorite’ diye sabitlenen makamlar sömürge egemenliğine bağımlı idarî katman oldu.

339–359.

⁶²⁷ Lovejoy, ‘Plantations,’ 341–368; Salau, *Plantation Slavery*, 61–160; Lovejoy, *Caravans of Kola*, 31–92; Last, *Sokoto Caliphate*, 147–182.

⁶²⁸ Adeleye, *Power and Diplomacy*, 256–331; C. N. Ubah, *Government and Administration of Kano Emirate, 1900–1930* (Nsukka: University of Nigeria Press, 1985), 1–24; Frederick Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (Edinburgh: Blackwood, 1922), 195–228; Last, *Sokoto Caliphate*, 219–236.

Bağımsız Nijerya’da Sokoto sultanlığı ve emirlikler dinî, törensel ve toplumsal nüfuz taşımayı sürdürür; artık egemen hilâfet devleti değildir. Modern hareketlerin Osman dan Fodio’nun adalet veya cihad mirasına başvurması doğrudan kurumsal devam kanıtı sayılmaz. Özellikle çağdaş silahlı örgütleri Sokoto’nun otomatik devamı saymak hem tarihsel farkları hem modern nedenleri örter.⁶²⁹

89.70. Sonuç: İlmî Cemaatten Dağıtılmış Hilâfet Düzenine. Sokoto’nun tarihsel özgünlüğü tek kurucunun karizmasında değil karizmayı çoğaltılabilir kuruma dönüştürmesindedir. Osman’ın yaklaşık otuz yıllık vaazı ders, hane ve koruma ağı kurdu; 1804 hicret ve biatı bu ağı siyasal cemaate çevirdi; bayrak yetkisi yerel cihadları ortak meşruiyet altında birleştirdi; Abdullah’ın Gwandu’su ile Bello’nun Sokoto’su ülkesel iş bölümünü taşıdı; kadı, mektup, şiir, emirlik ve kadın öğretici ağları düzeni kuşaklaştırdı. Buna rağmen merkezî norm her yerde aynı uygulanmadı, etnik ve yerel çıkarlar kaybolmadı, adalet söylemi kölelik ve fetih şiddetiyle birlikte yaşadı. 1903 egemenlik sonudur; dinî-hanedanî hafızanın sonu değildir. Sokoto, Torodbe-Fulbe ilmî çevresinden doğan fakat Hausa ve başka katılımlarla genişleyen Sünnî-Mâlikî-Kâdirî reform cemaatinin cihad yoluyla çok merkezli emirlikler hilâfetine dönüşmesidir; ne salt etnik imparatorluk ne yalnız tarikat ne modern ulus-devlettir.⁶³⁰

⁶²⁹ Lugard, *Dual Mandate*, 195–228; Ubah, *Government and Administration*, 1–66; Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, 81–134; Murray Last, ‘From Dissent to Dissidence,’ *Nigeria Research Network Working Paper 5* (Oxford, 2011), 1–27.

⁶³⁰ Last, *Sokoto Caliphate*, 1–236; Hiskett, *Sword of Truth*, 1–280; Sulaiman, *Islamic State*, 1–146; Lovejoy, *Jihād in West Africa*, 47–164; Mack and Boyd, *One Woman’s Jihād*, 1–145.

Boyut	Bölüm 89 — Sokoto cemaatleşme morfolojisi
1. Kurucu çevre	Osman, Abdullah, Bello ve geniş talebe-hane ağı. Sınır: Tek kahramana indirgenmez
2. Tarihsel köken	XVIII. yüzyıl Hausaland ilim ve reform alanı. Sınır: İslâm'ın bölgeye ilk gelişi değildir
3. Öz adlandırma	Jamā'a, dārü'l-İslâm, emirü'l-mü'minin. Sınır: Sonraki 'Fulani İmparatorluğu' etiketiyle eşitlenmez
4. Doktrinel çekirdek	Sünnî-Mâlikî reform, tevhid, sünnet ve adalet. Sınır: Yalnız ritüel arınma değildir
5. Tasavvuf	Kâdiriyye bağı ve şeriat merkezli maneviyat. Sınır: Salt tarikat devleti değildir
6. K1 açık bilgi	Vaaz, yerel dil şiiri ve temel eğitim. Sınır: Sadece Arapça seçkin dolaşımı değildir
7. K2 uzman bilgi	Fıkıh, Arapça metin, icazet ve âlim aracılığı. Sınır: Kapalı sır kanonu değildir
8. K3 güvenlik	Baskı altında haber, göç ve tedbir. Sınır: Kurucu gizlilik doktrini değildir
9. Üyelik	Tebliğ, bağıklık, hicret ve batın değişen bileşimi. Sınır: Etnik doğum üyeliği değildir
10. Kadınlar	Eğitim, şiir, hane ve 'yan taru' aktarımı. Sınır: Olgun ağı 1804'e aynen taşınmaz
11. Karizma	Osman'ın ilmi-manevî imamlığı. Sınır: Her icra kararının kişisel kaynağı sayılmaz
12. İş bölümü	Osman üst otorite; Abdullah Gwandu; Bello Sokoto. Sınır: Modern federal anayasa değildir
13. Yerel otorite	Bayraklı emirler ve geniş idarî hareket sahası. Sınır: Tam bağımsızlık değildir
14. Hukuk	Mâlikî kadı, fetva, hisbe ve nasihat. Sınır: Yeknesak kod uygulaması değildir
15. Maliye	Zekât, vergi, hediye, ganimet ve yerel tahsil. Sınır: Bütün keyfiliğin bittiği varsayılmaz
16. Şiddet	Meşru cihad normu ve çok merkezli savaş pratiği. Sınır: Ne kuralsız yağma ne lekesiz fetih
17. Kölelik	Koruma/azat normuyla büyük köle toplumunun birlikteliği. Sınır: Abolisyonizm geriye taşınmaz
18. Coğrafya	Şehir, savan, otlak, ticaret yolu ve ribat. Sınır: Tek 'Fulani göçer' mekânına indirgenmez
19. 1903 kırılması	Bağımsız egemenliğin sonu. Sınır: Toplumsal-dini hafızanın sonu değildir
20. Ana sınıf	Cihada ve dağıtılmış emirlik hilâfetine dönüşen ilmi reform cemaati. Sınır: Modern ulus-devlet veya salt etnik imparatorluk değildir

BÖLÜM 90 — SUDAN MEHDÎ HAREKETİ

Türk-Mısır Sudanı'ndaki Tasavvufî ve Toplumsal Ağlardan 1881 Mehdîlik İlanına, Ensar Cemaatinden Omdurman Devletine, Halife Abdullah Dönemi, 1898–1899 Yenilgisi ve Mehdîci Mirasın Yeniden Kuruluşuna

90.1. Mehdiyye'yi Hangi Ölçekte Okumalıyız? Sudan Mehdiyyesi, bir sûfî şeyhin kendisini mehdî ilan etmesinden ibaret olmadığı gibi, 1881'den itibaren değişmeden kalan tek örgüt de değildir. Muhammed Ahmed çevresindeki zühd ve irşad halkası; mehdîlik iddiasıyla kurulan biat cemaati; Türk-Mısır idaresine karşı çok bölgeli cihad koalisyonu; Hartum'un düşüşünden sonra Omdurman merkezli ülkesel devlet ve 1898–1899 sonrasında sömürge şartlarında yeniden örgütlenen Ensar mirası birbirini izleyen fakat özdeş olmayan yapılarıdır. Bölüm bu beş ölçęęi ayıracaktır. Muhammed Ahmed'in karizmatik-doktriner otoritesi Halife Abdullah'ın idarî-askerî iktidarıyla; Omdurman'ın merkezî emirleri taşradaki fiilî kapasiteyle; XIX. yüzyıl Mehdiyyesi de Abdürrahman el-Mehdî'nin XX. yüzyıl neo-Mehdîliğiyle eşitlenmeyecektir.⁶³¹

90.2. 'Mehdiyye', 'Ensar' ve 'Derviş' Adlarının Sınırı. Mehdiyye, hem Muhammed Ahmed'in mehdîlik öğretisini hem bu öğretiyi etrafında doğan hareket ve devleti anlatır. Ensar ise içeriden, Hz. Peygamber'i Medine'de destekleyen ensara benzetilerek bağlılara verilen kurucu addır. Avrupa metinlerindeki 'derviş' kelimesi bazen sûfî zühdü, çoğu zaman ise bütün Mehdî savaşçıları egzotik ve fanatik bir kitle olarak sunan dış etikettir; cemaatin öz adı değildir. 'Mehdî Devleti' yararlı bir tarihçi kategorisidir, fakat 1881'de tamamlanmış bürokrasi varmış gibi kullanılmamalıdır. Aynı kişi farklı zamanda mürid, muhacir, ensar, asker, emirlik mensubu veya zorunlu tebaa olabilir. Üyelik, itaat ve ülkesel hâkimiyet daireleri tam çakışmadığından her Mehdî yönetimi altında yaşayanı inançlı Ensar saymak yanlıştır.⁶³²

⁶³¹ P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881–1898*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970), 19–33, 109–146; Robert S. Kramer, *Holy City on the Nile: Omdurman during the Mahdiyya, 1885–1898* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2010), 1–18; Gabriel Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya* (London: Hurst, 2003), 13–46.

⁶³² Holt, *Mahdist State*, 45–65, 109–123; Abaron Layish, *Shari'a and the Islamic State in 19th-Century Sudan: The Mahdi's Legal Methodology and Doctrine* (Leiden: Brill, 2016), 1–24; Kim Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State: Ceremony and Symbols of Authority, 1882–1898* (Leiden: Brill, 2011), 1–13.

90.3. Kronoloji: Dâvet, Devrim, Devlet ve Yeniden Kuruluş. Haziran 1881 mehdîlik ilanı açık dâvetin eşiğidir; 1881–1885, hareketli kamp, hicret, cihad ve fetih dönemidir. 26 Ocak 1885'te Hartum'un düşmesi Türk-Mısır egemenliğini merkezde sona erdirdi, fakat devletin tamamlandığı tek gün değildir. Muhammed Ahmed'in 22 Haziran 1885'te ölümü üzerine Abdullah et-Teâyişî'nin halifeliği yeni bir merkezileşme devri açtı. 2 Eylül 1898 Kararı/Omdurman bozgunu başkent ve ülkesel egemenliği kırdı; Halife Abdullah'ın 24–25 Kasım 1899'da Ümmü Düveykirât'ta öldürülmesi silahlı devletin son eşiğidir. Bundan sonraki Ensar ve Mehdî ailesi devamlılığı, devletin kesintisiz sürmesi değil yenilgi, yasak ve sömürge pazarlığı içinde yeni bir örgütsel biçimdir.⁶³³

90.4. Birinci Kaynak Katmanı: Menşûrlar, Emirler ve Mektuplar. Muhammed Ahmed'in menşûrları, hükümleri, uyarıları, mektupları ve vizyon kayıtları hareketin kendi kavramlarına en yakın kaynaklardır. Bunlar mehdîlik, hicret, biat, tekfir, vergi, evlilik, ganimet ve görev tayini gibi alanlarda bağlayıcı söz üretir. Fakat bir emrin yayımlanması onun bütün Sudan'da eksiksiz uygulandığını kanıtlamaz; metnin tarihi, muhatabı, dolaşım yolu ve korunma biçimi ayrıca sorulmalıdır. Muhammed İbrahim Ebû Selîm'in neşirleri dağılmış Mehdî arşivini erişilebilir kılmıştır, ancak aynı belgenin müsvedde, suret ve taşbaskı nüshaları arasında fark bulunabilir. Metinsel norm ile taşra uygulaması bu nedenle ayrı kanıt zincirleriyle izlenecektir.⁶³⁴

90.5. İç Siyer: İsmail el-Kürdüfânî'nin Yakınlığı ve Menâkıbî Dili. İsmail b. Abdülkadir el-Kürdüfânî'nin Sa'âdetü'l-müstehdi bi-sîreti'l-imâm el-Mehdî'si, Muhammed Ahmed'in hayatını içeriden ve erken tarihte anlatan temel metindir. Yazar hareketin mensubudur; biyografiyi ilâhî seçiliş, keramet, peygamberî tasdik ve zafer çizgisinde kurar. Bu yakınlık, tarih ve isim ayrıntılarını değersiz kılmaz; fakat metni tarafsız tutanak haline de getirmez. Haim Shaked'in tahkik ve İngilizce tercümesi, nüsha tarihi ile yazarın Halife Abdullah dönemindeki

⁶³³ Holt, *Mahdist State*, 33–108, 147–242; M. W. Daly, *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898–1934* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 1–28; Hassan Ahmed Ibrahim, Sayyid 'Abd al-Rahman al-Mahdi: A Study of Neo-Mahdism in the Sudan, 1899–1956 (Leiden: Brill, 2004), 1–26.

⁶³⁴ Muḥammad İbrâhîm Abû Salîm, ed., *Mansûrât al-Mahdiyya* (Beirut: Dâr al-Thaqāfa, 1969); idem, ed., *al-Âthâr al-kâmila li'l-Imâm al-Mahdî*, 7 vols. (Khartoum: Khartoum University Press, 1990–1996); Ahmed Ibrahim Abusoubk, 'A Bibliography of the Mahdist State in the Sudan (1881–1898)', *Sudanic Africa* 10 (1999): 133–168.

konumunu tartışmaya açmıştır. Bölüm, siyerin aktardığı rüya ve kerametleri hareketin öz-anlamını gösteren birinci kaynak olarak kullanacak; bunları bağımsız biçimde doğrulanmış fiziksel olaylarla aynı cümlede eritmeyecektir.⁶³⁵

90.6. Esir ve Kaçak Anlatıları: Gözlem ile Sömürge İstihbaratı Arasında.

Rudolf Slatin, Josef Ohrwalder ve Charles Neufeld gibi Omdurman'da esir veya zorunlu ikamet altında bulunan Avrupalıların anlatıları saray, hapishane, kıtlık ve gündelik hayata dair benzersiz ayrıntılar verir. Ancak eserler kaçıştan sonra, İngiliz-Mısır yeniden fetih siyasetinin kamuoyu ortamında yayımlandı; Francis Wingate'in tercüme, düzenleme ve istihbarat rolü metinlerin sesini etkiledi. 'Fanatik derviş', 'barbar halife' ve kesintisiz terör kalıpları bu bağlamdan bağımsız değildir. Tanıklığı tümenden propaganda diye atmak da yanlıştır. Bir ayrıntı Mehdi yazışmaları, Sudanlı hatıratı, mali kayıtlar veya taşra belgeleriyle karşılaştırıldığında daha güçlü hale gelir; yalnız dramatik esir anlatısına dayanıyorsa ihtiyatla sunulur.⁶³⁶

90.7. Arşivin Ele Geçirilmesi ve Sömürge Tasnifi. 1898'de Omdurman'ın işgali yalnız devletin yenilgisi değil arşivinin de galiplerce ele geçirilmesiydi. Mektup defterleri, mali kayıtlar, bayraklar ve kişisel eşyalar Hartum, Kahire, Londra ve başka koleksiyonlara dağıldı; sömürge istihbaratı belgeleri 'isyan', 'fanatizm' ve kabile sadakati başlıklarıyla yeniden sınıflandırdı. Buna karşılık Sudanlı tarihçiler, özellikle Muhammed İbrahim Ebû Selîm, XX. yüzyılda Mehdi metinlerini yayımlayarak iç kaynak zeminini genişletti. Bugün arşivde bulunmayan bir sesin tarihsel olarak önemsiz olduğu varsayılmaz: köylüler, kadınlar, köleler ve taşra mensupları çoğunlukla yönetici yazışmalarında dolaylı görünür. Arşivin sessizliği, cemaatin sessizliği değildir.⁶³⁷

90.8. 'Millî Kurtuluş' ile 'Dinî Fanatizm' İkilemini Aşmak. Mehdiyye sömürgeci anlatıda irrasyonel fanatizm, bağımsızlık sonrası millî tarihte ise ilk

⁶³⁵ İsmâ'îl b. 'Abd al-Qâdir al-Kurdufânî, *The Life of the Sudanese Mahdi*, ed. and trans. Haim Shaked (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1978), 1-43, 245-266; Haim Shaked, 'A Manuscript Biography of the Sudanese Mahdi,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37, no. 3 (1974): 527-536.

⁶³⁶ Rudolf C. Slatin, *Fire and Sword in the Sudan*, trans. F. R. Wingate (London: Edward Arnold, 1896); Josef Ohrwalder, *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp*, trans. F. R. Wingate (London: Sampson Low, 1892); Charles Neufeld, *A Prisoner of the Khaleefa* (London: Chapman & Hall, 1899); Abusouk, 'Bibliography,' 134-140.

⁶³⁷ P. M. Holt, 'The Archives of the Mahdia,' *Sudan Notes and Records* 36, no. 1 (1955): 71-80; Abusouk, 'Bibliography,' 133-168; Durham University, *Sudan Archive, Summary Guide and Mahdist Manuscripts and Lithographs catalogues*; R. S. O'Fahey, 'The Writings of Muhammad Ibrahim Abu Salim,' *Sudanica Africa* 1 (1990): 5-16.

Sudan ulusal devrimi olarak yüceltildi. Her iki kalıp gerçek bir boyutu yakalarken XIX. yüzyıl aktörlerinin dünyasını daraltır. Hareket Türk-Mısır tahakkümünü devirdi ve yerli egemenlik kurdu; fakat bugünkü sınır, yurttaşlık ve seküler ulus programıyla başlamadı. Aynı şekilde mehdilik ve kıyamet beklentisi sonradan eklenen süs değil seferberliğin kurucu hakikat iddiasıydı. Vergi, borç, kölelik, yerel iktidar ve tasavvufi bağlılık gibi çıkarlar bu iddiayla birlikte çalıştı. ‘Din mi siyaset mi?’ sorusu yerine dinî otoritenin borç, hukuk, savaş ve ülke tasavvurunu nasıl yeniden düzenlediği sorulmalıdır.⁶³⁸

90.9. Normatif Merkez ile Taşra Toplumunu Ayırmak. Omdurman’dan gönderilen menşûr, emir ve tayin mektupları ülke çapında tek tip Mehdî düzeni tasarlar. Fakat Doğu Sudan’da Osman Dikna’nın ağı, Darfur’daki rekabetler, Kordofan’daki üretim ve Nil vadisindeki şehirler aynı biçimde yönetilmedi. Haber mesafesi, tahıl ve hayvan dolaşımı, yerel savaş gücü ve emirin kişisel bağlantıları merkezin icra kapasitesini belirledi. İtaat bazen güçlü inanç, bazen vergi pazarlığı, bazen askerî korku, bazen de rakibe karşı himaye anlamına gelebilirdi. Taşra farklılığını ‘devlet hiç yoktu’ diye okumak kadar Omdurman hükmünü otomatik gerçeklik saymak da hatalıdır. Merkezî sembol ve yazı sistemi ile yerel müzakere aynı devletleşme sürecinin iki yüzüdür.⁶³⁹

90.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Ne Söyler, Nerede Susar? Aşağıdaki tablo kaynakları ‘doğru’ ve ‘yanlış’ diye ikiye ayırmaz; her katmanın hangi soruya daha güçlü cevap verdiğini gösterir. Mehdî menşûru normatif iddia ve emir dilinde, taşra defteri uygulanmış işlemde, iç siyer kutsal hafızada, esir anlatısı gözlem ve düşmanlıkta, sömürge raporu ise fetih ve yönetim bilgisinde yoğunlaşır. Aynı olay birkaç katmanda kesiştiğinde tarihsel güven artar; tek kaynaklı ayrıntıda dil ihtiyatlı tutulur. Özellikle rakamlar, toplu ölüm ve kabile sadakati iddiaları belge türü belirtilmeden kesinleştirilmeyecektir.⁶⁴⁰

Kaynak katmanı	En güçlü olduğu alan	Başlıca risk	Kullanım kararı
Mehdî menşûr ve mektupları	İddia, emir, biat, hukuk ve tayin	Normu gerçekleşmiş sonuç saymak	Tarih, muhatap ve karşı cevap aranır

⁶³⁸ Holt, *Mahdist State*, 1–18, 243–252; John O. Voll, ‘The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist,’ *International Journal of Middle East Studies* 10, no. 2 (1979): 145–166; Hengameh Ziai, ‘The Mahdiyya in Sudan and the Problem of History,’ *Passés futurs* 18 (2026), <https://doi.org/10.4000/16d9s>.

⁶³⁹ Anaël Poussier, *Ruling the Unruly: A Provincial History of the Mahdiyya in Eastern Sudan, 1883–1891* (PhD diss., Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2024), 111–214, 353–526; Holt, *Mahdist State*, 109–146; Kramer, *Holy City*, 89–134.

⁶⁴⁰ Abushouk, ‘Bibliography,’ 133–168; Holt, ‘Archives of the Mahdia,’ 71–80; Sanderson, ‘Modern Sudan,’ 435–461.

Kaynak katmanı	En güçlü olduğu alan	Başlıca risk	Kullanım kararı
İsmail el-Kürdüfânî'nin iç siyeri	Kurucu hafıza, rüya ve yakın çevre	Menâkıbı tarafsız biyografi saymak	Öz-anlam ile bağımsız olay kanıtı ayrılır
Beytül-mâl ve vilâyet kayıtları	Tahsil, bütçe, sevk ve idarî işlem	Kayıt dışı ekonomiyi görünmez kılmak	Aynı teslim ve yerel uygulamayla karşılaştırılır
Sudanlı hatıratı	Gündelik savaş, hane ve sonradan hatırlama	Geç hafızayı eşzamanlı günlük sanmak	Yazım tarihi ve yazar konumu belirtilir
Esir/kaçak anlatıları	Saray, hapisane, kıtlık ve gözlem	Wingate düzenlemesi ve vahşet kalıbı	Gözlenen, duyulan ve editoryal ses ayrılır
Anglo-Mısır askerî raporu	Harekât, ikmal, silah ve resmi kayıp	Fetih meşruiyeti ve düşmanı küçültme	Karşı taraf kaydı ve maddî veriyle sınanır
Etiyopya ve sınır kaynakları	Karşılıklı diplomasi ve savaş algısı	Omdurman merkezli tek anlatı	İki egemenliğin kaynakları birlikte okunur
Sonraki Ensar/Hatmiyye hafızası	Uzun süreli kimlik ve siyasî yeniden kuruluş	XX. yüzyıl rekabetini 1881'e taşımak	Dönem, kurum ve adlandırma sınırı korunur

90.11. 1821 Sonrası Türk-Mısır Sudanı: ‘Türkler’ Kimdi? Muhammed Ali Paşa’nın orduları 1820–1821’den itibaren kuzey ve orta Sudan’ı Mısır merkezli, Osmanlı hukukî üstlüğü altındaki bir düzene bağladı. Sudanlıların ‘Türkiyye’ veya ‘Türkler’ dediği yönetici kategori yalnız etnik Türklerden oluşmuyordu: Türkçe konuşan veya Osmanlı hizmetindeki subaylar, Mısırlılar, Arnavutlar, Çerkesler, Levantenler, Avrupalı görevliler ve Sudanlı aracılar aynı devlet aygıtında yer alabilirdi. Bu nedenle Mehdi’nin ‘Türk’ karşıtlığı modern Türk milletine yönelmiş etnik savaş diye çevrilemez; zalim ve gayrimeşru sayılan rejimin siyasî-dinî adıdır. Bununla birlikte yönetimin dışarıdan fetih, ağır tahsilat ve askerî şiddet tecrübesi Sudanlı muhalefetin güçlü maddî zeminini oluşturdu.⁶⁴¹

90.12. Merkezî İdare ve Sudanlı Aracılar. Türk-Mısır düzeni müdürlükler, garnizonlar, kadılar, vergi memurları ve ticaret merkezleri kurdu; Hartum yeni siyasî düğüm oldu. Fakat az sayıdaki merkez görevlisi ülkeyi yerel şeyh, tüccar, asker, tercüman ve vergi aracısı olmadan yönetemezdi. Bu aracılar yalnız işbirlikçi veya yalnız mağdur değildi: görev, servet ve silahlı güç kazanırken tahsilat yükünü topluluklara aktardılar; bazıları 1881 sonrasında Mehdiyye’ye geçti, bazıları rejimle kaldı. Eski bürokrasi tamamen yok olmadı; kâtiplik, hesap, silah ve taşra bilgisi Mehdi devletine personel sağladı. Devrim, yabancı aygıtı tek hamlede silmekten çok onun bazı kurumlarını reddedip bazı tekniklerini yeni meşruiyet altında dönüştürdü.⁶⁴²

⁶⁴¹ Hill, *Egypt in the Sudan*, 1–45, 151–186; Holt, *Mahdist State*, 1–18; Ziai, *Ploughing for the Hereafter*, 32–112.

⁶⁴² Hill, *Egypt in the Sudan*, 46–110; Holt, *Mahdist State*, 1–18, 109–123; Abaron Layish, ‘The Mahdi’s Legal Methodology as a Mechanism for Adapting the Shari’a,’ *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91–94 (2000): 157–174.

90.13. Vergi, Borç ve Angarya: İsyanın Maddî Dili. Nakit vergi, hayvan ve ürün tahsilatı, geriye dönük borç kaydı, taşıma yükümlülüğü ve zorunlu emek birçok bölgede Türk-Mısır idaresini gündelik baskı olarak görünür kıldı. Tahsilatın miktarı kadar zamanlaması ve aracının keyfiliği de belirleyiciydi; kıt yılda değişmeyen talep borcu büyüttü, borç hane ve arazi üzerindeki ahlâkî ilişkileri devlet hesabına çevirdi. Mehdî'nin vergi ödememeyi ve hicreti emreden çağrısı bu nedenle yalnız teolojik itaatsizlik değildi. Fakat hareket iktidara gelince ordu ve şehri beslemek için zekât, öşür, gümrük ve başka tahsilat biçimleri kurdu. Eski vergiye karşı çıkışın vergisiz devlet vaadi olmadığı; meşru tahsilatın kaynağı, oranı ve kullanımına ilişkin yeni bir iddia olduğu korunmalıdır.⁶⁴³

90.14. Köle Ticareti ve 'Kaldırma' Siyasetinin Çelişkisi. XIX. yüzyıl Sudan ekonomisi köleleştirme seferleri, ev içi emek, askerlik ve uzak ticaretle derinden bağlantılıydı. Türk-Mısır yönetiminin özellikle İsmail Paşa ve Gordon dönemlerindeki köle ticareti sınırlamaları bazı tüccar ve askerî ağların çıkarlarını sarstı; Avrupalı-Hristiyan görevlilerin rolü müdahaleyi dinî aşagılanma gibi de gösterebildi. Buradan 'Mehdiyye köle tüccarlarının komplosuydu' sonucu çıkmaz: vergi, meşruiyet, tasavvufî bağlılık ve yerel güvenlik daha genişti. Ters yönde, sömürge karşıtı olduğu için hareketi kölelik karşıtı saymak da yanlıştır. Mehdî yönetimi savaş esirlerini köleleştirdi, beytül-mâl satışlarını düzenledi ve erkek köleleri askerî kuvvete kattı; meşru-gayrimeşru köleleştirme ayrımı kurdu, kurumu kaldırmadı.⁶⁴⁴

90.15. Ulemâ, Fukarâ ve Tarikatlar: Tek Dinî Alan Yoktu. 1881 öncesi Sudan'da medrese çevreleri, kadılar, yerel fakîler/fukarâ, kutsal soy aileleri ve çeşitli tarikat ağları yan yana bulunuyordu. Devletin maaşlı ulemâsı ile köy şeyhleri aynı çıkara sahip değildi; tarikat mensubiyeti de otomatik siyasî blok üretmiyordu. Semmâniyye, Kâdiriyye, İdrîsî etkiler ve Hatmiyye farklı bölgelerde farklı toplumsal bağlar kurdu. Muhammed Ahmed bu dünyanın içinden yetişti; tasavvufî zühd, sohbet ve rüya dilini kullandı. Mehdîlik iddiası ise onu mevcut şeyhler arasında bir şeyh olmaktan çıkarıp bütün Müslümanlardan biat isteyen

⁶⁴³ Ziai, *Ploughing for the Hereafter*, 113–226; Hill, *Egypt in the Sudan*, 111–150; Ahmed Ibrahim Abusoub, 'Ideology versus Pragmatism: The Case of the Mahdist Public Treasury in the Sudan, 1881–1898,' *Die Welt des Islams* 46, no. 2 (2006): 148–167.

⁶⁴⁴ Holt, *Mahdist State*, 8–18, 124–146; Kim Searcy, 'The Sudanese Mahdî's Attitudes on Slavery and Emancipation,' *Northeast African Studies* 11, no. 2 (2010): 1–24; Abusoub, 'Ideology versus Pragmatism,' 157–160; Hill, *Egypt in the Sudan*, 121–170.

üstün otoriteye dönüştürdü. Bu dönüşüm tarikat mirasını yok etmedi, fakat tarikatlar üstü itaati zorunlu kılarak eski şeyhlerin bağımsız meşruiyetiyle çatıştı.⁶⁴⁵

90.16. Hatmiyye/Mirgânî Ağ: Mehdiyye'nin İç Kolu Değil Rakibi.

Hatmiyye, Muhammed Osman el-Mirgânî el-Hatm'ın kurduğu, özellikle kuzey ve doğu Sudan ile Kızıldeniz–Hicaz–Mısır hattında güçlü bir tarikat ve hane ağıydı. Türk-Mısır yönetimiyle kurduğu vakıf, himaye ve arabuluculuk ilişkileri Mehdî hareketinin evrensel biat talebiyle uyuşmadı. Mirgânî çevresinin Mehdîlik iddiasını reddetmesi yalnız 'yabancı işbirlikçiliği' diye açıklanamaz; iki kutsal soy, iki irşad ağ ve iki siyasal meşruiyet çatışıyordu. Mehdî zaferi sırasında Hatmiyye mensupları baskı, mülkiyet kaybı, dağılma ve sürgün yaşadı; bazı yerel kişiler ise şartlara göre uyum sağladı. 1898 sonrasında İngilizlerin Hatmiyye'yi Ensar'a karşı desteklemesi bu eski rekabeti yeni sömürge çıkarlarıyla yeniden biçimlendirdi.⁶⁴⁶

90.17. Muhammed Ahmed'in Doğumu ve Hane Kökeni. Muhammed Ahmed b. Abdullah 1844'te Dongola bölgesinde, tekne yapımla ilişkilendirilen bir ailede doğdu. Ailenin Nil boyunca güneye hareketi onu Kararî, Hartum çevresi ve sonunda Beyaz Nil'de Âbâ Adasıyla buluşturdu. Daha sonraki siyer, adının ve baba adının beklenen mehdî rivayetleriyle uyuşmasını, soyunun Hz. Peygamber'e ulaşmasını ve çocukluk zühdünü ilâhî seçilişin erken işaretleri olarak okur. Tarihçi aile hareketliliği, eğitim ve meslek bağlarını daha sağlam biyografik çekirdek; soy şeceresi ile olağanüstü alametleri ise meşruiyet inşasının parçaları olarak ayırır. Mütevazı zanaatkâr hane anlatısı onun sonraki gücünü açıklamaz; asıl dönüşüm eğitim, sûfî disiplin ve genişleyen mürid ağında gerçekleşti.⁶⁴⁷

90.18. Eğitim ve Semmâniyye Disiplini. Muhammed Ahmed Kur'an, fıkıh ve dinî ilimleri farklı hocalardan öğrendi; 1860'ların başında Şeyh Muhammed Şerif

⁶⁴⁵ J. Spencer Trimingham, *Islam in the Sudan* (London: Oxford University Press, 1949), 187–241; Holt, *Mahdist State*, 19–33; Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics*, 13–30; R. S. O'Fabey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (London: Hurst, 1990), 161–183.

⁶⁴⁶ *Almad al-Shabî*, 'A Noah's Ark,' *BSMES Bulletin* 8, no. 1 (1981): 13–29; Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics*, 31–46, 69–92; Ahmed Ibrahim Abushouk, 'The Anglo-Egyptian Sudan,' *Journal of Imperial and Commonwealth History* 38, no. 2 (2010): 207–236.

⁶⁴⁷ *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi*, 45–72; Holt, *Mahdist State*, 19–24; Haim Shaked, ed., *Life of the Sudanese Mahdi*, introduction, 1–43; Heather J. Sharkey, 'al-Imam al-Mahdi Muhammad Ahmad b. 'Abd Allah (1844–1885),' *University of Pennsylvania African Studies Center* (1993).

Nûrû'd-Dâim'in Semmâniyye çevresine bağlandı. Uzun riyazet, hizmet, zikir ve ahlâkî titizlik ona zâhid mürid itibarı kazandırdı; zamanla irşad yetkisi aldığı aktarılır. Bu eğitim, mehdîlik iddiasının önceden hazırlanmış siyasî okul olduğu anlamına gelmez. Semmâniyye sohbeti ona insan yetiştirme, vekil gönderme, vird ve hırka gibi cemaat teknikleri sundu; fakat 1881 sonrasındaki mutlak ve evrensel otorite tarikat şeyhliğini aştı. 'Tasavvuftan köktencilığe ani kopuş' yerine, tasavvufî peygamber yakınlığı ve ilham kavramlarının mehdîlik içinde nasıl yeni hukukî-siyasî yetkiye dönüştüğü izlenmelidir.⁶⁴⁸

90.19. Şeyh Muhammed Şerif'le Ayrılık: Tek Dügün Hikâyesinin Ötesi.

Yaygın anlatıda Muhammed Ahmed, şeyhi Muhammed Şerif'in oğullarının sünnet düğünündeki gösteriş ve müziği eleştirince kovulur; şeyhin özür talebini reddetmesi ayrılığı kesinleştirir. Olayın çekirdeği, zühdî ahlâk ile şeyh hanesinin toplumsal itibarı arasındaki gerilimi gösterir. Fakat farklı rivayetlerin ayrıntıları aynı değildir ve sonradan Mehdî'nin dünyaya taviz vermeyen saflığını gösterecek biçimde keskinleşmiştir. Ayrılık yalnız bir merasim tartışması değil, büyüyen karizmanın mevcut silsile otoritesine sığmamasıdır. Muhammed Ahmed tarikat terbiyesini inkâr etmedi; eski şeyhin kişisel hükmünden çıktı ve alternatif bir şeyh çevresine yöneldi. Menkıbe, kurumsal kopuşu ahlâkî sınav biçiminde hafızalaştırdı.⁶⁴⁹

90.20. Şeyh el-Kureşî ve Âbâ Adasında Bağımsız Halka. Muhammed Ahmed, Muhammed Şerif'ten ayrıldıktan sonra Semmâniyye şeyhi el-Kureşî Ved ez-Zeyn'e bağlandı. El-Kureşî'nin ölümü üzerine türbesinin yapımına ve mürid çevresinin toparlanmasına katılması yeni ilmî-sûfî bağlantılar sağladı. Ardından Âbâ Adasında mescid, zikir ve çalışma etrafında daha bağımsız bir halka kurdu; seyahatleriyle Kordofan ve başka bölgelerde bağlılar edindi. Âbâ yalnız inziva mekânı değildi: Nil ulaşımı, tarım ve farklı bölgelerden ziyaretçilerin buluşması ağı genişletti. 1881'deki ilan boşlukta ortaya çıkmadı; yıllarca oluşan güven, vekil

⁶⁴⁸ Holt, *Mahdist State*, 19–27; Trimmingham, *Islam in the Sudan*, 94–103, 213–225; Abaron Layish, 'The Legal Methodology of the Mahdi in the Sudan, 1881–1885: Issues in Marriage and Divorce,' *Sudanic Africa* 8 (1997): 37–66, özellikle 44–46.

⁶⁴⁹ Al-Kurdufânî, *Life of the Sudanese Mahdi*, 65–84; Holt, *Mahdist State*, 22–27; Trimmingham, *Islam in the Sudan*, 94–98; Slatin, *Fire and Sword*, 123–130, anlatı bağlamı dikkate alınarak.

ve konukseverlik ilişkileri ilk haberleşme altyapısını sağladı. Bununla birlikte bu erken halka henüz silahlı devletin gizli hücreleri olarak yazılamaz.⁶⁵⁰

90.21. Zühdi Karizma: Mağara, Emek ve Ahlâkî Mesafe. Muhammed Ahmed'in Âbâ'daki itibarı yalnız ders bilgisinden değil yoğun ibadet, sade giyim, bedensel riyazet, el emeği ve yöneticilerden uzaklık gösterisinden beslendi. Siyerlerde mağara veya تنها ibadet yeri, az yemek ve ağlama gibi motifler peygamberî seçilişin hazırlığı olarak büyütülür. Sosyal düzeyde bu zühd, maaşlı ulemâ ve servetli şeyh hanelerine karşı ahlâkî mesafe kurdu; yoksul, borçlu ve taşralı dinleyiciler için adalet vaadini kişide görünür kıldı. Fakat 'yoksulların şeyhi' resmi tek başına yeterli değildir: tüccar, kabile önderi, eski asker ve yerel seçkinler de ağı katıldı. Karizma sınıfsal homojenlikten değil farklı şikâyetleri örnek bir takvâ dili altında birleştirebilmesinden doğdu.⁶⁵¹

90.22. 1881 İlanı: Gizli Bildirimden Açık Zuhûra. Muhammed Ahmed'in seçilmiş mehdî olduğuna dair kanaatini en yakınlarına ne zaman açıkladığı ile Sudan ileri gelenlerine mektup gönderdiği açık ilan aynı tarih değildir. Genel kabul 29 Haziran 1881'i Âbâ'daki açık zuhur/ilan eşiği sayar; iç kaynaklar daha önceki vizyon ve özel bildirimlerden söz eder. Bu nedenle hareketin bir sabah ansızın başladığı söylenemez. İlan mektupları mevcut şeyh, fakih ve yöneticileri yeni otoriteye biata çağırdı; ret, sıradan fikir ayrılığı değil ilâhî tayini reddetme haline geldi. Erken dâvetin küçük ve ihtiyatlı çevresi baskı karşısında K3 tedbiri kullanmış olabilir, fakat öğreti yalnız gizli inisiyasyonla aktarılan K4 ezoterik sistem değildi; evrensel ve açık kabul talep ediyordu.⁶⁵²

90.23. Mehdilik İddiası: Siyasî Marka Değil Hakikat Rejimi. Muhammed Ahmed kendisini yalnız başarılı reformcu, müceddid veya haksız vergiye karşı önder olarak değil, Allah tarafından gönderilmiş beklenen Mehdî olarak sundu. Bu iddia dünyanın zulümle dolduğu son çağda adaleti yenileme, dini aslî haline döndürme ve bütün Müslümanlardan itaat isteme yetkisi taşıdı. Dolayısıyla 'mehdî' kelimesini kitleleri harekete geçirmek için seçilmiş propagandaya

⁶⁵⁰ *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi*, 75–102; Holt, *Mahdist State*, 24–33; Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics*, 13–22; Voll, 'Sudanese Mahdi,' 145–166.

⁶⁵¹ *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi*, 85–112; Holt, *Mahdist State*, 24–33; Voll, 'Sudanese Mahdi,' 150–158; Ziai, *Ploughing for the Hereafter*, 227–304.

⁶⁵² *Abû Salîm, ed., Mansûrât al-Mahdiyya*, 1–24; *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi*, 103–132; Holt, *Mahdist State*, 33–45; *Abushouk, 'Ideology versus Pragmatism,'* 148–151.

indirmek mensupların inanç dünyasını açıklamaz. Öte yandan doktrinin samimiyetini kabul etmek bütün siyasî kararların maddî hesaptan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Mehdiilik, teolojik kesinlik ile savaş, vergi, tayin ve aile hukukunu aynı otorite merkezinde birleştiren kurucu rejimdi; cemaati sıradan tarikat ve yerel isyandan ayırdı.⁶⁵³

90.24. Hadra ve Rüya: Peygamberî Tasdikın İşleyişi. Mehdi metinlerinde hadra, Hz. Peygamber'in ve bazen önceki peygamberler ile sûfi velîlerin manevî meclisinde alınan emir ve tasdikleri anlatır. Bu tecrübe özel teselli olmaktan çıkarak kamu hukukunun kaynağına dönüşür: bir sefer, tayin, yasak veya hüküm doğrudan peygamberî onayla bağlanabilir. Tarihçi bu kayıtları nörolojik teşhis veya uydurma ikilemine sıkıştırmamalıdır. Önemli olan, cemaat içinde nasıl doğruluk ürettiği ve rakip ulemânın itiraz alanını nasıl daralttığıdır. Hadra, K2 seçici karizmatik bilgi taşır; fakat menşûrla ilan edildiğinde kamuya dönük norm olur. Böylece iç tecrübe ile dış yönetim arasında Muhammed Ahmed'in şahsında eşsiz bir geçit kuruldu.⁶⁵⁴

90.25. Peygamberlik Değil, Peygamberden Doğrudan Yetki. Muhammed Ahmed yeni peygamber olduğunu söylemedi; İslâm'ın son peygamberinin Hz. Muhammed olduğu ilkesini korudu. Bununla birlikte kendisini Hz. Peygamber'in doğrudan tayin ve ilham alan halifesi, beklenen Mehdi ve hatadan korunmuş rehber olarak sunması sıradan velâyet iddiasından çok daha güçlüydü. 'Peygamber değildi' cümlesi bu otorite yoğunluğunu küçültmemeli; 'yeni din kurdu' cümlesi de öz tanımını çarpıtmamalıdır. Kur'an ve sünnete dönüş iddiası sürerken hangi hadisin geçerli olduğu, hangi hükmün uygulanacağı ve yeni meselede bağlayıcı kararın ne olduğu Mehdi'nin ilhamlı yorumuna bağlandı. Cemaat sınırı da bu tayinin kabulü veya reddi üzerinden sertleşti.⁶⁵⁵

90.26. Şeriflik, İsim ve Bedensel Alametler. Mehdi rivayetlerinde beklenen kişinin Hz. Peygamber soyundan gelmesi, adının Muhammed ve babasının

⁶⁵³ Ahmed Ibrahim Abusouk, 'The Ideology of the Expected Mahdi in Muslim History: The Case of the Sudanese Mahdiyya, 1881-1898,' *Pakistan Journal of History and Culture* 29, no. 2 (2008): 1-36; Holt, *Mahdist State*, 33-56; Warburg, 'From Sufism to Fundamentalism: The Mahdiyya and the Wahhabiyya,' *Middle Eastern Studies* 45, no. 4 (2009): 661-672.

⁶⁵⁴ Layish, *Shari'a and the Islamic State*, 25-72; idem, 'Legal Methodology,' 40-46, 49-52; Abū Salīm, ed., *al-Āthār al-kāmila, I-II*, seçilmiş hadra ve mansûr metinleri; Searcy, *Formation*, 14-38.

⁶⁵⁵ Layish, *Shari'a and the Islamic State*, 25-72, 263-290; Al-Kurdufānī, *Life of the Sudanese Mahdi*, 103-151; Abusouk, 'Ideology of the Expected Mahdi,' 17-30.

adının Abdullah olması, belirli bedensel işaretler taşıması gibi unsurlar önemlidir. Muhammed Ahmed'in adı bu şemaya uyuyordu; ilan sonrasında şeriflik şeceresi ve alametler daha belirgin meşruiyet deliline dönüştü. Soy kaydı tümünden sonradan icat edilmiştir demek kadar modern nüfus belgesi kesinliğinde kabul etmek de doğru değildir. XIX. yüzyıl Sudan'ında soy, hane hafızası, yazılı şecere ve kamusal tanınmayla işler. Alamet anlatıları cemaate, evrensel hadis beklentisinin yerel kişide gerçekleştiğini gösterdi. Bunlar savaş başarısının ardından eklenen tek boyutlu propaganda değil, iddianın tanınabilir İslâmî dilini kuran unsurlardı.⁶⁵⁶

90.27. Mezhepler ve Hukuk: 'Dört Mezhebi Kaldırdı' Ne Demektir?

Muhammed Ahmed dört Sünnî mezhebin birikmiş pozitif hukukuna kör taklidi reddetti ve bağlayıcı hükmü Kur'an, sahih sünnet ve peygamberî ilhamla kendi kararında merkezileştirdi. Bu, 'şeriatı kaldırdı' demek değildir; tersine şeriatı ilk toplumun saflığına döndürdüğünü savundu. Mâlikî eğitim ve Sudan örfü uygulamada iz bırakmayı sürdürdü, fakat bağımsız ulemânın mezhep otoritesi Mehdî kararını sınırlayamadı. Aharon Layish'in gösterdiği üzere bu yöntem evlilik ve boşanma gibi alanlarda klasik hükümlerden sapabilen, siyâsî-toplumsal ihtiyaca uyarlanmış bağlayıcı düzenlemeler üretti. Hukukî yenilik yalnız reform özgürlüğü değil, itirazı küfür veya itaatsizlikle ilişkilendirebilen olağanüstü kişisel yasama gücüydü.⁶⁵⁷

90.28. Ratib, Cübbe ve Yasaklar: Görünür Cemaat Disiplini. Mehdî'nin derlediği ratib, Kur'an ayetleri, dualar ve salavatlardan oluşan ortak vird olarak Ensar ritmini birleştirdi. Yamali cübbe, sancak, toplu tekbir ve belirli hitap biçimleri hareketi görünür kıldı. Tütün, alkol, gösterişli merasim, bazı müzik ve ziyaret pratiklerine getirilen yasaklar ahlâkî arınma kadar kamusal sınır çizdi. Eski tarikat virdlerinin yerini Mehdî ratibinin alması bağımsız şeyh bağılıklarını ortak merkeze yöneltti. Bununla birlikte her yasağın her köyde aynı ölçüde uygulandığı varsayılmaz; tekrar eden uyarılar ihlalin sürdüğünü gösterir. K1 ortak iman ve

⁶⁵⁶ *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdî, 103–151; Abushouk, 'Ideology of the Expected Mahdî,' 6–20; Holt, Mahdist State, 33–45; Shaked, introduction to Life, 1–43.*

⁶⁵⁷ *Layish, 'Legal Methodology,' 37–66; idem, Shari'a and the Islamic State, 73–176; Abū Salīm, ed., Manshūrāt al-Mahdiyya, 180–224; Holt, Mahdist State, 56–65.*

K2 karizmatik öğretim, görünür kıyafet ve ritüel sayesinde K0 kamusal üyelik göstergeleriyle birleşti.⁶⁵⁸

90.29. Biat ve Ensar Adı: Üyeliğin Kurucu Akdi. Mehdi'ye biat, yalnız şeyhin elinden zikir almak değil onun ilâhî görevini kabul etme, günahı terk etme, hicret ve cihada hazırlanma, emirlerine itaat etme akdiydi. Bağlıların 'Ensar' diye adlandırılması Muhammed Ahmed çevresini Hz. Peygamber'in Medine cemaatine bağladı; karşı tarafı da yeni cahiliye veya inkâr düzeni olarak konumlandırdı. Biat bireysel gerçekleşse de kabile ve hane önderlerinin katılımı toplu bağlılık üretebildi. Bu nedenle sayı vermek güçtür: mektuba cevap, sözlü yemin, sancak altında savaş ve Mehdi ülkesinde yaşama aynı yoğunlukta üyelik değildir. Cemaatin çekirdeği seçilmiş bağlılardan oluşurken zaferler geniş ve farklı motivasyonlu bir itaat halkası yarattı.⁶⁵⁹

90.30. Otorite Tablosu: Karizma, Sancak ve Yerel İtaat. Aşağıdaki tablo Mehdi hareketini tek lider ve isimsiz kitle şemasından çıkarır. Mehdi'nin ilhamlı otoritesi benzersizdi; halifeler peygamber sonrası ilk halifelerle sembolik eşleştirme taşıdı; emir ve âmiller askerî-idarî yetki kullandı; kadılar ile beytülmal görevlileri normu işleme çevirdi. Hane, tarikat ve kabile ağları bu makamları taşıdı fakat onlarla özdeş değildi. Hatmiyye ve rejim ulemâsı ise dışarıdaki pasif seyirci değil, alternatif meşruiyet merkezleriydi. Yetki dağılımı dönem ve bölgeye göre değiştiği için unvanı fiilî güçle otomatik eşitlemeyeceğiz.⁶⁶⁰

Aktör/makam	Meşruiyet veya kaynak	Başlıca işlev	Sınır/gerilim
Muhammed Ahmed el-Mehdi	İlâhî tayin, hadra, şeriflik ve zafer	Kurucu doktrin, biat ve bağlayıcı hüküm	Karizması sonraki devlete aynen devredilemez
Abdullah et-Teâyişi	Erken ortaklık ve Halifetü's-Siddik makamı	Seferberlik; 1885 sonrası merkezî egemenlik	Mehdi değil; veraseti rakipsiz değildi
Ali Ved Hilû	Ömer'le sembolik eşleşen halifelik	Sancak ve kurucu çevre desteği	Fiilî gücü dönem içinde değişti
Muhammed Şerif/Eşraf	Mehdi hanesi ve Ali'yle eşleşen makam	Hane karizması ve alternatif odak	Tek ve sürekli muhalefet bloğu değildi
Osman Dikna	Mehdi tayini ile doğu yerel ağları	Bece bölgelerinde savaş ve yönetim	Omdurman'ın edilgen memuru değildi
Emirler ve sancak önderleri	Tayin, savaş başarısı ve kişisel bağlılık	Asker, vergi, vilâyet ve ikmal	Unvan fiilî kapasiteyi garanti etmez
Kadı'l-İslâm ve kadılar	Mehdi hukuk yöntemi ve merkez tayini	Yargı, aile, borç ve disiplin	Mâlikî/yerel pratik tamamen yok olmadı

⁶⁵⁸ Searcy, *Formation*, 39–74; Layish, *Shari'a and the Islamic State*, 177–237; Muḥammad Aḥmad al-Mabdi, *Râtib sayyidinâ al-imâm Muḥammad al-Mabdi, çeşitli taşbaskı ve yazma nüshalar*; Holt, *Mabdist State*, 56–65.

⁶⁵⁹ Abû Salîm, ed., *Mansûrât al-Mabdiyya*, 25–72; Al-Kurdufânî, *Life of the Sudanese Mabdi*, 121–164; Holt, *Mabdist State*, 45–65; Searcy, *Formation*, 39–74.

⁶⁶⁰ Holt, *Mabdist State*, 45–65, 109–146; Searcy, *Formation*, 39–98; Abusouk, 'Ideology versus Pragmatism,' 148–167; Poussier, *Ruling the Unruly*, 215–420.

Aktör/makam	Meşruiyet veya kaynak	Başlıca işlev	Sınır/gerilim
Beytülmâl eminleri	Yazılı görev ve merkeze hesap	Tahsil, kayıt, satış ve dağıtım	Kayıt bütün el koymayı kapsamaz
Hatmiyye/Mirgânî ağı	Kutsal soy, tarikat ve bölgesel himaye	Alternatif irşad ve siyasi arabuluculuk	Mehdiyye'nin iç kolu değildir
Hane, köy ve kabile önderleri	Yerel koruma, üretim ve ilişki ağı	İnsan, hayvan, haber ve bağlılık	Etiketler değişmez toplu irade değildir

90.31. Abdullah et-Teâyişi: Sonraki Gaspçı Değil Erken Ortak. Darfur-Kordofan sınır dünyasındaki Teâyişe/Bakkâra çevresinden Abdullah b. Muhammed, Muhammed Ahmed'in mehdilik iddiasını erken kabul eden en önemli aktörlerden biriydi. İç anlatı onun beklenen Mehdi'yi rüya ve alametlerle aradığını, Âbâ'ya ulaşip biat ettiğini vurgular. Rivayet ayrıntıları menâkıbî olsa da Abdullah'ın erken safhada insan, hayvan, savaş ve batı bölgeleri bilgisi getirdiği açıktır. Onu yalnız 1885'te iktidarı ele geçiren kaba asker diye yazmak, hareketin genişlemesindeki kurucu rolünü siler. Tersine sonraki halifelliğini Mehdi'nin eksiksiz devamı saymak da yanlıştır. Abdullah baştan itibaren güçlü ortaktı; Muhammed Ahmed'in ölümü onun karizmatik vekilliğini tartışmalı devlet egemenliğine çevirdi.⁶⁶¹

90.32. Üç Halife ve Boş Kalan Osman Makamı. Muhammed Ahmed, Abdullah'ı Ebû Bekir es-Sıddîk'ın halifeliliğiyle; Ali Ved Hilû'yu Ömer el-Fârûk'la; akrabası Muhammed Şerif'i Ali el-Kerrâr'la ilişkilendiren sembolik makamlar kurdu. Hz. Osman'a tekabül eden yer için Senûsiyye önderi Muhammed el-Mehdi es-Senûsî'ye çağrı gönderildiği, kabul gelmeyince makamın boş kaldığı aktarılır. Bu düzen modern bakanlar kurulu değil peygamberî tarihi yeniden sahneleyen meşruiyet mimarisiydi. Halifelerin görev ve kuvvetleri eşit değildi; kişisel ağ, sancak ve Mehdi'ye yakınlık belirleyiciydi. 1885 sonrasında Abdullah'ın üstünlüğü baştan tartışmasız veraset hükmü değildi; sembolik ilk sırayı askerî ve idarî güçle filî saltanata dönüştürmesi gerekti.⁶⁶²

90.33. İlk Koalisyon: İnanç, Vergi, Ticaret ve Yerel Hesap. Mehdiyye'nin erken destekçileri tek etnik veya sınıfsal blok değildi. Fakîr ve müridler dinî yenilenme; borçlu köylüler tahsilattan kurtulma; Bakkâra grupları otlak ve siyasal

⁶⁶¹ *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi, 129–165; Holt, Mahdist State, 38–56, 147–170; Searcy, Formation, 55–84; Richard Hill, A Biographical Dictionary of the Sudan, 2nd ed. (London: Frank Cass, 1967), 9–12.*

⁶⁶² *Abushouk, 'Ideology versus Pragmatism,' 149 n. 1; Holt, Mahdist State, 53–65, 147–170; Searcy, Formation, 55–98; Abû Salîm, ed., al-Athâr al-kâmila, Muhammed el-Mehdi es-Senûsî'ye mektuplar.*

pay; tüccarlar eski tekel ve denetimden kaçış; yerel önderler rakiplerine karşı üstünlük arayabilirdi. Eski asker ve memurlar silah ve yazı bilgisiyle katıldı. Bu saiklerin çoğulluğu mehdilik inancını sahte kılmaz; kutsal dil farklı çıkarların ortak hareket edebildiği çerçeveyi sağladı. Aynı nedenle zaferden sonra ganimet, görev ve kabile ağı üzerinde ihtilaf çıktı. ‘Halk kendiliğinden ayaklandı’ veya ‘bir avuç derviş herkesi kandırdı’ açıklamaları, biat ile yerel pazarlığın birlikte işleyişini göstermez.⁶⁶³

90.34. Âbâ Çatışması: Bedir Hafızası ve Tarihsel Muharebe. Hükümet Muhammed Ahmed’in ilanını bastırmak için Ağustos 1881’de Âbâ Adasına küçük bir kuvvet gönderdi. Ateşli silah taşıyan birliğin mızrak ve sopalı bağlılarca yenilmesi, Mehdî hafızasında Bedir’e benzeyen ilâhî yardım deliline dönüştü. Birliğin sayısı, kayıpları ve çatışmanın ayrıntıları kaynaklara göre değişir; kesin rakam yerine sonuç önemlidir. Zafer yönetimin kırılabilirliğini gösterdi, silah sağladı, mehdilik iddiasının mucizevi doğrulandığı inancını büyüttü ve kararsız çevrelerin hesabını değiştirdi. Buna rağmen Âbâ bütün Sudan’ı ayaklandıran tek an değildi. Hükümetin daha büyük kuvvet gönderebilmesi, cemaati adadan ayrılıp savunulabilir bir alana hicrete zorladı.⁶⁶⁴

90.35. Cebel Kadir’e Hicret: Mekândan Yeni Zamana. Âbâ’dan Kordofan’daki Cebel Kadir’e hareket, güvenlik amaçlı kaçıştan daha fazlasıydı. Mehdî ve bağlıları bunu Hz. Peygamber’in hicretiyle ilişkilendirdi; Türk ülkesinden ayrılmak iman ve üyeliğin görünür sınavı haline geldi. Cebel Kadir hazır Medine değildi: ikmal, hastalık, yerel ittifak ve savunma sorunları taşıyan hareketli kamp bölgesiydi. Hicret edenlerin aile, hayvan ve mallarıyla gelmesi askerî birliği toplumsal yerleşime çevirdi. Eski verginin reddi, yeni biat, beytül-mâl ve sancak düzeni burada birlikte şekillendi. Tarihsel olay peygamberî modelle bilinçli biçimde anlamlandırıldı; iki hicreti özdeş şartlara sahip saymak da bu analogiyi sonradan uydurulmuş süs görmek de yanlıştır.⁶⁶⁵

⁶⁶³ Holt, *Mahdist State*, 33–56; Voll, ‘*Sudanese Mahdi*,’ 145–166; Ziai, *Ploughing for the Hereafter*, 227–356; Babiker Bedri, *The Memoirs of Babiker Bedri*, trans. Yousef Bedri and George Scott (London: Oxford University Press, 1969), 1–45.

⁶⁶⁴ Holt, *Mahdist State*, 45–52; *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi*, 153–178; Slatin, *Fire and Sword*, 133–146; Babiker Bedri, *Memoirs*, 15–29.

⁶⁶⁵ Abū Salīm, ed., *Manshūrāt al-Mahdiyya*, 45–72; Holt, *Mahdist State*, 49–56; *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi*, 169–196; Ziai, ‘*Problem of History*.’

90.36. Erken Zaferler ve Silahın Düşmandan Devralınması. Mehdi kuvvetleri ilk safhada düzenli cephanelik ve sürekli maaşlı orduya sahip değildi. Hükümet birliklerine karşı kazanılan muharebeler tüfek, mühimmat, deve ve tecrübeli asker sağladı; ele geçirilen silah yeni zafer kapasitesi yarattı. Ateşli silahın varlığı bütün Ensar'ın aynı donanıma sahip olduğu anlamına gelmez; mızrak, kılıç ve süvari gücü önemini korudu. Eski ordu mensuplarının katılımı kullanım ve bakım bilgisini taşıdı. İç anlatı zaferi iman ve Mehdi bereketiyle, askerî tarih arazi, istihbarat ve hükümet hatalarıyla açıklar. Bu açıklamalar birbirini dışlamaz: ilâhî yardım inancı disiplini ve risk alma isteğini üretirken ele geçirilen maddî kaynaklar koalisyonun büyümesini mümkün kıldı.⁶⁶⁶

90.37. İlk Beytülmal: Ganimetten Kuruma. Cebel Kadir kampında kurulan beytülmal başlangıçta ganimet, zekât ve bağışları toplamak; silah ve esirleri ayırmak; savaşçılara pay dağıtmak için tasarlandı. Muhammed Ahmed, güvenilir yakını Ahmed Süleyman'ı emin tayin ederek görevi yazılı yetkiyle tanımladı. Kurum hareketle birlikte el-Ubeyyid, er-Rahad, Hartum ve Omdurman'a taşındı; zafer coğrafyası mali kurumun coğrafyası oldu. Beytülmal yalnız muhasebe bürosu değil sadakatin maddî dağıtım merkeziydi. Ganimetin dinî oranla bölünmesi yağmayı meşru düzene sokmayı amaçladı, fakat sahadaki bütün el koymaları kontrol edemedi. Devletleşme, önceden çizilmiş bütçenin uygulanmasından değil hareketli savaş hazinesinin şube ve kayıt kazanmasından doğdu.⁶⁶⁷

90.38. Kordofan'da Yerel İttifak ve Zor Kullanma. Kordofan, Mehdiyye'nin güvenli sığınağı değil farklı kabile, tüccar, şehir ve devlet bağlantılarının rekabet alanıydı. Bazı topluluklar vergi ve yönetici baskısından dolayı katıldı; bazı önderler rakiplerine karşı Mehdi sancağını kullandı; bazıları ise hükümet garnizonlarını destekledi veya taraf değiştirdi. Cebel Kadir çevresindeki başarı, el-Ubeyyid'e giden tahıl, hayvan ve haber hatlarını denetleme mücadelesiyle birleşti. Biatın gönüllü dinî dönüşüm olduğu yerler kadar kuşatma, müsadere ve korkuyla sağlandığı yerler de vardı. Kordofan'ı homojen

⁶⁶⁶ Holt, *Mahdist State*, 45–74; Babiker Bedri, *Memoirs*, 15–55; Slatin, *Fire and Sword*, 133–175; Searcy, *Formation*, 75–98.

⁶⁶⁷ Abushouk, 'Ideology versus Pragmatism,' 148–155; Ahmed Ibrahim Abushouk and Anders Bjørkelo, eds. and trans., *The Public Treasury of the Muslims: Monthly Budgets of the Mahdist State in the Sudan, 1897* (Leiden: Brill, 1996), 1–35; Holt, *Mahdist State*, 120–138.

‘Mehdî beşîgi’ saymak taşra siyasetini siler; yerel çıkarı vurgulayıp mehdîlik inancını önemsizleştirmek de binlerce kişinin fedakârlığını açıklayamaz.⁶⁶⁸

90.39. El-Ubeyyid Kuşatması ve Şehir İktidarının Ele Geçirilmesi.

Kordofan merkezi el-Ubeyyid’in 1882’de kuşatılması, hareketi kırsal kamptan büyük şehir, depo ve yönetim aygıtı için savaşılan güce dönüştürdü. İlk saldırılardaki ağır kayıplar Mehdi ordusunun doğrusal zafer makinesi olmadığını gösterir. Uzayan kuşatma erzak, kaçış, içeriden temas ve hükümet moralini belirleyici hale getirdi; şehir Ocak 1883’te teslim oldu. Ele geçen silah, para, kâtip ve binalar yeni kapasite sağladı; aynı zamanda esirler, mülk ve ganimetin hukukunu gündeme getirdi. El-Ubeyyid zaferi Mehdi’nin bütün Sudan’daki itibarını sıçrattı ve Mısır hükümetini büyük bir sefer hazırlamaya itti. Şehir, devletleşmenin ilk kalıcı idarî laboratuvarı oldu.⁶⁶⁹

90.40. Şeykân’da Hicks Ordusunun İmhası. General William Hicks komutasındaki büyük Mısır ordusu, Sudanlı ve Mısırlı askerler ile Avrupalı subaylardan oluşuyor; Mehdiye’yi Kordofan’da ezmeyi amaçlıyordu. Kasım 1883’te Şeykân’da kuşatılıp neredeyse bütünüyle yok edilmesi hareketin bölgesel isyandan uluslararası krize dönüşmesidir. Zafer, binlerce tüfek ve top sağladı, hükümetin taşra garnizonlarını umutsuz bıraktı ve Britanya’nın Sudan’dan çekilme tartışmasını hızlandırdı. Mehdi kaynakları ilâhî vaat, sömürge anlatıları ise Hicks’in güzergâh ve komuta hataları üzerinde durur. Her ikisi önemlidir. ‘Mızrak makineli tüfeği yendi’ efsanesi bu muharebeye uygulanamaz; Mehdi kuvvetleri artık ele geçirilmiş ateşli silah, arazi bilgisi ve geniş ikmal ağı kullanıyordu.⁶⁷⁰

90.41. Darfur ve Bahrülgazâl: Teslimiyet, Devralma ve Uzak Mesafe.

Şeykân yenilgisi Darfur ve Bahrülgazâl’daki Türk-Mısır görevlilerini merkezden yardım bekleyemez hale getirdi. Darfur genel valisi Rudolf Slatin 1883 sonunda teslim olarak Abdülkadir adıyla Mehdi çevresinde yıllarca gözetim altında yaşadı; Bahrülgazâl yöneticisi Lupton Bey de 1884’te teslim oldu. Bu sonuçlar haritada

⁶⁶⁸ Holt, *Mahdist State*, 49–74; Endre Stiansen and Michael Kevane, eds., *Kordofan Invaded: Peripheral Incorporation and Social Transformation in Islamic Africa* (Leiden: Brill, 1998), 1–30; Babiker Bedri, *Memoirs*, 29–65.

⁶⁶⁹ Holt, *Mahdist State*, 56–74; *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdi*, 197–224; Slatin, *Fire and Sword*, 162–190; Babiker Bedri, *Memoirs*, 43–71.

⁶⁷⁰ Holt, *Mahdist State*, 67–81; Babiker Bedri, *Memoirs*, 55–80; Slatin, *Fire and Sword*, 185–212; Fergus Nicoll, *The Sword of the Prophet: The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon* (Stroud: Sutton, 2004), 159–194.

bir anda homojen hâkimiyet doğurmadı. Mehdî emirleri eski garnizon, tüccar ve yerel önder ağlarını devralmaya çalışırken uzaklık, haber gecikmesi ve üretim yolları fiilî iktidarı sınırladı. Teslim olmuş Avrupalı görevlilerin sonradan yazdığı eserler kurumlar hakkında ayrıntılı fakat kendi mağduriyet ve sömürge kamuoyu tarafından şekillenmiş tanıklıklardır. Darfur ile Bahrûlgazâl, fetih menşûru ile sürekli yönetim arasındaki mesafeyi görünür kılar.⁶⁷¹

90.42. Osman Dikna ve Doğu Sudan'daki Mehdî Seferberliği. Kızıldeniz ticareti ve Sevâkin çevresini bilen Osman Ebû Bekir Dikna, Muhammed Ahmed'in doğudaki en etkili emiri oldu. Onun başarısı yalnız Omdurman'dan gönderilmiş talimatla açıklanamaz: yerel ticaret, borç, liman denetimi, kabile rekabeti ve Türk-Mısır baskısına duyulan tepkiyi Mehdî biatı ve sancak düzeniyle bağladı. 1883-1884'te Sinkat ve Tokar'ın düşmesi, Baker Paşa kuvvetinin yenilgisi ve İngiliz seferleri Doğu Sudan'ı imparatorluk savaş alanına çevirdi. El-Teb ve Tamay'daki İngiliz zaferleri Osman Dikna ağını bitirmedi; kuvvetleri dağılıp yeniden toplanabildi. Bu dayanıklılık, taşra emirinin yalnız merkezin memuru değil yerel bağlantıları bulunan aracı-komutan olduğunu gösterir.⁶⁷²

90.43. Bece ve Hadendova Adları: Kabileyi Tek Aktör Saymamak. Sömürge anlatılarındaki 'Fuzzy-Wuzzy' klişesi, Bece topluluklarını doğal savaşçılık ve değişmez kabile sadakatiyle açıklayan ırksallaştırıcı bir dildir. Hadendova başta olmak üzere Bece konfederasyonlarının içindeki soy, hane, yaş grubu, dinî önder ve ticaret bağlantıları farklı kararlar üretti. Bazı kesimler Osman Dikna'yı desteklerken bazıları tarafsız kaldı, hükümetle pazarlık etti veya zaman içinde saf değiştirdi. Kıtık, hayvan kaybı ve pazarın kapanması bağlılığı savaş coşkısından daha güçlü biçimde etkileyebilirdi. 'Hadendova Mehdî oldu' cümlesi bu nedenle analitik olarak yetersizdir. Toplu etiket yerine hangi önderin, hangi geçit ve pazar çevresinde, hangi tarihte insan ve kaynak seferber ettiği izlenmelidir.⁶⁷³

⁶⁷¹ Holt, *Mahdist State*, 74-89, 124-146; Slatin, *Fire and Sword*, 213-276; Richard Hill, *A Biographical Dictionary of the Sudan*, 2nd ed. (London: Frank Cass, 1967), 240-242, 337-341; Abusbouk, 'Bibliography,' 134-140.

⁶⁷² Holt, *Mahdist State*, 81-98, 173-190; Poussier, *Ruling the Unruly*, 111-214, 353-526; A. B. Theobald, *The Mahdiyya: A History of the Anglo-Egyptian Sudan, 1881-1899* (London: Longmans, 1951), 89-140; Slatin, *Fire and Sword*, 277-313.

⁶⁷³ Poussier, *Ruling the Unruly*, 147-214, 353-460; Anders Bjørkelo, *Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821-1885* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 1-22; Holt, *Mahdist State*, 81-98; Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics*, 19-30.

90.44. Tokar–Sevâkin Hattında Taşra Yönetiminin Sınırı. Tokar deltası tahılı, Sevâkin limanı ve Kızıldeniz güzergâhı Doğu Sudan savaşının ikmal düğümleriydi. Mehdî idaresi vergi, beytûlmâl, kadı ve emir tayinlerini bu alana taşımaya çalıştı; fakat Britanya korumasındaki Sevâkin’i kalıcı biçimde ele geçiremedi. Osman Dikna’nın Afafit ve iç kesimlerdeki hareketli karargâhları, devletin sabit başkent modelinden farklı bir yönetim üretti. Emirler Omdurman’la mektup ve elçi üzerinden bağlıydı, fakat geciken haber ve yerel zorunluluklar geniş karar alanı bıraktı. Merkez bazen görevliyi azlediyor, uzlaştırıyor veya kaynak istiyor; taşra ise emri seçerek uyguluyordu. Dolayısıyla Doğu Sudan ne bağımsız bir Osman Dikna devleti ne de Omdurman bürokrasisinin eksiksiz kopyasıydı.⁶⁷⁴

90.45. Hartum Kuşatması: Sembolün Arkasındaki İkmal Savaşı. Britanya’nın Mısır hükûmetine Sudan’dan çekilme tavsiyesi üzerine Charles Gordon 1884 başında Hartum’a gönderildi. Görevi ve Londra-Kahire ile ilişkisi zaman içinde tartışmalı hale gelirken kent Mehdî kuvvetlerince çevrelendi. Kuşatma yalnız Gordon ile Mehdî arasındaki irade düellosu değildi: Nil mevsimi, vapurlar, telgrafın kesilmesi, tahıl depoları, garnizon maaşı, kent içindeki fiyat ve sadakatler sonucu belirledi. Mehdî, Hartum’a mektuplarla teslim ve biat çağrısı yaptı; Gordon ise tahliye, savunma ve alternatif yerel yönetici tasarıları arasında hareket etti. Britanya yardım kuvveti nehir hattında ilerledi, fakat 26 Ocak 1885’te şehrin düşmesinden sonra ulaştı. Böylece kuşatma, küresel imparatorluk kararlarıyla yerel açlık ve haber ağının kesişimidir.⁶⁷⁵

90.46. Gordon Hafızası ile Sudan Tarihini Ayırmak. Gordon’un öldürülmesi Viktorya Britanyası’nda şehit general, geç kalan hükûmet ve medeniyete saldıran ‘dervişler’ anlatısına dönüştü. Resim, basın, biyografi ve daha sonra sinema kuşatmayı çoğu kez tek Avrupalı kahramanın trajedisi olarak kurdu. Bu hafıza Britanya siyaseti için tarihsel bir olgudur, fakat Hartum toplumunun tamamının tarihi değildir. Kentte Sudanlı askerler, tüccarlar, köleler, kadınlar, din adamları ve rejim görevlileri farklı korku ve hesaplarla

⁶⁷⁴ Poussier, *Ruling the Unruly*, 215–420, 461–526; Holt, *Mahdist State*, 173–190; Abū Salīm, ed., *al-Āthār al-kāmila, doğu vilâyetlerine ilişkin mektuplar*; Theobald, *Mahdiyya*, 141–184.

⁶⁷⁵ Holt, *Mahdist State*, 89–108; Fergus Nicoll, *The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon (Stroud: Sutton, 2004)*, 195–286; M. W. Daly, *The Road to Omdurman: The Sudanese Campaigns, 1896–1899 (London: Greenbill, 1997)*, 1–20; Babiker Bedri, *Memoirs*, 81–106.

yaşadı; bazıları savundu, bazıları haber taşıdı, bazıları Mehdiyye'ye katıldı. Gordon'un kişisel cesaretini teslim etmek, işgal düzenini veya Sudanlı failliği görünmez kılmayı gerektirmez. Aynı şekilde onu yalnız emperyalist karikatüre indirgemek kararlarının kuşatma üzerindeki etkisini açıklamaz.⁶⁷⁶

90.47. 26 Ocak 1885: Fethin Kesinliği, Ölüm Ayrıntılarının Belirsizliği.

Mehdî kuvvetlerinin 26 Ocak 1885 sabahı Hartum'a girdiği ve Türk-Mısır yönetimini merkezde yıktığı kesindir. Gordon öldürüldü; fakat ölüm anındaki sözleri, başının tam olarak kime ve nasıl götürüldüğü, Mehdi'nin öldürülmesini önceden isteyip istemediği gibi dramatik ayrıntılar geç ve birbirine aykırı rivayetlere dayanır. Kentte asker ve sivillerin öldürüldüğü, yağma, esir alma ve mülk aktarımı yaşandığı açıktır; güvenilir toplam kayıp sayısı üretmek güçtür. 'Bütün şehir katledildi' ile 'düzenli ve kansız fetih' uçları aynı ölçüde sakıncalıdır. Fethin cemaat hafızasındaki ilâhî zafer anlamı, kurbanların tecrübesini silmeden; sömürge vahşet anlatısı da sayısal kesinlik görüntüsü vermeden incelenmelidir.⁶⁷⁷

90.48. Hartum Yerine Omdurman: Yeni Kutsal-Siyasî Merkez.

Muhammed Ahmed, Hartum'un sömürge ve Türkiye çağrışımı taş binalarına yerleşmek yerine Nil'in batı kıyısındaki Omdurman kampını merkez yaptı. Bu seçim geçmiş yönetimden sembolik kopuş, Ensar ve sancakların birlikte yerleşmesi, ordu ve hayvanlar için alan sağlanması gibi nedenleri birleştirdi. Kamp kısa sürede mescit, Mehdi evi, beytülmal, pazar ve görevli mahalleleriyle büyüdü; Halife Abdullah döneminde ülkenin en büyük şehrine dönüştü. Omdurman baştan tamamlanmış planlı başkent değildi. Göç, zorunlu iskân, ganimet, kıtlık ve saray yakınlığı kenti sürekli yeniden biçimlendirdi. 'Kutsal şehir' sıfatı yalnız dinî duygu değil, Mehdi türbesi, cuma cemaati, merkezî dağıtım ve siyasî gözetimin mekânsal birleşimidir.⁶⁷⁸

90.49. Muhammed Ahmed'in Ölümü: 22 Haziran 1885 ve Teşhis İhtiyatı.

Muhammed Ahmed Hartum zaferinden yaklaşık beş ay sonra, 22 Haziran

⁶⁷⁶ Holt, *Mahdist State*, 89–108; Nicoll, *Sword of the Prophet*, 195–286; John H. Waller, *Gordon of Khartoum: The Saga of a Victorian Hero* (New York: Atheneum, 1988), 421–530; Michelle Gordon, 'Viewing Violence in the British Empire: Images of Atrocity from the Battle of Omdurman, 1898,' *Journal of Perpetrator Research* 2, no. 2 (2019): 52–86.

⁶⁷⁷ Holt, *Mahdist State*, 103–108; Babiker Bedri, *Memoirs*, 91–112; Slatin, *Fire and Sword*, 314–342; Nicoll, *Sword of the Prophet*, 267–286; Abushouk, 'Bibliography,' 134–145.

⁶⁷⁸ Kramer, *Holy City*, 1–45, 89–134; Holt, *Mahdist State*, 109–123, 147–170; Searcy, *Formation*, 99–134; Slatin, *Fire and Sword*, 343–380.

1885'te kısa süren bir hastalık ardından Omdurman'da öldü. Çağdaş ve sonraki kaynaklar tifüs, başka ateşli hastalıklar veya zehirlenme ihtimalleri ileri sürer; modern tanı koymaya yetecek klinik kanıt yoktur. Zehirlenme söylentisi sonraki iktidar çatışmalarını açıklayan cazip bir hikâye olsa da doğrulanmış olay gibi yazılamaz. Ölüm, ilâhî zaferin kalıcı ve bedenen hazır Mehdî yönetimine dönüşeceği beklentisini sarstı; cenazenin hızla defni ve haberin yönetimi siyasî önem kazandı. Mehdî'nin ölmesi Mehdîlik iddiasını otomatik çökertmedi. Öğreti, onun misyonunun tamamlandığı ve halifesinin uygulamayı sürdüreceği biçiminde yeniden yorumlandı.⁶⁷⁹

90.50. Veraset: Otomatik Taht Geçiş Değil Güç Birleştirme. Abdullah, 'Halîfetü's-Siddîk' unvanı ve hareket içindeki erken üstünlüğü sayesinde Muhammed Ahmed'in ölümünde en güçlü adaydı. Ancak Mehdî devleti kalıtsal monarşi veya ayrıntılı veraset anayasası değildi. Mehdî'nin akrabaları olan Eşraf, Halife Muhammed Şerif, Ali Ved Hilû ve farklı sancak çevreleri kaynak ve itibar taşıyordu. Abdullah cenaze sonrasında biatı hızla topladı, ordu ve beytûlmâl üzerindeki bağlantısını kullandı, rakipleriyle geçici uzlaşmalar kurdu ve kendi üstünlüğünü Mehdî'nin emri olarak sundu. Sonucun kısa sürede kesinleşmesi çekişme olmadığı anlamına gelmez. Veraset, sembolik halifelik sırası, hazır askerî ağ ve Omdurman'daki fiilî kontrolün birleşmesiyle üretildi.⁶⁸⁰

90.51. Halîfetü'l-Mehdî Makamı: Vekâletten Egemenliğe. Abdullah kendisini yeni mehdî veya peygamber ilan etmedi; Muhammed Ahmed'in halifesi olarak onun talimatlarını koruma ve zaferi tamamlama iddiasında bulundu. Bu bağımlı unvan filiyatta son derece geniş egemenlik sağladı: tayin ve azil, savaş, vergi, yargı, iskân ve saray erişimi onun çevresinde merkezileşti. Halife yeni menşûrlar yayımlarken bunları Mehdî'nin öğretisinin devamı olarak meşrulaştırdı; pragmatik değişiklikler 'kurucu metinden sapma' eleştirisine açık kaldı. Karizma böylece kaybolmadı, kurumsal vekâlete aktarıldı. P4 ülkesel egemenlik Abdullah döneminde belirginleşirken kişisel saray, sancak ve hane ağı

⁶⁷⁹ Holt, *Mahdist State*, 147–153; Slatin, *Fire and Sword*, 343–356; *Al-Kurdufânî, Life of the Sudanese Mahdî*, 245–266; Kramer, *Holy City*, 23–38.

⁶⁸⁰ Holt, *Mahdist State*, 147–170; Searcy, *Formation*, 99–134; Slatin, *Fire and Sword*, 350–380; Abû Salîm, ed., *al-Âthâr al-kâmila, veraset ve biatla ilgili son dönem belgeleri*.

modern gayrişahsî devlet ayrımını bulanıklaştırdı. Makam ne yalnız sûfi postnişinliği ne de sıradan krallıktı.⁶⁸¹

90.52. Eşraf ve Muhammed Şerif: Hane Karizmasının Muhalefeti.

Muhammed Ahmed'in akraba çevresi 'Eşraf' adıyla maddî pay, yakınlık ve kurucu soy itibarı taşıyordu. Mehdî'nin halifelerinden Muhammed Şerif bu hane meşruiyetinin başlıca odağıydı. Abdullah'ın Teâyîşe ve batılı destekçilerini yükseltmesi, Eşraf'ın görev ve kaynak kaybı ile birleşince gerilim açık mücadeleye dönüştü. Halife muhalifleri gözetim, müsadere, hapis ve zaman zaman uzlaşmayla denetledi; 1891'deki kriz onun merkezi üstünlüğünü pekiştirdi. Bunu yalnız Arap-kabile düşmanlığı diye açıklamak yetersizdir: veraset, ganimet, askerî kuvvet ve Mehdî bedenine yakınlık iç içeydi. Eşraf da tek sesli mağdur blok değildi; kişiler farklı zamanlarda uzlaştı veya direndi. Çatışma, karizmatik kurucunun ailesiyle kurumsal halefinin doğal olarak aynı çıkarı taşımadığını gösterir.⁶⁸²

90.53. Batıdan Göç ve Teâyîşe Ağı: Etnik Özden Çok Güvenlik Siyaseti.

Abdullah, Kordofan ve Darfur'daki Teâyîşe ile başka Bakkâra topluluklarının önemli kesimlerini Omdurman çevresine göçe çağırdı veya zorladı. Bu hareket Halife'ye yakın askerî kuvvet oluşturdu, uzak batıdaki nüfuzu başkente taşıdı ve Eşraf gibi rakip ağları dengeledi. Fakat 'Bakkâra yönetimi' ifadesi bütün batılıları imtiyazlı, bütün nehir halkını muhalif gösterirse yanlıtır. Göçmenler yol, salgın, kıtlık ve yerleşim yükü taşıdı; Teâyîşe içindeki mevki farkları büyüktü. Halife Sudanlı kâtip, kadı ve komutanları farklı kökenlerden kullandı. Etnik ve kabile kategorileri gerçek seferberlik ağlarıydı, fakat değişmez siyasî öz değildi. Merkezileşme, güvenilir görülen insanları mekânsal olarak başkent çevresinde toplama siyasetiydi.⁶⁸³

90.54. Sancaklar, Ordu ve Emirler: Hareketli Hiyerarşi. Sancak, Mehdiyye'de renk ve kumaştan ibaret değildi; komutanı, bağlı savaşıları, kamp yerini ve peygamberî-halifelik eşleşmesini görünür kılan örgütsel düğümdü.

⁶⁸¹ Holt, *Mahdist State*, 147–190; Searcy, *Formation*, 99–166; Layish, *Shari'a and the Islamic State*, 239–290; Kramer, *Holy City*, 46–88.

⁶⁸² Holt, *Mahdist State*, 153–173, 191–204; Kramer, *Holy City*, 46–88; Slatin, *Fire and Sword*, 381–429; Searcy, *Formation*, 119–166.

⁶⁸³ Holt, *Mahdist State*, 153–173; Kramer, *Holy City*, 46–88, 135–182; Slatin, *Fire and Sword*, 381–410; Holger Weiss, 'The 1889–90 Famine in the Sudan: The Role of the Mahdist State,' *Studia Orientalia* 85 (1999): 163–192.

Büyük sancakların altında daha küçük birlikler, kabile ve yerel müfrezeler toplanabiliyordu. Halife Abdullah düzenli muhafız ve ateşli silah birlikleri kurmaya, cephane üretimi ile talimi geliştirmeye çalıştı; yine de ordunun önemli kısmı sefer zamanı toplanan, kendi hayvan ve ikmal ağına bağlı kuvvetlerdi. Emirlik unvanı sürekli maaşlı profesyonel subaylıkla tam örtüşmez. Savaş ganimeti, yiyecek ve aile güvenliği bağlılığı etkiledi. Merkez bayrak ve tayinle hiyerarşi kurarken kişisel sadakat, yerel savaştının kalıp kalmayacağını belirlemeyi sürdürdü.⁶⁸⁴

90.55. Kadılar, Kadı'l-İslâm ve Menşûrun Hukuka Dönüşmesi. Mehdi devleti kadıları kaldırmadı; onları Mehdi'nin hukuk yöntemine bağlayarak yeniden hiyerarşileştirdi. Kadı'l-İslâm merkezde yüksek yargı ve denetim makamıydı; vilâyet kadıları evlilik, miras, borç, ceza ve idarî ihtilaflarla uğraştı. Kur'an ve sünnet temel kaynak sayılırken geçerli yorum Mehdi'nin menşûr ve hükümleriyle belirlendi; Halife Abdullah bu mirası yeni emirlerle uyguladı. Yerel örf ve Mâlikî bilgi tamamen buharlaşmadı, fakat açıkça Mehdi hükmüne karşı kullanılmadı. Kadıların tayin, azil ve ücret bağımlılığı siyasî merkezle bağlantıyı güçlendirdi. Buna rağmen arşivdeki hüküm, taşrada her davanın aynı usulle görüldüğünü kanıtlamaz. Mahkeme düzeni normatif birlik ile yerel uygulama arasındaki temel gözlem alanıdır.⁶⁸⁵

90.56. Beytûlmâlin Kurumsallaşması: Hazine, Ambar ve Dağıtım. Omdurman döneminde beytûlmâl, savaş ganimetini bölüştüren hareketli hazineden nakit, tahıl, hayvan, silah, kumaş ve köle kaydı tutan çok işlevli kuruma dönüştü. Merkez hazinesine bağlı vilâyet beytûlmâlleri vardı; eminler tahsil, satış ve sevkiyat hakkında yazıştı. 1897'ye ait aylık bütçeler ideolojik adla somut muhasebe arasındaki bağı gösterir: zekât ve öşür kategorileri yanında gümrük, müsadere, piyasa geliri ve olağanüstü ihtiyaçlar yer aldı. Ancak kayıtlı bütçe devletin bütün ekonomisi değildir; aynî teslim, yerel el koyma, gecikmiş borç ve

⁶⁸⁴ Searcy, *Formation*, 75–118, 135–166; Holt, *Mahdist State*, 109–146, 173–204; Theobald, *Mahdiyya*, 185–228; Babikir Bedri, *Memoirs*, 107–162.

⁶⁸⁵ Layish, *Shari'a and the Islamic State*, 73–176, 239–290; idem, 'Legal Methodology,' 37–66; Holt, *Mahdist State*, 117–124; Abū Salīm, ed., *Manshūrāt al-Mahdiyya, hukuk ve kadı tayini belgeleri*.

kayıtsız paylaşım dışarıda kalabilir. Beytûlmâl, ‘İslâmî hazine’ adı ile savaş devletinin pragmatik kaynak toplama zorunluluğunu aynı kurumda birleştirdi.⁶⁸⁶

90.57. Vergi, Ticaret Tekeli ve Para: İdeolojiden Mali Pragmatizme.

Mehdî söylemi Türkiye’nin ağır ve gayrimeşru vergisini reddetti, fakat ülkesel savaş devleti sürekli gelir olmadan yaşayamazdı. Zekât, öşür, fitır sadakası, ganimet beşte biri ve cizye gibi dinî başlıklar yanında gümrük, pazar resmi, ticaret tekeli, müsadere ve zorunlu teslimler kullanıldı. Halife yönetimi tahıl ve stratejik malların fiyat ve dolaşımını denetlemeye, kendi sikke ve ödeme araçlarını işletmeye çalıştı; gümüş kıtlığı ve farklı paraların tedavülü bu düzeni sınırlandırdı. ‘Pragmatizm’, hareketin inancını sahte saymak değildir. Aksine kutsal devlet iddiasının ordu, saray ve aç şehir masraflarıyla karşılaştığında hangi yeni yorumları ürettiğini anlatır. Tahsilatın yükü bölge ve toplumsal konuma göre eşitsiz dağıldı.⁶⁸⁷

90.58. Köleler, Esirler ve Siyah Askerler: Özgürlük Savaşı Paradoksu.

Mehdî devleti Türkiye’ye karşı özgürlük dili üretirken köleliği kaldırmadı. Savaşta ele geçirilen kadın, erkek ve çocuklar hukukî tasnife tabi tutuldu; bir kısmı beytûlmâl üzerinden dağıtıldı veya satıldı, bir kısmı hane emeğine ve askerî hizmete alındı. Genç erkek esirlerden ateşli silah kullanan birlikler oluşturulması, kölelik ile devlet ordusunun iç içe geçtiğini gösterir. Muhammed Ahmed keyfi kaçırma ve Müslümanların gayrimeşru köleleştirilmesini sınırlamaya çalıştı; bu düzenleme kurumu ilga değil meşru savaş ve kamu hazinesi denetimine alma iddiasıydı. Esir anlatılarının ‘köle toplumu’ betimi sömürgeci üstünlük dili taşısa da Mehdî belgeleri ve mali kayıtlar köle sahipliği ile satışını bağımsız biçimde doğrular.⁶⁸⁸

90.59. Kadınlar, Hane ve Ahlâkî Düzenleme.

Omdurman nüfusunun büyük kısmını kadınlar ve çocuklar oluşturuyordu; savaş, erkek ölümü, esaret ve zorunlu göç bu demografiyi biçimlendirdi. Kadınlar eş, dul, tüccar, üretici, köle,

⁶⁸⁶ Abushouk, ‘Ideology versus Pragmatism,’ 148–167; Abushouk and Bjørkelo, *Public Treasury*, 1–82, Arapça belgeler; Holt, *Mahdist State*, 120–138; Kramer, *Holy City*, 89–116.

⁶⁸⁷ Yitzhak Nakash, ‘The Fiscal and Monetary Systems of the Mahdist State in the Sudan, 1881–1898,’ *International Journal of Middle East Studies* 20, no. 3 (1988): 365–385; Abushouk, ‘Ideology versus Pragmatism,’ 148–167; Abushouk and Bjørkelo, *Public Treasury*, 36–82; Holt, *Mahdist State*, 120–138.

⁶⁸⁸ Searcy, ‘Sudanese Mahdî’s Attitudes on Slavery,’ 1–24; Abushouk, ‘Ideology versus Pragmatism,’ 157–160; Abushouk and Bjørkelo, *Public Treasury*, belge ve dizinlerde rıqq/rakiq kayıtları; Kramer, *Holy City*, 135–182; Slatin, *Fire and Sword*, 430–470.

şifa uygulayıcısı ve hane reisi olarak şehrin ikmal ve ilişki ağlarında etkindi. Mehdi hükümleri nikâh, mehir, boşanma, yas, kıyafet ve cinsiyetler arası teması düzenledi; çok sayıda tekrar, norm ile uygulama arasındaki açıklığı gösterir. Düşman tanıkların kadınları ahlâkî çöküş veya halifenin keyfiliği üzerinden anlatması eleştirel okunmalıdır. Öte yandan yalnız ‘görünmez kadın direnişi’ varsaymak da belgeyi aşar. Kadınların hareket alanı özgür/köle, hane bağlantısı, yaş ve merkeze yakınlığa göre değişti; cemaat disiplini hane siyaseti üzerinden kuruldu.⁶⁸⁹

90.60. Kurumsal Kronoloji Tablosu: Cemaatten Ülkesel Devlete.

Aşağıdaki tablo askerî olay listesinden çok örgütsel biçim değişimini izler. Âbâ’daki biat halkasıyla Omdurman hazinesi, Muhammed Ahmed’in mehdiliğiyle Abdullah’ın halifeliği, Kararî yenilgisiyle 1899’daki silahlı devlet sonu birbirine eklenmiş fakat ayrı eşiklerdir. Tarihler kesin olduğunda gün düzeyinde, kaynakların farklılaştığı yerde yıl veya dönem düzeyinde verilir. Bir şehrin düşmesi bütün vilâyetin aynı anda denetlendiği; bir menşûrun yayımlanması da bütün hanelerin hükme uyduğu anlamına gelmez.⁶⁹⁰

Tarih	Eşik	Kurumsal sonuç	Kaynak-eleştiri notu
1844	Muhammed Ahmed’in doğumu	Nil vadisi zanaatkâr-dini hane zemini	Sonraki kutsal biyografi geriye taşınmaz
1860’lar	Semmâniyye eğitimi ve irşad	Sûfî zühed halkasının oluşumu	Mehdilik henüz ilan edilmiş değildir
1870’ler	Âbâ Adası çevresinde cemaat	Hane, mürid ve bölgesel bağların yoğunlaşması	Üye sayıları kesin değildir
1878–1881	Şeyh Muhammed Şerif’le ayrışma	Bağımsız ahlâkî-irşad otoritesi	Tek sebep rivayeti ihtiyatla okunur
29 Haziran 1881	Açık mehdilik ilanı	Evrensel biat ve dâvet eşiği	Özel iddianın daha erken gelişmiş olması mümkündür
Ağustos 1881	Âbâ çatışması	Zafer, silah ve Bedir hafızası	Kuvvet ve kayıp rakamları değişir
1881 sonu	Cebel Kadir’e hicret	Ayrı cemaat, kamp ve itaat alanı	Kutsal analogi ile tarihsel olay ayrılır
Ocak 1883	El-Ubeyyid’in teslimi	Şehir, depo ve ilk kalıcı idare	Teslim bütün Kordofan’ı eşitlemez
Kasım 1883	Şeykân/Hicks yenilgisi	Bölgesel harekettten büyük egemenlik adayına geçiş	İç ve sömürge açıklamaları çapraz okunur
1883–1884	Darfur, Bahrûlgazâl ve doğuda genişleme	Çok vilâyetli emirlik ve ikmal ağı	Fetih ile sürekli denetim ayrılır
26 Ocak 1885	Hartum’un düşüşü	Türk-Mısır merkezinin sonu	Ölüm ve kayıp ayrıntıları kesinleştirilmez
22 Haziran 1885	Muhammed Ahmed’in ölümü	Kurucu karizma veraset krizi	Modern tıbbî teşhis konulmaz

⁶⁸⁹ Kramer, *Holy City*, 135–182; Layish, *Shari’a and the Islamic State*, 101–176, 203–237; Babiker Bedri, *Memoirs*, 107–190; Slatin, *Fire and Sword*, 430–470; Searcy, *Formation*, 135–166.

⁶⁹⁰ Holt, *Mahdist State*, 33–242; Searcy, *Formation*, 14–166; Kramer, *Holy City*, 1–182; Daly, *Road to Omdurman*, 1–240.

Tarih	Eşik	Kurumsal sonuç	Kaynak-eleştiri notu
1885	Abdullah'a halife olarak biat	Omdurman merkezli devletleşme	Otomatik hanedan geçişi değildir
1888–1889	Darfur ve Etiyopya savaşları	Evrensel iddia ile sınır kapasitesinin sınanması	Zafer dili saha sonucuyla karşılaştırılır
1889	Tüşki yenilgisi	Mısır fethinin kınlanması	Öğreti ile stratejik daralma ayrılır
1889–1890	Sene sitte kıtlığı	Şehir, ordu ve meşruiyet krizi	Kesin ölüm toplamı verilmez
1891	Eşraf krizinin bastırılması	Halife merkezi üstünlüğünün pekişmesi	Hane muhalefeti tek sesli değildir
1896–Nisan 1898	Anglo-Mısır ilerleyişi ve Atbara	Demiryolu-nehir ikmalinin üstünlüğü	Ordu yalnız Britanyalı değildi
2 Eylül 1898	Kararı/Omdurman yenilgisi	Başkent ve ülkesel egemenliğin çöküşü	Muharebe sonrası şiddet ayrıca incelenir
24–25 Kasım 1899	Ümmü Düveykirât	Silahlı Mehdi devletinin sonu	Ensar ve Mehdiçi hafızanın sonu değildir

90.61. Omdurman'da Kutsal Başkent ve Gündelik Toplum. Omdurman, Mehdi'nin mescidi ve türbesi etrafında kutsal merkez; Halife'nin saray ve muhafızlarıyla siyasî merkez; pazar, ambar ve beytûlmâlle ekonomik merkezdi. Mahalleler çoğu kez sancak, köken ve görev bağlantıları etrafında şekillendi, fakat şehir katı kabile bölmelerinden ibaret değildi. Tüccar, zanaatkâr, kadın satıcı, köle, kâtip, kadı, asker ve esir aynı yoğun alanda karşılaştı. Cuma namazı, ratib ve resmî duyuru cemaati görünür kıldı; geçiş izinleri, muhbirlik ve saray erişimi gözetimi güçlendirdi. Nüfus tahminleri kaynaklara göre geniş ölçüde değişir; kesin sayı yerine hızlı ve zorunlu büyüme güvenle söylenebilir. Kutsallık gündelik pazar, hastalık, kıtlık ve toplumsal hiyerarşiden ayrı değildi.⁶⁹¹

90.62. Vilâyetlerde Eşitsiz Devlet: Mektup Hızı ve Yerel Kapasite. Mehdi devleti haritada geniş Sudan'a hükmettiğini ileri sürse de icra yoğunluğu Nil vadisi, Kordofan, Doğu Sudan, Darfur ve sınır bölgelerinde aynı değildi. Omdurman tayin mektubu ve sancak göndererek emiri meşrulaştırdı; emir ise tahıl, asker, vergi ve haber sağladığı ölçüde merkezin parçasıydı. Mesafe ve mevsim haberin haftalarca gecikmesine, merkezin olmuş bitmiş kararı sonradan onaylamasına yol açtı. Bazı vilâyetlerde eski kâtip ve pazar yapısı devralınıırken bazı alanlarda seyyar garnizon ve kişisel pazarlık ağır bastı. Taşra isyanı devletin hiç var olmadığını değil, iddiasıyla kapasitesi arasındaki farkı gösterir. P4 ülkesel egemenlik, modern sınır içinde eşit bürokratik nüfuz anlamına gelmez.⁶⁹²

⁶⁹¹ Kramer, *Holy City*, 1–182; Holt, *Mahdist State*, 147–173; Slatin, *Fire and Sword*, 343–470; Ohrwalder, *Ten Years' Captivity*, 200–286.

⁶⁹² Poussier, *Ruling the Unruly*, 215–526; Holt, *Mahdist State*, 109–146, 173–204; Iris Seri-Hersch, 'Confronting a Christian Neighbor: Sudanese Representations of Ethiopia in the Early Mahdist Period, 1885–1889,' *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 2 (2009): 247–267; Kramer, *Holy City*, 89–134.

90.63. 1889–1890 Kıtılığı: ‘Sene Sitte’yi Tek Sebebe İndirmemek. Hicrî 1306 yılıyla ilişkilendirilen ‘sene sitte’ kıtlığı, özellikle 1889–1890’da Omdurman ve geniş çevresinde ağır açlık, hastalık ve ölüm yarattı. Yağış yetersizliği tek neden değildi: savaşın üretimi bozması, zorunlu göç, ordu için tahıl ve hayvan çekilmesi, ticaret yollarının daralması, çekirge ve hayvan hastalıkları kırılabilirliği büyüttü. Halife yönetimi ambar, sevk ve fiyat tedbirleri aldı, fakat merkezî ihtiyaçlar ile dağıtım eşitsizliği felaketi ağırlaştırabilirdi. Kaynakların büyük ölüm rakamları sağlam nüfus sayımına dayanmaz; felaketin ölçeği kesin toplam vermeden de açıktır. Kıtılığı yalnız ilâhî ceza veya yalnız Halife’nin kastı diye açıklamak, çevresel şok ile savaş-devlet politikasının birleşimini kaçırır.⁶⁹³

90.64. Zor, Hapishane ve Korku: Kaynak Eleştirisiyle Birlikte. Halife yönetimi biat reddi, vergi direnci, kaçış, rakip mehdîlik ve saray muhalefetini hapis, zincir, müsadere, sürgün ve ölümle cezalandırabilirdi. Omdurman’daki es-Sâir hapishanesi esir anlatılarında devlet zulmünün merkezi simgesidir. Bu tanıklıklar fiziksel şartlar ve kişiler hakkında değerlidir; ancak Wingate’in sömürge yeniden fetih söylemiyle yayımladığı korku sahneleri karşılaştırılmadan genelleştirilemez. Mehdî menşûrlarında sert ceza ve tekfir dili bulunduğu için zor olgusunu propaganda diye silmek de mümkün değildir. D3 baskıcı müdahale ile D4 devletleşme aynı dönemde birlikte işledi: disiplin, yalnız dış düşmana değil cemaat içindeki rakip ağlara yöneldi. Şiddetin yoğunluğu dönem, kişi ve vilâyete göre ayrıca gösterilmelidir.⁶⁹⁴

90.65. Etiyopya Cephesi ve Gallabat/Metemma: İki Kutsal Egemenlik. Mehdî devletiyle Hristiyan Etiyopya krallığı arasındaki ilişki sınır baskınına indirgenemez. Mektuplar İmparator Yohannes IV’ü İslâm’a ve Mehdî’ye itaate çağırarak evrensel dil kullanırken sınır valileri esir, sığınmacı, pazar ve toprak için savaştı. Karşılıklı akınlar 1889’da Gallabat/Metemma muharebesine ulaştı; Yohannes savaşta yaralandı ve öldü, fakat Mehdî kuvvetleri de ağır kayıp verip kesin ve kalıcı bir Etiyopya fethi gerçekleştiremedi. Olay Omdurman’da ilâhî zafer olarak sunulurken sınırdaki sonuç daha karmaşıktı. Dinî karşıtlık gerçektir,

⁶⁹³ Weiss, ‘1889–90 Famine,’ 163–192; Kramer, *Holy City*, 117–182; Slatin, *Fire and Sword*, 471–505; Obrwalder, *Ten Years’ Captivity*, 286–318; Holt, *Mahdist State*, 190–204.

⁶⁹⁴ Slatin, *Fire and Sword*, 381–505; Obrwalder, *Ten Years’ Captivity*, 200–318; Neufeld, *Prisoner of the Khaleefa*, 1–290; Holt, *Mahdist State*, 153–204; Abushouk, ‘Bibliography,’ 134–140.

fakat yerel ittifak, lojistik ve hanedan mücadelesi de belirleyiciydi. Sınır siyaseti, evrensel dâvetin ülkesel kapasiteye çarptığı alandır.⁶⁹⁵

90.66. Mısır Seferi ve Tûşki: Evrensel İddiadan Sınır Savunmasına.

Mehdîlik iddiası Sudan sınırlarında durmuyordu; Mısır'ın Türkiye ve yabancı işgalinden kurtarılması dinî görevin parçasıydı. Abdürrahman en-Nücûmî komutasındaki kuvvet kuzeye ilerledi, fakat uzun ikmal hattı, çöl, açlık ve Anglo-Mısır ateş gücü karşısında Ağustos 1889'da Tûşki'de yenildi; Nücûmî öldürüldü. Seferin başarısızlığı Omdurman'ın Mısır'ı fethetme kapasitesini kırdı ve Halife'yi giderek iç güvenlik ile sınır savunmasına yöneltti. Bu değişim öğretinin resmen evrensellikten vazgeçtiği anlamına gelmez; stratejik davranış iddiadan daraldı. Tûşki, kıtlık ve Etiyopya savaşıyla aynı dönemde insan ve kaynak tüketerek merkezî krizi derinleştirdi.⁶⁹⁶

90.67. Darfur İsyanları ve Metemme 1897: Merkezileşmenin Çatlakları.

Halife Abdullah'ın iktidarı Darfur'daki Ebû Cümeyye hareketi gibi rakip mehdîlik ve yerel direnişlerle karşılaştı; salgın ve lider ölümü bazen merkez ordusundan daha belirleyici oldu. 1896'dan sonra Anglo-Mısır ilerleyişi başlayınca Omdurman'ın zorunlu asker, hayvan ve tahıl talepleri yoğunlaştı. Halife'nin kuzeydeki Ca'liyyîn topluluklarını Metemme'den tahliye etme emri yerel özerklik ve mülkiyetle çatıştı. Reddin ardından Mahmud Ahmed kuvvetlerinin 1897'de gerçekleştirdiği ağır cezalandırma, eski destek ağını düşmanlaştırdı ve Britanya ilerleyişine yerel imkân sağladı. 'Kabile ihaneti' açıklaması neden-sonucu ters çevirir. Merkezî güvenlik talebi, taşranın yaşama ve yerinde kalma hesabıyla çatışınca Mehdî meşruiyeti parçalandı.⁶⁹⁷

90.68. 1896–1898 Yeniden Fetih: Demiryolu, Nil ve Karma Ordu.

Anglo-Mısır yeniden fethi, yalnız üstün tüfekle kazanılmış muharebeler değil mühendislik ve ikmal projesiydi. Horatio Kitchener kuvvetleri Nil vapurları, telgraf ve Vâdî Halfa'dan güneye uzatılan askerî demiryoluyla çöl mesafesini daralttı. Ordunun önemli çoğunluğunu Mısırlı ve Sudanlı taburlar oluşturuyor,

⁶⁹⁵ Seri-Hersch, 'Confronting a Christian Neighbor,' 247–267; Holt, *Mahdist State*, 204–218; Haggai Erlich, *Ethiopia and the Challenge of Independence* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1986), 68–85; Slatin, *Fire and Sword*, 506–533.

⁶⁹⁶ Holt, *Mahdist State*, 190–218; Theobald, *Mahdiyya*, 229–260; Slatin, *Fire and Sword*, 506–545; Daly, *Road to Omdurman*, 21–48.

⁶⁹⁷ Holt, *Mahdist State*, 190–228; Daly, *Road to Omdurman*, 49–126.

Britanya birlik ve subayları ateş gücü ile komutada belirleyici rol oynuyordu; ‘Britanya Sudan’ı tek başına fethetti’ sözü bu bileşimi siler. Dongola, Ebû Hamed hattı ve Nisan 1898 Atbara zaferi Omdurman yolunu açarken Halife ordusu kıtlık, taşra kopuşu ve zayıf mühimmat ikmalıyla karşılaştı.⁶⁹⁸

90.69. 2 Eylül 1898 Kararı/Omdurman: Asimetrik Savaş ve Sonraki Şiddet. Kararı ovasındaki 2 Eylül 1898 muharebesi, Mehdî ordusunun kitlesel hücumunu makineli tüfek, hızlı ateşli top ve disiplinli hatlarla karşılaştırdı. Anglo-Mısır kaybı sınırlıyken Ensar’ın ölü ve yaralıları çok büyüktü; çağdaş rakamlar tahmin ve propaganda içerdiğinden kesinleştirilemez. Sonucu yalnız teknoloji değil Kitchener’in ikmalî, keşif ve nehir filosu ile Halife ordusunun siyasî çözülüşü biçimlendirdi. Yaralıların öldürülmesi veya yardımsız bırakılması hakkında ciddi tanıklık vardır; Britanya medenileştirme iddiası kendi şiddetinden muaf tutulmamalıdır.⁶⁹⁹

90.70. 1899 Sonu, Sömürge Bastırması ve Neo-Mehdîci Yeniden Kuruluş. Kararı başkenti düşürdü; Halife Abdullah ise 24–25 Kasım 1899’da Ümmü Düveykirât’ta öldürülene dek direndi. Bu, silahlı Mehdî devletinin son eşiğidir. Kitchener’in emriyle Muhammed Ahmed’in Omdurman’daki türbesinin yıkılması ve naaşının çıkarılması, zaferin kutsal hafızaya yönelen şiddetini gösterir. Yeni yönetim Ensar’ı gözetleyip önderlerini sınırlarken Hatmiyye/Mirgânî ağını karşı ağırlık olarak destekledi. Abdürrahman el-Mehdî tarım, hane himayesi ve sömürgeyle pazarlık üzerinden Ensar’ı yeniden bağladı. Bu neo-Mehdîlik 1885 devletinin gizli devamı değil, baskı altında P1–P3 siyasî cemaate dönüşümdür. Aşağıdaki matris 1881–1885 hareketi, 1885–1899 devleti ve sonraki mirası aynılaştırmadan karşılaştırır.⁷⁰⁰

Boyut	Bölüm 90 — Sudan Mehdiyyesi cemaatleşme morfolojisi
1. Tarihsel köken	Türk-Mısır Sudanı’nın vergi, tasavvuf, ilim, ticaret ve kölelik alanından doğdu. Sınır: Tek sebebe indirgenmez
2. Öz adlandırma	Mehdiyye ve peygamberî ensara atıfla Ensar. Sınır: Dış ‘derviş’ etiketi öz ad değildir
3. Kurucu otorite	Muhammed Ahmed’in beklenen Mehdî ve ilhamlı hukuk otoritesi. Sınır: Sıradan şeyh veya yeni peygamber değildir
4. Doktrinel çekirdek	Mehdî’ye biat, hicret, cihad, dinin yenilenmesi ve doğrudan peygamberî tasdik. Sınır: Siyasî markaya indirgenmez

⁶⁹⁸ Daly, *Road to Omdurman*, 49–176; Holt, *Mahdist State*, 219–238; Churchill, *River War, II*, eleştirel karşılaştırmayla.

⁶⁹⁹ Daly, *Road to Omdurman*, 177–240; Gordon, ‘Viewing Violence,’ 52–86; Churchill, *River War, II*, eleştirel karşılaştırmayla.

⁷⁰⁰ Holt, *Mahdist State*, 238–252; Daly, *Empire on the Nile*, 1–64; Ibrahim, *Sayyid ‘Abd al-Rahman*, 1–80; Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics*, 31–92.

Boyut	Bölüm 90 — Sudan Mehdiyyesi cemaatleşme morfolojisi
5. K0 — kamusal görünürlük	İlan, sancak, yamalı cübbe, toplu ibadet ve açık biat. Sınır: Üyeliğin bütün yoğunlukları aynı değildir
6. K1 — ortak bilgi	Ratib, temel ahlâk, Mehdilik anlatısı ve emirlerin kamusal okunması. Sınır: Yalnız okuyazar seçkin dolaşımı değildir
7. K2 — seçici bilgi	Hadra, üst düzey yazışma, hukuk ve komuta bilgisinin karizmatik/idarî seçimi. Sınır: Kapalı kanon değildir
8. K3 — güvenlik kapallılığı	Baskı, savaş ve taşra haberleşmesinde tedbir, elçi ve gözetim. Sınır: Kurucu ezoterizm sayılmaz
9. K4 — ezoterik rejim	Bağımsız, kalıtsal sır cemiyeti niteliği baskın değildir. Sınır: Tasavvufî ilham K4 örgütle özdeşleştirilmez
10. Üyelik	Müridlikten biat, hicret, sancak altında savaş ve ülkesel itaate uzanan halkalar. Sınır: Her tebaa inançlı Ensar değildir
11. Karizma ve halefiyet	Mehdî'nin benzersiz karizması; Abdullah'ın vekâlet ve kuvvetle kurduğu halifelik. Sınır: Otomatik veraset değildir
12. Hukuk ve disiplin	Kur'an, sünnet, ilhamlı menşûr, kadı ve ahlâkî yasaklar. Sınır: Ne şeriatlılık ne yeknesak uygulamadır
13. Maliye	Beytülmal, zekât/öşür, ganimet, gümrük, tek el ve müsadere. Sınır: Eski verginin reddi vergisiz devlet değildir
14. Toplumsal çelişki	Sömürge karşıtı egemenlikle kölelik, zorunlu göç, cinsiyet ve hane hiyerarşisinin birlikteliği. Sınır: Özgürlük eşitlik demek değildir
15. Yerel ağ	Kabile, köy, hane, pazar, tarikat ve taşra emiri üzerinden insan-kaynak seferberliği. Sınır: Etiket toplu irade değildir
16. D0–D2 devlet ilişkisi	İrşad halkasından gözetlenen dâvete, pazarlığa ve 1881'de açık kopuşa geçiş. Sınır: Baştan değişmez savaş hali yoktur
17. D3–D4 devlet ilişkisi	Türk-Mısır baskısına karşı isyan; ardından Mehdi devletinin rakiplere baskı ve egemenliği. Sınır: Mağdur cemaat daima mağdur kalmaz
18. P2–P3 siyasallaşma	Âbâ ağı, açık ilan, biat, hicret ve çok bölgeli savaş koalisyonu. Sınır: 1881'de tamamlanmış devlet yoktur
19. P4–P5 ülkesel iktidar	Hartum fethi ve Abdullah döneminde Omdurman merkezli devlet ile dış savaş. Sınır: Taşrada eşit kapasite değildir
20. Sonuç sınıfı	Karizmatik mehdilik cemaatinden cihad koalisyonu ve ülkesel devlete; 1899 sonrası neo-Mehdici siyasi-dini ağa dönüşüm. Sınır: Kesintisiz tek örgüt değildir

BÖLÜM 91 — SENÛSÎ CEMAATİNDEN SİYASÎ MÜCADELEYE

Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin İlmî ve Tasavvufî Ağından Mekke–Sirenayka Zâviye Sistemine, Osmanlı–Sahra İlişkilerinden Fransız ve İtalyan Sömürgeciliğine, Ahmed eş-Şerîf, Ömer el-Muhtar, İdrîs es-Senûsî ve Tarikat–Hareket–Emirlik–Devlet Geçişlerine

91.1. Senûsîliği Hangi Ölçekte Okumalıyız? Senûsîlik, 1830'larda doğup 1969'a kadar değişmeden kalan tek bir 'tarikat-devlet' değildir. Muhammed b. Ali es-Senûsî çevresindeki ilmî ve tasavvufî irşad ağı; Sirenayka ve Sahra'daki yerel zâviyeler topluluğu; Muhammed el-Mehdî dönemindeki geniş fakat eşitsiz bölgesel bağlantılar; 1912'den itibaren Ahmed eş-Şerîf'in yönettiği savaş seferberliği; İdrîs es-Senûsî'nin antlaşmalarla kurduğu emirlik ve 1951'de ortaya çıkan anayasal monarşi birbirini izleyen, kısmen üst üste binen fakat özdeş olmayan biçimlerdir. Bölüm bu nedenle 'cemaat', 'tarikat', 'siyasî arabulucu', 'silahlı koalisyon', 'emirlik' ve 'devlet' kelimelerini dönem belirtmeden birbirinin yerine kullanmayacaktır. Bir zâviyenin dinî bağlılığı, bir kabilenin savaş ittifakı ve bir devlet yurttaşının hukukî statüsü aynı üyelik dairesi değildir. Ana soru, dinî ağın kaçınılmaz biçimde devlete dönüşüp dönüşmediği değil, değişen baskı ve fırsatlar altında hangi işlevlerin nasıl siyasallaştığıdır.⁷⁰¹

91.2. 'Senûsiyye', 'Senûsî' ve 'Kardeşlik' Adlarının Sınırı. Arapça es-Senûsiyye, kurucu Muhammed b. Ali es-Senûsî'ye nispet edilen tarikat ve kurumsal geleneğin adıdır; Senûsî ise hem bu ağa mensubiyeti hem de bağlama göre kurucu haneyi gösterebilir. Avrupa dillerindeki Senussi/Sanusi yazımları aynı tarihsel adı farklı aktarma gelenekleriyle verir. 'Kardeşlik' veya brotherhood/confrérie, zâviye ağını anlaşılır kılan bir karşılık olsa da merkezi tüzüğü, sabit üyelik sicili ve yeknesak emir zinciri bulunan modern dernek izlenimi doğurabilir. İç metinlerde tarîka, ihvân, şeyh, zâviye ve silsile gibi ayrı kelimeler iş görür. Ayrıca Sirenayka'daki birçok bedevî, resmî inisiyasyonun

⁷⁰¹ Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī and His Brotherhood* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995), 1–19, 181–217; E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949), 1–30, 103–155; Eileen Ryan, *Religion as Resistance: Negotiating Authority in Italian Libya* (New York: Oxford University Press, 2018), 1–15.

derecesi ne olursa olsun zâviyeyi kendi yerel kurumu sayabiliyordu. Bu yüzden ‘Senûsî’ etiketi bazen ritüel mensup, bazen zâviye hizmetlisi, bazen hane taraftarı, bazen de İtalyanların bütün direnişçilere verdiği geniş siyasî ad olabilir; her kullanım kaynak ve dönemle sınırlandırılacaktır.⁷⁰²

91.3. Kronoloji: İrşad Ağından Ülkesel Monarşiye. 1837, Ahmed b. İdrîs’in ölümünden sonra Ebû Kubeys zâviyesinin bağımsız Senûsî teşkilâtına dönüşmesinde kullanışlı bir kuruluş tarihidir; ancak kurucunun öğrenci ve vekil çevresi daha önce oluşmuştu. Yaklaşık 1841–1843’te Sirenayka’daki ilk merkezler, 1850’lerde Cağbûb, 1859’daki halefiyet ve 1895’te merkezin Kufra’ya taşınması ağı ayrı eşikleridir. 1902’de Muhammed el-Mehdî’nin ölümü ve Ahmed eş-Şerîf’in liderliği, Fransız ilerleyişi altında askerleşmeyi hızlandırdı. 1911 İtalyan istilası, 1912 Osmanlı çekilişi, 1915–1916 Mısır seferi ve 1917 Akrama uzlaşması tarikatın siyasî yönünü değiştirdi. 1920 emirliği, 1922 İdrîs’in sürgünü, 1931 Ömer el-Muhtar’ın idamı, 1951 bağımsızlık ve 1969 darbesi de tek çizginin durakları değil, farklı kurumsal rejimlerdir. Kronoloji, sonucun başlangıçta yazılı olduğu bir ‘millî devlet yürüyüşü’ gibi okunmayacaktır.⁷⁰³

91.4. Kurucunun Eserleri: Biyografiden Daha Sağlam Bir İç Kaynak. Muhammed b. Ali es-Senûsî’ye nispet edilen fıkıh, hadis, tasavvuf, fihrist ve tarih metinleri, onun Avrupa istilasına karşı gizli bir devlet planladığını değil, ilmî otoritenin kaynaklarını tartıştığını gösterir. İkâzû’l-vesnân fî’l-amel bi’l-hadîs ve’l-Kur’ân, ictihad ve taklid meselesini uzun biçimde işler; Buğyetü’l-makâsîd gibi derlemeler teoriyi belirli ibadet meselelerinde sınırlar. Ancak yaklaşık elli eser yazdığına dair katalog bilgisi ile bugün güvenle incelenebilen metin sayısı aynı değildir; birçok başlık kayıp, bazı nüshaların tarihi ve nispeti tartışmalıdır. Bir eserin öğretisini bütün zâviyelerde eksiksiz uygulanan toplumsal gerçeklik saymak da hatalıdır. Metin, kurucunun ilmî programına; zâviye mektubu, yerel

⁷⁰² Vikør, *Sufi and Scholar*, 181–203; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 64–88; Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840–1930)*, 2 vols. (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 1995), I, 11–32.

⁷⁰³ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 9–30, 103–155, 158–196; Anna Baldinetti, *The Origins of the Libyan Nation: Colonial Legacy, Exile and the Emergence of a New Nation-State* (London: Routledge, 2010), 21–61; Dirk Vandewalle, *A History of Modern Libya*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 15–43.

sözleşme ve mahkeme kaydı ise kurumun gündelik işleyişine cevap verir. Bölüm, bu kanıt türlerini birbirinin yerine geçirmeyecektir.⁷⁰⁴

91.5. Menâkıb, Silsile ve Hane Hafızası. Senûsî iç anlatıları kurucunun şerif soyunu, çocukluk ilmini, rüyalarını, Ahmed b. İdrîs’le bağını ve çöl merkezlerinin seçimini ilâhî inayet çizgisinde aktarır. Bu malzeme cemaatin kendisini nasıl meşrulaştırdığını anlamak için birinci el kaynaktır; fakat geç derlenmiş kerametleri eşzamanlı seyahat günlüğü gibi kullanmak doğru değildir. Ahmed eş-Şerîf’in el-Envârü’l-kudsîyye’si ve hane çevresinin biyografileri, öğretinin sonraki kuşaklarda nasıl düzenlendiğini gösterirken kurucunun ölümünden sonra oluşan hanedanî ihtiyaçları da taşır. Aynı olayın kurucu metin, sonraki menâkıb ve Avrupalı konsolos raporundaki farklı biçimleri korunmalıdır. Özellikle ‘İtalyan istilasını yarım yüzyıl önceden haber verdi’ türü kehanetler, cemaat hafızasının anlamlı unsurlarıdır; fakat doğrulanmış 1850’ler siyâsî programı sayılmaz. Kutsal hafızayı reddetmeden tarihsel zamanını belirlemek temel yöntemdir.⁷⁰⁵

91.6. Fransız ‘Kara Efsanesi’: Duveyrier’den Komplo Haritasına. XIX. yüzyıl sonu Fransız coğrafya ve askerî yazını, Senûsiyye’yi Sahra boyunca zâviyelerden yönetilen, Hristiyan ilerleyişini tek merkezden sabote eden gizli ve fanatik bir cemiyet olarak tasvir etti. Henri Duveyrier’nin 1884 tarihli risalesi bu imgenin etkili düğümlerindendir; çoğu bilgi doğrudan zâviye arşivinden değil gezgin, asker, rakip ve söylenti zincirinden geliyordu. Haritadaki her bağlantı itaat, her zâviye silah deposu, her ticaret ilişkisi casusluk sayılınca dinî dolaşım emperyal tehdit şemasına dönüştü. Jean-Louis Triaud, bu ‘kara efsane’nin Fransız sömürge bilgisinde nasıl üretildiğini ayrıntılı biçimde göstermiştir. Bunun karşısında Senûsîlerin Avrupa yayılmasından hiç etkilenmediğini söylemek de doğru değildir. Yöntem, gerçek temas ve çatışmaları kabul ederken

⁷⁰⁴ Vikør, *Sufi and Scholar*, 43–117, 218–257; Knut S. Vikør, ‘The Development of Ijtihad and Islamic Reform, 1750–1850,’ in *The Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies* (Joensuu, 1995), özellikle İqâz ve Bughya çözümlemesi; Nicola A. Ziadeh, *Sanusiyyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden: Brill, 1958), 35–73.

⁷⁰⁵ Vikør, *Sufi and Scholar*, 20–42, 118–160; Aḥmad al-Sbarîf al-Sanûsî, *al-Anwâr al-qudsîyya fî muqaddimat al-ṭarîqa al-Sanûsiyya* (Cairo, 1934), kaynak-eleştirel kullanımla; Vikør, ‘Opening the Maliki School: Muhammad b. ‘Ali al-Sanusi’s Views on the Madbhab,’ 1–6 ve notlar.

1899 sonrası askerî direnişi geriye doğru kurucunun gizli planı olarak taşımamaktır.⁷⁰⁶

91.7. Osmanlı Arşivi: Şüphe, Himaye ve Sınır Siyaseti. Osmanlı yazışmaları Senûsiyye’yi bazen yararlı dinî arabulucu, bazen denetlenmesi gereken güçlü hane, bazen de Fransız ilerleyişine karşı imparatorluk sınırının ortağı olarak gösterir. Bu belgeler ferman, vergi, tayin, sancak, silah, elçilik ve yerel idare hakkında benzersizdir; fakat merkezî devletin bilgi kategorilerini taşır. ‘Nüfuz’, ‘sadakat’ ve ‘fesat’ kelimeleri sahadaki kesin itaat derecesi değildir. Michel Le Gall’ın yeniden değerlendirmesi, eski ‘Osmanlıyla sürekli düşman Senûsî devleti’ modelini zayıflatmış; Mostafa Minawi ise 1880’lerden sonra Sahra’daki Osmanlı ve Senûsî faaliyetlerinin kimi zaman tamamlayıcı olduğunu göstermiştir. Yine de işbirliği iki eşit ve yekpare aktör arasında kalıcı antlaşma değildi: Bingazi memurları, İstanbul, zâviye şeyhleri ve kabile önderleri farklı hesaplarla hareket edebildi. Devlet ilişkisi bu yüzden D1 himayeden D2 pazarlığa, bazı anlarda D3 gerilime uzanan dönemsel bir eksen olarak kurulacaktır.⁷⁰⁷

91.8. İtalyan Arşivi, Sözlü Tarih ve Sömürge Sonrası Millî Anlatı. İtalyan askerî ve idarî dosyaları antlaşma, vergi, arazi, zâviye, muharebe ve toplama kampı siyasetini ayrıntılandırır; aynı zamanda sömürge yönetiminin bütün yerel muhalefeti ‘Senûsî’ diye birleştirerek müzakere edilebilir tek bir önderlik üretme eğilimini taşır. Eileen Ryan, İtalya’nın kimi dönemlerde Senûsî otoritesini tanıyarak güçlendirdiğini, sonra aynı merkezîyet imgesini yok edilmesi gereken düşmana çevirdiğini gösterir. Buna karşılık bağımsızlık ve özellikle Kaddafi dönemi tarih yazımı, direnişi millî birliğin öncüsü olarak seçip işbirliği, yerel rekabet ve İdrîs’in pazarlıklarını farklı biçimlerde sansürledi. Libyalı sözlü tanıklıklar kamp, sürgün, kadın emeği ve kaybın devlet dosyalarında susturulan boyutlarını geri getirir; fakat anlatıldığı tarih ve sonraki siyasî hafıza yine

⁷⁰⁶ Henri Duveyrier, *La confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben ‘Alî Es-Senoûsî et son domaine géographique en l’année 1300 de l’hégire* (Paris: Société de Géographie, 1884), eleştirel kullanımla; Triand, *Légende noire*, I, 33–338, II, 617–812; Vikør, ‘Opening the Maliki School,’ 1–5, 20–21 n. 2.

⁷⁰⁷ Michel Le Gall, ‘The Ottoman Government and the Sanusiyya: A Reappraisal,’ *International Journal of Middle East Studies* 21, no. 1 (1989): 91–106; Mostafa Minawi, *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2016), 23–78; Ella Fratantuono, ‘The “Second Egypt”: Cretan Refugees, Agricultural Development, and Frontier Expansion in Ottoman Cyrenaica, 1897–1904,’ *IJMES* 53, no. 1 (2021): 89–105.

belirtilmelidir. Hiçbir arşiv ‘çıplak gerçek’ değildir; her biri iktidarın ve korunmanın izini taşır.⁷⁰⁸

91.9. Çöl Coğrafyası Kader Değil, Bağlantı Maliyetidir. Cebelü'l-Ahda'ın yağışlı platosu, Marmarika sınırı, Cağbûb ve Kufra vahaları ile Çad havzasına uzanan kervan yolları Senûsî ağının biçimini güçlü biçimde etkiledi. Mesafe, su, deve, mevsim ve haber süresi merkezin emir kapasitesini sınırladı; zâviye hem yol düğümü hem yerel yerleşme oldu. Fakat ‘çöl doğal olarak gizli tarikat ve savaşçı kabile üretir’ biçimindeki coğrafi determinizm kabul edilemez. Aynı arazi ticaret, hac, kaçış, Osmanlı sınır idaresi, Fransız ve İtalyan askerî ilerlemesi için farklı imkânlar yarattı. Zâviyelerin uzaklığı bazen özerklik ve güvenlik sağlarken bazen yiyecek, su ve dış bağışa bağımlılığı artırdı. 1930–1931’de İtalya’nın kamplar, uçak, motorlu birlikler ve Mısır sınırındaki dikenli telle aynı coğrafyayı yeniden düzenlemesi, mekânın sabit kader olmadığını gösterir. Kurumsal sonuç, çevre ile siyâsî teknoloji arasındaki ilişkidir.⁷⁰⁹

91.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Hangi Belge Hangi Soruyu Taşır? Aşağıdaki tablo kaynakları güvenilir ve güvenilmez diye iki kutba ayırmaz. Kurucu eser ilmi normu, zâviye belgesi yerel yükümlülüğü, Osmanlı yazışması sınır idaresini, Fransız raporu tehdidin sömürgeci inşasını, İtalyan dosyası işgal ve müzakereyi, sözlü tarih ise yaşanan şiddet ile hatırlamayı farklı yoğunlukta gösterir. Aynı terimin belgeler arasında değişen anlamı korunacaktır: ‘Senûsî hükümeti’ 1913 askerî iddiasında, 1920 özerk emirliğinde ve 1951 krallığında aynı kurumsal içeriğe sahip değildir. Sayı, harita ve rütbe iddiaları bağımsız kaynakla sınanacak; bir mektuptaki emir bütün Sahra’da eksiksiz uygulama sayılmayacaktır.⁷¹⁰

Kaynak katmanı	En güçlü olduğu alan	Başlıca risk	Kullanım kararı
Kurucunun eserleri	İctihad, hadis, tasavvuf ve ilmi öz-anlam	Normu bütün zâviyelerde uygulanmış saymak	Nüsha, nispet ve yerel pratik ayrıca sınanır
Senûsî menâkıbı ve hane biyografisi	Silsile, keramet ve hanedan hafızası	Geç kutsal anlatıyı eşzamanlı tutanak saymak	Yazım tarihi ve meşruiyet ihtiyacı belirtilir

⁷⁰⁸ Ryan, *Religion as Resistance*, 16–41, 86–159; Ali Abdullatif Ahmida, *Forgotten Voices: Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya* (New York: Routledge, 2005), 1–28, 65–128; Baldinetti, *Origins of the Libyan Nation*, 1–20, 119–150.

⁷⁰⁹ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 31–63, 187–196; Dennis D. Cordell, ‘Eastern Libya, Wadai and the Sanûsiya: A Târîqa and a Trade Route,’ *Journal of African History* 18, no. 1 (1977): 21–36; Ali Abdullatif Ahmida, *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance*, 2nd ed. (Albany: SUNY Press, 2009), 19–47.

⁷¹⁰ Vikor, *Sufi and Scholar*, 4–19, 161–180; Triaud, *Légende noire*, I, 11–32; Ryan, *Religion as Resistance*, 1–15; Ahmida, *Forgotten Voices*, 1–28.

Kaynak katmanı	En güçlü olduğu alan	Başlıca risk	Kullanım kararı
Zâviye mektubu ve habs belgesi	Yerel yükümlülük, arazi, tayin ve emek	Emri eksiksiz icra edilmiş sonuç saymak	Karşı taraf ve fiili kullanım aranır
Osmanlı arşiv yazışması	Ferman, vergi, sınır, tayin ve diplomasi	Merkezin ‘sadakat/nüfuz’ dilini saha gerçeği saymak	İstanbul, vilâyet ve yerel aktör ayrılır
Fransız keşif ve askerî raporu	Sahra ilerleyişi ve sömürge tehdit algısı	‘Gizli fanatik cemiyet’ kara efsanesi	Triaud’nun söylem eleştirisiyle çapraz okunur
İtalyan idarî ve askerî dosya	Antlaşma, mülk, savaş, kamp ve zor kullanma	Bütün muhalefeti tek ‘Senûsî’ merkeze bağlamak	Yerel tanıklık ve rakip kayıtlarla sınanır
Libyalı sözlü tarih	Kamp, sürgün, hane, kadın ve kayıp tecrübesi	Geç hafızayı tarihsiz doğrudan kayıt saymak	Anlatma zamanı ve siyasî bağlam korunur
Sömürge sonrası millî tarih	Uzun süreli hafıza ve devlet meşruiyeti	1911–1951 sonucunu 1837’ye taşımak	Tarikat, direniş, emirlik ve devlet ayrılır

91.11. XVIII. Yüzyıl Sonu Mağrib’i ve Mostaganem Çevresi. Muhammed b. Ali es-Senûsî yaklaşık 1787’de Osmanlı Cezayir eyaletinin batısında, Mostaganem yakınındaki el-Vâsita/Türş çevresinde doğdu. Bu coğrafya Mâlîkî fıkıh, Eş’arî kelâm, yerel zâviyeler, şerif aileleri ve Akdeniz–Sahra dolaşımının kesişimindeydi. Sonraki ‘Avrupa tehlikesine cevap veren millî Cezayirli kurucu’ resmi, onun doğduğu dönemin siyasî ve ilmî çoğulluğunu daraltır. Fransız işgali 1830’da başladığında Senûsî kırk yaşlarını geçmiş, Mağrib dışındaki ilmî yolculuğu çoktan başlamıştı. Dolayısıyla reform arayışını yalnız Fransız fethinin tepkisi saymak kronolojiyi tersine çevirir. Bununla birlikte Cezayir’in işgali ve Mağribli hacıların haberleri sonraki bağış, seyahat ve tehdit algısını etkilemiştir. Kurucunun kökeni, ileride kurulacak Libya devletinin önceden mevcut millî sınırına değil, bütün Mağrib ve Haremeyn’i birleştiren âlim dolaşımına yerleştirilecektir.⁷¹¹

91.12. Soy, Şeriflik ve ‘Senûsî’ Nisbesi. Kurucunun tam adındaki Hasanî-İdrîsî ve benzeri nispetler Hz. Hasan üzerinden Peygamber hanesine uzanan şeriflik iddiasını taşır. Bu soy, Mağrib ve Sahra’da ilmî icazetle birlikte dolaşan güçlü bir meşruiyet kaynağıydı; fakat biyolojik şecerenin modern arşivle her halkasını doğrulamak mümkün değildir. ‘Senûsî’ nisbesinin XV. yüzyıl Tilimsanlı kelâmcı Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ile doğrudan aile bağını kanıtladığı da varsayılmamalıdır. Hane hafızasında soy, kurucunun kişisel takvasını, Ahmed b. İdrîs silsilesini ve daha sonra oğullarının halefiyetini birbirine bağladı. Yine de tarikatın yalnız kan bağıyla işlemediği açıktır: ilk ihvân, yerel zâviye şeyhleri ve kabile önderleri Senûsî ailesinden değildi. Şeriflik

⁷¹¹ *Vikar, Sufi and Scholar*, 20–42; Ziadeh, *Sanusiyyah*, 9–34; Ahmad Sidqi al-Dajani, *al-Haraka al-Sanusiyya: Nash’atubā wa-numūwuhā fī l-qarn al-tāsī ‘asbar* (Beirut: Dār Lubnān, 1988), 19–52.

karizmayı güçlendirdi; fakat kurumsal ağıın eğitim, arazi, arabuluculuk ve seyahat emeklerini tek başına açıklamadı.⁷¹²

91.13. İlk Eğitim ve Fez: Karaviyyîn'in Ötesinde Bir Âlim Çevresi. Yetim kalan Muhammed b. Ali'nin ilk eğitiminde aileden kadınların, özellikle halasının rolü iç biyografilerde vurgulanır; ardından Kur'an, Arap dili, fıkıh ve kelâm tahsili geldi. Fez'e gidişi için kaynaklar farklı tarihler verir; 1820'lerin başında Karaviyyîn çevresinde bulunduğu açıktır. Burada yalnız ders alan taşralı öğrenci değil, Mevlây Süleyman döneminin sarayla temaslı âlim çevrelerine katılan bir isimdi. Sonraki biyografilerde sultanla çatışıp kaçtığı anlatısı, Vikør'ün kaynak karşılaştırmasına göre sağlam değildir; öğretmen kuşağının ölümü ve daha geniş mezhep-hadis ufku araması daha makul görünür. Fez yılları onun Mâlikî aidiyetini ortadan kaldırmadı, fakat tek mezhep otoritesinin sınırlarını tartışacak donanımı sağladı. Bu nedenle ilmî yolculuğu, siyasî sürgünler dizisi yerine hoca, metin ve icazet arayışı olarak okumak gerekir.⁷¹³

91.14. Mağrib'den Kahire'ye İlmî Yolculuk. Senûsî, Fez'den sonra Kuzey Afrika boyunca doğuya ilerledi; Trablus, Mısır ve Hicaz güzergâhı yalnız coğrafi hareket değil, farklı fıkıh ve tasavvuf çevrelerine girişti. Kahire'de Ezher'de yaklaşık üç yıl bulunduğu dair güçlü biyografik çekirdek vardır. Buna karşılık Muhammed Ali Paşa'yla siyasî çatıştığı, Ezher'den resmen kovulduğu veya devletin onu devrimci gördüğü hikâyeleri çağdaş Mısır kayıtlarıyla doğrulanmaz. Daha sonraki bazı Ezher âlimleri Senûsîlerin ictihad görüşlerini eleştirmiştir; bu ilmî polemik geçmişe taşınarak genç öğrencinin devletle kavgası haline getirilmemelidir. Kahire'nin önemi, kurucunun Şâfiî ve Hanefî çevreleri, hadis koleksiyonları ve Hicaz'a giden hacı ağılarıyla temasında yatar. Biyografideki 'her merkez onu kovdu' kalıbı, sonradan oluşan kuşatılmış reformcu imgesini besler; bölüm bunu kanıtlanmış seyahat ile ayıracaktır.⁷¹⁴

91.15. Ahmed b. İdrîs ile Hoca–Talebe İlişkisi. Muhammed b. Ali'nin Hicaz'daki en belirleyici hocası, Mağribli sûfi ve hadis âlimi Ahmed b. İdrîs'tir. İbn İdrîs katı bir modern tarikat tüzüğü kurmadı; sohbet, dua, hadis ve

⁷¹² *Vikør, Sufi and Scholar*, 20–30, 118–131; *Ziadab, Sanusiyyah*, 9–21; *Evans-Pritchard, Sanusi of Cyrenaica*, 9–20.

⁷¹³ *Vikør, Sufi and Scholar*, 30–55; *Vikør, 'Opening the Maliki School'*, 3–4; R. S. O'Fabey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990), 105–128.

⁷¹⁴ *Vikør, Sufi and Scholar*, 55–82; *Vikør, 'Opening the Maliki School'*, 3–5; *Triaud, Légende noire*, I, 49–77.

peygamberî örnek etrafında şahsî bir öğretmen çevresi oluşturdur. Senûsî, hocası Yemen'e giderken Mekke'de kalan talebeler için vekil ve gözetici konuma geldi. Bu bağ, sonraki Senûsî silsilesinin yalnız sembolik süsü değildir: doğrudan vahiy metnine yöneliş, taklid eleştirisi, salavat ve peygamberî yakınlık düşüncesinde belirgin iz bırakmıştır. Ancak öğrenciyi hocaların pasif kopyası saymak da yanlıştır. İbn İdrîs'in örgütlemekten kaçındığı çevreyi zâviye ağına dönüştüren, yerel görevli atayan ve maddî süreklilik kuran kişi Senûsî'dir. Doktriner borç ile kurumsal yenilik böylece aynı cümlede fakat ayrı düzeylerde tutulmalıdır.⁷¹⁵

91.16. İdrîsî Geleneğin Üç Yolu: Hatmiyye, Reşîdiyye ve Senûsiyye.

Ahmed b. İdrîs'in ölümünden sonra öğrencileri tek bir merkezî 'İdrîsiyye teşkilâtı' altında birleşmedi. Muhammed Osman el-Mirgânî'nin Hatmiyye'si, İbrahim er-Reşîd'in Reşîdiyye/Denderâviyye hattı ve Muhammed b. Ali'nin Senûsiyye'si ortak öğretmen mirasını farklı coğrafya ve kurumlarda geliştirdi. Bu nedenle Senûsiyye'yi İdrîsiyye'nin otomatik şubesi veya Hatmiyye'nin kardeş idaresi saymak doğru değildir. Ortak dua ve silsile unsurları, halefiyet ve nüfuz rekabetini ortadan kaldırmadı. Sudan'daki Hatmiyye şehir, ticaret ve kutsal hane ağlarıyla; Senûsiyye ise özellikle Sirenayka ve Sahra zâviyeleriyle farklı morfolojiler kazandı. Aynı hoca çevresinden çıkmak, sonraki siyasî tutumların ortak olduğu anlamına gelmez. Bölüm, 'neo-sûfî reform hareketleri' gibi geniş kategorileri karşılaştırma için kullanacak; fakat her ağın yerel maddî kurumunu ve tarihsel seçimini ayrıca gösterecektir.⁷¹⁶

91.17. Ebû Kubeys Zâviyesi ve 1837'in Anlamı. Mekke yakınındaki Ebû Kubeys'te kurulan zâviye, Senûsî geleneğin ilk önemli merkeziydi. Kuruluş için 1837 sık kullanılır; bu tarih Ahmed b. İdrîs'in ölümü ve Senûsî çevresinin bağımsız adla belirginleşmesi bakımından anlamlıdır. Fakat Senûsî daha önce hocasının Mekke'deki öğrencilerini gözetmiş ve mekânsal bir merkez kurmaya başlamıştı. Dolayısıyla 1837, sıfırdan doğuş değil ayrı otorite ve devamlılığın görünürleşme eşiğidir. Ebû Kubeys yalnız inziva tekkesi değildi: hac mevsimi sayesinde Mağrib, Nil vadisi, Hicaz ve Sahra'dan gelen öğrencileri birleştiren

⁷¹⁵ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 46–110, 129–183; Knut S. Vikør, 'Ibn Idrîs and al-Sanûsî: The Teacher and His Student,' *Sudanic Africa* 1 (1990): 69–90; Vikør, *Sufi and Scholar*, 83–117.

⁷¹⁶ O'Fahey, *Enigmatic Saint*, 161–223; 'Ali Şâlih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1992), 42–72; Vikør, *Sufi and Scholar*, 103–131.

eğitim ve misafirlik düğümüydü. Daha sonra Sirenayka merkezleri kurulunca Hicaz hattı kapanmadı; vekiller ve zâviyeler aracılığıyla sürdü. ‘İlk merkez Mekke’ tespiti, Senûsîliği daha baştan Libya milliyetçiliğinin coğrafi ürünü saymayı engeller.⁷¹⁷

91.18. ‘Kovulan Reformcu’ Biyografisinin Sınırları. Yaygın anlatı Senûsî’yi Fez sultanıyla, Muhammed Ali Paşa’yla, Ezher ulemâsıyla, Mekke şerifiyle ve Osmanlı memurlarıyla art arda çatışıp çöldeki sığınağa çekilen siyasî muhalif olarak resmeder. Eleştirel biyografi bu zincirin büyük bölümünü desteklemez. Fez’de saraya yakın hocalarla ilişkisi vardı; Kahire’deki tartışma sonraki ilmî polemikle karışmıştır; Mekke’ye gidip gelmesi bir resmî yasakla bağdaşmaz. Cyrenaica’yı seçmesinde yerel davet, rakip Madaniyye ağıyla sürtüşmeden kaçınma ve irşad için elverişli alan arayışı birlikte düşünülebilir. Elbette yöneticiler güçlü dinî önderi izliyor, Senûsî de siyasî merkezlerden mesafe koruyordu. Fakat ihtiyatlı özerklik, kesintisiz devlet zulmü veya gizli isyan demek değildir. Bu ayırım, daha sonraki anti-sömürgeci savaş kurucunun gençliğine teleolojik biçimde yerleştirmemek için gereklidir.⁷¹⁸

91.19. Senûsîlik ‘Vahhâbilik Kuzey Afrika Kolu’ Değildir. Senûsî öğretide Kur’an ve sünnete dönüş, bid’at eleştirisi, bazı türbe uygulamalarına mesafe ve taklid karışıklığı bulunduğu için hareket sıkça Vahhâbilikle eşitlenmiştir. Hicaz bağlamı ve bazı ortak kaynaklar gerçek bir karşılaştırma zemini sağlar; fakat kurumsal ve teolojik farklar belirleyicidir. Senûsî, sûfî silsileyi, şeyh-mürîd bağını, evrâdı ve velâyeti reddetmedi; İbnü’l-Arabî dâhil tasavvufî otoriteleri eserlerinde kullandı. Vahhâbî-Suûdî hareketin tekfir, türbe yıkımı ve hanedan ittifakıyla oluşan Necid morfolojisi Senûsiyye’de aynı biçimde yoktur. Ayrıca Vahhâbîlerin Mekke’den çekilmesinden yıllar sonra gelen Senûsî’nin onlar tarafından kovulduğu anlatısı kronolojik sorun taşır. Benzer reform temaları, doğrudan kurumsal tâbiyet kanıtı değildir. Bölüm bu yüzden ‘Sünnî-Mâlikî temelde, hadis ve tasavvufu birleştiren reformcu tarikat’ tanımını daha isabetli bulur.⁷¹⁹

⁷¹⁷ *Vikør, Sufi and Scholar*, 118–160; *Vikør, ‘Opening the Maliki School,’* 2–3; *Ziadeh, Sanusiyyah*, 21–35.

⁷¹⁸ *Vikør, ‘Opening the Maliki School,’* 3–6; *Vikør, Sufi and Scholar*, 20–42, 132–160; *Le Gall, ‘Ottoman Government and the Sanusiyya,’* 91–97.

⁷¹⁹ *Vikør, Sufi and Scholar*, 83–117, 218–257; *Vikør, ‘Opening the Maliki School,’* 4–8; *Ziadeh, Sanusiyyah*, 35–73; *O’Fabey, Enigmatic Saint*, 73–110.

91.20. Sirenayka'ya Geçiş: 1840–1843 Tarihlerini Uzlaştırmak.

Senûsî'nin Hicaz'dan batıya dönüşü, Trablus ve güney Tunus üzerinden Sirenayka'ya yerleşmesi için kaynaklarda 1840, 1841, 1842 veya 1843 tarihlerine rastlanır. Fark çoğu kez ilk geliş, ilk küçük zâviye ve el-Beydâ'daki kurumsal merkezin tamamlanmasını aynı olay saymaktan doğar. En güvenli ifade, yaklaşık 1841–1843 arasında Cebelü'l-Ahdar'da kalıcı Senûsî zâviye düzeninin kurulmasıdır. Yerel ileri gelenlerin daveti iç kaynaklarda merkezîdir ve kısa sürede birkaç zâviyenin açılması, talebin gerçek bir toplumsal zemini olduğunu düşündürür. Buna karşılık 'Fransızlar Cezayir yolunu kestiği için tesadüfen Libya'da kaldı' açıklaması hem kronoloji hem mevcut çöl yolları bakımından zayıftır. Sirenayka seçimi, kaçışın son durağı değil yerel arabuluculuk ihtiyacı, hac yolu, zayıf şehir denetimi ve irşad fırsatlarının birleşimiydi.⁷²⁰

91.21. El-Beydâ Zâviyesi: Yerel Davet ile Kurumsal Merkez. Cebelü'l-

Ahdar'daki el-zâviyetü'l-beydâ, beyaz yapısıyla anılan ilk büyük Sirenayka merkezi oldu. Yaklaşık 1843'te kurulan bu yer, kabileler arasında tarafsız sayılabilecek bir öğretmen çevresi, mescit, ders ve misafirlik alanı sağladı. Zâviyeyi sonradan yapılmış bir askerî garnizon gibi okumak yanıltır; kurucu devrinde ana işlev dinî eğitim ve yerel barıştır. Aynı şekilde onu yalnız ruhani inziva mekânı saymak da eksiktir: bina, arazi, su, emek ve bağış üzerinde süreklilik kurduğu için cemaatin maddî çekirdeğiydi. İlk on yıl içinde bölgede yeni zâviyelerin açılması, merkezin tek başına bütün toplumu yönettiğini değil, yerel grupların benzer kurum talep ettiğini gösterir. El-Beydâ'nın daha sonra modern şehir ve üniversite hafızasına dönüşmesi, 1840'lardaki küçük ağın ölçeğine geriye taşınmamalıdır. Kurumun gücü, merkezî mülkiyet kadar çevre topluluklarla karşılıklı yükümlülüğündeydi.⁷²¹

91.22. Mekke–Sirenayka Hattı: Tek Merkezli Kuruluş Değil. Sirenayka

zâviyelerinin kurulması kurucunun Hicaz'la bağını kesmedi. Eleştirel biyografi, Senûsî'nin 1846'da yeniden Mekke'ye dönerek uzun süre Ebû Kubeys çevresinden ağı yönettiğini; ölümünden kısa süre önce Sirenayka'ya geldiğini

⁷²⁰ Vikør, *Sufi and Scholar*, 132–160, 181–194; Vikør, 'Opening the Maliki School,' 5–6; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 11–16; Baldinetti, *Origins of the Libyan Nation*, 27–35.

⁷²¹ Vikør, *Sufi and Scholar*, 181–194; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 11–16, 72–82; Baldinetti, *Origins of the Libyan Nation*, 27–35.

gösterir. Yerel gelenek ise el-Beydâ ve Cağbûb'u sürekli ikametgâh olarak daha belirgin hatırlar. Bu fark, 'merkez' kelimesinin ikamet, eğitim, yazışma ve sembolik otorite anlamlarını ayırmayı gerektirir. Bir kişi Mekke'de bulunurken Sirenayka'daki vekiller arazi, ders ve arabuluculuğu yürütebilirdi. Hac yolu yeni talebe, kitap, bağış ve haber sağlarken çöl zâviyeleri yerel süreklilik yarattı. Senûsîlik böylece tek karargâhtan yayılan ışın değil, kurucunun kuvvetli gözetimi altında birden fazla ana düğümün bağlandığı ağıd. Bu çok-merkezlilik, sonraki halefiyet ve uzak zâviyelerin özerkliği için de önemlidir.⁷²²

91.23. Kur'an, Sünnet ve Hadis Merkezli Islah. Senûsî'nin ilmî programı Kur'an ve sünneti sonraki mezhep görüşlerinin üzerinde bağlayıcı kaynak olarak öne çıkarır. Bu, şeriatı çağdaş ihtiyaç adına serbestçe yeniden yazma çağrısı değildir; tersine hükmü doğrudan vahiy ve hadis deliline bağlama çabasıdır. İkâzû'l-vesnân'da erken imamların kendi sözlerini sahih hadise tercih etmemeyi öğütleyen ifadeleri derlenir. Zayıf veya mürsel rivayetle kıyas arasındaki hiyerarşisi, modern hadisçilikle tamamen özdeş olmasa da metin deliline güçlü öncelik verir. Öğretinin amacı yalnız bireysel dindarlık değildi: farklı mezhep kökenlerinden mensupların ortak ibadet biçiminde buluşmasını kolaylaştırdı ve zâviye âliminin delil sunan otoritesini güçlendirdi. Bununla birlikte Sirenayka mahkeme kayıtları gündelik hukukta Mâlikî uygulamanın sürdüğünü gösterir. Doktriner kaynak hiyerarşisi ile yerel yargının sürekliliği bu yüzden birbirine karıştırılmayacaktır.⁷²³

91.24. İctihad ve Taklid: Mezhepsizlik Değil Otorite Tartışması. Senûsî, icthadın sona erdiği ve sonraki âlimin yalnız geçmiş hükümleri taklit edebileceği fikrine karşı çıktı. Fakat bundan 'dört mezhebi kaldırdı' sonucu çıkmaz. Kendisini Mâlikî kabul ediyor, Mâlik ve diğer imamların yöntemini hadis deliliyle ilişkilendiriyordu. Eleştirdiği şey, mezhep kitabındaki görüşü Kur'an ve sünnete rağmen mutlaklaştırmaktı. Âlim olmayan kişi müftüye dayanabilir; fakat hükmün vahiy deliline bağlı olup olmadığını sorma sorumluluğu vardır. Böylece kolektif mezhep otoritesi sınırlanırken delil değerlendiren âlimin kişisel sorumluluğu ve itibarı artar. Bu gerilim, zâviye merkezli ilmî önderliğe

⁷²² Vikor, 'Opening the Maliki School,' 2–6; Vikor, *Sufi and Scholar*, 132–180; O'Fabey, *Enigmatic Saint*, 184–223.

⁷²³ Vikor, *Sufi and Scholar*, 218–240; Vikor, 'Development of Ijtihad,' özellikle İqâz bölümü; Vikor, 'Opening the Maliki School,' 6–18.

elverişliydi. İctihad burada ne modern yasama egemenliği ne de herkesin sınırsız yorum hakkıdır; eğitim, hadis bilgisi ve dil şartlarına bağlı bir faaliyet olarak kalır. Bölüm, reform kavramını bu klasik ilmî dil içinden okuyacaktır.⁷²⁴

91.25. Mâlikî Aidiyet, Kabd ve Ritüel Kimlik. Senûsî'nin ictihad yaklaşımının görünür sonucu, namazda ellerin bağlanması anlamındaki kabd gibi ritüel meselelerde ortaya çıktı. Kuzey Afrika Mâlikî pratiğinde elleri yana salmak yaygınken Senûsî, hadis ve İmam Mâlik'e nispet edilen delillerle kabdı meşru, hatta tercih edilir gördü. Dışarıdan küçük görünen bu fark, cemaat sınırı için güçlü bir işaret: farklı mezhep kökenlerinden ihvân aynı namaz düzeninde birleşebiliyor, Senûsî zâviyesine aidiyet bedensel pratikte görünür oluyordu. Ancak bu, yeni bir 'beşinci mezhep' kurulduğu anlamına gelmez; Kufra mahkemelerindeki klasik Mâlikî devamlılık bunu sınırlar. Ritüel birlik, hukuk sisteminin bütünüyle yenilenmesinden daha etkili bir cemaatleştirme aracı olmuştur. Normatif metin ile mahkeme pratiği arasındaki bu fark, dinî yeniliğin her alanda aynı hızla kurumsallaşmadığını gösterir.⁷²⁵

91.26. Tasavvufî Bilgi ve Peygamberî Yakınlık. Senûsî düşüncesinde sûfî velînin uyanıklık halinde Hz. Peygamber'le mânevî görüşmesi mümkün kabul edilir. Bu tecrübe yeni vahiy veya yeni hadis üretmez; mevcut vahyin doğru anlaşılmasını teyit eden keşfi bilgi olarak sınırlandırılır. Böylece hadis merkezli zâhirî ilmî program ile tasavvufî otorite birbirinin rakibi değil, aynı peygamberî kaynağa yönelen iki yol haline gelir. Senûsî'nin İbnü'l-Arabî, Ahmed b. İdrîs ve başka sûfilerden alıntıları, onu tasavvuf karşıtı Vahhâbî kalıbına yerleştirmenin neden yanlış olduğunu açıklar. Bununla birlikte şeyhin keşfi her yerel görevlinin siyasî emrine otomatik kutsallık kazandırmaz. Kurucu metindeki mânevî bilgi, sonraki savaş liderinin stratejik kararından ayrı kanıt düzeyidir. K2 seçici bilgi, eğitim ve tasavvufî yeterlilikle; K3 güvenlik gizliliği ise özellikle sömürge savaş şartlarıyla ilişkilendirilmelidir.⁷²⁶

91.27. Evrâd, Zikir ve Gündelik Disiplin. Senûsîliğin cemaat bağı yalnız kitap ve soyla kurulmadı. Şeyhten alınan evrâd, salavat, zikir, Kur'an tilâveti, düzenli

⁷²⁴ Vikor, 'Opening the Maliki School,' 6–19; Vikor, 'Development of Ijtihad,' satırlar 39–67; Vikor, *Sufi and Scholar*, 218–257.

⁷²⁵ Vikor, 'Opening the Maliki School,' 15–19; Vikor, *Sufi and Scholar*, 241–257; Ziadeh, *Sanusiyyah*, 53–73.

⁷²⁶ Vikor, 'Opening the Maliki School,' 14–18; Vikor, *Sufi and Scholar*, 83–117, 230–247; O'Fabey, *Enigmatic Saint*, 73–110.

namaz ve ahlâkî özenetim mensubun gündelik zamanını biçimlendirdi. Ahmed b. İdrîs geleneğinden gelen dualar, Senûsî tertipleriyle ortak ritüel repertuvara dönüştü. Müzik ve gösterişli vecd biçimlerine mesafe, bütün tasavvufu reddetmek değil daha ölçülü, peygamberî örneğe bağlı bir ibadet idealiydi. Tütün ve bazı alışkanlıklara ilişkin yasaklar kaynaklarda görülür; fakat her bölgede aynı ölçüde uygulandığını varsaymak doğru değildir. Evrâdın tam içeriği ve icazet düzeyi K2 seçici öğretim içinde kalabilirken namaz, ahlâk ve zâviye dayanışması K0–K1 kamusal alanındaydı. Bu ayırım, Senûsîliği ‘sır dini’ saymadan tasavvufi mahremiyetin gerçek rolünü göstermeyi sağlar.⁷²⁷

91.28. İhvân, Şeyh ve İcazet: Üyelik Derecelerinin Esnekliği. Senûsî zâviyelerinde ihvân kelimesi eğitilmiş kardeşler ve görevli çevre için kullanılır; zâviye şeyhi ibadet, ders, misafirlik ve arabuluculukta yerel önderdir. Tarikata intisap, şeyhten vird ve icazet alma gibi kişisel bağlar taşıırken çevredeki bedevî topluluğun zâviyeyle ilişkisi daha geniştir. Bir kabile mensubu zâviyeyi savunabilir, öşür verebilir ve çocuğunu orada okutabilir; fakat aynı tasavvufi eğitim derecesine sahip olmayabilir. Senûsî aile reisi merkezî atamalarda etkiliydi, ancak uzak zâviyeler gündelik kararlarında önemli özerklik taşıdı. Sonraki sömürge raporlarının bütün mensupları tek emirle harekete geçen hücreler gibi göstermesi bu esnekliği siler. Üyelik, çekirdekte icazetli ihvân; çevrede yerel hizmet, bağlılık ve himaye halkaları olarak okunmalıdır. Bu model, savaş döneminde askerî katılımın neden dinî üyelikle tam örtüşmediğini de açıklar.⁷²⁸

91.29. K0–K4 Bilgi Rejimi: Tasavvufi Mahremiyet ile Savaş Gizliliği. Kurucu dönemde Senûsîlik kamusal mescit, ders, misafirlik ve zâviye inşasıyla K0 görünür bir kurumdu. K1 düzeyinde ortak namaz, ahlâk, evrâdın temel biçimleri ve şeyhe bağlılık bulunuyordu. K2, icazet zinciri, ileri tasavvufi yorum ve yönetici yazışmalar gibi yeterlilik veya görevle sınırlı bilgiydi. K3 güvenlik kapalılığı ise Fransız ve özellikle İtalyan savaşlarında haberci, şifreli tedbir, silah ve ikmal güzergâhlarının saklanmasıyla yoğunlaştı. K4 düzeyinde bütün öğretiyi dışarıdan gizleyen kalıtsal bir ezoterik cemiyet modeli Senûsiyye’yi açıklamaz. Fransız ‘gizli

⁷²⁷ Ziadeh, *Sanusiyyah*, 53–98; Vikor, *Sufi and Scholar*, 83–117, 195–203; Aḥmad al-Sbarīf, *al-Anwār al-qudsiyya, tarikat âdâbi bölümleri*.

⁷²⁸ Vikor, *Sufi and Scholar*, 181–217; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 64–88; Emrys L. Peters, ‘The Sanusi Order and the Bedouin,’ in *The Bedouin of Cyrenaica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 10–28.

tarikât' anlatısı K2'yi K4'e, sömürge savaşı tedbirlerini de kurucu öz'e dönüştürmüştür. Buna karşılık 'hiç gizlilik yoktu' demek de askerî ağı'n gerçek güvenlik pratiklerini görünmez kılar. Bilgi rejimi aktör, işlev ve dönem belirtilerek sınıflandırılacaktır.⁷²⁹

91.30. Otorite ve İşlev Tablosu: Tarikat ile Devlet Arasında. Aşağıdaki tablo, aynı unvanın farklı dönemlerde taşıdığı işlevleri ayırır. Kurucu şeyh ilmî ve karizmatik merkezdir; zâviye şeyhi yerel öğretmen ve arabulucudur; kabile şeyhi silahlı ve örfî otoritesini korur. Ahmed eş-Şerîf döneminde askerî kumanda, İdrîs döneminde diplomatik emirlik, 1951'den sonra ise anayasal devlet makamları yeni katmanlar ekler. Bu makamları tek bir hiyerarşinin ezelden beri var olan basamakları gibi okumak, tarikatın siyasallaşma sürecini görünmez kılar. Tablo her aktörün kaynak, işlev ve sınırını birlikte gösterecektir.⁷³⁰

Aktör/kurum	Otorite kaynağı	Başlıca işlev	Sınır/gerilim
Muhammed b. Ali es-Senûsî	İlim, silsile, şeriflik ve şahsî karizma	Doktrin, icazet, zâviye ve tayin	Kurucu dönemde ülkesel devlet başkanı değildir
Muhammed el-Mehdî	Hane halefiyeti, naiplik onayı ve velâyet	Ağı Sahrâ'ya genişletme ve koordinasyon	Beklenen Mehdî olduğunu açıkça reddetti
Ahmed eş-Şerîf	Hane kâdemi, tasavvufî makam ve savaş liderliği	Fransız/İtalyan direnişi ve 1912 sonrası idare	Bütün yerel kuvvetleri eksiksiz denetlemedi
İdrîs es-Senûsî	Muhammed el-Mehdî'nin oğlu, dış tanıma ve yerel kabul	Müzakere, emirlik, diplomasi ve krallık	Tarikat makamı devlet kurumlarının tamamı değildir
Zâviye şeyhi	Merkez tayini, ilim ve yerel itibar	İbadet, ders, misafirlik ve arabuluculuk	Kabile şeyhinin silahlı egemenliğini tümünden almaz
İhvân ve öğrenciler	İcazet, eğitim ve hizmet	Ritüel, kâtiplik, öğretim ve ağ dolaşımı	Her bağlı bedevî aynı iç dereceye sahip değildir
Kabile/alt-kesim şeyhleri	Soy, örf, silah ve yerel kaynak	Savunma, arazi, diyet ve seferberlik	Senûsî merkezin edilgen memuru değildir
Ömer el-Muhtar	Zâviye eğitimi, savaş tecrübesi ve saha kabulü	1923–1931 gerilla koordinasyonu	Tarikatın genel hane reisi değildir
Osmanlı/İtalyan makamları	İmparatorluk ve sömürge hukukuyla zor	Tanım, maaş, vergi, antlaşma veya baskı	Kâğıt egemenlik iç bölgede eşit kapasite değildir
1951 krallık kurumları	Anayasa, uluslararası tanıma ve hanedan	Parlamento, bakanlık, yargı ve ülkesel devlet	Zâviye ağı'nın büyütülmüş kopyası değildir

91.31. Zâviye Bir 'Tekke'den Fazla, Bir Devletten Azdı. Senûsî zâviyesi çoğu yerde mescit, ders odası, misafirhane, şeyh ve aile konutu, ihvân evleri, depo, fırın, bahçe, kuyu ve mezarlığı bir araya getiriyordu. Bu birleşim onu eğitim, ibadet, konaklama, üretim ve haberleşme düğümü yaptı. Ancak işlev çeşitliliği modern belediye veya minyatür devlet olduğu anlamına gelmez. Zâviyenin daimî nüfusu çoğu zaman sınırlıydı; çevredeki göçer ve yarı göçer gruplarla ilişkisi

⁷²⁹ Triaud, *Légende noire*, I, 173–338; Vikør, *Sufi and Scholar*, 195–217; Ryan, *Religion as Resistance*, 42–85, 160–208.

⁷³⁰ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 20–30, 72–103, 142–155; Ryan, *Religion as Resistance*, 86–159; Vandewalle, *History of Modern Libya*, 23–56.

mevsimsel hizmet ve karşılıklı yükümlülük üzerinden yürüdü. Bazı büyük merkezler yüzlerce kişiyi barındırırken ortalama zâviye çok daha küçüktü. Savaş zamanında depo, karargâh veya sığınak olarak kullanılan bir yapı, bu amaçla baştan tasarlanmış kale sayılmamalıdır. Kurumsal morfoloji, aynı mekânın koşullara göre işlev kazanmasını; ama her işlevin aynı anda ve her zâviyede bulunmamasını gerektirir.⁷³¹

91.32. Bir Zâviye Nasıl Kurulurdu? Yerel Talep ve Karşılıklı Yükümlülük. Sirenayka'da yaygın model, bir kabile veya alt kesimin merkeze başvurup çocuklarını okutacak, ibadetlerini yönetecek ve ihtilaflarını yatıştırarak şeyh istemesiydi. Merkez uygun bir şeyh ve birkaç ihvân gönderir; yerel grup yer, yapı emeği, arazi veya su hakkı sağlardı. Böylece zâviye ne yalnız merkezden dayatılan şube ne de merkeze bağlı olmayan kabile mabedi idi. Yerel sahiplenme, 'bizim zâviyemiz' dilini güçlendirirken şeyhin Senûsî hane ve ilmî ağına bağlılığı kabileler üstü arabuluculuk imkânı veriyordu. Taraflardan biri yükümlülüğünü yerine getirmediğinde düzen pazarlığa açılırdı; yazılı taahhüt, filî ödeme ve hizmet aynı şey değildir. Zâviye ağı bu karşılıklılıkla büyüdü. Merkezî emir kapasitesini abartmak kadar yerel sözleşmeyi tamamen bağımsız saymak da hatalıdır.⁷³²

91.33. Habs, Arazi, Kuyu ve Üretim Ekonomisi. Zâviyeye bağışlanan arazi, hurmalık, kuyu ve su hakkı çoğu kez habs/vakıf niteliği taşıyordu. Yağışlı platoda ekilebilir toprak, bozkırda kuyu ve vahada hurma ile kaynaklar kurumun kendine yeterliğini destekledi. Çevre halkı ekim ve hasatta ortak emek verebilir; zâviye topluluğu da üretimi, misafiri ve öğrenciyi beslemek için kullanırdı. Fakat 'bütün Senûsî mülkü hanedanın özel toprağıydı' demek yanıltır: birçok bağış belirli zâviyeye tahsisliydi ve yerel otlatma-kullanma hakları sürdü. Tersine vakıf statüsü, mülkiyet anlaşmazlığını veya emek hiyerarşisini ortadan kaldırmadı. İtalyan yönetiminin araziyi kayda geçirme, maaş ödeme, sonra müsadere etme siyaseti zâviyenin iktisadî özerkliğini doğrudan hedef aldı. Maddî kurum, doktrinin yalnız arka planı değil cemaat sürekliliğinin temelidir.⁷³³

⁷³¹ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 72–82; Vikør, *Sufi and Scholar*, 181–203; Ryan, *Religion as Resistance*, 21–31.

⁷³² Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 72–82; Vikør, *Sufi and Scholar*, 187–203; Peters, 'Sanusi Order and the Bedouin,' 15–24.

⁷³³ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 74–82, 192–196; Ryan, *Religion as Resistance*, 112–159; Abmida, *Making of Modern Libya*, 48–78.

91.34. Eğitim, Kitap ve Okuryazarlığın Sınırı. Zâviyeler Kur'an okuma, temel fıkıh, Arapça ve tarikat âdâbı öğreten yerel okullar işlevi gördü; yetenekli öğrenciler el-Beydâ, Cağbûb veya başka merkezlerde ileri tahsile gidebildi. Kitap, icazet ve hoca dolaşımı Sahra'yı ilim merkezlerinden kopuk bir çevre olmaktan çıkarıyordu. Cağbûb'un kütüphane ve ders itibarı sonraki kaynaklarda büyütülerek 'Ezher'den sonra Afrika'nın ikinci üniversitesi' gibi sıralamalara dönüşmüştür; böyle kesin bir hiyerarşiyi ölçmek mümkün değildir. Yine de bölgesel eğitim etkisi gerçektir. Okuryazarlık bütün cemaatte yaygın değildi; mektup ve hesap, sınırlı kâtip ve şeyh çevresinin becerisiydi. Bir zâviyenin varlığı bütün çocukların sürekli eğitim aldığı anlamına gelmez. Eğitim, aynı zamanda yerel ailelerin merkeze bağlanması, görevli yetişmesi ve ortak ritüel dilin yayılması için kurumsal yatırımdı.⁷³⁴

91.35. Arabuluculuk ve Kabileler Arası Barış. Zâviye şeyhinin şerif veya dışarıdan gelen âlim olarak yerel kan davasının tarafı sayılmaması, arabuluculuk gücünü artırdı. Nikâh, borç, otlatma, su, saldırı ve diyet ihtilaflarında nasihat ve uzlaşma sağlayabilir; tarafların zâviyeye bağlılığı çatışmalı mülkü ortak kutsal alana dönüştürebilirdi. Bu barış faaliyeti ticaret ve eğitim için güvenlik yarattı. Ancak 'Senûsiyye kabile savaşını bitirdi ve kabileleri millete çevirdi' hükmü aşırıdır. Kabile şeyhleri silahlı ve örfî yetkilerini korudu; zâviye hükmünün icrası çoğu kez gönüllü itibar ve yerel güç dengesine bağlıydı. Aynı gruplar daha sonra Senûsî önderliğine karşı çıkabilir veya İtalyanlarla anlaşabilirdi. Arabuluculuk, egemenlik tekeli değil, kabileler arasında güvenilir üçüncü taraf üretme kapasitesiydi. Bu kapasite savaş zamanında siyasî seferberliğe dönüşebilecek bir ilişki sermayesi sağladı.⁷³⁵

91.36. Misafirlik, Haber ve Kervan Güvenliği. Çöl yolundaki zâviye yolcuya su, yiyecek, geceleme, hayvan bakımı ve ibadet imkânı sunarak kervan maliyetini düşürdü. Şeyhler farklı gruplar arasındaki itibarlarıyla rehber, kefil ve haber aracı olabiliyordu. Bu hizmetler Senûsî ağının ticaretin tamamını tekelleştirdiği anlamına gelmez; tüccarlar, kabile korumaları, vahalı araçlar ve Osmanlı görevlileri bağımsız rollerini sürdürdü. Zâviye ağının haber taşıması da otomatik

⁷³⁴ Vikor, *Sufi and Scholar*, 181–217; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 16–20, 72–82; Ziadeh, *Sanusiyyah*, 99–123.

⁷³⁵ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 64–82; Peters, 'Sanusi Order and the Bedouin,' 10–28; Anderson, *State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830–1980* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), 89–116.

istihbarat teşkilâtı değildir. Hacı, öğrenci ve tüccarın getirdiği bilgi dinî dolaşımın doğal ürünüdür; savaşta aynı yollar askerî haber ve ikmal için kullanılınca işlev değişmiştir. K3 güvenlik uygulaması bu tarihsel dönüşümle yoğunlaşır. Bir yol düğümünün hem misafirhane hem sefer sırasında depo olması, kurucu dönemde gizli savaş üssü olarak tasarlandığını kanıtlamaz.⁷³⁶

91.37. Waday–Kufra–Bingazi Ticaret Hattı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında doğu Libya ile Waday arasındaki yol, Senûsî zâviyelerinin güzergâh boyunca sağladığı temas ve güven sayesinde canlandı. Fildişi, devekuşu tüyü, deri, hurma, kumaş, silah ve köleleştirilmiş insanlar dâhil farklı mallar bu ekonomide yer aldı. Dennis Cordell, tarikatın yolun iki ucundaki varlığının uzun mesafeli ticaret sorunlarını azalttığını gösterir. Ancak refahın tek nedeni Senûsiyye değildi; Waday sultanlığı, Züveyye ve başka taşıyıcı topluluklar, dünya pazarı ve alternatif yollar etkiliydi. Ticaret geliri zâviyelere bağış, gümrük ve taşıma imkânı sağlarken dinî bağ da tüccara güven üretti. Bu karşılıklılık ‘tarikat yalnız ekonomik şirketti’ veya ‘ticaret yalnız dâvet aracıdır’ uçlarıyla açıklanamaz. Ağın siyasî gücü, manevî itibar ile maddî dolaşımın kesişmesinden doğdu.⁷³⁷

91.38. Öşür, Bağış ve Merkezî Maliyenin Sınırları. Çevre topluluklar ürün ve sürüden dinî pay, aynî bağış, deve, taşıma veya emek sağlayabiliyordu. Yerel zâviye önce kendi topluluğunu besliyor; artan kaynakların bir bölümü Cağbûb veya Kufra’daki merkez, öğrenciler ve genel faaliyetler için gönderiliyordu. Bu düzen düzenli bir devlet bütçesine benzetilmemelidir. Ödeme kayıtları parçalı, tahsil mevsimsel ve yaptırım yerel itibara bağlıydı. Bir taahhütnamede çift ödeme cezası bulunması, uygulamanın her zaman sorunsuz olmadığını da gösterir. 1912 sonrası askerî idarede aynı öşür savaş vergisine, görevli de tahsildara dönüşebildi; 1917 kamplarında kadı, kumandan ve vergi görevlisi görülür. Dinî bağışın mali vergiye dönüşümü, tarikat–hareket–proto-idare geçişinin ölçülebilir işaretidir. Fakat bu dönüşüm bütün zâviyelerde aynı anda tamamlanmış değildir.⁷³⁸

⁷³⁶ Cordell, ‘Eastern Libya, Wadai and the Sanûsiyya,’ 21–36; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 72–82; Vikar, *Sufi and Scholar*, 187–214.

⁷³⁷ Cordell, ‘Eastern Libya, Wadai and the Sanûsiyya,’ 21–36; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 20–29; Minawi, *Ottoman Scramble*, 43–78.

⁷³⁸ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 74–82, 150–152, 169–171; Ryan, *Religion as Resistance*, 86–112; Ahmida, *Making of Modern Libya*, 79–102.

91.39. Kölelik ve Zâviye Emeği: İslahçı Romantizmin Sınırı. Senûsî zâviyeleri Sahra'nın köle ticareti ve köleleştirilmiş emekle iç içe olduğu bir ekonomide gelişti. Kaynaklarda kurucunun bir köle kervanını satın alıp insanları azat ederek eğittiği menâkibî anlatı bulunur; bu hikâye doğru olsa bile hareketin kurumsal olarak köleliği kaldırdığını göstermez. Zâviye tarımı, mutfak ve hizmette köleleştirilmiş veya bağımlı emek kullanıldığına dair açık kayıtlar vardır. Kervan yollarında köleleştirilmiş insanların ticareti de ekonomik dolaşımın parçalarındandı. Avrupa kölelik karşıtı söylemi çoğu kez sömürge müdahalesini meşrulaştırırken yerel şiddeti seçici biçimde kaydetti; buna karşılık anti-sömürgeci hafıza da Senûsî kurumunu bütünüyle eşitlikçi gösterebilir. Bölüm, azat ve eğitim örneklerini teslim edecek; fakat hür olmayan emeği ve ırksallaşmış toplumsal tabakaları görünmez kılmayacaktır.⁷³⁹

91.40. Kadınlar, Hane ve Kaynak Sessizliği. Kurucu eserler, hane biyografileri ve sömürge raporları çoğunlukla erkek âlim, şeyh, kabile reisi ve savaşçıları görünür kılar. Oysa zâviye yerleşimlerinde kadınlar aile, üretim, yemek, hayvan, çocuk eğitimi ve misafirlik sürekliliğinin parçasıydı; savaş ve kamp dönemlerinde yerinden edilme, iaşe, haber ve bakım yükünü taşıdılar. Kurucunun ilk eğitiminde halasının rolüne ilişkin hafıza, kadın dinî aktarımının tamamen yok olmadığını gösterir. Bununla birlikte kadınların tarikat içindeki resmî icazet ve karar makamlarına katılımını bütün bölgeler için ayrıntılandırarak yeterli belge yoktur. Sessizlik, faaliyetsizlik kanıtı değildir; fakat eksik veriden eşit hiyerarşi de üretilemez. İtalyan toplama kampları ve bombardımanına dair sözlü tarihler, hane tecrübesini erkek merkezli askerî anlatının yanına getirir. Normatif cinsiyet düzeni ile fiilî toplumsal emek ayrı katmanlarda incelenecektir.⁷⁴⁰

91.41. Çağbûb'un Kuruluşu: 1850'lerde Yeni Ana Düğüm. Mısır sınırına yakın Çağbûb vahası, 1850'lerin ortasında Senûsî ağının başlıca merkezi haline geldi; 1856 sık kullanılan yerleşme tarihidir. Vahanın uzaklığı kurucu haneye şehir siyasetinden mesafe ve farklı kabileler karşısında görece tarafsızlık sağladı. Aynı zamanda Mağrib–Mısır hac yolu, Siwa ve Sirenayka arasında erişilebilir bir

⁷³⁹ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 16–17, 77–82; Abdulhakim Nagiab Altaleb, *The Social and Economic History of Slavery in Libya, 1800–1950* (PhD diss., University of Manchester, 2015), 85–173; Abmida, *Making of Modern Libya*, 41–78.

⁷⁴⁰ Abmida, *Forgotten Voices*, 65–128; Ali Abdullatif Abmida, *Genocide in Libya: Shar, a Hidden Colonial History* (London: Routledge, 2020), 85–151; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 72–82, 169–171.

düğümdü. Cağbûb'un seçimini yalnız Osmanlıdan kaçış diye açıklamak eksiktir: eğitim, zâviye çoğalması, su ve kervan bağlantısı da belirleyiciydi. Yerleşme hazır bir kasabanın ele geçirilmesi değildi; brakis su, dış gıdaya ihtiyaç ve yapı emeği ciddi maliyet yarattı. Mescit, ders halkası, konut, kuyu, hurmalık ve misafirlik kompleksi zaman içinde büyüdü. Merkezin çöldeki konumu hem özerklik hem kaynak bağımlılığı üretti; bu ikili sonuç, Senûsî coğrafyasını yalnız güvenlik stratejisi olarak okumayı engeller.⁷⁴¹

91.42. Cağbûb: Medrese, Kütüphane ve Haber Merkezi. Cağbûb'da ileri öğrenciler, öğretmenler, kâtipler, zanaatkârlar, hizmetliler ve hane üyeleri bir araya geldi. Kitapların toplanması ve farklı bölgelerden talebelerin gelişi merkeze güçlü ilmî itibar kazandırdı; uzak zâviyelerle yazışma ve görevli yetiştirme burada yoğunlaştı. Kaynakların verdiği nüfus rakamları tahmindir ve dönemden döneme değişir. 'Afrika'nın Ezher'den sonraki ikinci üniversitesi' gibi sıralamalar kurumsal itibarı anlatan övgü dilidir; öğrenci sayısı, müfredat ve diploma sistemi bakımından modern üniversite karşılaştırması yapılamaz. Cağbûb aynı zamanda hanenin ikamet, ziyaret ve bağış merkeziydi; dolayısıyla ilmî karizma ile idarî koordinasyon birleşti. Fakat uzak zâviyenin her günlük kararı burada alınmıyordu. Merkez, haber ve tayin üretirken yerel şeyhler iklim, kabile ve kaynak şartlarına göre uygulama alanı korudu. Bu nedenle Cağbûb güçlü bir ana zâviyedir, eksiksiz bürokratik başkent değildir.⁷⁴²

91.43. Kurucu Dönemde Osmanlılarla İlişki: Mesafeli Uyum. Sirenayka Osmanlı egemenliği altındaydı; Senûsî zâviyeleri bu siyasî çerçeve içinde büyüdü. Kurucu ve takipçileri şehir memurlarının yaşamını veya halifelik iddiasını teolojik olarak benimsemek zorunda değildi, fakat padişahın dünyevî egemenliğini fiilen tanıdı; cuma hutbesi ve yerel yazışmalar bu uyumu yansıtır. Osmanlı idaresi de zâviyelerin eğitim, güvenlik ve kabile arabuluculuğunu yararlı bulurken büyüyen nüfuzu izledi. Dolayısıyla ilişki ne tam tâbiyet ne de gizli bağımsızlık savaşıydı. Şehir ve sahil merkezli devlet, iç bölgede yerel şeyh ve zâviyeler olmadan vergi ve düzen sağlayamıyordu; Senûsîler de hukuken Osmanlı toprağında hareket ediyor, ticaret ve korumadan yararlanıyordu. D1 tanıma ve

⁷⁴¹ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 16–20; *Vikør, Sufi and Scholar*, 181–217; Baldinetti, *Origins of the Libyan Nation*, 29–35.

⁷⁴² Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 16–20, 25–30; *Vikør, Sufi and Scholar*, 195–217; *Ziadeh, Sanusiyyah*, 99–123.

D2 pazarlık, dönemsel şüphelerle birlikte işledi. Daha sonraki ortak anti-İtalyan savaşı bu eski işbirliğini güçlendirdi, fakat kurucu döneme tam askerî ittifak olarak taşınamaz.⁷⁴³

91.44. 1856 Fermanı ve Vergi Muafiyeti: Belgenin Ölçeği. Literatür, Sultan Abdülmecid'in yaklaşık 1856'da Senûsî mülklerini vergiden muaf tutan ve dinî öşür toplamaya izin veren bir ferman verdiğini, hükmün Abdülaziz döneminde teyit edildiğini aktarır. Bu tanıma, devletin zâviye ağını meşru dinî kurum olarak gördüğünün önemli işaretidir. Fakat tek fermanı 'Senûsî devletinin özerklik anayasası' diye okumak doğru değildir. Belgenin muhatabı, hangi mülkleri kapsadığı, yerel memurların uygulaması ve sonraki tasdikleri ayrıca sorulmalıdır. Muafiyet aynı zamanda Osmanlı egemenliğinin hukukî dili içinde verilmiş bir imtiyazdır; bağımsızlık ilanı değildir. İtalyan işgalinden sonra zâviye mülklerinin tescili ve maaşlandırılması tartışılırken eski Osmanlı tanınması yeni pazarlığın dayanağı oldu. Böylece hukukî ayrıcalık, farklı rejimlerde kurumun statüsünü savunan arşivsel sermayeye dönüştü.⁷⁴⁴

91.45. Eylül 1859: Kurucunun Ölümü ve Çocuk Halefler. Muhammed b. Ali es-Senûsî Eylül 1859'da Cağbûb'da öldü; kaynaklarda gün farkı bulunur. Oğulları Muhammed el-Mehdî ve Muhammed eş-Şerîf henüz küçüktü. Bu nedenle tarikatın başına tamamlanmış hanedan verasetiyle tek çocuk hükümdar geçmedi; kıdemli şeyhlerden oluşan bir naiplik çevresi günlük işleri yürüttü. Daha sonra büyük oğul Muhammed el-Mehdî yönetimi üstlendi, kardeşi ve deneyimli ihvânla yetki paylaştı. Kurucunun türbesi ve hane soyu karizmayı yoğunlaştırırken zâviye şeyhlerinin bilgisi kurumsal devamlılığı sağladı. Bu halefiyet, dinî otoritenin giderek aile içinde toplanmasının erken eşiğidir; fakat yalnız biyolojik veraset değildir. Eğitim, şeyhler meclisi, yerel kabul ve maddî ağ olmadan soy tek başına yönetim kuramazdı. Kurucu karizma haneleşti, aynı zamanda vekiller aracılığıyla rutinleşti.⁷⁴⁵

⁷⁴³ Le Gall, 'Ottoman Government and the Sanusiyya,' 91–106; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 91–103; Anderson, *State and Social Transformation*, 89–116.

⁷⁴⁴ Le Gall, 'Ottoman Government and the Sanusiyya,' 96–101; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 93–103, 192–195; Ryan, *Religion as Resistance*, 112–135.

⁷⁴⁵ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 19–23; Vikør, *Sufi and Scholar*, 258–285; Ziadeh, *Sanusiyah*, 99–112.

91.46. Muhammed el-Mehdî Dönemi: Genişleme ve Gevşek Merkez.

Muhammed el-Mehdî es-Senûsî, naiplik sonrasında 1860'lardan 1902'ye kadar ağır başlıca önderi oldu. Onun döneminde Sirenayka, Fizan, Kufra, Mısır'ın batı çölü ve Çad havzasına uzanan zâviyeler çoğaldı; ticaret, eğitim ve diplomatik temas yoğunlaştı. Ancak haritadaki genişlik aynı derecede denetim demek değildir. Uzak zâviyeler kendi gelirleriyle yaşıyor, yerel ana zâviyeye veya güçlü aile mensubuna bağlanıyor ve haber aylar sonra merkeze ulaşabiliyordu. Muhammed el-Mehdî'nin kutsallık itibarı ve hanenin tayin gücü gerçektir; buna rağmen sürekli ordu, nüfus sayımı ve yeknesak hukukla yönetilen 'Sahra imparatorluğu' yoktu. Merkezî organizasyon, geniş alanın iletişim ve toplumsal çeşitliliğini bütünüyle kontrol edemiyordu. Ağır başarısı, sert bürokrasiden çok ortak silsileyi yerel özerklikle birleştirmesinde yatıyordu.⁷⁴⁶

91.47. 'El-Mehdî' Adı ile Mehdîlik İddiasını Ayırmak. Muhammed el-Mehdî'nin adı, Avrupalı konsoloslar ve bazı mensuplar arasında onun beklenen mehdî olduğu söylentisini besledi. Babasının ad verirken yaptığı kelime oyunları ve kutsal hane itibarı sonradan kehanet gibi okunabildi. Fakat mevcut mektuplar ve diplomatik raporlar, Muhammed el-Mehdî'nin kendisinin böyle bir iddiayı açıkça reddettiğini gösterir. 'Sudan Mehdîsi' Muhammed Ahmed'le isim benzerliği, iki hareketin sıkça karıştırılmasına yol açmıştır. Senûsî önderin otoritesi velâyet, soy, ilmî hane ve zâviye açısından geliyordu; kıyamet öncesi evrensel Mehdî olarak bütün Müslümanlardan biat istemedi. Takipçiler arasındaki beklenti tarihsel bir olgudur, ancak resmî doktrin ve kişisel ilanla aynı değildir. Bölüm, lakap, dış söylenti, iç hürmet ve açık teolojik iddiayı dört ayrı kanıt düzeyi olarak tutacaktır.⁷⁴⁷

91.48. Sudan Mehdîsi'nin Çağrısının Reddedilmesi. Muhammed Ahmed'in Sudan'daki Mehdî hareketi, Senûsî önderi kendi evrensel çağrısına katmak ve halifelik rolü vermek üzere elçi gönderdi. Muhammed el-Mehdî es-Senûsî bu teklifi kabul etmedi; sonraki Mehdîci savaş çağrılarına da mesafe koydu. Red, yalnız kişisel rekabet değildi. Sudan Mehdîsi bütün tarikat ve hükümdarlar üzerinde doğrudan mehdîlik otoritesi iddia ederken Senûsî ağ kendi

⁷⁴⁶ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 20–30; Ziadeh, *Sanusiyah*, 99–136; Minawi, *Ottoman Scramble*, 43–78.

⁷⁴⁷ Minawi, *Ottoman Scramble*, 47–54; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 20–23; Ziadeh, *Sanusiyah*, 111–118.

irşad ve hane meşruiyetini koruyordu. Ayrıca Osmanlı yönetimiyle pragmatik uyum ve Sahra ticaret güvenliği, açık bölgesel savaşa girmemeyi teşvik etti. Bu olay, aynı 'islahçı sûfî hareket' kategorisinin otomatik ittifak üretmediğini gösterir. Senûsîlik ile Sudan Mehdiyyesini Avrupa kaynaklarının 'fanatik derviş kuşağı' içinde birleştirmek, iki farklı hakikat ve örgüt rejimini siler. Mehdiîlik adı ile Senûsî velâyeti aynılaştırılmayacaktır.⁷⁴⁸

91.49. 1895'te Kufra'ya Taşınma: Osmanlıdan Kaçış mı, Sahra'ya Yöneliş mi? Muhammed el-Mehdî 1895'te ana merkezi Çağbûb'dan Kufra'ya taşındı. Eski literatür bunu Osmanlı baskısından uzaklaşma olarak açıklar; fakat doğrudan kanıt zayıftır. Kufra, Waday, Fizan, Tibesti ve Çad havzasına giden yolların kesişiminde bulunduğu için genişleyen güney ağını yönetmeye daha elverişliydi. Fransızların Orta Afrika'daki ilerlemesi, siyasî ve askerî kaygıyı büyüttü. El-Tâc zâviyesi dinî merkez, pazar ve kervan düğümü oldu; tarikat ticaret ve taşıma ile gümrük gelirinden yararlandı. Yerleşme Züveyye ve Tebu gibi yerel grupların mevcut haklarını ortadan kaldırmadı; yeni merkez pazarlık ve güç dengesini değiştirdi. Kufra'nın uzaklığı koruma sağlarken denetim ve ikmal maliyetini artırdı. Taşınma, 'gizli başkent'ten çok ağın ağırlık merkezinin Sahra'ya kaymasıdır.⁷⁴⁹

91.50. Waday, Darfur ve Çad Havzası: Nüfuz Haritasının Sınırı. Senûsîler Waday sultanlarıyla erken bağlar kurdu; zâviyeler ve elçiler Kanem, Borku, Ennedi, Tibesti, Darfur ve başka bölgelere ulaştı. Bazı yerlerde hükümdarın himayesi, bazı yerlerde tüccar ve kabile daveti belirleyiciydi. Haritaların çizdiği geniş 'Senûsî alanı' her köyün aynı ritüel ve siyasî itaate girdiğini göstermez. Bir zâviye dinî eğitim sağlayabilir, ticaret yolunu koruyabilir veya Fransız ilerleyişinde yerel silahlı ittifaka katılabilir; bu işlevler ayrıdır. Waday ile bağ da Senûsî ilhakı değil iki otorite arasındaki karşılıklı yarar ve rekabettir. Fransız kaynakları yayılmayı tek merkezli pan-İslâmcı kuşatma olarak büyütürken sonraki millî

⁷⁴⁸ Minawi, *Ottoman Scramble*, 47–55; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 23–24; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881–1898*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970), 65–88.

⁷⁴⁹ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 21–24; Minawi, *Ottoman Scramble*, 54–68; Cordell, 'Eastern Libya, Wadai and the Sanûsiya,' 29–36.

anlatı onu modern Libya'nın doğal nüfuz alanına çevirebilir. Bölüm, belgelenmiş zâviye ve mektubu ülkesel egemenlikten ayıracaktır.⁷⁵⁰

91.51. Fransız İlerlemesi ve 'Kara Efsane'nin Kendini Gerçekleştirilmesi.

Fransız sömürge idaresi daha Senûsîlerle doğrudan büyük çatışma yaşamadan onları Sahra'daki örgütlü düşman olarak tanımlamıştı. Bu tehdit şeması keşif, askerî işgal ve zâviyelere saldırıyı meşrulaştırdı. Fransız birlikleri Kanem ve Çad havzasında ilerleyip Senûsî merkezlerini hedef aldığı anda, daha önce esasen dinî-ticarî olan ağ savunma için silahlı mevziye dönüştü. Böylece sömürgeci 'gizli savaş örgütü' anlatısı, uygulanan şiddetin ürettiği gerçek askerî direnişi sonradan kanıt diye gösterebildi. Bu, Senûsîlerin failliğini silmez: yerel önderler ticaret, din ve özerkliklerini korumak için savaşmayı seçti; bazı gruplar ise Fransızlarla anlaştı. D3-D4 çatışma XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında belirginleşmiştir; kurucu dönemin değişmez özü değildir. Nedensellik, önceden var olan komplo yerine sömürge ilerleyişi ile yerel savunmanın karşılıklı tırmanışında aranmalıdır.⁷⁵¹

91.52. Gûrû, Bir Alâlî ve 1902 Halefiyet Krizi. Muhammed el-Mehdî 1899'da Fransız ilerleyişine daha yakın olmak ve güney faaliyetini yönlendirmek üzere Borku-Tibesti arasındaki Gûrû/Kuru çevresine geçti. Ocak 1902'de Fransız kuvvetleri Kanem'deki Bir Alâlî zâviyesini ele geçirip yıktı. Aynı yılın Mayıs sonu veya Haziran başında Muhammed el-Mehdî öldü; kesin gün kaynaklarda değişir. Merkezin uzaklığı, küçük oğulları İdrîs ve Rızâ'nın reşit olmaması ve Fransız baskısı halefiyeti zorlaştırdı. Liderlik, kardeşi Muhammed eş-Şerîf'in oğlu Ahmed eş-Şerîf'e geçti; deneyimli şeyhler de karar sürecinde etkiliydi. Bu geçiş otomatik primogenitür değil, hane içi kıdem ve savaş kapasitesinin birleşimiydi. Kurucu ağın dinî yayılması artık sömürge sınır savaşıyla iç içe girmişti. 1902, Senûsî morfolojisinde P2 dinî-sosyal ağdan P3-P4 askerî koordinasyona hızlanan eşiktir.⁷⁵²

91.53. Ahmed eş-Şerîf: Naip, Hane Önderi ve Savaş Şeyhi. 1873 doğumlu Ahmed eş-Şerîf, amcası Muhammed el-Mehdî'nin ölümünde küçük kuzenleri adına hanenin kıdemli önderi olarak öne çıktı. Tasavvufî ve ilmî eğitim almış,

⁷⁵⁰ Cordell, 'Eastern Libya, Wadai and the Sanûsiyya,' 21-36; Jean-Louis Triaud, 'Les "trous de mémoire" dans l'histoire africaine: La Sanûsiyya au Tibad, le cas du Ouaddai,' *Outre-Mers* 83, no. 311 (1996): 5-23; Minawi, *Ottoman Scramble*, 54-78.

⁷⁵¹ Triaud, *Légende noire*, II, 617-812; Vikor, 'Opening the Maliki School,' 1-5 ve 20-21 n. 2; Triaud, 'Trous de mémoire,' 5-23.

⁷⁵² Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 22-29; Triaud, *Légende noire*, II, 731-812; Minawi, *Ottoman Scramble*, 61-78.

güney zâviyelerini ve Fransız baskısını tanımıştı. İlk yıllarda kararlar yalnız ona ait değildi; Ahmed er-Rîfî gibi yaşlı danışmanlar ve yerel kumandanlar ağırlıklı yönünü etkiledi. Ahmed eş-Şerîf'in otoritesi üç katmanı birleştirdi: Senûsî hanenin karizması, zâviye tayin ve yazışmaları, gittikçe yoğunlaşan askerî seferberlik. Onu yalnız tarikat postnişini saymak 1902 sonrası savaşı; baştan devlet başkanı saymak ise yerel özerklik ve danışma ağını siler. Liderliği, Fransızlarla Sahra'da çatışma, Osmanlıyla yakınlaşma ve 1911 sonrasında İtalya'ya karşı geniş savaş biçiminde aşamalı olarak siyasallaştı. Hane içindeki İdrîs çizgisinin daha sonra farklı müzakere stratejisi geliştirmesi de bu otoritenin tartışmalı olduğunu gösterir.⁷⁵³

91.54. Osmanlı–Senûsî Yakınlaşması ve Sahra Sınırı. Fransızların Çad havzasındaki ilerleyişi, Ahmed eş-Şerîf ile II. Abdülhamid yönetimini ortak tehdit karşısında yakınlaştırdı. Senûsîler Osmanlı bayrağı ve diplomatik statüsüyle Fransız saldırısına karşı hukukî koruma ararken İstanbul yerel ağ sayesinde Sahra'daki egemenlik iddiasını görünür kılmak istedi. 1910'da Kufra'ya Senûsî çevresinden bir kaymakam kabulü ve Osmanlı bayrağının çekilmesi, bu karşılıklı kullanışlılığın örneğidir. Bu durum 'Senûsîler Osmanlı memuru oldu' veya 'Osmanlı yalnız kuklaydı' diye özetlenemez. Zâviyeler yerel kararlarını koruyor, devlet sancak ve silah üzerinden nüfuz genişletiyordu. İttifakın dili hilafet ve İslâm dayanışmasıydı; zemini Fransız sömürge baskısı, ticaret yolu ve uluslararası sınır rekabetiydi. D2 pazarlık, dış tehditle D1–D3 arası stratejik ortaklığa dönüştü.⁷⁵⁴

91.55. 1911 İtalyan İstilas: Osmanlı Savaşı ve Yerel Müdafaa. İtalya Eylül 1911'de Osmanlı Devleti'ne savaş ilan ederek Trablusgarp ve Bingazi kıyılarını işgale girişti. İtalyan beklentisi, sahil şehirleri düşünce iç bölgenin hızla teslim olacağı yönündeydi. Oysa Osmanlı subayları, yerel kabile kuvvetleri, şehirli gruplar ve Senûsî bağlantıları farklı cephelerde direniş kurdu. Bu koalisyon baştan yalnız Senûsî ordusu değildi; özellikle ilk safhada Osmanlı komutası, yerel gönüllüler ve zâviye ağının ikmal-seferberlik kapasitesi birlikte çalıştı. İtalya'nın teknolojik üstünlüğü sahil işgalini kolaylaştırırken ülke içindeki denetimi garanti

⁷⁵³ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 27–30, 117–142; Ziadeh, *Sanusiyyah*, 124–153; Ryan, *Religion as Resistance*, 42–85.

⁷⁵⁴ Minawi, *Ottoman Scramble*, 61–112; Le Gall, 'Ottoman Government and the Sanusiyya,' 101–106; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 97–103.

etmedi. Sömürge kaynaklarının bütün direnişi ‘Senûsî fanatizmi’, sonraki millî anlatının da yekpare Libya ordusu sayması aynı çoğulluğu siler. 1911, zâviye ağının mevcut ilişki sermayesini askerî koalisyona aktardığı; fakat henüz bağımsız ülkesel devlet kurmadığı bir P3–P4 eşliğidir.⁷⁵⁵

91.56. Uşi/Lozan Antlaşması ve 1912’de Bilinçli Askerî Dönüşüm. 17–18 Ekim 1912 tarihli Uşi/Lozan düzenlemesiyle Osmanlı hükümeti askerî kuvvetlerini çekmeyi kabul etti; egemenliğin dinî-hukukî izleri tartışmalı biçimde sürse de yerel direniş dış destekten mahrum kaldı. Ahmed eş-Şerîf çevresindeki şûrada savaşın sürdürülmesi oybirliğiyle ve otomatik alınmış karar değildi. Bazı kıdemli şeyhler tarikatın dinî işlevini ve toplumu korumayı öncelleyerek ihtiyat istedi; Ahmed silahlı müdafaayı savundu. Bu tartışma, Senûsiyye’nin kuruluşundan beri değişmez cihad örgütü olmadığının doğrudan kanıtıdır. 1912 kararı zâviye kaynağını asker, vergi, haber ve cephe düzenine çevirdi. Osmanlı subaylarının bir bölümü gizlice veya fiilen bağlantıyı sürdürdü. Tarikatın askerleşmesi dış çekilme, İtalyan işgali ve iç liderlik seçiminin birleşimidir; doktrinden kendiliğinden çıkan kaçınılmaz sonuç değildir.⁷⁵⁶

91.57. ‘el-Hükûmetü’s-Senûsiyye’: Savaş İdaresi mi, Devlet mi? Osmanlı çekişinden sonra Ahmed eş-Şerîf’in yazışmalarında ‘el-Hükûmetü’s-Senûsiyye’ damgası kullanılmaya başladı. Kumandan, kadı, tahsildar, depo ve silahlı kamplar direniş alanında kamu işlevleri üstlendi; İtalyan kıyı yönetiminin dışında geniş bir fiilî otorite doğdu. Bu nedenle yalnız ‘tarikat faaliyeti’ demek yetersizdir. Yine de modern egemen devlet nitelemesi ihtiyat ister: sınır, sürekli bürokrasi, tek vergi sistemi ve bütün nüfus üzerinde eşit icra kapasitesi yoktu; kabile birlikleri ve yerel önderler pazarlık gücünü korudu. ‘Hükümet’ sözü hem iç meşruiyet iddiası hem savaşın kurumsal gerçeğidir. P4 proto-idare, P5 ülkesel devletle özdeşleştirilmemelidir. Sonraki İdrîs emirliği ve 1951 krallığı bu mirası kullandı, fakat aynı idarenin kesintisiz devamı değildi.⁷⁵⁷

⁷⁵⁵ Rachel Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism* (Berlin: Klaus Schwarz, 1987), 19–84; Ryan, *Religion as Resistance*, 42–85; Abmida, *Making of Modern Libya*, 103–132.

⁷⁵⁶ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 113–123; Vikør, ‘Opening the Maliki School,’ 1–5 ve 20–21 n. 3–4; Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism*, 85–132.

⁷⁵⁷ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 117–123, 145–155; Ryan, *Religion as Resistance*, 86–112; Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism*, 105–150.

91.58. I. Dünya Savaşı ve Mısır Seferi, 1915–1916. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı ve Alman temsilcileri Ahmed eş-Şerîf'i Britanya yönetimindeki Mısır'a saldırmaya yöneltti. Ahmed başlangıçta Britanya ile temas ve tarafsızlık ihtimalini de değerlendirdi; İtalyan savaşı, ikmal bağımlılığı ve Osmanlı hilafetiyle ittifak sonunda tercihini belirledi. Nuri Bey komutasındaki karma kuvvet Kasım 1915'te Sallûm'u aldı, Sîdî Berrânî ve Mersa Matruh yönünde ilerledi. Britanya karşı taarruzu ve motorlu birlik üstünlüğü sonrasında 26 Şubat 1916 el-Akkākîr/Agagiya yenilgisi, Martta Sallûm'un kaybı ve ağır toplumsal maliyet geldi. Sefer bütün Sirenayka kabilelerinin ortak iradesi değildi; bazı önderler stratejiye karşı çıktı. Başarısızlık yalnız 'Osmanlı kandırması' veya Ahmed'in irrasyonelliğiyle değil, ittifak baskısı, kıt ikmal, sömürge cepheleri ve yanlış askerî hesaplara açıklanmalıdır.⁷⁵⁸

91.59. Yenilgiden İdrîs'in Müzakereci Liderliğine. Mısır seferinin yenilgisi Ahmed eş-Şerîf'in askerî ve iktisadî konumunu sarstı. İngiliz ablukası, kıtlık ve İtalyan baskısı altında barış arayan kesimler, Muhammed el-Mehdî'nin oğlu İdrîs'i öne çıkardı. Liderlik bir gecede bütünüyle devredilmedi: Ahmed dinî-hanevî üstünlük iddiasını sürdürürken İdrîs Britanya ve İtalya'yla müzakerelerin filî başı oldu; bazı savaşıncılar uzlaşmayı reddetti. Bu çift yönelim 'ılımlı İdrîs-fanatik Ahmed' kişilik karşıtlığına indirgenemez. İdrîs'in stratejisi toplumu ve zâviye mülkünü korumak için sınırlı tanınma elde etmeye; Ahmed'inki Osmanlı ittifakı ve silahlı direnişi sürdürmeye dayanıyordu. Akrama görüşmeleri sonunda dış devletler İdrîs'i muhatap kabul ederek onun iç otoritesini de güçlendirdi. Sömürge tanınması mevcut meşruiyeti yaratmadı, fakat hane içi dengeyi belirgin biçimde yeniden biçimlendirdi.⁷⁵⁹

91.60. Kronoloji Tablosu: Kuruluş, Savaş, Emirlik ve Devlet Eşikleri. Aşağıdaki kronoloji, 1837'den 1969'a uzanan olayları tek örgütün düz büyümesi olarak değil, otorite ve kurum değişimleri olarak sıralar. Özellikle üç ayrım korunur: 1837 dinî ağin ayrışmasıdır, 1912 askerileşme kararıdır, 1951 ise uluslararası hukuk ve anayasa ile kurulan ülkesel devlettir. 1917 ve 1920

⁷⁵⁸ Federico Cresti, 'La țărița al-Sanûsiyya nella prima guerra mondiale: La campagna d'Egitto di Aḥmad al-Sbarîf al-Sanûsî (novembre 1915–febbraio 1917)', *Africa* 70, no. 1 (2015): 1–29; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 124–142; Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism*, 151–202.

⁷⁵⁹ Cresti, 'Campagna d'Egitto', 20–29; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 133–145; Ryan, *Religion as Resistance*, 86–112.

antlaşmaları ikisi arasında, dış tanıma ile yerel otoritenin birbirini ürettiği ara biçimlerdir. Tarihler kaynaklarda farklılaştığında yaklaşık aralık veya olayın mahiyeti açıkça gösterilecektir.⁷⁶⁰

Tarih	Eşik	Kurumsal sonuç	Kaynak-eleştiri notu
yaklaşık 1787	Muhammed b. Ali'nin doğumu	Mağribî âlim ve şerif hane zemini	Gün ve yer ayrıntıları kaynaklarda değişir
1820'ler	Fez-Kahire-Hicaz tahsili	Mezhepler arası hadis ve tasavvuf ağı	'Her merkezden kovulma' zinciri doğrulanmaz
1827 sonrası	Ahmed b. İdris'in Mekke vekilliği	Talebe çevresini gözetme dencyimi	Henüz ayrı Senûsî tarikatı tamamlanmış değildir
1837	Ebü Kubeys'te ayrışma	Senûsî ad ve otoritesinin kuruluş çışığı	Önceki hoca-talebe ağı sıfırlanmaz
yaklaşık 1841-1843	Sirenayka'da el-Beydâ merkezi	Yerel zâviye ağının kalıcılığı	İlk geliş ile bina tarihi ayrılır
1846 sonrası	Hicaz bağlantısının yeniden yoğunlaşması	Mekke-Sirenayka çok-merkezliliği	Tek sürekli ikamet anlatısı ihtiyar ister
1850'ler/1856	Cağbûb'un ana merkez olması	Eğitim, yazışma ve hane düğümü	'Modern üniversite/başkent' anakronizmi yapılmaz
Eylül 1859	Kurucunun ölümü	Naip şeyhler ve çocuk halefler	Otomatik tek kişilik hanedan devri değildir
1860'lar-1895	Muhammed el-Mehdi devri	Sahra ve Çad havzasında geniş ağ	Harita ülkesel egemenlik sayılmaz
1895	Merkezin Kufra'ya taşınması	Güney ticaret ve zâviye bağlantılarının yoğunlaşması	Salt Osmanlıdan kaçış kanıtlanmaz
1899	Gûrû/Kuru yönelişi	Fransız ilerleyişine karşı savunma koordinasyonu	Dini yayılma ile askerî mevzi ayrılır
1902	Bir Alâfî'nin düşüşü ve el-Mehdi'nin ölümü	Ahmed eş-Şerîf liderliği; askerleşmenin hızlanması	Kesin ölüm günü değişir
1911	İtalyan istilası	Osmanlı-yerel-Senûsî savaş koalisyonu	Direnış yalnız tarikat ordusu değildir
Ekim 1912	Uşi/Lozan ve Osmanlı çekilişi	Senûsî şûrasında savaşı sürdürme kararı	Kurucu döneme geriye taşınmaz
1915-Mart 1916	Mısır seferi ve yenilgi	Ahmed'in askerî otoritesinin krizi	Bütün kabilelerin ortak kararı değildir
Nisan 1917	Akrama modus vivendi'si	İdris'in müzakereci liderliği ve fiili ara rejim	Tam bağımsızlık veya koşulsuz teslim değildir
25 Ekim 1920	er-Recm/el-Rajma Antlaşması	Kalıtıl Senûsî emirliği ve vaha özerkliği	P4 emirlik, P5 devlet değildir
Aralık 1922	İdris'in Mısır'a geçişi	Yerel direniş ile sürgün diplomasisinin ayrışması	Silahlı mücadelenin sonu değildir
16 Eylül 1931	Ömer el-Muhtar'ın idamı	Örgütlü gerillanın kırılması; hafızanın güçlenmesi	Kamp şiddeti tek kişilik biyografiye indirgenmez
24 Aralık 1951-1 Eylül 1969	Krallık ve askerî darbe	P5 anayasal devlet; ardından hane rejiminin sonu	Devlet bütün yurttaşların tarikata üyeliği değildir

91.61. Nisan 1917 Akrama Modus Vivendi'si. İdris ile Britanya-İtalya temsilcileri arasında yürütölen görüşmeler Nisan 1917'de Akrama mutabakatına ulaştı. Britanya Mısır sınırının askerî güvenliğini, esirlerin teslimini ve Osmanlı-Alman görevlilerin uzaklaştırılmasını istedi; Senûsî taraf Sallûm üzerinden ticaret ve toplumun iâşesi için geçiş aradı. İtalya kıyıdaki mevzilerini korurken iç bölgede

⁷⁶⁰ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 9-30, 103-196; Ryan, *Religion as Resistance*, 42-208; Vandewalle, *History of Modern Libya*, 15-75.

filî Senûsî otoritesi sürdü. Antlaşma tam bağımsızlık tanımadığı gibi Senûsîlerin koşulsuz teslimi de değildi; iki tarafın tüketici savaşı durdurduğu bir ara rejimdi. Zâviye mülklerinin iadesi ve şeyhlerin konumu gibi hükümler, tarikat kurumunu sömürge idaresinin hukukî muhatabına dönüştürdü. D2 müzakere ile P4 bölgesel yönetim birbirini güçlendirdi. Bununla birlikte bütün savaşçılar mutabakata uymadı ve İdrîs'in emir kapasitesi sınırlıydı; imza filî barışın her yerde bir anda gerçekleştiği anlamına gelmez.⁷⁶¹

91.62. 25 Ekim 1920 er-Recm Antlaşması ve Senûsî Emirliği. Akrama'nın geçici düzeni, 25 Ekim 1920 er-Recm/el-Rajma Antlaşmasıyla yeni biçim aldı. İtalya İdrîs'e 'Senûsî Emîri' unvanı ve yüksek hitap tanıdı; Cağbûb, Evcilâ, Câlû ve Kufra gibi vahalarda özerk idare hakkı kabul edildi. Karşılığında İdrîs İtalyan egemenliğini tümüyle ortadan kaldıran bağımsızlık ilan etmedi; silahlı kampların dağıtılması ve işbirliği yükümlülükleri gündeme geldi. Zâviye şeyhlerinin tayini, maaşı ve mülklerin iadesi üzerine 1921 düzenlemeleri tarikat ile sömürge devletini iç içe geçirdi. Emirlik gerçek idarî kurumlar, kadılar, vergi ve kamplar taşıdı; fakat sınırları, dış tanınması ve askerî gücü pazarlığa bağlıydı. P4 özerk emirlik P5 bağımsız devlet değildir. Antlaşma, dinî hane otoritesinin sömürge hukukunda hanedanî-siyasî makama çevrilmesinin en açık eşiğidir.⁷⁶²

91.63. Müzakere, İşbirliği ve Egemenlik: İkili Ahlâk Kalıbını Aşmak. İdrîs'in İtalya ve Britanya'yla antlaşmaları sonraki hafızada ya bilge diplomasinin bağımsızlığa giden yolu ya da direnişe ihanet olarak sunuldu. İki hüküm de dönemin parçalı egemenliğini daraltır. İtalya iç bölgeyi zorla yönetemediği için Senûsî otoritesini maaş, unvan ve mülk iadesiyle aracılaştırdı; İdrîs ise bu tanımayı zâviyeleri ve yerel özerkliği korumak için kullandı. Karma kamplar ve çift bayraklı idare, tarafların birbirine güvenmediğini gösterir. Bazı kabile önderleri barışı desteklerken bazıları silahlı kampları bırakmadı; İtalyan görevliler de antlaşma hükümlerini seçerek uyguladı. İşbirliği, sömürge egemenliğinin kabulüyle direniş kapasitesinin aynı anda bulunabildiği gri alandır. D1 himaye,

⁷⁶¹ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 142–149, 193–195; Ryan, *Religion as Resistance*, 86–135; Cresti, 'Campagna d'Egitto,' 20–29.

⁷⁶² Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 148–155, 193–195; Ryan, *Religion as Resistance*, 136–183; Baldinetti, *Origins of the Libyan Nation*, 41–61.

D2 pazarlık ve D3 baskı aynı yıllarda farklı aktörler için geçerli olabilir. Ahlâkî hüküm yerine somut yetki, kaynak ve zor kullanma kapasitesi izlenecektir.⁷⁶³

91.64. Faşist ‘Yeniden Fetih’ ve İdrîs’in 1922 Sürgünü. Mussolini’nin iktidara gelişiyle İtalya, önceki uzlaşmaları giderek terk edip ülke içini zorla ‘yeniden fethetme’ siyasetine yöneldi. Trablusgarplı önderlerin 1922’de İdrîs’e emirlik teklif etmesi, kıyı ötesi bir birlik ihtimalini büyüttü; fakat Sirenayka’daki dayanaklar ve İtalyan baskısı böyle bir otoriteyi taşımaya yetmedi. İdrîs Aralık 1922’de Mısır’a geçti. Bu çıkış silahlı direnişin sonu veya emirliğin kesintisiz sürgün hükümeti olarak devamı değildir. Yerel şeyhler, kabile kumandanları ve Ömer el-Muhtar sahada mücadeleyi sürdürürken İdrîs Kahire’den diplomatik ve malî temas kurdu. İtalyan yönetimi zâviye mülklerini hedef aldı, şeyhleri sürdü ve anlaşmaları geçersizleştirdi. Böylece daha önce aracı olarak tanınan tarikat D3–D4 devlet baskısının hedefi oldu. Sömürge siyasetindeki değişim, Senûsî kurumunun rolünü de yeniden askerîleştirdi.⁷⁶⁴

91.65. Ömer el-Muhtar: Zâviye Şeyhinden Gerilla Önderine. Ömer el-Muhtar Cağbûb’da eğitim görmüş, Senûsî zâviyelerinde öğretmenlik ve yerel temsilcilik yapmış deneyimli bir din adamıydı. Fransız sınır çatışmaları ve 1911 sonrası İtalyan savaşında askerî tecrübe kazandı; İdrîs’in sürgününden sonra Cebelü’l-Ahdar direnişinin başlıca önderi oldu. Onu ‘Senûsiyye tarikatının genel şeyhi’ saymak yanıltır: hane liderliği İdrîs’teydi ve Muhtar’ın otoritesi savaş alanı, yerel şeyhler ve mücahid grupları üzerinde yoğunlaştı. Kabile adları taşıyan hareketli birliklerin kumandan, kadı, iâşe görevlisi ve haber bağlantısı vardı; öşür makbuzu ve Mısır’dan ikmal idare kapasitesini gösterir. Fakat bu yapı bütün Libya’yı yöneten düzenli ordu değildi. Muhtar’ın başarısı arazi bilgisi, yerel destek, disiplin ve küçük birlik hareketini birleştirmesindeydi. Dinî eğitim ile askerî liderlik arasında tarihsel dönüşüm vardır; biri diğerinin değişmez özü değildir.⁷⁶⁵

⁷⁶³ Ryan, *Religion as Resistance*, 136–208; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 148–155; Abmida, *Making of Modern Libya*, 133–158.

⁷⁶⁴ Ryan, *Religion as Resistance*, 184–238; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 153–168, 192–196; Baldinetti, *Origins of the Libyan Nation*, 53–79.

⁷⁶⁵ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 158–186; Enzo Santarelli et al., *Omar Al-Mukhtar: The Italian Reconquest of Libya*, trans. John Gilmour (London: Darf, 1986), 35–122; Abmida, *Making of Modern Libya*, 159–188.

91.66. Direniş Ağı, ‘Teslim Olan’ Nüfus ve Yerel Çoğulluk. 1923–1931 direnişi zâviye bağları ve Senûsî sancakları kullandı; yine de her savaşçı aynı tasavvufî dereceye, her Sirenaykalı da aynı siyasî tercihe sahip değildi. İtalyan işgali altındaki ‘teslim olmuş’ nüfus, görünürde yönetime tâbi iken gerillaya yiyecek, haber ve vergi sağlayabiliyordu. Bazı yerel önderler çıkar, korku, rekabet veya hayatta kalma nedeniyle İtalya’yla çalıştı; sömürge birliklerindeki Libyalılar da çatışmanın iç savaş boyutunu artırdı. Direniş grupları yağma ve kişisel intikamı sınırlamaya çalışsa da tahsil ve baskı her zaman gönüllü değildi. İdrîs’in Kahire’deki hane otoritesi, Ömer el-Muhtar’ın saha komutası ve kabile birliklerinin yerel iradesi aynı merkezde birleşmedi. ‘Bütün millet tek tarikat emrinde savaştı’ formülü toplumsal karmaşıklık; ‘yalnız birkaç eşkıya direndi’ sömürge formülü ise yaygın destek ağını gizler.⁷⁶⁶

91.67. Kamplar, Dikenli Tel ve 16 Eylül 1931. Badoglio ve Graziani yönetimindeki son sömürge seferi gerillayı sivil destekten koparmayı hedefledi. 1929–1934 arasında kırsal Sirenayka nüfusunun büyük bölümü zorunlu yürüyüşlerle çöl toplama kamplarına sürüldü; sürüler imha edildi, zâviyeler kapatıldı, şeyhler sürüldü ve Mısır sınırına yaklaşık 300 kilometrelik dikenli tel hattı çekildi. İnterne edilenler ve ölümler için kaynaklarda farklı toplamalar vardır. Ahmida yaklaşık 110.000 kişinin kamplara kapatıldığını ve bölge nüfusunun 225.000’den 142.000’e düştüğünü hesaplar; sayılar yöntem belirtilmeden kesin tek toplam haline getirilmemelidir. Ömer el-Muhtar Eylül 1931’de yakalandı, kısa askerî yargılama ardından 16 Eylül’de Sulûk’ta kamp halkının önünde asıldı. İdam direnişin örgütlü kapasitesini kırdı; Senûsî hafızasını sona erdirmeyi. Sömürge şiddeti yalnız tarikat yöneticilerine değil hane, hayvan ve üretim dünyasına yönelmişti.⁷⁶⁷

91.68. II. Dünya Savaşı, Dönüş ve Bağımsızlık Seçeneğinin Oluşması. İdrîs ve sürgündeki Sirenaykalılar II. Dünya Savaşı’nda Britanya’yla işbirliği yaptı; Libyalı Arap kuvvetleri İtalya’ya karşı Batı Çölü harekâtına katıldı. Bu ittifak, bağımsızlığın önceden garanti edildiği anlamına gelmez. Savaş sonrasında

⁷⁶⁶ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 169–186; Ryan, *Religion as Resistance*, 209–238; Ahmida, *Forgotten Voices*, 65–128.

⁷⁶⁷ Ahmida, *Genocide in Libya*, 1–32, 85–151; Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 187–196; Santarelli et al., *Omar Al-Mukhtar*, 123–182; Giuseppe Finaldi, ‘Fascism, Violence, and Italian Colonialism,’ *Journal of Holocaust Research* 33, no. 1 (2019): 22–42.

Trablusgarp Britanya, Fizan Fransa idaresinde kaldı; İtalya'nın eski sömürgelerinin geleceği büyük güçler ve Birleşmiş Milletler arasında tartışıldı. İdrîs Sirenayka'daki hane ve direniş meşruiyetini uluslararası muhataplıkla birleştirdi, fakat Trablusgarp ve Fizan'daki aktörlerin tamamı başlangıçta Senûsî monarşisini tek seçenek görmüyordu. BM Genel Kurulunun 21 Kasım 1949 tarihli 289 (IV) sayılı kararı, birleşik Libya'nın en geç 1 Ocak 1952'ye kadar bağımsız olmasını öngördü. Böylece tarikatın tarihsel ağı, savaş ittifakı ve uluslararası devlet kurma süreci yeni bir koalisyonda kesişti; birbirine indirgenmedi.⁷⁶⁸

91.69. 24 Aralık 1951 Monarşisi ve 1 Eylül 1969 Kopuşu. 24 Aralık 1951'de Sirenayka, Trablusgarp ve Fizan'ı birleştiren Birleşik Libya Krallığı bağımsızlığını ilan etti; İdrîs anayasal ve kalıtsal kral oldu. 7 Ekim 1951 Anayasası federal, parlamenter ve temsili bir düzen kuruyor; İslâm'ı devlet dini sayıyordu. Kralın Senûsî hane ve tarikat başı olması yeni devlete sembolik meşruiyet sağladı, fakat bütün yurttaşlar tarikat mensubu değildi ve bakanlık, parlamento, mahkeme ile eyaletler zâviye zincirinin şubeleri değildi. Partilerin sınırlandırılması, Batılı üs anlaşmaları, petrol sonrası merkezileşme ve 1963'te federalizmin kaldırılması monarşinin ayrı devlet siyasetidir. 1 Eylül 1969 askerî darbesi krallığı devirdi; Kaddafi yönetimi Senûsî kurum ve hafızasını eski rejimle özdeşleştirerek bastırdı. Böylece P5 devletleşme, tarikatın zaferle sonsuza dek iktidarı değil, on sekiz yıllık anayasal-hanedanî rejim ve ardından kurumsal kopuştur.⁷⁶⁹

91.70. Sonuç: Tarikat, Mücadele, Emirlik ve Devletin Sınırları. Senûsiyye, Ahmed b. İdrîs çevresinden çıkan fakat Muhammed b. Ali'nin ilmî programı ve zâviye örgütlenmesiyle bağımsızlaşan Sünnî-sûfî bir ıslah ağıdır. XIX. yüzyılda gücünü gizli ordudan değil eğitim, ibadet, arabuluculuk, habs, kervan ve hane karizmasının birleşiminden aldı. Fransız ve İtalyan ilerleyişi bu ağı savunma, vergi ve askerî koordinasyona itti; 1912'deki karar gerçek bir morfolojik dönüşümdür. Ahmed eş-Şerîf'in savaş idaresi, İdrîs'in antlaşmalı emirliği, Ömer el-Muhtar'ın gerilla ağı ve 1951 monarşisi aynı örgütün değişmeyen adları değildir. Devlet

⁷⁶⁸ Baldinetti, *Origins of the Libyan Nation*, 81–150; Vandewalle, *History of Modern Libya*, 23–42; United Nations General Assembly Resolution 289 (IV), 'Question of the Disposal of the Former Italian Colonies,' 21 November 1949.

⁷⁶⁹ *Constitution of the United Kingdom of Libya*, 7 October 1951, arts. 1–5; Vandewalle, *History of Modern Libya*, 43–75; Ronald Bruce St John, *Libya: From Colony to Revolution*, 3rd ed. (London: Oneworld, 2017), 79–126.

ilişkisi D1 tanıma ve D2 pazarlıktan D4 sömürge imhasına, sonra P5 anayasal iktidara uzandı. 1969 darbesi hane devletini sona erdirdi, fakat Senûsî hafızasını silmedi. Aşağıdaki matris, süreklilik ile dönüşümün sınırlarını yirmi boyutta özetler.⁷⁷⁰

Boyut	Bölüm 91 — Senûsî cemaatleşme morfolojisi
1. Tarihsel köken	Mağribî ilim, Ahmed b. İdris çevresi, Hicaz ve Sirenayka yerel davetinden doğdu. Sınır: Libya devleti 1837’de hazır değildi
2. Öz adlandırma	es-Senûsiyye, tarîka, ihvân ve zâviye dili. Sınır: Avrupa ‘gizli kardeşlik’ etiketi iç tüzük değildir
3. Kurucu otorite	Muhammed b. Ali’nin ilim, silsile, şeriflik ve tayin karizması. Sınır: Ülkesel hükümdar değildir
4. Doktrinel çekirdek	Kur’an-sünnet önceliği, sürekli ichtihad, Mâlikî aidiyet ve peygamberî tasavvuf. Sınır: Vahhâbî kol veya mezhepsizlik değildir
5. K0 — kamusal görünürlük	Mescit, ders, misafirlik, zâviye yapısı ve ortak namaz. Sınır: Baştan yeraltı örgütü değildir
6. K1 — ortak bilgi	Evrâdın temel biçimi, ahlâk, salavat, hizmet ve şeyhe bağlılık. Sınır: Bütün mensuplar aynı eğitim düzeyinde değildir
7. K2 — seçici bilgi	İcazet, ileri tasavvufî yorum, tayin ve yönetici yazışması. Sınır: K4 kalıtsal sır dini sayılmaz
8. K3 — güvenlik kapalılığı	Fransız/İtalyan savaşında haber, ikmal, silah ve güzergâh tedbiri. Sınır: Kurucu teolojinin özü değildir
9. K4 — ezoterik rejim	Bütün öğretiyi dışarıdan saklayan kapalı cemiyet niteliği baskın değildir. Sınır: Tasavvufî mahremiyet inkâr edilmez
10. Üyelik	İcazetli ihvândan zâviye hizmeti veren ve siyasî destek sunan çevre halkalarına uzanır. Sınır: Her direnişçi aynı ritüel mensup değildir
11. Zâviye ekonomisi	Habs, arazi, kuyu, hurma, öşür, emek, misafirlik ve kervan. Sınır: Hanedanın tek özel mülk şirketi değildir
12. Toplumsal işlev	Eğitim, arabuluculuk, ticaret güvenliği, bakım ve haber. Sınır: Her zâviye aynı anda minyatür devlet değildir
13. Toplumsal çelişki	İslah ve azat anlatılarıyla köleleştirilmiş emek, hane ve cinsiyet hiyerarşisi birlikte. Sınır: Anti-sömürgecilik eşitlik garantisi değildir
14. Halefiyet	Naip şeyhlerden Muhammed el-Mehdi’ye; Ahmed eş-Şerif ve İdris’te haneleşen otorite. Sınır: Otomatik primogenitür değildir
15. Yerel ağ	Kabile şeyhi, tüccar, öğrenci, zâviye ve hane arasında karşılıklı yükümlülük. Sınır: Merkez her yerel kararı denetlemez
16. D0–D2 devlet ilişkisi	Osmanlı çerçevesinde tanıma, muafiyet, vergi ve sınır pazarlığı; 1917–1921 İtalyan antlaşmaları. Sınır: Sürekli savaş veya tam tâbiyet yoktur
17. D3–D4 devlet ilişkisi	Fransız zâviye saldırıları, İtalyan istila, müsadere, sürgün ve kamplar. Sınır: Baskı bütün dönemlere geriye taşınmaz
18. P2–P3 siyasallaşma	XIX. yüzyıl dini-sosyal ağından 1900’ler sınır savunması ve 1912 savaş koalisyonuna geçiş. Sınır: Doktrinden kaçınılmaz çıkmaz
19. P4–P5 iktidar	1913 savaş idaresi, 1920 özerk emirliği ve 1951 anayasal krallık. Sınır: Bu üçü aynı devlet değildir
20. Sonuç sınıfı	İlmî-sûfî zâviye ağından sömürge baskısı altında askeri harekete, müzakereci emirliğe ve hanedan devletine dönüşüm. Sınır: Kesintisiz tek örgüt anlatısı reddedilir

⁷⁷⁰ Vikor, *Sufi and Scholar*, 181–217, 258–285; Ryan, *Religion as Resistance*, 239–264; Vandewalle, *History of Modern Libya*, 15–75; Abmida, *Making of Modern Libya*, 189–208.

BÖLÜM 92 — KAFKASYA'DA MÜRİDİZM VE NAKŞİBENDÎ AĞLARI

Rus İmparatorluk Kategorisi ‘Müridizm’den Nakşibendiyye-Hâlidîyye Silsilelerine, Gazi Muhammed, Hamzat Bek ve Şeyh Şâmil’den İmamet, Nâiblik, Şeriat-Âdet Gerilimi ve Tarikat-Cihad-Ülkesel İdare Geçişlerine

92.1. ‘Müridizm’i Hangi Ölçekte Okumalıyız? Kuzeydoğu Kafkasya’daki XIX. yüzyıl direnişi, baştan sona aynı kalan bir ‘Nakşibendî devleti’ değildir. Dağıstan’daki âlim ve sûfî dolaşımı; Nakşibendiyye-Hâlidîyye’nin irşad halkaları; Gazi Muhammed’in şeriat merkezli ıslah çağırısı; Hamzat Bek’in bölgesel hâkimiyet arayışı; Şeyh Şâmil’in 1834–1859 arasında geliştirdiği imamet idaresi ve farklı dağ topluluklarının dönemselsavaş ittifakları birbirine temas eder, fakat özdeş değildir. Rus kaynaklarının hepsine ‘mürîd’, bütün harekete ‘mürîdizm’ demesi bu ayrımları silmiştir. Bölüm, tasavvufî intisabı askerî tâbiyete, cihadı kesintisiz savaşa, imameti de modern ulus-devlete çevirmeyecektir. Ana soru, dinî-hukukî ağı Rus yayılması ve yerel siyaset altında hangi eşiklerde silahlı koalisyona ve ülkesel idareye dönüştüğüdür.⁷⁷¹

92.2. ‘Mürîdizm/Miurîdizm’: İç Ad Değil İmparatorluk Kategorisi. Mürîd, tasavvuf yolunda bir mürşide bağlanan talebe demektir; Rusça miurîd ise Kafkas savaşları sırasında anlamca genişletildi. Askerî ve idarî metinler, sûfî inisiyasyonu bulunup bulunmadığını araştırmadan imamların yanında savaşan dağlıları ‘mürîd’ saydı; miurîdizm’i de bazen tarikat, bazen fanatizm, bazen isyan tekniği, bazen Şâmil’in bütün rejimi için kullandı. Sovyet tarih yazımı terimi koruyup onu sınıf mücadelesi, feodal-teokratik gericiilik veya halk kurtuluşu şemalarına göre yeniden yorumladı. Yerel Arapça metinlerde ise tarîka, şeriat, cihad, imâmet, cemaat ve nâiblik gibi daha ayrıntılı kavramlar iş görür. Bu nedenle ‘Mürîdizm’ kaynaklarda tarihsel bir dış ad olarak korunacak; bağımsız,

⁷⁷¹ Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (London: Frank Cass, 1994), 9–23, 39–67, 223–246; Anna Zelkina, *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus* (London: Hurst, 2000), 1–18, 190–214; Alexander Knysh, ‘Sufism as an Explanatory Paradigm,’ *Die Welt des Islams* 42, no. 2 (2002): 139–173.

kendi adını böyle koymuş tek mezhep veya değişmez örgüt varmış gibi kullanılmayacaktır.⁷⁷²

92.3. Kronoloji: İrşad Ağından İmamete. Nakşibendiyye-Hâlidiyye'nin Şirvan ve Dağıstan'a gelişi 1810'ların sonu ile 1820'lerin başına; Gazi Muhammed'in imam seçilmesi ise kaynaklara göre 1828 sonu veya 1829'a yerleştirilir. İlk imam 1832'de Gimri'de öldü; Hamzat Bek 1832–1834, Şâmil 1834–1859 arasında imam oldu. 1839 Ahulgo kuşatması, 1840'ta Çeçenistan'daki yeniden seferberlik, 1843–1845 genişleme ve 1845 Dargo seferi ayrı eşiklerdir. 1842'de resmîleşen dîvân, nâiblik ağının büyümesi ve nizâmlar siyasî-idarî yoğunlaşmayı gösterir. Kırım Savaşı fırsat getirirse de beklenen dış destek doğmadı; Rusya 1856'dan sonra kesin fethe yöneldi ve Şâmil 25 Ağustos/6 Eylül 1859'da Gunib'de teslim oldu. Bu tarih dizisi tek çizgili kaçınılmaz devletleşme değildir.⁷⁷³

92.4. Kaynak Katmanları: Belge, Kronik ve Sonraki Hafıza. Rus ordusunun raporları tarih, güzergâh, kayıp ve emir zinciri bakımından zengindir; fakat 'itaat', 'barışçı', 'haydut' ve 'fanatik' sınıfları fetih siyasetini taşır. Dağıstanlı Muhammed Tâhir el-Karahî'nin Arapça kroniği imamet içinden ayrıntı verir; yine de Şâmil devrine yakınlığı onu tarafsız tutanak yapmaz. Abdurrahman el-Gazikumukî, Hacı Ali Çohlu ve başka yerel anlatıcılar farklı konumları görünür kılar. Şâmil'in mektup ve nizâmları normatif hedefi gösterir, bütün köylerde eksiksiz uygulamayı değil. Rus esaretinde alınan ifadeler tercüman, gözetim ve öz-savunma koşullarıyla okunmalıdır. Tolstoy'un Hacı Murat'ı ise güçlü bir edebî hafızadır, eşzamanlı kronik değildir. Bölüm, olay, emir, uygulanma ve sonradan hatırlama düzeylerini birbirinden ayıracaktır.⁷⁷⁴

92.5. Rus Askerî Arşivi: Operasyon Bilgisi ve Sömürge Dili. Kafkas Kolordusu günlükleri, kumandan yazışmaları ve AKAK derlemeleri birlik sayısı, kale, yol, rehine, teslim ve köy yakma siyaseti için vazgeçilmezdir. Fakat bu

⁷⁷² Gammer, *Muslim Resistance*, 39–47 ve 436–442'deki sözlük; Knysb, 'Sufism as an Explanatory Paradigm,' 139–173; Michael Kemper, 'Khālidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihād,' *Die Welt des Islams* 42, no. 1 (2002): 41–71.

⁷⁷³ Gammer, *Muslim Resistance*, xvii–xxiii, 39–67, 96–111, 223–296; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 93–214; Charles King, *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 69–95.

⁷⁷⁴ Thomas Sanders, Ernest Tucker, and Gary Hamburg, eds. and trans., *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830–1859* (London: RoutledgeCurzon, 2004), 1–32, 55–180; Gammer, *Muslim Resistance*, 296–434; Austin Jersild, *Orientalism and Empire* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 1–18.

belgelerde bir köy heyetinin geçici ateşkesi çoğu kez ‘ebedî tâbiyet’, vergi veya erzak vermeyi reddetmesi ‘isyan’, sınır ötesine çekilen savaşçı ise ‘haydut’ olarak kodlanır. Başarısız sefer raporları kaybı küçültebilir; rakip kumandanlar suçu birbirine aktarabilir. Aynı makam, müzakere sürerken suikast veya zorunlu teslim seçeneğini de tartışabiliyordu. Bu yüzden idarî belgenin mühürü, içindeki siyasî yorumu otomatik doğru kılmaz. Operasyon ayrıntısı yerel kronikle, köyün ‘teslimi’ sonraki davranışla, sayı ise bağımsız raporla sınanacaktır. İmparatorluk arşivi olayın kaydı olduğu kadar fetih bilgisinin üretildiği kurumdur.⁷⁷⁵

92.6. Arapça Dağıstan Kronikleri: İçeriden Fakat Tek Ses Değil.

Muhammed Tâhir el-Karahî’nin Bârikatü’s-süyûfi’l-cebeliyye’si, imamların savaşlarını, mektuplarını ve yerel önderleri Arapça ilmî tarih geleneği içinde anlatır. Eser, Rus raporlarında görünmeyen niyetleri ve tartışmaları korur; aynı zamanda Şâmil’in resmî tarih çevresine yakınlığının seçiciliğini taşır. Abdurrahman el-Gazikumukî’nin hatıraları, Hacı Ali’nin anlatısı ve muhalif fakihlerin risaleleri imamet içindeki görüş birliğinin sınırlı olduğunu gösterir. Aynı olayın kahramanlık, ihanet veya hukuk ihlali olarak farklı yazılması hata değil, toplumsal konum verisidir. Arapça kullanım da tek etnik milletin kanıtı değildir; çok dilli Dağıstan âlimleri için ortak yazı ve hukuk diliydi. İç kaynak dış belgeden daha ‘saf’ sayılmayacak, fakat Rus tercümesinin içine eritilmeyecektir.⁷⁷⁶

92.7. Sovyet Tarih Yazımı: Kurtuluş ile ‘Feodal-Teokrazi’ Arasında.

Sovyet döneminde Şâmil’in değerlendirilmesi siyasî çizgiye göre keskin biçimde değişti. Bir safhada çarlık sömürgeciliğine karşı halk kurtuluş önderi öne çıkarılırken başka safhalarda Osmanlı ve Britanya’nın aracı, dinî fanatizmin veya feodal-teokratik gericiğin temsilcisi ilan edildi. ‘Müridizm’ bu tartışmalarda tarihsel öz-ad gibi kaldı; tasavvuf bazen ilerici seferberliğin aracı, bazen gerici örtü sayıldı. Sınıf ve üretim ilişkileri önemli sorular açsa da önceden belirlenmiş hüküm köyler, âlimler ve nâibler arasındaki farklı çıkarları tek kampa sıkıştırdı.

⁷⁷⁵ Gammer, *Muslim Resistance*, 29–38, 49–59, 277–291 ve notlar; Michael Khodarkovsky, ‘Of Christianity, Enlightenment, and Colonialism: Russia in the North Caucasus, 1550–1800,’ *Journal of Modern History* 71, no. 2 (1999): 394–430; Jersild, *Orientalism and Empire*, 19–58.

⁷⁷⁶ Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 33–180; Michael Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan: Von den Khanaten und Gemeindefürsten zum Ğihād-Staat* (Wiesbaden: Reichert, 2005), özellikle imamet kronikleri ve hukuk risalelerine ayrılan bölümler; Gammer, *Muslim Resistance*, 296–434.

Sovyet yayınlarının kazandırdığı belge derlemeleri bu ideolojik çerçeveden ayrılarak kullanılabilir. Bir metnin arşiv değeri ile editörün Şâmil'i 'ilerici' veya 'gerici' ilan eden üst anlatısı aynı kanıt düzeyi değildir.⁷⁷⁷

92.8. Milli ve Edebî Hafıza: Şâmil'in Çoğalan Suretleri. Şâmil, Dağıstan ve Çeçen hafızasında dinî önder, anti-sömürge kahramanı ve kaybedilmiş siyasî birlik simgesi; Rus kültüründe hem korkulan düşman hem cesaretine hayran olunan asil rakip olarak yaşayabildi. Osmanlı ve Türkiye'de 'Şeyh Şâmil' Kafkas muhacir kimliğinin güçlü işaretlerinden biri oldu. Tolstoy'un Hacı Murat'ı, nâib ile imam arasındaki kopuşu imparatorluk şiddetiyle birlikte edebileştirdi; fakat romandaki iç konuşmalar arşiv ifadesi değildir. Sovyet sonrası anma, heykel, ders kitabı ve siyasî söylem de 1830'ların olayını güncel kimlik ihtiyacına göre seçer. Hafıza yanlış olduğu için atılmaz; hangi dönemin hangi Şâmil suretini ürettiğini gösterir. Tarihsel biyografi, menkıbe, edebiyat ve siyasî kullanım ayrı sütunlarda tutulacaktır.⁷⁷⁸

92.9. Dağ ve Orman: Kader Değil Lojistik Rejim. Dağıstan'ın dar vadileri, yüksek platoları ve savunulabilir köyleri ile Çeçenistan'ın yoğun orman ve alçak düzlükleri aynı savaş alanı değildi. Dağ geçidi küçük kuvvete savunma avantajı sağlarken yiyecek ve topçu taşımayı zorlaştırdı; orman Rus sütunlarını yavaşlatırken tarla yakma ve ağaç kesme siyasetini stratejik hale getirdi. Ne var ki 'dağ doğal olarak özgür sûfi savaşı üretir' cümlesi coğrafi determinizmdir. Aynı topluluklar pazarlık, teslim, göç veya Rus hizmetini de seçebildi; yol yapımı ve orman temizliği güç dengesini zamanla değiştirdi. Mekân, teolojiyi emretmedi; haber, ikmal, kaçış ve zor kullanmanın maliyetini belirledi. İmametın sınırı haritadaki renkten çok, nâibin vergi ve asker toplayabildiği mevsimsel erişimle ölçülmelidir.⁷⁷⁹

92.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Hangi Metin Hangi Soruyu Taşır? Aşağıdaki tablo kaynakları doğru ve yanlış diye iki kutba ayırmaz. Rus savaş günlüğü harekâtı, imamın mektubu normatif emri, Arapça kronik iç meşruiyeti,

⁷⁷⁷ Moshe Gammer, 'Shamil in Soviet Historiography,' *Middle Eastern Studies* 28, no. 4 (1992): 729-777; Knysb, 'Sufism as an Explanatory Paradigm,' 149-166; Kemper, 'Khālidiyya Networks,' 41-48.

⁷⁷⁸ Rebecca Gould, *Writers and Rebels: The Literature of Insurgency in the Caucasus* (New Haven: Yale University Press, 2016), 1-26, 111-168; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 181-246; King, *Ghost of Freedom*, 86-95.

⁷⁷⁹ Gammer, *Muslim Resistance*, 9-23, 173-222, 277-291; Thomas M. Barrett, *At the Edge of Empire: The Terek Cossacks and the North Caucasus Frontier, 1700-1860* (Boulder, CO: Westview Press, 1999), 1-24, 115-176; King, *Ghost of Freedom*, 69-86.

sûfî silsile metni irşad bağı, hukuk risalesi ise şeriat-âdet tartışmasını farklı yoğunlukta gösterir. Sonraki millî veya edebî hafıza olayın çıplak kaydı değil, onun nasıl anlamlandırıldığının belgesidir. Bir köyün ‘teslim’ kaydı sonraki yılki davranışla; bir nâibe verilen emir fiilî tahsil ve yargı verisiyle; savaşçı sayıları bağımsız raporlarla sınıanacaktır. Özellikle ‘mürîd’, ‘imam’, ‘nâib’ ve ‘şeriat’ kelimelerinin her kaynak katmanındaki anlamı korunmadan yapılan sayı ve kurum karşılaştırmaları yanıltıcıdır.⁷⁸⁰

Kaynak katmanı	En güçlü olduğu alan	Başlıca risk	Kullanım kararı
Rus askerî günlüğü ve raporu	Tarih, güzergâh, birlik, kale ve harekât	Teslimi kalıcı tâbiyet; direnişi fanatizm saymak	Yerel kronik ve sonraki davranışla çapraz okunur
İmam mektubu ve nizam	Normatif emir, tayin, vergi, hukuk ve diplomasi	Emri bütün bölgelerde uygulanmış sonuç saymak	İcra, şikâyet ve karşı belge ayrıca aranır
Dağıstanlı Arapça kronik	İç aktör, niyet, meşruiyet ve yerel adlar	Resmî/partizan anlatıyı tarafsız tutanak saymak	Yazarın imametle konumu ve yazım zamanı belirtilir
Sûfî silsile ve menâkıb	İcazet, müşrid, kutsal hafıza ve öz-anlam	Manevî bağı askerî komuta zinciri yapmak	İcazet, biat ve sefer emri ayrı tutulur
Hukuk risalesi ve fetva	Şeriat, âdet, imamet, cihad ve hicret tartışması	Normu gündelik pratiğin aynısı saymak	Muhallif fetva ve mahkeme uygulamasıyla sınıanır
Rus esaretindeki ifade	Şâmil ve görevlilerin geriye dönük açıklaması	Gözetim, tercüme ve öz-savunmayı yok saymak	Söyleme koşulu ile çağdaş belge karşılaştırılır
Edebiyat ve sözlü hafıza	Şiddet, onur, ihanet ve sonraki kimlik	Romanı veya geç anlatıyı eşzamanlı kronik yapmak	Hafızanın üretildiği dönem ve tür korunur
Sovyet/millî tarih yazımı	Belge yayını ve değişen siyasî anlam	İlerici-gerici veya millî birlik hükümünü geçmişe taşımak	Arşiv katkısı üst anlatıdan ayrılır

92.11. Dağıstan’ın İslâmî İlim Zemini. XIX. yüzyıl başı Dağıstan’ı İslâm’la yeni karşılaşan boş bir dağlık alan değildi. Köy mescitleri, medreseler, kadılar, müderrisler, Arapça kitap istinsahı ve bölgesel öğrenci dolaşımı yüzyıllar içinde yerleşmişti. Âlimler yalnız ibadet öğretmiyor; miras, nikâh, mülkiyet, diyet ve siyasî meşruiyet hakkında fetva üretiyordu. Bu ilmî yoğunluk, Nakşibendiyye-Hâlidîyye’nin yayılmasını kolaylaştırdı; fakat her fakih tarikata veya cihada katılmadı. Bazı güçlü âlimler imamların hukuk yorumuna karşı çıktı ve Rus denetimindeki bölgelerden polemik yazdı. Dolayısıyla ‘dağlı savaşçıları dışarıdan sûfîler İslâmlaştırdı’ anlatısı doğru değildir. Yeni olan İslâm’ın varlığı değil, belirli bir irşad silsilesi ile şeriat reformunun Rus fethi karşısında yeni siyasî yetke iddiasına eklenmesiydi.⁷⁸¹

⁷⁸⁰ Gammer, *Muslim Resistance*, 296–434; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 1–54, 247–264; Knysb, ‘Sufism as an Explanatory Paradigm,’ 139–173; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, kaynak ve yöntem bölümleri.

⁷⁸¹ Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, özellikle 17.–19. yüzyıl ilmî ağlarına ayrılan bölümler; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 19–63; Michael Kemper, ‘Daghestani Shaykhs and Scholars in Russian Exile,’ in *Daghestan and the World of Islam*, ed. Moshe Gammer and David J. Wasserstein (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006), 95–107.

92.12. Şâfiî Fıkıh ve Arapça Ortak Yazı Dili. Dağıstan'ın büyük bölümünde Şâfiî fıkıh, yerel hukuk tartışmasının ana mezhep çerçevesiydi. Arapça ise Avar, Dargin, Lak, Lezgi ve başka dilleri konuşan âlimler arasında müşterek yazı dili işlevi gördü. Bu durum imametın 'Arap devleti' olduğu veya yerel dillerin önemsiz kaldığı anlamına gelmez; hutbe, mektup, eğitim ve gündelik iletişim farklı dillerde yürüyebiliyordu. Gazi Muhammed ve sonraki savunucular, imamet, cihad, hicret ve yönetici takdiri için klasik Şâfiî metinlerden delil çıkardı. Muhalif fakihler de aynı mirastan hareketle zorlayıcı uygulamaları eleştirdi. Böylece çatışma basitçe İslâm ile İslâm dışı örf arasında değil, ortak hukuk külliyyatının hangi bağlamda nasıl uygulanacağı hakkında Müslümanlar arası bir ihtilaf olarak görünür.⁷⁸²

92.13. Köy Cemaatleri, Hanlıklar ve İhtiyarlar. Kuzeydoğu Kafkasya'da siyasî alan yalnız kabilelerden oluşmuyordu. Dağıstan'da köy cemaatleri ve cemaat birlikleri, Avar hanlığı, Kazikumuk şamhallığı, yerel beyler, kadılar ve ihtiyar meclisleri üst üste binen yetkiler taşıdı. Çeçen topluluklarında merkezi hanedan yapısı daha zayıf, köy ve akrabalık ağları daha belirgindi. Rusya bazı han ve beyleri maaş, unvan, askerî himaye ve rehine siyasetiyle kendine bağladı; imamlar ise aynı yerel önderleri ikna etmeye, yerlerinden etmeye veya kendi vekilleriyle çevrelemeye çalıştı. Bu yüzden 'bütün kabileler imamı seçti' cümlesi kaynakların gösterdiğinden daha düzgündür. İmamet, boşlukta tarikat disiplini kurmadı; mevcut egemenlik, örf ve cemaat kurumlarıyla pazarlık ederek, kimi zaman onları zorla dönüştürerek gelişti.⁷⁸³

92.14. Nakşibendiyye'nin Önceki Kafkas İzleri. Şeyh Mansur'un 1780'lerdeki direnişi, sonraki Nakşibendî cihadının doğrudan kurumsal başlangıcı gibi anlatılmıştır. Mansur'un sûfi bağlantıları ve dinî ıslah dili önemlidir; fakat onun kesin Nakşibendî intisabı ile XIX. yüzyıl Hâlidî silsilesine örgütsel devamlılık tartışmalıdır. Arada kesintisiz vekil, zâviye veya emir zinciri gösterilemez. Yine de Mansur hafızası, Rus yayılmasına karşı dinî birlik ve dağlar arası seferberlik için güçlü bir emsal sundu. 'Öncül' ile 'aynı teşkilâtın ilk lideri'

⁷⁸² Michael Kemper, 'The Daghestani Legal Discourse on the Imamate,' *Central Asian Survey* 21, no. 3 (2002): 265-278; Rebecca Gould, 'İjtihād against Madhhab: Legal Hybridity and the Meanings of Modernity in Early Modern Daghestan,' *Comparative Studies in Society and History* 57, no. 1 (2015): 35-66; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*.

⁷⁸³ Gammer, *Muslim Resistance*, 18-23, 29-38, 60-67, 223-248; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*; Barrett, *At the Edge of Empire*, 43-82.

ayrılmalıdır. XIX. yüzyıl ağının belgelenebilir hattı, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî çevresinden Şirvan ve Dağıstan'a ulaşan yeni icazet zincirleridir. Böylece yerel hafıza ile kurumsal silsile birbirine eklenir, fakat geriye doğru tek örgüt haline getirilmez.⁷⁸⁴

92.15. Mevlânâ Hâlid'den Şirvan'a Aktarım. Nakşibendiyye-Hâlidîyye, Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin 1810'lar ve 1820'lerde genişleyen halife ağıyla Osmanlı, İran ve Kafkas sahalarına yayıldı. Kafkas aktarımında İsmail el-Kürdümîrî/Şirvânî ve Hâs Muhammed eş-Şirvânî adları öne çıkar; kaynaklar lakap ve silsile ayrıntılarında her zaman uyuşmaz. Rus yönetiminin Şirvan'daki faaliyeti kuşkuyla izlemesi, bazı vekilleri sürmesi ve hareket alanını daraltması ağı sona erdirmeyi; bağlantılar Dağıstan'daki öğrenci dolaşımına aktarıldı. Bu aktarım tek merkezden siyasî emir gönderildiğini göstermez. Mevlânâ Hâlid'in icazeti manevî ve öğretisel yetki sağladı; Dağıstan'daki cihad kararları yerel fetih baskısı, hukuk tartışması ve liderlik mücadelesi içinde oluştu. Silsile, nedenselliğin tamamı değil meşruiyet damarlarından biridir.⁷⁸⁵

92.16. Muhammed el-Yarağî: İrşad, Şeriat ve Tedricilik. Muhammed el-Yarağî, Hâlidî öğretinin Dağıstan'daki en etkili taşıyıcılarından ve ilk imamların başlıca manevî-hukukî dayanaklarından oldu. Onun vaazlarında tövbe, namaz, ahlâkî disiplin ve şeriatın yerleşmesi, derhal topyekûn savaştan önce geliyordu. İlk aşamada Rus hâkimiyeti altında geçici uyum ve rehine verme ihtimalini bütünüyle reddetmemesi, Hâlidîliğin doğuştan kesintisiz savaş programı olmadığını gösterir. Gazi Muhammed'in zorlayıcı ıslah hamleleri konusunda ara müşid ile anlaşmazlık yaşandığında, imam daha üst otorite olarak el-Yarağî'nin desteğine başvurdu. Bu durum manevî silsilenin siyasî hiyerarşisiyle özdeş olmadığını da gösterir: müşid dinî yetki verebilir, fakat her askerî harekâtı doğrudan komuta etmez. El-Yarağî'nin desteği cihadı meşrulaştırdı; yerel şartlar kararın zamanını belirledi.⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ Gammer, *Muslim Resistance*, 29–46; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 64–92; Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union* (Berkeley: University of California Press, 1985), 7–20, eleştirel kullanımla.

⁷⁸⁵ Kemper, 'Khālidiyya Networks,' 41–55; Gammer, *Muslim Resistance*, 39–42; Butrus Abu-Manneh, 'The Role of Shaykh Ismā'īl al-Shirwānī in the Khālidi Suborder,' in *Daghestan and the World of Islam*, ed. Gammer and Wasserstein (Helsinki, 2006), 69–80.

⁷⁸⁶ Gammer, *Muslim Resistance*, 39–50; Kemper, 'Khālidiyya Networks,' 48–62; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 93–127.

92.17. Cemâleddin el-Gazikumukî: Mürşid ile İmam Arasında. Seyyid Cemâleddin el-Gazikumukî, Muhammed el-Yaragî'nin halifesi, Gazi Muhammed ile Şâmil'in mürşidi ve imamet çevresinin önemli arabulucusuydu. İcazet, sohbet ve dinî onay yoluyla liderlerin manevî meşruiyetini güçlendirdi; Şâmil'in seçilmesinde desteği etkili oldu. Bununla birlikte Cemâleddin'in her nâibi tayin eden gizli üst kumandan olduğu söylenemez. İmamın dîvânı, savaş kumandanları, kadılar ve yerel meclisler farklı yetki kanallarıydı. Cemâleddin'in ailesiyle Şâmil hanesi arasındaki evlilikler manevî bağı hane siyasetine de bağladı; oğlu Abdurrahman'ın sonraki hatıraları bu yakınlığın içeriden fakat geriye bakan kaynağıdır. Mürşid ile imamın otoriteleri kesişmiş, hiçbir zaman bütünüyle tek makama dönüşmemiştir.⁷⁸⁷

92.18. Silsile ile Komuta Zincirini Ayırmak. Sûfî silsile, zikrin ve terbiyenin kimden alındığını; siyasî biat, imamın kamu otoritesinin kabulünü; askerî komuta ise belirli seferde kimin emrine girildiğini gösterir. Bir kişi Cemâleddin'in müridi olup Şâmil'in siyasetine itiraz edebilir, nâib olarak görev alıp bütün ileri tasavvuf öğretisine erişmemiş olabilir veya yerel savunmaya katıldığı hâlde resmî inisiyasyon taşımayabilir. Rus 'mürid' kategorisi bu üç halkayı tekleştirdiği için takipçi sayıları güvenilmez biçimde büyüdü. Şâmil'in otoritesi Nakşibendî terbiyeden yararlandı; fakat vergi, kadı, rehine ve askerî yaptırım yalnız hoca-talebe sevgisiyle işlemedi. Bölüm, manevî icazet, siyasî biat ve fiilî emir-komuta için ayrı kanıt arayacaktır. Kesişim gerçek, özdeşlik ise açıklanmaya muhtaçtır.⁷⁸⁸

92.19. Zikir, Halvet ve Râbitanın Siyasî Sınırı. Nakşibendî-Hâlidî çevrelerde sessiz zikir, sohbet, murakabe, râbita ve belirli halvet pratikleri manevî disiplinin parçalarıydı. Bunlar düzenli toplantı, öz-denetim ve hoca çevresinde güven üreterek seferberlik kapasitesine dolaylı katkı sağlayabilirdi. Fakat ritüelden savaş emrini doğrusal biçimde çıkarmak hatalıdır. Aynı pratikleri sürdüren herkes cihada katılmadı; bazı âlim ve sûfler imametın zorlayıcı siyasetine karşı çıktı. Rus gözlemcilerin zikir halkasını askerî yemin toplantısı, mürşide itaati de sınırsız siyasî kölelik olarak çevirmesi 'fanatik tarikat' kalıbını

⁷⁸⁷ Gammer, *Muslim Resistance*, 39–50, 67–71, 236–246; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 105–145; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 33–54.

⁷⁸⁸ Kemper, 'Khālidiyya Networks,' 55–71; Knysb, 'Sufism as an Explanatory Paradigm,' 139–173; Gammer, *Muslim Resistance*, 39–47, 223–246.

besledi. Manevî eğitim, savaş zamanında dayanıklılık ve ortak dil sağladı; hukukî fetva, sömürge şiddeti, yerel ittifak ve maddî ikmal olmadan tek başına ülkesel idare kurmadı. Ritüel etkisi kabul edilecek, nedensellik tekeline dönüştürülmeyecektir.⁷⁸⁹

92.20. K0–K4 Bilgi Rejimi: Tasavvufî Seçicilik ile Savaş Gizliliği. K0 düzeyinde cami vaazı, şariat çağırısı ve cuma namazı kamusalı. K1, ortak tövbe, zikir, ahlâk ve cemaat disiplini; K2, mürşid gözetimindeki ileri eğitim, icazet ve iç tasavvufî yorumu kapsıyordu. K3 ise savaşın büyümesiyle haberci güzergâhı, sahte söylenti, keşif, parola, mektup saklama ve Rus gözetiminden kaçınma gibi güvenlik tedbirlerinde yoğunlaştı. Bunların hiçbiri bütün Kuzey Kafkasya hareketini dışarıya tamamen kapalı K4 sır dini yapmaz. Şeriatın kamusal uygulanması zaten görünür meşruiyet iddiasıydı; imamın bildirileri rakip köylere ve Rus kumandanlarına da gönderiliyordu. Tasavvufî mahremiyet ile askerî gizlilik farklı amaçlara sahipti. Sonraki ‘gizli mürid teşkilâtı’ imgesi, bu iki seçicilik biçimini tek ve kalıtsal komplo düzeni haline getirmemelidir.⁷⁹⁰

92.21. Rus Yayılması: Transkafkasya’dan Dağ Kuşağına. Rusya’nın Kuzey Kafkasya’daki ilerleyişi tek seferde gerçekleşmedi. Gürcü krallıklarının ilhakı, 1804–1813 ve 1826–1828 İran savaşları ile 1806–1812 ve 1828–1829 Osmanlı savaşları Transkafkasya’daki askerî konumu güçlendirdi. Gülistan ve Türkmençay antlaşmaları imparatorluğun uluslararası iddiasını genişletti; fakat bir haritada Rus toprağı gösterilen dağ köyleri günlük vergi ve askerî denetime otomatik girmede. Kaleler, Terek–Sunja hatları, Kazak yerleşimleri, yollar ve yerel hanlarla antlaşmalar kademeli bir fetih altyapısı kurdu. St. Petersburg’un ‘iç asayiş’ dediğı şey, birçok topluluk için dışarıdan ilerleyen askerî-sömürgeci düzendi. İmamet yalnız antlaşma metnine değil, arazi kaybı, sefer yükümlülüğü, rehine ve cezalandırma tecrübesine cevap verdi. Dış egemenlik iddiası ile sahadaki kapasite ayrılmalıdır.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 93–145; Kemper, ‘*Khālidiyya Networks*,’ 48–71; Knysb, ‘*Sufism as an Explanatory Paradigm*,’ 139–173.

⁷⁹⁰ Gammer, *Muslim Resistance*, 39–59, 223–246; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 105–145; Knysb, ‘*Sufism as an Explanatory Paradigm*,’ 155–173.

⁷⁹¹ Gammer, *Muslim Resistance*, 1–38; King, *Ghost of Freedom*, 21–68; Barrett, *At the Edge of Empire*, 43–114.

92.22. Yermolov Rejimi: Korkuyla ‘Sükûnet’ Üretmek. General Aleksey Yermolov’un 1816–1827 arasındaki siyaseti, güçlü kaleler ve yollar kadar ibret verici şiddete dayanıyordu. Köy yakma, ürün ve sürü imhası, orman kesme, rehinelere, toplu cezalandırma ve nüfusu düzlükten uzaklaştırma uygulamaları kısa süreli itaati kalıcı bağıllık saydı. Yerel saldırı ve esir alma pratikleri de şiddet döngüsünün parçasıydı; fakat imparatorluk ordusunun kaynak ve ceza ölçeği simetrik değildi. Yermolov’un sertliği direnişi bitirmek yerine Rus yönetimine güveni zayıflattı ve sonraki uzlaşma tekliflerinin inandırıcılığını aşırdı. ‘Fanatik müridizm birden doğdu’ formülü, 1820’lerin cebrî dönüşümünü görünmez kılar. İslâmî reform dili mevcutken onu geniş savaş koalisyonuna dönüştüren şartlardan biri, düzenli biçimde tekrarlanan sömürge şiddeti ve toprak baskısıydı.⁷⁹²

92.23. Arazi, Orman ve Ekonomik Yük. Fetih yalnız muharebe değildi. Rus birlikleri ‘barışçı’ sayılan bölgelerden düşük bedelle veya karşılıksız yiyecek, odun, araba, at ve işgücü talep ediyor; yol ve tahkimat masrafını yerel topluluklara aktarıyordu. Terek ve Sunja boyunca Kazak yerleşiminin genişlemesi Çeçenlerin tarım ve otlak alanını daralttı. Cezalandırma seferlerinde bahçe, tarla, sürü ve evlerin yok edilmesi haneleri hem savaşa hem göçe zorladı. Buna karşılık imamet de vergi, asker, erzak ve olağanüstü katkı istedi; dolayısıyla yerel halk iki idare arasında maddî baskı yaşayabiliyordu. Destek yalnız inanç coşkusuyla, kopuş yalnız ‘ihanet’le açıklanamaz. Hasat, sürü, kışlak, yol ve güvenlik maliyeti siyasî tercihin merkezindedir. Cemaatleşme, ahlâkî çağrı ile gündelik geçim krizinin kesişiminde ilerledi.⁷⁹³

92.24. 1825–1826 Çeçen Ayaklanması ve Sürekliliğin Sınırı. 1825–1826’da Çeçenistan ve komşu alanlardaki geniş ayaklanma, Gazi Muhammed’in imamlığından önce Rus kalelerine ve baskı siyasetine karşı önemli bir seferberlik oluşturdu. Beybulat Taymiyev, Avko ve başka yerel önderler sonraki yıllarda ilk imamla temas kurdu. Bu bağ, direniş tecrübesi ve savaşçı ağ bakımından süreklilik sağlar; ancak ayaklanmayı geriye dönük ‘Müridizm’in ilk harekâtı saymak doğru

⁷⁹² Gammer, *Muslim Resistance*, 27–38; Barrett, *At the Edge of Empire*, 115–176; Khodarkovsky, ‘Christianity, Enlightenment, and Colonialism,’ 394–430.

⁷⁹³ Gammer, *Muslim Resistance*, 39–49, 173–222, 225–235; Barrett, *At the Edge of Empire*, 115–202; King, *Ghost of Freedom*, 69–86.

değildir. Nakşibendî vaazının etkisi konusunda Rus raporları çoğu zaman her dinî faaliyeti tek merkezli kışkırtma gibi yorumladı. Yerel özerklik, arazi, kan davası ve Rus cezalandırması bağımsız etkenlerdi. Gazi Muhammed mevcut rahatsızlığı hazır buldu, ona şeriat ve imamet diliyle yeni bir birlik çerçevesi vermeye çalıştı. Önceki isyan ağı, sonraki örgütün otomatik şubesi değildir.⁷⁹⁴

92.25. Gazi Muhammed: Fakih, Mürid ve Siyasî Kurucu. Gazi Muhammed, Rus kaynaklarında Kazi Molla diye anılan Gimrili Dağıstan âlimiydi. Yerel hocalardan Arapça ve Şâfiî fikhî okudu; Seyyid Cemâleddin tarafından Nakşibendiyye-Hâlidîyye'ye alındı ve Muhammed el-Yaragî çevresinde eğitimini sürdürdü. Onu yalnız coşkulu sûfî veya yalnız asker diye tanımlamak iki kurucu vasfı siler: hukukî ıslah iddiası ile dağ topluluklarını ortak imamet altında toplama teşebbüsü. İlk vaazları namaz, içki, ahlâk ve âdet mahkemelerine karşı şeriat üzerinde yoğunlaştı; Rus ilerleyişi ve yerel yöneticilerin ittifakları siyasî çatışmayı büyüttü. Şahsî karizması güçlüydü, fakat mürşid onayı, âlimler meclisi, köy destekleri ve savaş kumandanları olmadan yetkesi kurulamazdı. Kuruculuk, tek kişilik teofanik liderlik değil çok katmanlı meşruiyet üretimidir.⁷⁹⁵

92.26. 1828/1829 İmam İlanı: Tarih ve Yetke. Gazi Muhammed'in imam seçimi için 1828, 1829 ve özellikle 1829 sonu tarihleri kullanılır. Fark, ilk yerel kabul, daha geniş âlimler toplantısı ve siyasî ilan gibi ayrı anların tek tarihe sıkıştırılmasından doğabilir. Bu nedenle bölüm 1828/29 aralığını kuruluş eşiği olarak korur. İmam burada yalnız namaz kıldırın kişi değil, şeriatı uygulama ve savunma için kamu önderliği iddia eden makamdır. Yine de bütün Dağıstan ve Çeçenistan aynı gün biat etmedi; birçok köy, han ve âlim karşı çıktı veya bekledi. İmamet, mevcut halife ya da sultana karşı evrensel hilâfet ilanı da değildi. Yerel-bölgesel cihadın ve Müslüman toplum düzeninin meşru önderliği olarak kuruldu; kapsamı askerî başarı, fetva ve yeni biatlarla genişlemeye çalıştı.⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ Gammer, *Muslim Resistance*, 34–49, 49–59; Barrett, *At the Edge of Empire*, 145–176; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 93–127.

⁷⁹⁵ Gammer, *Muslim Resistance*, 47–59; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 105–145; Michael Kemper, 'Ghazi Muhammad's Treatise against Daghestani Customary Law,' in *Islam and Sufism in Daghestan*, ed. Moshe Gammer (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009), 85–100.

⁷⁹⁶ Gammer, *Muslim Resistance*, 45–50; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 128–160; Kemper, 'Daghestani Legal Discourse on the Imamate,' 265–278.

92.27. Âdete Karşı Risale: Tasavvuf Manifestosu Değil Hukuk Metni.

Gazi Muhammed'in Dağıstan âdet hukukunu eleştiren risalesi, hareketin ideolojik başlangıcını yalnız sûfi vecdle açıklamaya izin vermez. Metin, yerel örfün özellikle kan davası, yargı ve otorite alanlarında şeriatın yerine geçirilmesini sapma sayar; Kur'an, hadis ve fıkıh diliyle toplulukları değişime çağırır. Kemper'in çözümlemesi, bunun hareketin ilk açık cihad metinlerinden olmakla birlikte bilinçli biçimde İslâm hukuku üzerine kurulduğunu vurgular. Metindeki sert normatif hüküm, bütün yerel uygulamaların aynı veya 'İslâm dışı' olduğu anlamına gelmez. Âdet ile şeriat tarih boyunca iç içe işlemiştir; fakihler de hangi örfün geçerli olduğu konusunda ayrıştı. Risale, sûfi tarikat tüzüğü değil, hukukî-siyasî seferberliğin delillendirilmiş müdahalesidir.⁷⁹⁷

92.28. İlk Islah Seferleri ve Zor Kullanmanın Eşiği. İmamet başlangıçta vaaz, tövbe ve şeriata dönüş çağrısıyla yayıldı; fakat Gazi Muhammed kısa sürede köyleri dolaşan silahlı takipçilerle içkiyi döktürme, suç saydığı uygulamaları engelleme ve karşı çıkan ihtiyarları etkisizleştirme yoluna gitti. Bu değişim mensupların gözünde kamu iyiliğini zorla korumak, muhalifler için ise yerel yetkeye saldırıydı. Mürşid çevresindeki ihtiyat ile imamın aceleci müdahalesi arasındaki tartışma, tarikatın otomatik askerî disiplin olmadığını gösterir. Şeriatın tesisi sadece Rusya'ya karşı dış savaş değil Müslüman toplum içindeki iktidarın yeniden dağıtılmasıydı. Bu nedenle hareket hem sömürge karşıtı hem iç reformcu ve zaman zaman cebriydi. Ahlâkî davet ile yaptırımın birleşmesi yeni imamet otoritesinin en erken morfolojik eşiğidir.⁷⁹⁸

92.29. Şeriat Islahından Cihada Geçiş. Muhammed el-Yaragî çevresinde şeriatın yerleşmesi, topluluğun güçlenmesi ve ancak uygun zamanda cihad düşüncesi öne çıkıyordu. 1828–1829 Rus-İran ve Rus-Osmanlı savaşlarında Hâlidî liderlerin Osmanlı lehine hemen cihad ilan etmemesi bu tedriciliği gösterir. 1829 sonrasında Rus birliklerinin serbest dağ topluluklarına yönelmesi, Chartalah seferi ve yerel yardım çağrıları dengeyi değiştirdi; el-Yaragî 1830'da açık destek verdi. Gazi Muhammed'in cihadı böylece tarikat öğretisinin değişmez ilk

⁷⁹⁷ Kemper, 'Ghazi Muhammad's Treatise,' 85–100; Gould, 'Ijtihād against Madbhab,' 35–66; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, imamet ve hukuk polemiklerine ayrılan bölümler.

⁷⁹⁸ Gammer, *Muslim Resistance*, 47–51; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 128–160; Kemper, 'Ghazi Muhammad's Treatise,' 85–100.

cümlesi değil, şeriat reformu, savunma hukuku ve fetih baskısının kesişiminde ortaya çıktı. Rus makamlarının daha önce her şeriat talebini savaş çağrısı sayması uzlaşma alanını daralttı. P2 ahlâkî-hukukî hareketin P3 silahlı koalisyona geçişi, tek fetva değil karşılıklı tırmanış sürecidir.⁷⁹⁹

92.30. Otorite Katmanları Tablosu: Mürşid, İmam, Nâib ve Köy.

Aşağıdaki tablo manevî, hukukî, askerî ve yerel yetkeyi tek piramit gibi göstermemek için hazırlanmıştır. Mürşid icazet ve terbiyeyi; imam kamu düzeni, cihad ve en yüksek yargı iddiasını; nâib bölgesel idare ile askerî hazırlığı; kadı fikhî hükmü; köy meclisi ise arazi, dayanışma ve uygulama kapasitesini taşır. Aynı kişi birden fazla rolü üstlenebilse de rol kaynakları farklıdır. Rus kumandanı da yalnız dış düşman değil, maaşlı yerel hanlar, amanat ve idarî anlaşmalar üzerinden iç siyasetin aktörüydü. Bir nâibin tayin mektubu köyün fiilî rızasını, bir mürşidin duası da askerî planın ayrıntısını kanıtlamaz. Kurumsal analiz, yetkenin ilanı ile uygulanma gücünü ayrı ölçer.⁸⁰⁰

Aktör/kurum	Yetke kaynağı	Başlıca işlev	Sınır/gerilim
Mürşid	Silsile, icazet, ilim ve manevî terbiye	Zikir, ahlâk, irşad ve dinî onay	Her askerî kararı doğrudan komuta etmez
İmam	Âlimler/ileri gelenler seçimi, biat, şeriat ve savaş itibarı	En yüksek yargı, cihad, tayin ve kamu düzeni	Evrensel halife veya modern cumhurbaşkanı değildir
Divân	İmamın tayini ve yakın güven	Danışma, yüksek karar ve günlük eşgüdüm	Sabit modern bakanlar kurulu değildir
Nâib/müdür	İmamın tayini ile yerel askerî taban	Vergi, asayiş, savaş hazırlığı ve icra	Yerel ağından bağımsız edilgen memur değildir
Kadı/müftü	Şâfiî ilim ve hukuk itibarı	Yargı, fetva ve nizamın meşrulaştırılması	Nâib unvanı yetki ihtilafı yaşayabilir
Muhtesib/müfettiş	Merkez görevi ve ahlâkî denetim	Görevli ve kamu davranışını izleme	Bütün köylerde sürekli polis teşkilâtı değildir
Köy cemaati/ihtiyarlar	Arazi, akrabalık, örf ve yerel kabul	Üretim, dayanışma, asker ve uygulama	Biat yerel özerkliği bir günde yok etmez
Bölgesel savaş önderi	Şahsî cesaret, hane, savaşçı ve yerel itibar	Seferberlik ve sınır savunması	Nâib unvanı merkezle tam çıkar birliği kurmaz
Rus kumandanı/yerel müttefik	İmparatorluk ordusu, maaş, unvan ve amanat	Fetih, pazarlık, yol, kale ve cezalandırma	Arşivdeki egemenlik fiili denetimle aynı değildir
Sûfi mürid/savaşçı	İnisiyasyon veya dönemsel askerî biat	Manevî eğitim ya da savaş hizmeti	İki üyelik halkası otomatik özdeş değildir

92.31. İlk İmamın Seferleri: Hız, Kale ve Sınırlı Birlik. Gazi Muhammed 1830'dan itibaren Dağıstan ile Çeçenistan arasında hareket ederek Rus hatlarını

⁷⁹⁹ Gammer, *Muslim Resistance*, 42–55; Kemper, 'Khâlidîyya Networks,' 55–71; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 145–176.

⁸⁰⁰ Gammer, *Muslim Resistance*, 39–67, 223–246; Kemper, 'Daghestani Legal Discourse on the Imamate,' 265–278; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 33–180.

rahatsız etti, yerel toplulukları ortak seferlere alıstırdı ve tahkim edilmiş mevzilerden savunmanın değeri gösterdi. Khunzakh'taki ilk başarısızlık otoritesinin sınırını açığa çıkardı; Chartalah'a yardım ve Rus karşı hareketinin sertliği yeni destek üretti. Çumkeskent ve başka mevziler, küçük kuvvetlerin topçuya rağmen zaman kazanabileceğini gösterdi. Ancak her baskın ülkesel fetih değildi; katılan köylüler sefer bitince evlerine dönüyor, yerel önderler bağımsız hesaplarını koruyordu. İmanın stratejisi bazen genel ayaklanma, bazen sınırlı baskı ve müzakereydi. Askerî yenilik, modern daimi ordu kurmaktan önce hareketli koalisyonu, sürprizi, tahkimatı ve karşı tarafın lojistik zayıflığını kullanmaktı.⁸⁰¹

92.32. Çeçenistan–Dağıstan Koordinasyonunun Sınırı. İlk imanın Çeçenistan'daki Avko, Beybulat, Hacı Taşo ve başka önderlerle ilişkisi, Dağıstan merkezli dinî yetkeyi geniş savaşçı ve köy ağlarına bağladı. 1830'daki geziler ve vekil gönderimi ortak seferberliği artırdı. Yine de Çeçen toplulukları tek merkezden emir alan yekpare blok değildi; bazıları Ruslarla geçici anlaşma yaptı, bazıları yalnız kendi bölgesinin savunmasına katıldı, bazıları imanın şeriat görevlilerine direndi. Dağıstan'daki hanlık ve cemaat düzeni ile Çeçen köy-akrabalık yapıları aynı idarî araçla yönetilemezdi. İmamet bu farklılıkları ortadan kaldırmadan ortak düşman, dinî hukuk ve savaş başarısı üzerinden bağ kurdu. 'Kafkas halklarının millî ordusu' ve 'Dağıstan tarikatının Çeçen şubesi' ifadeleri iki uçtur; fiilî yapı çok-merkezli ve dönemsel ittifaktı.⁸⁰²

92.33. 29 Ekim 1832 Gimri: Ölüm, Müzakere ve Kurucu Hafıza. Rus kuvvetleri 29 Ekim 1832'de Gimri yakınındaki tahkimatı bastı; Gazi Muhammed yaklaşık elli takipçisiyle kuşatıldığı yapıda öldürüldü. Şâmil ağır yaralı hâlde kurtulan iki kişiden biri olarak sonraki hafızada ilâhî koruma işareti kazandı. Olay yalnız 'şehitliğe koşuş' olarak yazıldığında, imanın saldırıdan önce ateşkes aradığı ve vergi baskısının kaldırılması karşılığında müzakere teklif ettiği görünmez kalır. Rus cevabı şahsen teslimi şart koşmuştu. Böylece son direniş, uzlaşmayı ilke gereği reddeden sabit fanatizmden değil, kabul edilebilir şart bırakmayan pazarlığın kapanmasından da doğdu. Ölüm hareketi bitirmedi; Muhammed el-

⁸⁰¹ Gammer, *Muslim Resistance*, 49–59; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 145–176; King, *Ghost of Freedom*, 75–82.

⁸⁰² Gammer, *Muslim Resistance*, 49–59, 69–95, 113–136; Barrett, *At the Edge of Empire*, 145–202; King, *Ghost of Freedom*, 69–86.

Yaragî'nin hızlı müdahalesi ve yeni imam seçimi karizmatik kaybı kurumsal halefiyete çevirdi.⁸⁰³

92.34. Hamzat Bek: İkinci İmamı Gölgeden Çıkarmak. Hamzat Bek, Gazi Muhammed'in ölümünden günler sonra âlimler ve ileri gelenlerce, Muhammed el-Yaragî'nin belirleyici desteğiyle imam seçildi. Rusça kaynaklarda Gamzat Bek olarak da geçen Hutsallı önder, ilk imamın yalnız geçici vekili değildi. Daha önce anti-Rus faaliyet, müzakere, hapis ve sefer tecrübesi edinmişti; Gazi Muhammed'in önde gelen kumandanlarındandı. Başlangıçta yalnız birkaç köy yetkesini tanıdı, ardından askerî baskı ve ittifakla alanını genişletti. Kısa iktidarı, düzenli bölgesel vekiller ve yöneticilik işaretleri bakımından imamet idaresinin gelişiminde gerçek bir ara aşamadır. Onu sadece Avar hanedanını öldüren zalim veya Şâmil'e geçiş figürü saymak, kurumsallaştırıcı rolünü ve dönemin yerel meşruiyet mücadelesini örter.⁸⁰⁴

92.35. Avar Hanlığı ve Khunzakh Krizi. Avar hanedanı, Rusya'dan maaş ve destek alan fakat dağ içi itibarı da bulunan güçlü bir yerel odaktı. Hamzat Bek'in alanı genişledikçe Khunzakh, yalnız dinî reformun karşıtı değil imametın merkezileşmesine engel siyasî rakip haline geldi. 1834 kuşatmasında hanedan mensuplarının rehin verilmesi ve müzakere sırasında çıkan silahlı çatışma, kaynaklarda farklı biçimde anlatılır. Sonraki Rus anlatısı bütün öldürmeleri önceden tasarlanmış komplo sayarken erken raporlar ilk çatışmanın aniden başladığını bildirir; buna karşılık Hamzat'ın Pakhu Bike ve hanedan kadınlarını öldürtmesi kendi emri olarak saklanamaz. Olay hem hukukî-ahlâkî meşruiyete ağır zarar verdi hem imametın önündeki başlıca hanedan engelini kaldırdı. Sömürge ittifakı, yerel hanedan ve kan davası aynı düğümde birleşti.⁸⁰⁵

92.36. 19 Eylül 1834 Suikastı: Kan Davası ve Siyaset. Hamzat Bek, 19 Eylül 1834'te Khunzakh camisinde cuma namazını kıldırıma girerken öldürüldü. Suikastçılar, öldürülen Avar hanlarının yakın çevresi ve sütkardeşlik bağları içinden geliyordu; kan davası belirgin saikti. Rus yönetimi imametın çöküşünden

⁸⁰³ Gammer, *Muslim Resistance*, 57–60; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 160–176; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 55–120.

⁸⁰⁴ Gammer, *Muslim Resistance*, 60–67, 225; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 176–190; King, *Ghost of Freedom*, 82–86.

⁸⁰⁵ Gammer, *Muslim Resistance*, 61–64; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 180–190; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 55–120.

yararlandı, fakat mevcut kanıt olayı basit bir Rus suikast emrine indirgemeye yetmez. Eylem aynı zamanda yeni otoritenin yerel şeref ve akrabalık düzenini ne ölçüde yaraladığını gösterir. İmanın camide öldürülmesi dinî makamın dokunulmaz olmadığını, şeriat iddiasının yerel intikam hukukunu hemen ortadan kaldırmadığını açığa çıkardı. Hamzat'ın ölümü kurumsal boşluk doğurdu; yine de hazine, kumandanlar, âlimler ve biat pratiği yeni halefin hızla seçilmesine imkân verdi. Kişisel intikam siyasî sonucu olan toplumsal kurumdur.⁸⁰⁶

92.37. Şâmil'in Seçilmesi: Menkıbe, Biat ve Rakip Adaylar. Şâmil, Gimri'den olağanüstü kurtuluşu, ilmî eğitimi, savaş tecrübesi ve güçlü kişiliği sayesinde 1834'te öne çıktı. Seyyid Cemâleddin'in desteği seçimi güçlendirdi; âlim ve ileri gelenler toplantısında biat aldı. Resmî kroniğin Hamzat Bek'in onu önceden halef tayin ettiği iddiası başka kanıtlarla kesinleşmez. Said el-İhlâî, Gaziyav el-Karatî ve başka kumandanlar da yetkin adaylardı; Şâmil'in seçimi tamamlanmış veraset kuralının uygulanması değildi. Kabulden önceki isteksizlik anlatısı İslâmî tevazu kalıbı taşıyabilir, fakat toplantı ve rakiplerin varlığı gerçek kolektif onay ihtiyacını gösterir. Seçimden sonra Avar hanedanının son erkek çocuğunu öldürtmesi, şehit kurtulmanın karizması kadar sert iktidar hesabının da yeni imametın parçası olduğunu gösterir.⁸⁰⁷

92.38. Karizma: Gimri'den Sağ Çıkmak Kurumun Yerine Geçmez. Şâmil'in Gimri'de ağır yaralı hâlde kurtulması, fizik gücü, hitabeti ve savaş meydanındaki soğukkanlılığı etrafında güçlü menkıbeler oluştu. Bu hikâyeler takipçilerin güvenini ve imâmın seçilmişliğine dair hissi besledi; tarihsel etkileri gerçektir. Fakat yirmi beş yıllık iktidarı tek bir mucizevî kaçış açıklamaz. Şâmil yerel kumandanları dengeledi, mektuplar ve teftişle nâibleri izledi, aile evlilikleri ve rehiner kullandı, yenilgiden sonra yeni ittifak kurdu, vergi ile düzenli birlik geliştirdi. Karizma, dîvân, kadı, hazine ve haber ağı olmadan kırılığandır. Tersine kurum da şahsî hakemlik ve savaş itibarı olmadan her bölgede işlemiyordu.

⁸⁰⁶ Gammer, *Muslim Resistance*, 63–67; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 185–193; King, *Ghost of Freedom*, 83–86.

⁸⁰⁷ Gammer, *Muslim Resistance*, 67–73; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 190–201; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 55–120.

Cemaatleşme, olağanüstü lider imgesi ile gündelik idarî emek arasındaki karşılıklı bağımlılıkta anlaşılmalıdır.⁸⁰⁸

92.39. İlk Şâmil Yılları: Uzlaşma, Rehine ve Sınırlı Hâkimiyet. Şâmil'in 1834 sonrasındaki ilk yılları kesintisiz taarruz değildi. Gücü sınırlıyken Şamhallık ve Rus kumandanlarıyla anlaşma aradı; akrabasını rehine vererek baskınları durdurma ve kendi alanında şeriatı uygulama imkânı kazanmaya çalıştı. Rus raporları bu düzenlemeyi kesin tâbiyet diye çevirebildi, Şâmil ise karşılıklı yükümlülük ve yerel yetkesinin tanınması olarak gördü. 1836–1837 Rus seferleri anlaşmanın anlamını aşındırdı; yine de imam yeniden mektupla müzakere denedi. Bu evre, cihad ile diplomasi arasında ilkesiz salınım değil, güç dengesi ve toplumun korunması üzerine siyasettir. Yerel rakipler de imamın her adımını kabul etmiyordu. D2 pazarlık, D3 gerilim ve D4 savaş aynı hayatın değişmez sıfatları değil, kısa aralıklarla değişen ilişki kipleridir.⁸⁰⁹

92.40. Ahulgo 1839: Kuşatma, Felâket ve Yeniden Kuruluş. General Grabbe'nin 1839 seferi, Şâmil'in Ahulgo'daki sarp yerleşimini uzun kuşatmayla hedef aldı. Topçu, açlık, su ve sürekli hücum savunucular ile siviller arasında ağır kayıp doğurdu; Rus kuvvetleri de büyük bedel ödedi. Şâmil ailesinden kayıplar verdi, oğlunu rehine şartına bağlayan görüşmeler yürüttü ve son aşamada dar bir kaçışla kuşatmadan çıktı. Ahulgo sonradan yenilmez kahramanın destanına dönüştü; oysa 1839'da Dağıstan'daki idarî ağın büyük kısmı kırılmış, imam kaçak duruma düşmüştü. Kurumsal önem, felâketin inkârında değil ardından Çeçenistan'daki hoşnutsuzluk ve yerel önderlerle yeni koalisyon kurulabilmesindedir. Yeniden doğuş tarikatın gizli değişmez ağı sayesinde değil, Rus idaresinin baskısı, Şâmil'in itibarı ve yeni pazarlıkların birleşimiyle gerçekleşti.⁸¹⁰

92.41. 1840 Çeçen Seferberliği: Şâmil'i Davet Eden Kriz. Ahulgo yenilgisinden sonra Şâmil'in yeniden güçlenmesinde 1840'taki Çeçen seferberliği belirleyiciydi. Rus görevlilerin silah toplama, idarî baskı ve cezalandırma tedbirleri; toprak ve orman üzerindeki müdahale; yerel önderler arasındaki

⁸⁰⁸ Gammer, *Muslim Resistance*, 67–81, 223–246; King, *Ghost of Freedom*, 82–95; Gould, *Writers and Rebels*, 111–168.

⁸⁰⁹ Gammer, *Muslim Resistance*, 69–95; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 190–214; Kemper, 'Daghestani Legal Discourse on the Imamate,' 265–278.

⁸¹⁰ Gammer, *Muslim Resistance*, 96–111; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 201–214; King, *Ghost of Freedom*, 84–90.

rekabet geniş rahatsızlık üretti. Şâmil bu boşluğa dışarıdan tek başına ‘fetih’ getirmede; Çeçen temsilciler ve kumandanlarla karşılıklı davet, biat ve görev paylaşımı kurdu. Hacı Taşo gibi yerleşik önderlerin otoritesi ortadan kalkmadı, imamın yetkesiyle pazarlığa girdi. Seferberlik hızla büyüye de bütün Çeçen köyleri aynı ölçüde katılmadı; Rus yanlısı veya tarafsız bölgeler vardı. 1840, Dağıstanlı imamet ile Çeçen savaş gücünün yeni koalisyonudur; etnik sınırları aşar, fakat tek ulusal irade üretmez.⁸¹¹

92.42. Hacı Taşo, Hacı Murat ve Yerel Kumandanlar. İmamet genişlemesi yalnız üç imamın biyografisiyle açıklanamaz. Hacı Taşo Çeçenistan’da Gazi Muhammed döneminden beri bağımsız savaş itibarı taşıdı; Şâmil’le işbirliği yaparken kendi yerel tabanını korudu. Hacı Murat, Avaristan siyasetinde Rus yanlısı han çevresi, Şâmil’in nâibliği ve yeniden Rus tarafına geçiş arasında hareket etti. Onun 1851’deki kopuşu yalnız kişisel kıskançlık değil, halefîyet, nâib denetimi ve karşılıklı güvensizlik kriziydi. Daniyal Sultan, Ahverdi Muhammed, Şuayb Molla ve başka önderler de bölgesel güç getirdi. ‘Nâib’ unvanı bu kişileri edilgen bürokrata çevirmedi; yerel savaşçı, hane ve köy bağlantıları merkezî otoriteyi hem güçlendirdi hem sınırladı. İmamet bir kahramanın ordusu değil, sürekli yeniden pazarlanan seçkinler ağıydı.⁸¹²

92.43. Dargo 1845: Zaferin ve Kaybın İki Ölçeği. Prens Vorontsov’un 1845’te Şâmil’in Dargo merkezine yürüyüşü, Rus kuvvetlerinin köyü ele geçirmesine rağmen geri dönüşte orman, dar yol, erzak kıtlığı ve sürekli baskınlarla ağır kayba uğramasıyla sonuçlandı. İmamet için bu, Rus ordusunun kalbî bölgeyi kolayca tutamayacağını gösteren büyük prestij zaferiydi. Bununla birlikte Dargo’nun tahribi ve yerel kaynak kaybı bedelsiz değildi; ‘zafer’ muharebe alanı, siyasî itibar ve maddî zarar ölçeklerinde farklı sonuç verir. Şâmil’in kuvvetleri düzenli cephe savaşından çok ikmal hattını kesme, ağaç engeli, keskin nişancı ve küçük baskınları kullandı. Olay, dağlıların teknoloji dışı ‘ilkel cesareti’ değil, çevreye uyarlanmış askerî öğrenme ve istihbarat kapasitesidir. Rusya da bu yenilgiden sonra stratejisini değiştirdi.⁸¹³

⁸¹¹ Gammer, *Muslim Resistance*, 113–136; Barrett, *At the Edge of Empire*, 176–202; King, *Ghost of Freedom*, 84–90.

⁸¹² Gammer, *Muslim Resistance*, 76–81, 113–172, 236–246; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 181–246; Gould, *Writers and Rebels*, 111–168.

⁸¹³ Gammer, *Muslim Resistance*, 149–161; John F. Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus* (London: Longmans, Green, 1908), 344–379, eleştirel kullanımla; King, *Ghost of Freedom*, 86–91.

92.44. İmametın Zirvesi: Haritadaki Alan ile Fiilî Denetim. 1843–1846 başarıları Şâmil’in Dağıstan’ın geniş kesimleri ile Çeçenistan’da etkisini zirveye taşıdı; güneyde İlisu ve kuzeybatıda Kabarda yönünde girişimler görüldü. Fakat ‘Şâmil devleti’ haritaları, sürekli denetim, baskınla alınan biat ve geçici ittifakı aynı renge boyayabilir. Bazı köylerde nâib, kadı ve vergi düzeni yıllarca işlerken sınır bölgelerinde otorite mevsimsel seferle görünüyordu. Rus kalesine yakın topluluklar çifte vergi, rehine ve karşılıklı misilleme altında taraf değiştirebiliyordu. İmametın en güçlü anında bile Çerkesya, Osetya, İnguş bölgeleri ve bütün Dağıstan tek biçimde yönetilmedi. Egemenlik iddiası hutbe, yazışma ve tayinde geniş; fiilî kapasite coğrafya, yerel seçkin ve askerî baskıya göre eşitsizdi. Zirve, yeknesak ülkesel devlet değil yoğun fakat dalgalı idare alanıdır.⁸¹⁴

92.45. İmamın Egemenlik İddiası: Biat, Hutbe ve Yargı. Şâmil, yazışmalarında emîrî’l-mü’minîn unvanını kullanarak dinî ve dünyevî en yüksek yetkeyi birleştirdi. Biat, bu yetkenin kişiler ve topluluklarca tanınmasının başlıca hukukî işaretiydi; cuma hutbesinde adının anılması egemenlik sembolü oluşturdu. İmam en yüksek yargıç sıfatıyla belirli günlerde şikâyet dinliyor, nâib ve kadılara karar gönderiyordu. Bununla birlikte evrensel halifelik iddiası ile kuzeydoğu Kafkasya’daki cihad imameti aynı şey değildir. Osmanlı sultanıyla yazışırken halife dilini tanıyabilmesi, yetke katmanlarının pragmatik biçimde birlikte kullanılabildiğini gösterir. Şâmil’in hükmü şeriatla sınırlı sayılıyordu; hangi hükmün şeriata uygun olduğu konusunda kendisi, dîvânı ve fakihleri belirleyici güç kazandı. Meşruiyet, biat kadar uygulama ve adalet performansına bağlıydı.⁸¹⁵

92.46. Dîvân: Danışma Kurulu ve Merkezîleşme. Şâmil çevresinde 1837’de gayriresmî bir danışma halkasından söz edilir; dîvân 1842’de daha açık bir kurum haline geldi. Yakın güvenilirlerden oluşan kurul, yüksek siyasî ve idarî kararları tartışıyor, günlük iş yükünü imamla paylaşıyor ve genel bildiriler çıkarıyordu. Dîvânı modern bakanlar kurulu saymak anakroniktir: üyelik, görev süresi, büro ve kayıt düzeni her zaman sabit değildi; imam son karar gücünü korudu. Buna

⁸¹⁴ Gammer, *Muslim Resistance*, 137–172, 223–264; King, *Ghost of Freedom*, 86–95; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*, imametın idarî coğrafyasına ayrılan bölümler.

⁸¹⁵ Gammer, *Muslim Resistance*, 225–239, 257–264; Kemper, ‘*Daghestani Legal Discourse on the Imamate*,’ 265–278; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 33–180.

rağmen kurum yalnız sohbet meclisi de değildi. Nâiblerin denetlenmesi, anlaşmazlık, savaş hazırlığı ve yönetmelik üretiminde merkezî eşgüdüm sağladı. Şâmil'in şahsî karizmasının rutine dönüşmesi dîvân sayesinde kısmen mümkün oldu. Bir bildirinin bütün topluluklarda uygulanması ayrıca sınanmalıdır; normatif merkez ile yerel kapasite arasındaki mesafe hiçbir zaman tamamen kapanmadı.⁸¹⁶

92.47. Nâiblik ve Müdürlük: İdarenin Omurgası. Nâibler belirli topluluk veya bölgeye imam tarafından tayin edilerek asayiş, vergi, askerî hazırlık ve şer'î kararların icrasını üstlendi. Sayıları savaşın gidişine göre değişti; Gammer 1840'ta dört, 1856'da otuz üç nâib kaydeder. Yetki ve bölge büyüklüğü eşit değildi. 1840'ların sonlarında birkaç nâibi gözeten müdür rütbesi gelişti; alt düzeyde mazunlar/dibirler ve köy ihtiyarları çalıştı. Bu şema kâğıt üzerinde merkezileşmedir, fakat güçlü nâibler kendi akrabalık ve savaşçı tabanlarına dayanıyor, gelir ve bilgi saklayabiliyordu. İmam teftiş, görevden alma, evlilik, ödül ve ceza yoluyla denge kurdu. Nâiblik modern il valiliğinin basit karşılığı değil, askerî-sivil görevleri birleştiren ve yerel güce bağımlı sınır makamıdır.⁸¹⁷

92.48. Kadı, Müftü ve Muhtesib: Paralel Yetki Kanalları. İmamet, nâibin askerî-idarî gücünü hukukî ve ahlâkî görevlilerle dengelemeye çalıştı. Kadılar uyuşmazlıkları şeriata göre hükme bağlıyor; müftüler hukuk yorumunda rol alıyor; muhtesib veya denetçiler kamu ahlâkı ile görevlilerin davranışını gözlüyordu. Bazı müfettişlerin kimliğini gizleyerek nâibler hakkında doğrudan Şâmil'e rapor verdiği aktarılır. Görevlerin adı ve yetki sınırı bölgeye göre değişebilir; Rus tercümeleri kadı ile müftüyü kendi idarî kategorilerine uydurmuştur. Bir köyde kadı bulunması âdetin tamamen ortadan kalktığını göstermez, nâib de şer'î mahkeme kararını her zaman tarafsız icra etmedi. Paralel makamlar merkezî denetim ve hukukileşme arayışıdır; aynı zamanda yetki çatışması ve şikâyet üreten kurumlar olarak okunmalıdır.⁸¹⁸

⁸¹⁶ Gammer, *Muslim Resistance*, 223–228, 236–246; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 121–180.

⁸¹⁷ Gammer, *Muslim Resistance*, 225–246; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 190–214; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*.

⁸¹⁸ Gammer, *Muslim Resistance*, 225–239; Kemper, 'Daghestani Legal Discourse on the Imamate,' 265–278; Gould, 'İjtihād against Madbhab,' 35–66.

92.49. Ordu: Köy Seferberliği, Murtazekler ve Nizâm Birliği. İmametin askerî gücü tek tip daimi ordudan oluşmadı. Köyler ihtiyaç anında savaşçı çıkarıyor; nâibler kendi bölgelerinin yüzlüklerini sevk ediyor; murtazek denen daha sürekli atlı kuvvetler vergi ve hizmet düzeniyle besleniyordu. Şâmil 1840'ların ortalarında Osmanlı ve Mısır'daki nizâm-ı cedîd örneklerinden esinlenen düzenli piyade kurmaya çalıştı; bu birlik sınırlıydı ve 1851'de Ruslara karşı kullanımında yenildi. Topçu çoğunlukla ele geçirilen silahlara dayanıyor, yerel döküm ve barut üretimi kalite ve hammadde sorunları yaşıyordu. Üniforma renkleri, rütbe işaretleri, hastane ve disiplin kuralları kurumsallaşmayı gösterir. Yine de savaşın büyük kısmını mevsimsel yerel kuvvetler taşıdı. 'Müridler ordusu' ifadesi bu askerî çoğulluğu ve zorunlu hizmeti gizler.⁸¹⁹

92.50. Beytül-mâl, Zekât ve Savaş Ekonomisi. Beytül-mâl Gazi Muhammed döneminde de vardı; Şâmil zamanında gelir ve harcama daha düzenli hale geldi. Zekât, sınırlı haraç, ganimetin beşte biri, para cezaları, mirasçısız tereke, müsadere ve olağanüstü aynî katkılar başlıca kaynaklardı. Gelirin bir bölümü nâiblerin yerel asker ve görevlilerine ayrılıyor, bir bölümü merkeze gidiyordu; kayıtların verdiği miktarlar her yıl ve kaynakta uyuşmaz. 1840'ların sonu ile 1850'lerde artan olağanüstü vergi halkta hoşnutsuzluk yarattı. Dinî vergi ile savaş zorlaması arasındaki sınır, ödeme gücü ve nâibin uygulamasına göre tartışmalıydı. Hazine devlet kapasitesinin önemli ölçüsüdür, fakat merkez bütün aynî ürünü toplamıyordu. Maliye, manevî bağlılığı maddî yükümlülüğe çeviren ve aynı anda yerel direniş üreten kurumsal eşiktir.⁸²⁰

92.51. Şeriat-Âdet Gerilimi: İki Saf Kutup Değil. İmamlar kan davası, diyet, evlilik, miras ve yerel yargıda şeriatı âdetin yerine geçirmek istediklerini açıkça ilan etti. Bu program ihtiyarların ve hanların hukukî gelir ile itibarını sınırlandırdığı için siyasî çatışma doğurdu. Fakat 'âdet' tek, değişmez ve İslâm dışı bir kod değildi; köyden köye değişiyor, fıkıh hükümleriyle yüzyıllardır karışıyordu. Rus yönetimi de bazen âdeti 'yerli gelenek' olarak koruyup şeriatı fanatik siyasetin aracı sayarak hukuk çoğulluğunu sömürge yönetimine bağladı.

⁸¹⁹ Gammer, *Muslim Resistance*, 228–235; Baddeley, *Russian Conquest*, 380–455, eleştirel kullanımla; King, *Ghost of Freedom*, 86–95.

⁸²⁰ Gammer, *Muslim Resistance*, 230–235; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 121–180.

İmamet içinde bazı âlimler şeriat hedefini paylaşırken zorla uygulama, imamın takdir yetkisi veya hicret emrine itiraz etti. Gerilim, medenî şeriat ile vahşî örf karşıtlığı değil; yargı yetkisi, delil hiyerarşisi ve toplumsal iktidarın yeniden dağıtılmasıdır.⁸²¹

92.52. Şâmil'in Nizâmları: Şeriata Karşı mı, İçinde Takdir mi? Şâmil'in nizâmı tek belge değil, 1842'den itibaren görülen askerî, idarî, malî ve cezai düzenlemeler bütünüdür. Nâiblerin yetkisi, askerî suç, yol ve orman, Ruslarla temas, para kullanımı, evlilik, ceza ve kamu ahlâkı gibi alanlarda hükümler üretildi. Bazı cezalar klasik fıkıhtaki had biçiminden farklılaştırıldı; hapis, para cezası, dayak ve teşhir tercih edildi. Muhalifler bunu şeriata aykırı yenilik saydı; imamet hukukçuları ise savaş şartlarında imamın ichtihadı ve kamu yararı olarak savundu. Nizâmı 'âdetin geri dönüşü' veya laik kanun diye adlandırmak da eksiktir; düzenlemeler mümkün olduğunca şer'î meşruiyet diline bağlandı. Hukukî melezlik, imametın doktrinsel tutarsızlığından çok yönetme ihtiyacının klasik fıkıhla müzakere edilmesidir.⁸²²

92.53. Köy Özerkliği, Biat ve Zorlayıcı Birlik. Bir köy imamete biat ettiğinde vergi, asker, kadı ve nâib otoritesini belirli ölçüde kabul ediyordu; fakat arazi kullanımı, akrabalık, ihtiyar meclisi ve gündelik üretim yerel düzeyde sürüyordu. İmamet kimi bölgelerde yerel önderleri görevde bırakıp üstlerine nâib tayin etti, kimi yerde rakip aileyi yerinden etti. Teslim veya taraf değiştirme, karşı tarafta kalan akrabalar ve tarlalar nedeniyle sık görüldü. Şâmil destek sağlamak için adalet ve koruma sunduğu kadar para cezası, hapis, müsadere, rehine ve askerî müdahale de kullandı. Bu gerçek, direnişin sömürge karşıtı niteliğini ortadan kaldırmaz; gönüllü millî birlik romantizmini sınırlar. Rusya ile imamet arasındaki savaş, köyleri yalnız iki ideoloji arasında değil iki vergi, güvenlik ve misilleme rejimi arasında bıraktı.⁸²³

⁸²¹ Kemper, 'Ghazi Muhammad's Treatise,' 85–100; Michael Kemper, 'Adat against Shari'a: Russian Approaches toward Daghestani Customary Law in the Nineteenth Century,' *Ab Imperio*, no. 3 (2005): 147–174; Gould, 'Ijtihad against Madbhab,' 35–66.

⁸²² Gammer, *Muslim Resistance*, 232–235; Kemper, 'Daghestani Legal Discourse on the Imamate,' 265–278; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*; Gould, 'Ijtihad against Madbhab,' 35–66.

⁸²³ Gammer, *Muslim Resistance*, 236–248; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*; Barrett, *At the Edge of Empire*, 176–202.

92.54. Kadınlar ve Haneler: Kuşatma Kaynaklarının Kenarında. Askerî raporlar ve imamet kronikleri çoğunlukla erkek âlim, nâib ve savaşçıları kaydeder. Oysa köy yakma, orman temizleme, zorunlu göç ve uzun kuşatma hanelerin su, yiyecek, bakım, tarım ve çocuk güvenliği emeğini kadınlara ağır biçimde yükledi. Ahulgo ve başka savunmalarda kadınların çatışmaya katıldığı veya toplu ölümlerle karşılaştığına dair anlatılar vardır; bunlar kahramanlık kalıbıyla büyütülebilir, fakat sivil varlığı görünmez kılmaya gerekçe değildir. Şâmil'in nizâmları kadın kıyafeti, evlilik, boşanma ve mehir alanına müdahale ederek hane düzenini kamu hukukuna bağladı. Kadınların resmî dîvân ve nâiblikteki rolü sınırlıydı; buna karşılık hane ittifakı, esir değişimi ve gündelik ikmal siyasetin içindeydi. Kaynak sessizliği faaliyetsizlik kanıtı değildir.⁸²⁴

92.55. Esirlik, Kölelik ve Amanat: Romantik Savaşın Sınırı. Kafkas savaşında esir alma, fidye ve değişim hem Rus hem dağlı kuvvetlerin pratiğiydi. İmamet ganimetin beşte birini hazine geliri sayıyor; savaş esirleri, köleleştirme ve fidye şer'î hükümlerle düzenleniyordu. Rus kumandanları da yerel seçkinlerin çocuklarını amanat olarak tutuyor, teslim şartlarını güvenceye bağlıyordu; Şâmil ise nâib ve topluluk sadakatinde rehinelere yararlandı. Hacı Murat'ın ailesinin Şâmil'in elinde kalması sonraki kopuşun merkezî unsurlarındandı. Esir kadın ve çocukların tecrübesi kaynaklarda çoğu kez diplomatik değeri kadar görünür olur. Anti-sömürge direnişi, dönemin esaret ve hiyerarşi kurumlarını kendiliğinden ortadan kaldırmadı. Rehine, misafir, öğrenci ve esir kelimeleri kaynak bağlamına göre ayrılmalı; zorunlu bağlılık manevî müridlik sayılmamalıdır.⁸²⁵

92.56. Haber, Posta ve İstihbarat: K3'ün Kurumsallaşması. Şâmil, imam ile nâibler arasında hızlı ulak sistemi kurdu; taşıyıcılar taze at, yiyecek ve konaklama talep etmelerini sağlayan boş emir belgesi taşıyabiliyordu. Gizli müfettişler nâibleri gözlüyor, sınır köyleri Rus hareketlerini bildiriyor, sahte söylentiler karşı tarafı yanıltıyordu. Rusya da casus, tercüman, yerel rehber, ele geçirilen mektup ve çift taraflı aracı ağlarını kullandı. Bu yoğun güvenlik düzeni, savaşın ve genişleyen ülkesel idarenin ürünüdür. Nakşibendî zikrinin mahremiyetinden

⁸²⁴ Gammer, *Muslim Resistance*, 96–111, 232–243; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 121–180; Gould, *Writers and Rebels*, 111–168.

⁸²⁵ Gammer, *Muslim Resistance*, 230–243, 267–276; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 121–180; Barrett, *At the Edge of Empire*, 83–114.

doğrudan ‘gizli servis’ çıkmaz; birçok haberci sûfi inisiyasyon sahibi olmayabilir. Tersine açık dinî bildiri ile gizli askerî güzergâh aynı anda kullanılabiliyordu. K3, cemaati tanımlayan bütünsel kapalılık değil, değişen tehdit altında bilgi akışını koruma ve rakibin bilgisini bozma kapasitesidir.⁸²⁶

92.57. Osmanlı ve Kaçar İlişkileri: Umut, Elçilik ve Özerk Karar. Rus-İran ve Rus-Osmanlı savaşları Kafkas direnişine dış müttefik ihtimali sundu; fakat Hâlidî önderler 1826–1829’da iki devlet adına otomatik cihad ilan etmedi. Sünnî-Şîî gerilimi Kaçar çağrısını sınırlarken Osmanlı sultanının hilafet itibarı daha güçlüydü. Şâmil sonraki yıllarda mektup, elçi ve unvan üzerinden İstanbul’dan silah, para ve tanıma bekledi; bazı görevli ve gönüllüler ulaştı. Yine de düzenli dış ikmal ve askerî komuta kurulmadı. Rus raporlarının her mektubu Osmanlı-Britanya komplosunun kanıtı sayması imparatorluk endişesini büyütür. Şâmil ne İstanbul’un memuru ne dış dünyadan kopuk yalnız liderdi. Dış ilişki D1 sembolik tanımadan D2 pazarlığa uzandı; sahadaki karar, nâibler ve imamet kaynaklarıyla özerk kaldı.⁸²⁷

92.58. Çerkesya ve Muhammed Emin: Batı Kafkasya’nın Ayrı Dinamiği. Şâmil, 1848’de Muhammed Emin’i Çerkesya’daki nâibi olarak görevlendirdi; özellikle Abzeh çevresinde şeriat, vergi ve askerî koordinasyon kurmaya çalıştı. Muhammed Emin on yılı aşkın süre etkili oldu, fakat Batı Kafkasya’daki kabile meclisleri, Osmanlı bağlantıları ve ayrı savaş tarihi onun yetkesini sınırladı. Şâmil ile kuvvetlerini birleştirme planları, Kırım Savaşı sırasında dahi gerçekleşmedi. Bazı Çerkes önderleri 1844’te Şâmil’le bağları olmadığını açıkça bildirmiş, sonraki temsilciler ise dış destek için birliği abartmıştı. Bu nedenle bütün 1817–1864 Kafkas Savaşı Şâmil imametinin tek cephesi değildir. 1859’da doğu imametinin düşüşü, Batı Kafkasya savaşının 1864’e kadar sürmesini engellemedi. Ortak anti-Rus mücadele, tek ülkesel devlet veya eksiksiz emir zinciri anlamına gelmez.⁸²⁸

⁸²⁶ Gammer, *Muslim Resistance*, 225–229, 236–246; Jersild, *Orientalism and Empire*, 59–100; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 121–180.

⁸²⁷ Gammer, *Muslim Resistance*, 42–47, 248–264; Masayuki Yamauchi, ‘Sheikh Shamil and the Ottoman Empire in the Period of the Crimean War: Enlightened by the ATASE Archives in Ankara,’ *Orient* 22 (1986): 143–158; King, *Ghost of Freedom*, 86–95.

⁸²⁸ Gammer, *Muslim Resistance*, 248–264; King, *Ghost of Freedom*, 91–112; Jersild, *Orientalism and Empire*, 59–100.

92.59. Kırım Savaşı: Beklenen Birleşmenin Gerçekleşmemesi. 1853–1856 Kırım Savaşı, Şâmil’e Osmanlı, Britanya ve Fransa ile Rusya’ya karşı ortak harekât umudu verdi. Sultanla yazışmalar, elçiler ve unvanlar arttı; Şâmil 1853 ve 1854’te Alazan vadisine sefer düzenledi. Ancak Osmanlı Kars cephesiyle eşgüdüm zayıf kaldı, Muhammed Emin’le birleşme gerçekleşmedi ve Müttefiklerin önceliği imametın bağımsız hedefleri değildi. Tsınandali baskınında kadın ve çocukların esir alınması dış kamuoyunda tepki doğurdu; diplomatik destek hesabını zorlaştırdı. Şâmil dış yardımın sınırını gördükten sonra faaliyeti azalttı. Savaş, imametın ‘Osmanlı vekilliği’ni değil diplomatik fırsat arayışını gösterir. Paris Antlaşması’nda dağlılar lehine hüküm çıkmaması, Rusya’nın 1856’dan sonra kuvvetlerini kesin fethe yöneltmesinin önünü açtı.⁸²⁹

92.60. Kronoloji Tablosu: Silsile, Cihad ve İdarenin Eşikleri. Aşağıdaki yirmi eşik, Hâlidî irşad ağının kurulmasıyla Rus fethine karşı ülkesel imametın oluşmasını aynı tarih gibi göstermemek için seçildi. 1828/29’daki imam seçimi, 1830’daki açık cihad, 1834 halefiyeti, 1840 yeniden seferberliği, 1842 dîvân ve nizâm, 1845 Dargo ile 1859 Gunib farklı dönüşümleri temsil eder. Bir askerî zafer idarî kapasitenin otomatik büyüdüğünü; bir teslim kaydı bütün yerel desteğin bittiğini göstermez. Tarihler Rus Eski Usul ve Yeni Usul takvimlerinde farklılaşabildiğinde iki biçim ayrıca belirtilecektir. Kronoloji, sonu 1859’da yazılmış doğrusal ‘özgürlük savaşı’ veya doğuştan ‘teokratik devlet’ teleolojisi yerine, geri dönüşlü kurumlaşma sürecini görünür kılar.⁸³⁰

Tarih	Eşik	Kurumsal sonuç	Kaynak-eleştiri notu
1785–1791	Şeyh Mansur direnişi	Dinî birlik ve anti-Rus hafıza	XIX. yüzyıl Hâlidiliğinin kesintisiz ilk örgütü değildir
1810’ların sonu	Hâlidî vekillerin Şirvan faaliyeti	Yeni Nakşibendi icazet hattı	Siyasi emir zinciri olarak okunmaz
1820’ler	El-Yarağı ve Cemâleddin ağları	Dağıstan’da irşad ve şeriat ıslahı	Bütün âlimler cihad taraftarı değildir
1825–1826	Çeçen ayaklanması	Sonraki koalisyonu savaşı tecrübe	Geriye dönük ‘Müridizm seferi’ sayılmaz
1828/1829	Gazi Muhammed’in imam seçimi	P2 hukukî hareketten kamu yetkesi iddiasına geçiş	İlk kabul ve geniş ilan tarihleri değişebilir
Eylül 1830	El-Yarağı’nın açık cihad desteği	P3 silahlı koalisyonun meşruiyet kazanması	Tarikatın baştan değişmez savaş programı değildir
29 Ekim 1832	Gimri ve ilk imamın ölümü	Kurucu karizmanın halefiyet sınavı	Müzakere girişimleri şehitlik anlatısından ayrılır

⁸²⁹ Gammer, *Muslim Resistance*, 257–276; Yamauchi, ‘Sheikh Shamil and the Ottoman Empire,’ 143–158; King, *Ghost of Freedom*, 91–95.

⁸³⁰ Gammer, *Muslim Resistance*, xvii–xxiii, 39–67, 96–111, 223–296; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 93–214; Kemper, ‘Khālidiyya Networks,’ 41–71.

Tarih	Eşik	Kurumsal sonuç	Kaynak-eleştiri notu
1832–1834	Hamzat Bek imameti	Düzenli bölgesel vekâletin erken biçimi	Sadece Şâmil'e geçiş figürü değildir
19 Eylül 1834	Hamzat Bek'in öldürülmesi	Kan davası kaynaklı iktidar boşluğu	Basit Rus suikast emri kanıtlanmaz
1834	Şâmil'in seçimi ve biat	Üçüncü imamet; rakip adaylardan kolektif seçim	Önceden kesin veraset tayini tartışmalıdır
1837–1839	Tiliq ve Ahulgo kuşatmaları	Merkezi savunma; 1839'da ağır kırılma	Menkibe askerî felâketi örtmemelidir
1840	Çeçenistan'da yeniden seferberlik	Dağıstan imametiyle yeni bölgesel koalisyon	Bütün Çeçen köyleri aynı anda katılmaz
1842	Divân ve erken nizâmlar	P4 idarî-hukukî yoğunlaşma	Bir günde tamamlanan anayasa değildir
1843–1845	İmametnin genişlemesi ve Dargo	Askerî prestij, nâiblik ve ülkesel idare zirvesi	Harita eşit denetim göstermez
1848	Muhammed Emin'in Çerkesya nâibliği	Batiya uzanan gevşek temsil	Çerkesya Şâmil'in tam eyaleti değildir
1851–1852	Hacı Murat'ın kopuşu ve ölümü	Nâib denetimi ve halefiyet krizi	Hain–kahraman ikiliği olayı tüketmez
1853–1856	Kırım Savaşı	Dış yardım ve eşgüdüm arayışı	Osmanlı vekâleti veya fiili ittifak tamamlanmaz
1857–1859	Rus çevreleme harekâtı	Yol, orman ve ikmal ağının çözülmesi	Sonuç tek ihanet veya tek silah üstünlüğü değildir
25 Ağustos/6 Eylül 1859	Gunib'de teslim	Doğu imametinin ülkesel sonu	Eski/Yeni Usul tarihleri birlikte belirtilir
1864–1877 sonrası	Muhacirlik ve yeni isyanlar	Hafıza ve tarikat ağlarının başka biçimde sürmesi	Şâmil devleti kesintisiz yaşamaz

92.61. İç Muhalefet: Fakihler, Köyler ve Nâib Şikâyetleri. İmametnin Müslüman muhalifleri tek ‘Rus işbirlikçisi’ sınıfına sığmaz. Bazı fakihler cihadın şartlarını, zorunlu hicreti, imamın seçilme usulünü veya nizâmdaki cezaları hukukî gerekçelerle eleştirdi. Rus denetimindeki bölgede yazmaları kabul görmelerini zayıflatmış olabilir; bu, delillerini yok etmez. Köyler ağır vergi, bitmeyen askerî hizmet ve nâiblerin müsadereğine karşı direnebiliyor; bazı nâibler gelir saklıyor veya yerel rakiplerini imamın adıyla cezalandırıyordu. Şâmil teftiş, görevden alma ve şikâyet dinleme yoluyla sorunu sınırlamaya çalıştı, fakat savaş ekonomisi suistimali yeniden üretti. İç ihtilaf, anti-sömürge mücadelenin sahte olduğunu değil, kamu otoritesinin Müslüman toplum içinde de tartışmalı kurulduğunu gösterir. Meşruiyet yalnız Rusya’ya karşı duruşla tamamlanmıyordu; adalet ve yük dağılımıyla her gün sınanıyordu.⁸³¹

92.62. Hacı Murat'ın Kopuşu ve Halefiyet Meselesi. Hacı Murat, Avaristan'daki askerî başarısı ve yerel bağlantılarıyla Şâmil'in en güçlü nâiblerinden oldu. 1851'de imametle kopuşunda kişisel rekabet, nâibler arası suçlama, ailesinin güvenliği ve Şâmil'in oğullarından birini halef hazırladığına

⁸³¹ Kemper, ‘Daghestani Legal Discourse on the Imamate,’ 265–278; Gammer, *Muslim Resistance*, 236–248; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan*.

dair kaygı birleşti. Ruslara geçmesi tam güven üretmedi; ailesini kurtarma girişimi sırasında 1852’de öldürüldü. Sonraki edebiyat onu bağımsızlıkçı asil kahraman, bazı imamet anlatıları hain olarak kurdu. Olayın kurumsal önemi, seçilmiş imametın uzun iktidar sonunda haneleşme baskısıyla karşılaşmasıdır. Şâmil’in oğullarının idarî ve askerî konumu, açık veraset kuralı bulunmadan gelecek liderliği etkiliyordu. Nâibin merkezden kopuşu, şahsî ihtiras kadar yerel güç ile merkezî denetim arasındaki yapısal gerilimi görünür kılar.⁸³²

92.63. Rus Stratejisinin Öğrenmesi: Yol, Balta ve Kalıcı Baskı. Dargo 1845’in ardından Rus komutanlığı, tek büyük sütunla dağ merkezini ele geçirip hızlı sonuç alma siyasetinden daha yavaş çevreleme stratejisine yöneldi. Kaleler birbirine yollarla bağlandı; ormanlar sistemli kesildi; tarla ve köy tahribi, nüfusun düzlükte denetlenebilir yerlere taşınması ve kış seferleri imametın ikmal tabanını aşındırdı. Vorontsov dönemindeki ‘balta sistemi’ ve Baryatinski–Milyutin düzenlemeleri, askerî öğrenmeyi merkezî emir zinciri ve daha etkili tüfeklerle birleştirdi. Bu yöntem ‘medeniyetin yol açması’ diye sunulsa da mekânı ve nüfusu zorla yeniden kuran sömürge teknolojisiydi. İmamet de karşı yol yıkma, tahkimat ve baskın kullandı; fakat kaynak ve insan rezervi eşit değildi. 1859 sonucu yalnız Şâmil’in hata veya nâiblerin ihanetiyle değil, uzun süreli maddî aşındırmayla açıklanmalıdır.⁸³³

92.64. Kırım Savaşı Sonrası Çevreleme ve Çözülme. Paris Barışı’ndan sonra Rusya Kafkas kuvvetlerini yoğunlaştırdı; Baryatinski ile kurmay başkanı Milyutin, doğu ve batı kollarını eşgüdümlü ilerletti. 1857–1859’da Büyük ve Küçük Çeçenistan’daki orman hatları yarıldı, köyler teslim olmaya veya taşınmaya zorlandı ve Dağıstan bağlantıları kesildi. Uzayan vergi, kayıp ve kıtlık imametın toplumsal dayanıklılığını aşındırdı. Bazı nâib ve cemaatlerin teslimi yalnız ‘ihanet’ değildi; aileyi, tarlayı ve hayatta kalmayı koruma hesabıydı. Rusya teslim şartlarını farklılaştırarak yerel çözülmeyi hızlandırdı. Şâmil’in idaresi bir anda bütün inandırıcılığını kaybetmedi, fakat posta, vergi ve asker üretme

⁸³² Gammer, *Muslim Resistance*, 210–218, 236–246; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 181–246; Gould, *Writers and Rebels*, 111–168.

⁸³³ Gammer, *Muslim Resistance*, 173–222, 277–291; Barrett, *At the Edge of Empire*, 176–202; Jersild, *Orientalism and Empire*, 59–100.

kapasitesi bölge bölge çöktü. Devlet morfolojisinin sonu tek muharebeden önce, kurumların maddî ve coğrafi ağının parçalanmasıyla başladı.⁸³⁴

92.65. Gunib 1859: Teslim Olayı ile Sonraki Efsane. Ağustos 1859'da Rus kolları Dağıstan'daki son merkezleri hızla çevirdi; Şâmil ailesi ve birkaç yüz takipçisiyle Gunib dağına çekildi. Müzakerelerden sonra Rus birliklerinin gece kuşatmayı daraltması, kadın ve çocukların hayatı ve savunmanın umutsuzluğu teslim kararında etkili oldu. Olay 25 Ağustos 1859 Eski Usul, 6 Eylül Yeni Usul tarihine karşılık gelir. Şâmil Prens Baryatinski'ye teslim edildi; ayrıntılı sahne sonraki Rus resimleri ve Kafkas anlatılarında farklı onur kodlarıyla yeniden kuruldu. Teslimin şartları hakkında 'dokunulmazlık antlaşması' ile 'koşulsuz teslim' uçları belge türlerine göre sınanmalıdır. Kesin olan, doğu imametinin ülkesel idarî kapasitesinin sona ermesidir. Bu, Batı Kafkasya savaşının veya Nakşibendî ağlarının aynı gün bitmesi demek değildir.⁸³⁵

92.66. Kaluga'dan Medine'ye: Şâmil'in Son Yılları. Teslimden sonra Şâmil Rusya içinde onurlu fakat gözetimli esir statüsünde tutuldu; imparatorla görüştürüldü ve ailesiyle Kaluga'ya yerleştirildi. Maaş, konut ve ziyaretçi kabulü, hareket özgürlüğünün sınırlı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Sağlık gerekçesiyle daha sonra Kiev'e geçti; uzun başvuruların ardından hac izni aldı. 1869'da Osmanlı topraklarına ve Mekke'ye ulaştı, ardından Medine'ye yerleşti ve 1871'de orada öldü. Rus anlatısı bu dönemi imparatorun cömertliğine teslim olmuş eski düşman hikâyesi; Müslüman hafıza ise sabırlı gazi ve hacı biyografisi olarak işleyebilir. Şâmil'in şahsî hayatının devamı, imamet devletin devlet olarak sürdüğü anlamına gelmez. Esaret, hac ve mezar hafızası savaş sonrası karizmanın yeni coğrafyalara taşınmasını sağladı.⁸³⁶

92.67. 1859 ile 1864'ü Ayırmak: Batı Kafkasya ve Muhacirlik. Şâmil'in 1859'da teslimi Kuzeydoğu Kafkas İmametini sona erdirdi; Kafkas Savaşı'nın Batı cephesi ise Çerkes topluluklarının direnişiyle 1864'e kadar sürdü. İki tarihi tek 'Müridizm yenilgisi' içinde birleştirmek, Batı Kafkasya'nın ayrı siyasî

⁸³⁴ Gammer, *Muslim Resistance*, 267–291; King, *Ghost of Freedom*, 91–112; Baddeley, *Russian Conquest*, 456–508, eleştirel kullanımla.

⁸³⁵ Gammer, *Muslim Resistance*, 277–291; King, *Ghost of Freedom*, 91–112; Sanders, Tucker, and Hamburg, *Russian-Muslim Confrontation*, 247–264.

⁸³⁶ Gammer, *Muslim Resistance*, 292–295; King, *Ghost of Freedom*, 95–112; Gould, *Writers and Rebels*, 111–168.

kurumlarını ve Rusya'nın kıyı-boyu sürgün stratejisini siler. 1860'larda yüz binlerce Müslümanın Osmanlı topraklarına zorunlu veya baskı altında göçü, savaş sonrası toplumsal yapıyı kökten değiştirdi; ölüm ve yerinden edilmenin ölçeği kaynak ve tanıma tartışmalarına tabidir. Dağıstan ve Çeçenistan'dan göçler de vardı, fakat bütün muhacirler Şâmil'in müridi değildi. Tarikat, akrabalık ve askerî hafıza Osmanlı coğrafyasında yeni cemaat bağları üretti. Ülkesel imametın çöküşü ile diaspora kimliğinin doğuşu farklı morfolojik süreçlerdir.⁸³⁷

92.68. 1877 ve Sonraki Nakşibendî Ağları: Devamlılık Ne Kadar? 1877–1878 Rus-Osmanlı Savaşı sırasında Dağıstan ve Çeçenistan'da yeni ayaklanmalar çıktı; dinî önderler, savaş hafızası ve bazı eski imamet bağlantıları seferberlikte rol oynadı. Fakat bu hareket Şâmil'in dîvân, nâiblik ve hazine düzeninin saklı biçimde yeniden açılması değildi. Yeni kuşak liderler, değişen Rus idaresi ve Osmanlı savaş beklentisi altında farklı koalisyonlar kurdu. Nakşibendiyye ile daha sonra yayılan Kâdiriyye ağları Sovyet dönemine kadar dinî dayanışma ve yerel otorite sağlayabildi; her sûfî çevre silahlı direniş örgütü değildi. Kurumsal devamlılık için yalnız aynı tarikat adı veya Şâmil'e hürmet yetmez; icazet, personel, kaynak, emir ve hedef zinciri aranmalıdır. Hafıza sürekliliği gerçek, imamet devletin kesintisiz yaşadığı iddiası kanıtsızdır.⁸³⁸

92.69. 'Tarikat Devleti' Formülünün Kazancı ve Kaybı. Şâmil imametinde Nakşibendî-Hâlidî meşruiyet, şariat, cihad, nâiblik ve ülkesel idare birleştiği için 'tarikat devleti' formülü ilk bakışta açıklayıcıdır. Fakat formül mürşid–mürîd ilişkisini vergi ve zor kullanmanın yerine koyarsa, sûfî olmayan destekçileri ve imamete karşı çıkan Nakşibendîleri görünmez kılar. 'Teokrazi' de dinî hukuk ve âlim otoritesini gösterebilir; modern kilise-devlet modelini geriye taşırsa yanıltır. En uygun sınıflandırma, 1828/29'da hukukî-siyasî imamet iddiasıyla başlayan, Hamzat Bek döneminde bölgesel vekilleri artan ve Şâmil altında dîvân, nâib, hazine, ordu ve nizâmla P4 düzeyinde ülkesel idareye dönüşen cihad devletidir.

⁸³⁷ King, *Ghost of Freedom*, 96–130; Jersild, *Orientalism and Empire*, 101–145; Walter Richmond, *The Circassian Genocide* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2013), 1–16, 69–108, terminoloji tartışması gözetilerek.

⁸³⁸ Kemper, 'Khālidiyya Networks,' 41–71; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 215–245; Bennigsen and Wimbush, *Mystics and Commissars*, 20–46, eleştirel kullanımla.

Bu idare modern ulus-devlet veya tam egemen P5 değildir; yine de yalnız gevşek tarikat ağı demek de kurumsal yoğunluğu küçültür.⁸³⁹

92.70. Sonuç: Tarikat, Cihad ve Devlet Arasındaki Dönüşüm. Kafkas ‘Müridizmi’, içeriden bu adla kurulmuş tek mezhep değil; Rus imparatorluk ve Sovyet yazınının Nakşibendî-Hâlidî çevreleri, imamet taraftarlarını ve savaşçı dağlıları birleştiren dış kategorisidir. Tarihsel çekirdekte Dağıstan’ın yerleşik Şâfiî-Arapça ilim dünyası, Hâlidî silsile, şeriat ıslahı ve Rus yayılmasına karşı savunma bulunur. Gazi Muhammed hukukî-manevî hareketi imamet ve cihada taşıdı; Hamzat Bek bölgesel vekâleti yoğunlaştırdı; Şâmil dîvân, nâiblik, maliye, ordu ve nizâmla P4 ülkesel idare kurdu. Bu süreç gönüllü birlik kadar zor, vergi ve yerel pazarlık içerdi; şeriat âdeti tamamen silemedi. 1859’da devlet çöktü, tarikat ve hafıza sürüp yeni biçimler aldı. Aşağıdaki matris, süreklilik ile sınırı yirmi boyutta özetler.⁸⁴⁰

Boyut	Bölüm 92 — Kafkas cemaatleşme morfolojisi
1. Tarihsel köken	Dağıstan’ın Şâfiî-Arapça ilim ortamı, Hâlidî silsile ve Rus yayılması keşişi. Sınır: İslâm dışarıdan ilk kez gelmedi
2. Adlandırma	Mürid tasavvuf talebesi; müridizm Rus/Sovyet dış kategorisi. Sınır: İçeriden kurulmuş tek mezhep adı değildir
3. Silsile	Mevlânâ Hâlid-Şirvan-el-Yaragî-Cemâleddin hatları. Sınır: Manevî icazet askerî komuta zinciri değildir
4. Kurucu eşik	Gazi Muhammed’in 1828/29 imameti, şeriat ıslahı ve 1830 cihadı. Sınır: Tek günde bütün bölgenin biatı yoktur
5. Halefiyet	Hamzat Bek ve Şâmil âlim-ileri gelen toplantısı, mürşid desteği ve biatla seçildi. Sınır: Sabit hanedan veraseti değildir
6. K0 — kamusal alan	Cami, vaaz, hutbe, şeriat çağırısı ve açık bildiriler. Sınır: Hareket baştan yeraltında değildir
7. K1 — ortak disiplin	Tövbe, ibadet, ahlâk, savaş dayanışması ve kamu düzeni. Sınır: Bütün destekçiler aynı sûfi dereceyi taşımaz
8. K2 — seçici bilgi	İcazet, ileri zikir, mürşid terbiyesi ve iç ilmi ağ. Sınır: Her nâib otomatik sûfi halife değildir
9. K3 — güvenlik	Ulak, istihbarat, parola, sahte haber ve gizli teftiş. Sınır: Tasavvufî mahremiyetle aynı amaç değildir
10. K4 — tam kapalılık	Bütün öğretiyi dışarıdan saklayan kalıtsal sır cemaati baskın değildir. Sınır: Savaş gizliliği inkâr edilmez
11. Hukuk	Şâfiî delil, şeriat, âdet eleştirisi ve nizâmın imam ictihadı. Sınır: Âdet bir günde yok olmadı; hukuk iki saf kutup değildi
12. İdare	İmam, dîvân, nâib/müdür, kadı, müftü, muhtesib ve köy ihtiyarı. Sınır: Modern bakanlık-vilâyet sistemi değildir
13. Maliye/ordu	Zekât, khums, ceza, olağanüstü katkı; köy kuvveti, murtazek ve sınırlı nizâm piyadesi. Sınır: Tam daimi ordu ve merkezi bütçe yoktur
14. Toplumsal çoğulluk	Avar, Dargin, Lak, Lezgi, Kumuk, Çeçen ve başka toplulukların değişken ittifakı. Sınır: Tek kabile veya hazır ulus değildir

⁸³⁹ Gammer, *Muslim Resistance*, 223–248; Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Dagbestan*; Knysb, ‘Sufism as an Explanatory Paradigm,’ 139–173.

⁸⁴⁰ Gammer, *Muslim Resistance*, 39–67, 223–296; Kemper, ‘Khâlidîyya Networks,’ 41–71; Knysb, ‘Sufism as an Explanatory Paradigm,’ 139–173; Zelkina, *In Quest for God and Freedom*, 93–245.

Boyut	Bölüm 92 — Kafkas cemaatleşme morfolojisi
15. Yerel gerilim	Köy özerkliği, nâib suistimali, fakih muhalefeti, vergi ve halefiyet tartışması. Sınır: Her ayrılma salt ihanet değildir
16. D0–D2 devlet ilişkisi	Müzakere, rehine, geçici tâbiyet dili ve dış destek arayışı. Sınır: Kesintisiz savaş tek ilişki kipi değildir
17. D3–D4 devlet ilişkisi	Rus kale, yol, köy yakma, orman kesme, sürgün ve kesin fetih siyaseti. Sınır: İki tarafın zor gücü simetrik değildir
18. P2–P3 dönüşümü	Şeriat merkezli ırşad ve ahlâk hareketinden savunma cihadı ile silahlı koalisyonla geçiş. Sınır: Ritüelden kaçınılmaz çıkmaz
19. P4 ülkesel idare	Şâmil altında divân, nâiblik, yargı, maliye, nizâm ve toprak denetimi. Sınır: Tam egemen modern P5 devlet değildir
20. Sonuç sınıfı	Hâlidî-ilmî ağdan sömürge baskısı altında cihad imametine ve eşitsiz ülkesel idareye dönüşüm; 1859'da devletin sonu, ağ ve hafızanın sürmesi

BÖLÜM 93 — SÖMÜRGEÇİLİĞE KARŞI DİNÎ CEMAAT AĞLARI

Tarikat, Ulemâ, Zâviye, Hac, Ticaret ve Göç Altyapılarından Cihad, Diploması, Boykot, Sürgün ve Ülkesel Direnişe — Afrika, Ortadoğu, Avrasya, Güney ve Güneydoğu Asya'da Karşılaştırmalı Bir İnceleme

93.1. Ana Tez: Hazır Ordu Değil, Dönüştürülebilir Altyapı. Sömürgeciliğe karşı dinî cemaat ağları, emir bekleyen tek bir İslâm ordusunun yerel şubeleri değildi. Tekke, zâviye, medrese, mescit, hac kervanı, tüccar ortaklığı, şeyh–mürîd bağı, ulemâ icazeti ve göçmen hanesi önce ibadet, eğitim, geçim, misafirlik ve arabuluculuk için işleyen kurumlardı. İşgal, vergi, arazi gaspı, zorunlu emek, hukuk müdahalesi veya askerî baskı altında bu bağlantılar haber, para, sığınak, diploması ve savaşçı devşirme işlevi kazanabilirdi. Aynı ağ başka bir anda çatışmayı sınırlandırabilir, devletten imtiyaz alabilir veya sömürge idaresiyle uzlaşabilirdi. Bu bölümün anahtar kavramı bu nedenle ‘dönüştürülebilir altyapı’dır. Dinî meşruiyet seferberliğin dilini ve güvenini güçlendirdi; fakat coğrafya, silah, hane ekonomisi, yerel rekabet ve sömürge şiddeti sonucu birlikte belirledi.⁸⁴¹

93.2. ‘Dinî Cemaat Ağı’ Ne Demektir? ‘Dinî cemaat ağı’, yalnız tasavvuf tarikatını değil, birbirine güven, öğretim, akrabalık, ibadet, vakıf, ticaret ve haber akışıyla bağlanan çok merkezli ilişki kümelerini ifade eder. Bir âlimin talebeleri, bir şeyhin müridleri, bir ziyaretgâhın hizmetlileri, aynı hac güzergâhını kullanan tüccarlar ve sınır ötesindeki muhacir aileleri aynı siyasî teşkilâta kayıtlı olmayabilir. Yine de kriz sırasında birbirlerinin kaynaklarına erişebilirler. Ağ kelimesi bu esnekliği gösterir; fakat her teması sürekli bağlılık veya emir-komuta zinciri saymaz. ‘Cemaat’ de modern tüzel kişilik, sabit üyelik listesi veya tek lider varsaymaz. İncelemenin birimi, adın büyüklüğü değil, belirli bir zamanda hangi düğümün kime ulaşabildiği, hangi yükümlülüğü doğurduğu ve bu erişimin fiilen işe yarayıp yaramadığıdır.⁸⁴²

⁸⁴¹ David Motadel, ed., *Islam and the European Empires* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1–20, 269–286; Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), 1–18, 101–160; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihād in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979), 1–24.

⁸⁴² Nile Green, *Sufism: A Global History* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 1–20, 161–190; Francis Robinson, ‘Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print,’ *Modern Asian Studies* 27, no. 1 (1993): 229–251; Motadel, *Islam and the European Empires*, 7–20.

93.3. Sömürgecilik Tek Bir Rejim Değildi. Fransız doğrudan idaresi, Britanya dolaylı yönetimi, Rus askerî fethi, Hollanda sömürge bürokrasisi, İtalyan yerleşimci kolonizasyonu ve Osmanlı sonrası manda düzeni aynı siyasî teknoloji değildi. Aynı imparatorluk içinde de dönem ve bölgeye göre askerî işgal, koruma antlaşması, yerel hanedan aracılığı, hukukî ikilik veya toplama kampı görülebilirdi. Bu nedenle ‘dinî ağ sömürgeciliğe şöyle tepki verdi’ cümlesi, muhatap rejimi belirtilmedikçe açıklayıcı değildir. Araziye el koyan yerleşimci düzen ile vergi ve güvenlik için yerel şeyhi maaşa bağlayan idare farklı tehdit ve fırsatlar üretti. D0–D4 eksen, ilişkinin dışarıda kalmadan açık savaşa kadar değişmesini gösterecek; fakat etik bir başarı sıralaması olmayacaktır. Uzlaşma teslimiyet, savaş da otomatik bağımsızlıkçılık sayılmayacaktır.⁸⁴³

93.4. Kronoloji: Fetih, Yerleşme ve Savaşın Ayrı Eşikleri. 1830 Cezayir işgali, 1857 Hindistan isyanı, 1860’lar Kafkas fethinin tamamlanması, 1873–1904 Açe Savaşı, 1881 Tunus ve 1882 Mısır işgalleri, 1884–1885 Afrika paylaşımının hızlanması, 1898–1916 Somali Derviş hareketi, 1911 Libya istilası ve Birinci Dünya Savaşı aynı küresel ânın parçaları olsa da tek dalga değildir. Yerel toplumlar çoğu kez önce antlaşma, ticaret veya sınır baskısıyla, sonra arazi ve idarî nüfuzla, en sonunda tam askerî işgalle karşılaştı. Direniş de ilk temasta başlamış kesintisiz bir millî savaş değildi. İttifaklar parçalandı, liderler sürgüne gitti, yeni kuşaklar eski kurumları başka amaçlarla kullandı. Kronoloji, sonradan kurulacak devletlerin sınırlarını geriye taşımadan bu eşikleri ayrı ayrı tutacaktır.⁸⁴⁴

93.5. Anti-Sömürgecilik ile Milliyetçilik Özdeş Değildir. Bir topluluğun yabancı vergiye, Hristiyan yönetime, arazi kaybına veya askerî işgale karşı çıkması, modern ulus-devlet programına sahip olduğunu tek başına göstermez. Abdülkadir’in Cezayir emirliği, Şâmil’in imameti, Mehdi devleti, Açe sultanlığı ve Somali Derviş hareketi İslâmî adalet, hanedan, bölge, kabile ve cemaat dillerini farklı oranlarda birleştirdi. Sonraki millî tarihler bu mücadeleleri haklı olarak bağımsızlık hafızasına aldı; fakat bugünkü sınır, bayrak ve yurttaşlık hedefini

⁸⁴³ Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley: University of California Press, 2005), 17–45; Martin Thomas, *Violence and Colonial Order: Police, Workers and Protest in the European Colonial Empires, 1918–1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 1–30; Motadel, *Islam and the European Empires*, 269–286.

⁸⁴⁴ Jürgen Osterhammel, *Colonialism: A Theoretical Overview*, trans. Shelley L. Frisch (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1997), 15–44; C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914* (Malden, MA: Blackwell, 2004), 228–283; Motadel, *Islam and the European Empires*, 1–20.

XIX. yüzyıl aktörlerine aynen yüklemek anakronizmdir. Tersine ‘milliyetçi değildi’ demek onların yabancı hâkimiyete gerçek itirazını küçültmez. Bölüm, anti-sömürgeci eylemin kendi dönemi içindeki siyasî tasavvurunu, daha sonraki millî sahiplenmeden ayıracaktır.⁸⁴⁵

93.6. Pan-İslâmî Merkez Komplo Modelinin Sınırı. Sömürge raporları, İstanbul’dan veya Mekke’den yönetilen tek bir ‘Müslüman fanatizmi’ haritası üretmeye yatkındı. Hacılar, tarikat şeyhleri, Osmanlı nişanları ve Arapça mektuplar aynı komplo zincirine yerleştirildi. Gerçekte hilafet sembolü, Osmanlı diplomasisi ve ümmet fikri sınır aşan dayanışmaya kaynak sağladı; fakat Abdülkadir, Şâmil, Senûsîler, Açe ulemâsı ve Hintli âlimler tek merkezden emir alan şubeler değildi. Mesajların geç ulaşması, farklı hukukî görüşler, yerel çıkarlar ve devletlerin sınırlı kapasitesi bunu engelliyordu. Pan-İslâmizm gerçek bir dil ve ilişki alanıdır; açıklanmamış her eşzamanlı direnişi tek planın ürünü saymak değildir. Bu ayırım, bir sonraki bölümde hilafet ağırları incelenirken daha da ayrıntılandırılacaktır.⁸⁴⁶

93.7. Cihad Fetvası ile Fiilî Seferberlik Arasındaki Mesafe. Bir fetva, işgali hukukî kategoriye yerleştirir; fakat asker, silah ve işeyi kendiliğinden üretmez. Cihad çağrısının etkisi müftünün itibarı, rakip fetvalar, yerel güvenlik hesabı, hane emeği ve beklenen başarıyla değişir. Bazı âlimler açık savaşı farz görürken bazıları güç yetersizliği, sivil kayıp veya antlaşma nedeniyle hicret, sabır ya da uzlaşmayı savundu. Sömürge yönetimleri de ‘cihad’ kelimesini genişleterek vergi direnişini, haydutluğu ve siyasî eleştiriyi aynı güvenlik dosyasına soktu. Bu bölüm fetvayı normatif kanıt, katılımı ise ayrıca ölçülmesi gereken toplumsal davranış sayacaktır. Savaş meydanındaki Müslümanların tamamı aynı dinî gerekçeyle hareket etmediği gibi, cihadı meşru gören herkes fiilen silaha sarılmadı.⁸⁴⁷

93.8. Şiddet, Boykot, Hicret ve Dilekçe Aynı Repertuarın Parçalarıydı. Anti-sömürgeci siyaset yalnız gerilla savaşı değildir. Vergi ödememe, pazarı

⁸⁴⁵ Cooper, *Colonialism in Question*, 91–112; Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. ed. (London: Verso, 2006), 9–36; Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 3–13; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 18–32.

⁸⁴⁶ Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1990), 1–36, 119–170; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 101–160; Motadel, *Islam and the European Empires*, 20–38.

⁸⁴⁷ Peters, *Islam and Colonialism*, 24–68, 94–136, 198–265; Ayesha Jalal, *Partisans of Allah: Jihad in South Asia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 1–22; John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 97–124.

boykot, toplu dua, dilekçe, mahkemeyi terk, hicret, öğrenciyi başka medreseye gönderme, dış hükümdardan yardım isteme ve sembolik unvanı reddetme de hâkimiyet ilişkisini zorlayabilir. Aynı lider bir dönemde silahlı savunma, başka bir dönemde antlaşma veya sürgün stratejisi kullanabilir. Bu değişim ilkesizlik değil, kaynak ve tehdit değerlendirmesinin sonucudur. Sömürge arşivleri silahlı olayı ayrıntılı, gündelik kaçınmayı ise eksik kaydeder; millî anlatılar da dramatik savaş sessiz toplumsal emeğin önüne geçirir. Morfolojik inceleme, repertuvarın hangi düğüm ve hangi maliyetle seçildiğini gösterecektir.⁸⁴⁸

93.9. Karşılaştırma Bir Benzerlik Listesi Değildir. Cezayir zâviyesi, Senegal mürid yerleşmesi, Hint medresesi ve Açe dayahı aynı kurum değildir. Karşılaştırma onları tek tipe indirmek yerine ortak sorular sorar: otorite nasıl meşrulaştı; bilgi kimler arasında dolaştı; para ve iâşe nereden geldi; haber hangi hızla taşındı; sömürge devleti hangi düğümü hedef aldı; savaş sona erince ağ neye dönüştü? Benzer işlev farklı kurumlarca, aynı kurum farklı dönemlerde farklı işlevle yerine getirilebilir. Ayrıca bağlantı kanıtı ile tesadüfî benzerlik ayrılmalıdır. Birden fazla bölgede zikir veya cihad dilinin bulunması, doğrudan örgütsel temas göstermez. Bu yöntem, küresel örüntü ile yerel tarihin ölçeğini birlikte korur.⁸⁴⁹

93.10. Kaynak Güvenilirliği Tablosu: Hangi Belge Hangi Soruyu Taşır? Aşağıdaki tablo kaynakları doğru ve yanlış diye ayırmaz; her türün cevaplayabildiği soruyu ve taşıdığı önyargıyı gösterir. Fetva normatif hükmü, zâviye mektubu ilişkii, vergi kaydı maddî yükümlülüğü, askerî rapor tehdidin idarî algısını, sözlü tarih ise yaşanan şiddet ve hatırlamayı farklı yoğunluklarda açar. Bir sömürge görevlisinin ‘tarikat’ dediği kümenin üyeleri kendilerini aynı adla tanımlamayabilir; sonraki millî hatıra da yerel rekabeti tek bayrak altında sadeleştirebilir. Sayı, emir ve coğrafi kapsama iddiaları en az iki bağımsız kanıtla sınanacaktır.⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ Thomas, *Violence and Colonial Order*, 31–75; James C. Scott, *Weapons of the Weak* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), 28–47; Cooper, *Colonialism in Question*, 113–149.

⁸⁴⁹ Jürgen Kocka, ‘Comparison and Beyond,’ *History and Theory* 42, no. 1 (2003): 39–44; Sanjay Subrahmanyam, ‘Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,’ *Modern Asian Studies* 31, no. 3 (1997): 735–762; Motadel, *Islam and the European Empires*, 7–20.

⁸⁵⁰ Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 3–15; Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 1–32; Frederick Cooper, ‘Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History,’ *American Historical Review* 99, no. 5 (1994): 1516–1545.

Kaynak türü	En güçlü olduğu soru	Başlıca sınır	Çapraz kontrol
Fetva / risale	Normatif hüküm ve kavram	Uygulamayı doğrudan göstermez	Mektup, katılım ve mahkeme kaydı
Zâviye / medrese mektubu	Kişi, emir, bağış ve ilişki	Emrin ulaşım uygulanması belirsizdir	Karşı mektup, hesap ve yerel tanıklık
Vakıf / vergi / ticaret kaydı	Maddi kaynak ve yükümlülük	Gayiresmî akışı eksik bırakır	Sözleşme, fiyat ve hane verisi
Sömürge askerî raporu	Operasyon, tarih ve devlet algısı	Tehdidi büyütür; kategoriyi üretir	Yerel belge ve bağımsız rapor
Mahkeme / dava dosyası	Suçlama, ağı ve delil tekniği	Polis varsayımını olguya çevirebilir	Savunma, karar ve dış yazışma
Gazete / matbaa ürünü	Kamusal dil ve dolaşım	Okur ve fiili etki belirsizdir	Tiraj, sansür ve alımlama
Sözlü tarih / şiir	Yaşantı, duygu ve hafıza	Sonraki siyaset ve icra zamanı	Erken kayıt ve farklı anlatıcı
Millî tarih / anma	Sonraki sahiplenme ve kimlik	Anakronizm ve rakiplerin silinmesi	Eşzamanlı kaynak ve yerel hafıza

93.11. Fetih Öncesi Altyapılar: Sömürgecilik Ağı Sıfırdan Yaratmadı.

Sömürge işgalinden önce ulemâ, sûfîler, tüccarlar, hacılar ve hanedan elçileri şehirleri, vahaları ve limanları birbirine bağlıyordu. Bu bağlantılar modern pasaport, telgraf ve ulusal sınırdan farklı bir hareket rejiminde gelişti. Avrupa fetihleri kimi yolları keserken demiryolu, buharlı gemi ve posta gibi yeni araçlarla bazı dolaşımları hızlandırdı. Dolayısıyla anti-sömürgeci ağ, değişmemiş ‘gelenek’in modern devlete tepki vermesi değildir; eski güven ilişkilerinin yeni teknik ve hukukî koşullarda yeniden birleşmesidir. Sömürge yönetimleri de bu altyapıları yalnız bastırmadı: şeyhleri maaşa bağladı, hacı kayıtları tuttu, medrese diplomasını tanıdı veya seçilmiş araçlar üzerinden yönetti. Ağın özerkliği ile devlet tarafından yeniden biçimlendirilmesi birlikte izlenmelidir.⁸⁵¹

93.12. Ulemâ ve Medrese: İcazetten Siyasî Güvene. Medrese ağı, ortak ders programından daha fazlasını sağladı: hoca tavsiyesi, icazet, konaklama, kitap ve güvenilir haber dolaşımı üretti. Bir âlim sürgüne gittiğinde eski talebeleri yeni şehirde barınma ve meşruiyet sağlayabiliyordu. Bununla birlikte ulemâ yekpare bir sınıf değildi. Devlet kadıları, vakıf görevlileri, bağımsız müderrisler ve köy imamları farklı gelir ve risklere sahipti; aynı işgal karşısında rakip hükümler verebilirlerdi. Sömürge yönetimi mahkeme ve eğitim sistemini yeniden düzenleyince ilmî otorite bazen daraldı, bazen resmî unvan ve basın yoluyla yeni biçim kazandı. ‘Ulemâ direndi’ veya ‘ulema işbirliği yaptı’ hükmü, hangi âlimin hangi kuruma bağlı olduğunu belirtmelidir.⁸⁵²

⁸⁵¹ C. A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 1–18, 315–339; Green, *Sufism*, 161–190.

⁸⁵² Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), 17–44; Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), 16–54; Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 44–91.

93.13. Tarikat ve Zâviye: Silsile Emir Zinciri Değildir. Silsile, şeyhin manevî yetkisini önceki üstatlar üzerinden Peygamber'e bağlar; uzak zâviyelerin her siyasî kararı merkezden aldığı anlamına gelmez. Halifeler, mukaddemler ve yerel şeyhler kendi hane, kabile ve bölge ilişkilerine gömülüydü. Bir tarikat adı altında savaşımlar kadar, aynı tarikat içinde tarafsız kalan veya sömürge idaresiyle çalışanlar bulunabiliyordu. Buna karşılık ortak vird, ziyaret ve misafirlik kişisel tanışıklığın ötesinde güven ürettiği için kriz ânında hızlı seferberlik mümkündü. Sömürge 'gizli cemiyet' modeli bu kapasiteyi merkezî disiplinle karıştırdı. Analiz, silsilenin sembolik birliği ile fiilî karar yetkisinin dağılımını ayrı gösterecektir.⁸⁵³

93.14. Hac: İbadet, Haber ve Sömürge Gözetimi. Hac, farklı imparatorlukların Müslümanlarını düzenli biçimde buluşturan en geniş dolaşım alanlarından biriydi. Hacılar âlimlerle görüşüyor, kitap, bağış, siyasî haber ve mektup taşıyordu; fakat her hacı ajan, her sohbet örgütsel bağ değildi. Buharlı gemi yolculuğu sayıyı artırırken kolera korkusu, pasaport, karantina ve konsolosluk denetimi de yoğunlaştı. Britanya, Hollanda, Fransa ve Rusya hem hacıların güvenliğini düzenlemek hem de pan-İslâmî etkiden sakınmak istedi. Mekke'nin sembolik merkezîyeti yerel direnişe meşruiyet sağlayabilir; fiilî kumanda ise çoğu zaman bölgesel kaldı. Hac, dinî hareketlilik ile emperyal gözetimin aynı altyapıda nasıl birleştiğinin açık örneğidir.⁸⁵⁴

93.15. Ticaret, Kredi ve Kervan Güveni. Tüccarlar uzak pazarlarda para, konaklama, dil ve kefalet sağladıkları için siyasî hareketin görünmez lojistiğini taşıyabili. Tekke ve âlim hanesi, kervancıya güvenilir ortak; tüccar da medrese veya savaşçı topluluğa bağış, haber ve ulaşım sunuyordu. Ancak ticaret ağı dinî ağa indirgenemez. Kâr, akrabalık, etnik ortaklık ve devlet imtiyazı da belirleyiciydi; aynı tüccar iki savaşımlar tarafla alışveriş yapabili. Silah ve iâşe hareketi kanıtlanırken olağan mal dolaşımı otomatik kaçakçılık sayılmayacaktır. Sömürge kontrol noktaları ve gümrükler eski güzergâhları pahalılaştırdı; buna

⁸⁵³ Green, *Sufism*, 98–127, 161–190; Bradford G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 1–24; Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya*, 2 vols. (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995), I, 11–32.

⁸⁵⁴ John Slight, *The British Empire and the Hajj, 1865–1956* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 1–25, 89–139; Eric Tagliacozzo, *The Longest Journey: Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1–28, 175–216; Robert R. Bianchi, *Guests of God* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 31–58.

karşılık liman, demiryolu ve telgraf yeni araçlar yarattı. Ekonomik bağ, seferberliğin imkânıdır; siyasî sadakatin garantisi değildir.⁸⁵⁵

93.16. Hicret, Sürgün ve Muhacir Kolonileri. İşgal altındaki ülkeden hicret, hem dinî hüküm hem güvenlik ve geçim kararıydı. Cezayirîlilerin Fas, Tunus ve Osmanlı topraklarına; Kafkasyalıların Anadolu'ya; Hintli mücahidlerin Afgan sınırına; Libyalıların Mısır'a hareketi yeni diaspora düğümleri kurdu. Muhacirler para, silah, yayın ve diplomatik temas sağlayabildi; fakat yerleşilen devletin çıkarlarına ve yerel toplumun kaynaklarına bağımlıydı. Hicret her zaman kalıcı ayrılık değildi: mevsimsel geçiş, sürgün, kaçış ve örgütlü iskân aynı kelime altında karışabilir. Ayrıca ayrılan nüfusun mülkü ve emeği geride kalanları zayıflatabilirdi. Bu nedenle hicret yalnız kahramanca reddediş veya pasif kaçış olarak değil, cemaat sınırını ve coğrafyasını yeniden kuran maliyetli bir strateji olarak incelenecektir.⁸⁵⁶

93.17. Matbaa, Gazete ve Taşınabilir Otorite. Basılı fetva, risale, gazete ve taşbaskı kitap, bir şeyhin sesini yüz yüze sohbetin ötesine taşıdı. Bombay, Kahire, İstanbul, Kazan ve Singapur gibi merkezler metinlerin kolonyal sınırları aşmasını sağladı. Buna rağmen basım, ortak yorum ve otomatik itaat yaratmadı: okuryazarlık sınırlıydı, metinler topluca okunuyor, çevriliyor veya söylentiye dönüşüyordu. Sömürge sansürü yayıncı, posta ve matbaa ruhsatını hedef aldı; yasaklanan metnin dolaşımı bazen itibarını artırdı. El yazması ve sözlü haber de basın çağında kaybolmadı. Ağın bilgi rejimi K0 kamusal gazeteden K2 seçici mektuba ve K3 güvenlik şifresine kadar birlikte işledi.⁸⁵⁷

93.18. Sözlü Haber, Hutbe ve Şiir. Okuryazarlığın sınırlı olduğu ortamlarda hutbe, pazar konuşması, menkıbe, ilahi ve şiir siyasî haberin başlıca taşıyıcılarıydı. Somali'de şiir, Mağrib'de ziyaret ve Kuzey Hindistan'da vaaz yalnız propaganda değil, topluluk hafızası ve ahlâkî değerlendirme biçimiydi. Sözlü dolaşım hızla yayılabilir; aynı ölçüde değişebilir, abartılabilir ve rakiplerce yeniden

⁸⁵⁵ Ghislaine Lydon, *On Trans-Saharan Trails* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 1–24, 245–286; Abdul Sheriff, *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar* (London: James Currey, 1987), 1–17, 181–223; Bayly, *Empire and Information*, 70–118.

⁸⁵⁶ Dawn Chatty, *Displacement and Dispossession in the Modern Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1–26, 89–131; Reşat Kasaba, *A Moveable Empire* (Seattle: University of Washington Press, 2009), 80–117.

⁸⁵⁷ Robinson, 'Technology and Religious Change,' 229–251; Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840–1915* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 89–139; Michael Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (London: RoutledgeCurzon, 2003), 65–120.

yorumlanabilirdi. Sömürge görevlisinin kaydettiği ‘söylenti’, halkın irrasyonelliğini değil çoğu kez resmî bilgiye erişim eşitsizliğini gösterir. Tarihçi sözlü metni ilk söylendiği ânın stenografisi saymamalı; icra ortamı, derlenme tarihi ve sonraki millî redaksiyonu belirtmelidir. Yine de sözlü kaynak çıkarıldığında kadınlar, göçerler ve düşük okuryazarlıklı savaşçılar tarih dışına itilir.⁸⁵⁸

93.19. Hane, Akrabalık ve Kadınların Görünmeyen Lojistiği. Dinî-siyasî ağın gündelik devamı yemek, barınma, tarım, hayvan, çocuk bakımı, yaralı tedavisi ve haber saklama emeğine bağlıydı. Kaynaklar lider, fetva ve muharebeyi erkek adlarıyla anlatırken kadınlar hane ekonomisi, vakıf bağışı, ziyaret ve akrabalık üzerinden ağın sürekliliğini taşıdı. Bazı kadınlar ulaklık, para toplama ve silahlı savunmaya da katıldı; fakat bu örneklerden bütün cemaatlerde eşit resmî otorite sonucu çıkarılamaz. Sömürge toplama kampı, köy yakma ve zorunlu göç kadın ve çocukları doğrudan hedefleyerek direnişin ikmal tabanını kırdı. Cinsiyet analizi ‘kadın kahramanlar’ eklemekten öte, savaş kapasitesinin hangi yeniden üretim emeğine dayandığını göstermelidir.⁸⁵⁹

93.20. Dağ, Çöl, Orman ve Ada: Coğrafya Kader Değil Maliyet Rejimidir. Kafkas dağı, Sahra vahası, Atlas geçidi, Açe ormanı ve Filipin adaları devlet ordusunun hareketini sınırladı; fakat hiçbirini doğal olarak dinî direniş üretmedi. Araziyi siyasî avantaja çeviren yerel rehberlik, su ve yiyecek bilgisi, hayvan veya tekne, mevsim ve güvenilir sığınak ağıydı. Demiryolu, motorlu birlik, uçak, telgraf ve sınır çiti aynı coğrafyanın maliyetini sömürge lehine değiştirebildi. Dağlık çekilme bazen özerklik sağlarken ticaret ve mühimmata erişimi zorlaştırdı. Bu nedenle ‘İslâm dağlarda korundu’ türü romantik determinizm yerine, mekânın teknoloji ve toplumsal örgütle birlikte ürettiği bağlantı maliyetleri ölçülecektir.⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Said S. Samatar, *Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Sayyid Maḥammad ‘Abdille Ḥasan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 1–18, 94–135; Bayly, *Empire and Information*, 181–223; Luise White, *Speaking with Vampires* (Berkeley: University of California Press, 2000), 3–27.

⁸⁵⁹ Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint* (Berkeley: University of California Press, 1994), 17–24, 210–238; Ali Abdullatif Abmida, *Forgotten Voices* (New York: Routledge, 2005), 65–128; Michelle R. Moyd, *Violent Intermediaries* (Athens: Ohio University Press, 2014), 102–146.

⁸⁶⁰ James C. Scott, *The Art of Not Being Governed* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 1–39, ibtiyatlı karşılaştırmayla; Benjamin Claude Brower, *A Desert Named Peace* (New York: Columbia University Press, 2009), 1–25; Thomas, *Violence and Colonial Order*, 76–118.

93.21. Cezayir’de Abdülkadir: Kadirî İtibardan Emirlik Kurumuna.

Fransız işgalinin ardından 1832’de emir seçilen Abdülkadir, babası Muhyiddin’in ilmî ve Kadirî itibarıyla batı Cezayir kabilelerinin desteğini birleştirdi. Ancak ortaya çıkan yapı yalnız tarikat seferberliği değildi: vergi, kadı, halife, düzenli birlik, kale ve diplomatik antlaşmalarla ülkesel bir emirlik kurmaya çalıştı. 1834 Desmichels ve 1837 Tafna antlaşmaları ona nefes alanı verirken Fransız egemenliğini farklı yorumlayan iki taraf arasında kalıcı çözüm yaratmadı. 1839’da savaşın yenilenmesi, hareketli smala ve kabile ittifaklarının hem esnekliğini hem kırılganlığını gösterdi. 1847 teslimiyeti dinî ağın kaçınılmaz yenilgisi değil, yakılmış ürün, hareketli Fransız birlikleri, Fas baskısı ve parçalanmış ikmalin birleşik sonucuydu. Sonraki millî hafıza Abdülkadir’i Cezayir devletinin kurucularından sayarken onun hanedan, şeriat ve ümmet dilini de korumak gerekir.⁸⁶¹

93.22. Fransız Fethi Zâviyeyi Yalnız Bastırmadı, Yeniden Sınıflandırdı.

Cezayir’de arazi müsaderesi, vakıf gelirlerinin denetimi ve askerî bölgeleme zâviyelerin maddî tabanını sarstı. Buna rağmen Fransız idaresi bütün şeyhleri kapatmadı; ‘sadık’ din görevlilerine maaş, nişan ve ziyaret izni vererek aracılık rejimi kurdu. Böylece sûfî otorite aynı anda hem tehlikeli fanatizm hem yönetilebilir yerli gelenek olarak sınıflandırıldı. Resmî tarikat haritaları yerel ilişkiyi sabit üyelik ve merkezî emir gibi gösterme eğilimindeydi. Şeyhler de bu kategorileri arazi, muafiyet veya rakip karşısında avantaj için kullanabildi. Sömürge bilgisi yalnız yanlış temsil değil, sahadaki kurumları dönüştüren idarî müdahaleydi. Zâviye–devlet ilişkisi bu yüzden saf dışlanma ile saf işbirliği arasında değil, gözetim, kaynak ve tanınma pazarlığında incelenmelidir.⁸⁶²

93.23. 1871 Mokrânî–Rahmâniyye Ayaklanması: Koalisyonun Ölçeği.

1871 ayaklanması, el-Mokrânî ailesinin siyasî ve arazi kaybı ile Rahmâniyye şeyhi el-Haddâd’ın dinî çağrısının kesişmesinden doğdu. Fransa-Prusya Savaşı’nın yarattığı zayıflık algısı, askerî idareden sivil yerleşimci rejime geçiş ve yeni vergi baskısı kabileleri farklı nedenlerle harekete geçirdi. Rahmâniyye bağlantıları

⁸⁶¹ David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B. Tauris, 2006), 118–123; John W. Kiser, *Commander of the Faithful: The Life and Times of Emir Abd el-Kader* (Rhinebeck, NY: Monkfish, 2008), 83–215; McDougall, *History of Algeria*, 53–91; Raphael Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians* (New York: Holmes & Meier, 1977), 73–208.

⁸⁶² Brower, *Desert Named Peace*, 26–72, 181–224; Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), 12–48; McDougall, *History of Algeria*, 92–132.

seferberliği genişletti; fakat her zâviye aynı anda katılmadı, bütün isyancılar tarikat müridi değildi ve tek merkezî plan yoktu. Yenilginin ardından idam, sürgün, Yeni Kaledonya'ya gönderme ve büyük arazi müsaderesi ağırlık maddî temelini hedef aldı. Olayı yalnız 'tarikat isyanı' saymak toplumsal koalisyonu, yalnız 'millî devrim' saymak da dönemin hane ve dinî otoritelerini siler.⁸⁶³

93.24. Tunus–Cezayir Sınırında Rahmâniyye ve Rahmâniyye Dışı Düşümler. XIX. yüzyıl Tunus–Cezayir sınırı, zâviye, kabile, pazar ve kutsal soyların devlet çizgisinden daha geçirgen olduğu bir alandı. Buğâtûr ve Bu Ziyân gibi direnişler, Fransız ilerlemesiyle yerel adalet, vergi ve arazi sorunlarını birleştirdi. Şeyh Mustafa b. Azzûz'un ağları mülteci, öğrenci ve haber taşıırken Tunus Beyliği de Fransız baskısı ile sınır özerkliği arasında hareket etti. Clancy-Smith'in çalışması, 'kenar'daki kutsal kişilerin yalnız askerî lider değil arabulucu ve göç düzenleyicisi olduğunu gösterir. 1881 Fransız protektorası bu ilişkileri yeni bir idarî çerçeveye soktu. Sınırın iki yanında aynı tarikat adının bulunması tek örgüt anlamına gelmez; hareket eden kişiler ve belirli mektuplar bağlantıyı kanıtlar.⁸⁶⁴

93.25. Fas'ta Ulemâ, Zâviyeler ve Koruyuculuk Siyaseti. Fas'ta sultan, ulemâ, şerif aileleri ve büyük zâviyeler sömürge öncesinde rakip fakat iç içe otoritelerdi. XIX. yüzyıl sonundaki Avrupa borcu, konsolosluk koruması ve sınır baskısı bu dengeyi değiştirdi. Bazı şeyhler mahallî direnişi desteklerken bazıları sultanla veya Fransızlarla pazarlık yaptı; 'zâviyeler Fransız fethini getirdi' ya da 'tamamı cihad etti' hükümleri eşit derecede indirgemecidir. 1912 himaye antlaşmasından sonra Lyautey yönetimi seçilmiş dinî ve kabile otoritelerini dolaylı yönetim için kullandı. Buna karşılık kırsal savaşlar, kutsal soy ve yerel meclisler üzerinden sürdü. Dinî meşruiyet merkezî devletin alternatifi olduğu kadar onunla müzakere eden bir kaynaktı.⁸⁶⁵

⁸⁶³ Charles-Robert Ageron, *Modern Algeria: A History from 1830 to the Present*, trans. Michael Brett (London: Hurst, 1991), 37–62; McDougall, *History of Algeria*, 113–132; Julia Clancy-Smith, *Rebel and Saint*, 182–209.

⁸⁶⁴ Clancy-Smith, *Rebel and Saint*, 1–24, 89–181, 239–270; Kenneth J. Perkins, *A History of Modern Tunisia*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 23–58; L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), 325–371.

⁸⁶⁵ Edmund Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 1–26, 145–216; C. R. Pennell, *Morocco since 1830* (New York: New York University Press, 2000), 43–112; Susan Gilson Miller, *A History of Modern Morocco* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 53–88.

93.26. Rif Savaşı ve Abdülkerim: Dinî Dil, Cumhuriyet ve Yerel İttifak.

1921–1926 Rif Savaşı, İspanyol askerî yenilgisinden kısa ömürlü Rif Cumhuriyeti'ne uzandı. Muhammed b. Abdülkerim el-Hattâbî kadılık eğitimi, kabile hukuku, şeriat ve modern idarî kurumları birlikte kullandı; hareketi bir tarikat ayaklanması değildi. Cihad dili dış işgale karşı birlik sağlarken vergi, mahkeme, düzenli ordu ve dış diplomasi ülkesel egemenlik iddiasını gösterdi. Bazı Rif grupları merkezileştirmeye direndi; Fransa ve İspanya'nın ortak askerî üstünlüğü, kimyasal silah ve abluka hareket alanını daralttı. Sonraki Arap ve Üçüncü Dünya milliyetçilikleri Abdülkerim'i öncü gerilla lideri olarak sahiplendi. Bu miras haklıdır; fakat 1920'lerin cumhuriyet, kabile ve İslâmî hukuk bileşimini tek bir modern ideolojiye indirgememelidir.⁸⁶⁶

93.27. Mısır'da Urâbî Hareketi: Ordu, Ulemâ ve Kamusal Siyaset. 1881–1882 Urâbî hareketi, yabancı mali denetim, saray siyaseti, subay eşitsizliği ve temsil talebini birleştirdi. Ezher âlimleri, köy eşrafı, gazeteciler ve subaylar aynı programı bütünüyle paylaşmıyordu; fakat 'Mısır Mısırlılarındır' dili etrafında geçici koalisyon kuruldu. İngiliz işgali sonrasında resmî anlatı hareketi askerî isyan, sonraki millî tarih ise ulusal devrim olarak çerçeveledi. Dinî meşruiyet burada tarikat emir zincirinden çok fetva, hutbe ve kamusal danışma üzerinden işledi. İngiliz bombardımanı ve Tell el-Kebîr yenilgisi, ağır siyasî genişliğinin askerî eşgüdüm demek olmadığını gösterdi. Urâbî örneği dinî ve seküler diye ayrılan alanların dönemin siyasetinde nasıl iç içe geçtiğini açığa çıkarır.⁸⁶⁷

93.28. Sudan Mehdi Hareketi: Ağdan Devlete Geçişin Uç Örneği.

Muhammed Ahmed'in 1881'de mehdilik iddiası, sûfî ve ulemâ çevrelerinden gelen ilişkileri yeni bir biat düzenine çevirdi. Ensar adlandırması, hicret, cihad ve halifelik kurumları dağınık hoşnutsuzluğu ülkesel devlet projesine bağladı. Yine de önceki tarikat mensubiyeti yeni biata otomatik olarak dönüşmedi; bazı şeyhler ve Müslüman gruplar karşı çıktı. 1885 Hartum'un alınması ağır idarî kapasitesini büyüttü, ardından vergi, ordu ve eyalet yönetimi cemaat bağıni devlet zoruyla

⁸⁶⁶ C. R. Pennell, *A Country with a Government and a Flag: The Rif War in Morocco, 1921–1926* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1986), 1–29, 99–208; Sebastian Balfour, *Deadly Embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 75–142; Miller, *History of Modern Morocco*, 123–146.

⁸⁶⁷ Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), 1–25, 171–266; Alexander Schölch, *Egypt for the Egyptians!* (London: Ithaca Press, 1981), 151–289; Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 95–127.

birleştirdi. Bu bölüm, Bölüm 90'daki ayrıntıları tekrarlamadan Mehdi örneğini karşılaştırmalı sınır olarak kullanır: dinî ağın devletleşmesi mümkündür, fakat bütün anti-sömürgeci cemaatlerin doğal sonu değildir.⁸⁶⁸

93.29. Libya'da Senûsiyye: İrşad Ağının Savaş Koalisyonuna Dönüşmesi.

Senûsî zâviyeleri Sirenayka ve Sahra'da eğitim, arabuluculuk, tarım ve kervan güvenliği sağlarken Fransız ve özellikle 1911'den sonraki İtalyan ilerlemesi altında askerî işlev kazandı. Ahmed eş-Şerîf'in seferberliği, Osmanlı subayları ve yerel kabilelerle değişken koalisyonlara dayanıyordu; her Senûsî mensup savaşçı, her savaşçı da tarikatın disiplinli üyesi değildi. İdrîs es-Senûsî'nin 1917'den itibaren antlaşma ve emirlik stratejisi aynı ağın farklı siyasî kullanımını gösterdi. Ömer el-Muhtar dönemindeki direniş ise zâviye itibarı, kabile ikmalî ve hareketli gerillayı birleştirdi. İtalyan kampları ve sınır çiti, savaşçıdan çok onu besleyen toplumsal altyapıyı hedef aldı.⁸⁶⁹

93.30. Afrika Vaka Tablosu: Kurum, Repertuvar ve Sonuç. Aşağıdaki tablo, Afrika'daki on örneği aynı 'tarikat isyanı' kategorisine sıkıştırmadan karşılaştırır. Abdülkadir emirliği, 1871 Cezayir koalisyonu, Mehdi devleti, Senûsî savaşı, Mürîdiyye yerleşmesi, Tijânî arabuluculuk, Sokoto mirası, Somali Derviş hareketi, Açe dışındaki Afrika bağlantılı Hint Okyanusu direnişleri ve Maji Maji farklı kurum ve sonuçlara sahiptir. Sütunlar kurucu altyapı, başlıca repertuvar, sömürge muhatabı ve kurumsal sonuca odaklanır. 'Başarı' yalnız askerî zafer değil, toplumsal süreklilik ve pazarlık kapasitesiyle birlikte okunacaktır.⁸⁷⁰

Vaka	Kurucu altyapı	Başlıca repertuvar	Kurumsal sonuç
Abdülkadir, 1832–1847	Kadirî itibar, kabile ve ulemâ	Emirlik, antlaşma, hareketli savaş	Teslimiyet; sürgün; milli hafıza
Mokrânî–Rahmâniyye, 1871	Hane nüfuzu ve zâviye ağı	Bölgesel ayaklanma	Sürgün, müsadere, dağılma
Rif, 1921–1926	Kabile, kadî ve yerel meclis	Cumhuriyet, vergi, gerilla	Fransız-İspanyol bastırması
Urâbî, 1881–1882	Ordu, ulemâ, basın ve eşraf	Gösteri, temsil, askerî savunma	Britanya işgali; sürgün
Sudan Mehdi, 1881–1898	Sûft-ulemâ ilişkileri	Biat, hicret, cihad ve devlet	Mehdi devleti; İngiliz-Mısır fethi
Senûsiyye, 1900'ler–1931	Zâviye, kabile ve Sahra yolu	Savaş, diplomasi, emirlik	Kamplar; yenilgi; 1951 monarşisi

⁸⁶⁸ P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970), 37–138; Gabriel Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya* (London: Hurst, 2003), 31–71; Fergus Nicoll, *The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon* (Stroud: Sutton, 2004), 77–218.

⁸⁶⁹ E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949), 103–196; Eileen Ryan, *Religion as Resistance* (New York: Oxford University Press, 2018), 86–208; Abmida, *Forgotten Voices*, 65–128.

⁸⁷⁰ Martin, *Muslim Brotherhoods*, 1–24, 89–183; Motadel, *Islam and the European Empires*, 89–143; Cooper, *Colonialism in Question*, 113–149.

Vaka	Kurucu altyapı	Başlıca repertuvar	Kurumsal sonuç
Müridiyye, 1890'lar sonrası	Şeyh-talibe ve tarım köyü	Sürgüne direnç, emek, pazarlık	Kalıcı cemaat ve ekonomik ağ
Sokoto sonrası, 1903–	Emirlik, kadı ve ulemâ	Sınırlı direniş, aracılık	Dolaylı yönetimde seçici süreklilik
Somali Derviş, 1899–1920	Sâlihiyye, şiir ve göçer ittifak	Kale, baskın, diplomasi	Askerî yenilgi; milli simge
Maji Maji, 1905–1907	Kutsal ilaç ve yerel ağlar	Çoğul ayaklanma	Yakıp yıkma, kıtlık, hafıza

93.31. Ömer Tall Sonrası: Tîcânîyye Tek Bir İmparatorluk Kalıntısı Değildi. Ömer Tall'ın XIX. yüzyıl ortasındaki cihadı Tîcânî intisap, askerî fetih ve devlet inşasını birleştirdi. 1864'te ölümünden sonra ailesi, komutanları ve talebeleri farklı bölgelerde ayrı siyasetler izledi; Fransız ilerlemesine karşı direniş, göç ve pazarlık seçenekleri birlikte görüldü. Tîcânîyye'nin genişlemesi Ömerî devletin bütün üyelerini tek merkezde tutmadı. Bazı çevreler eski cihad hafızasını korurken yeni sömürge düzeninde öğretim ve arabuluculukla yer edindi. Fransız idaresi 'Toucouleur imparatorluğu' ve 'tarikat' kategorilerini güvenlik amacıyla sabitlemeye çalıştı. Soy, silsile ve siyasî mirasın üst üste gelmesi, fakat özdeş olmaması bu vakayı karşılaştırma için önemlidir.⁸⁷¹

93.32. Fransız Batı Afrikası'nda 'İslâm Tehdidi' ve İdarî Bilgi. Fransız yöneticiler XIX. yüzyıl sonundaki askerî cihad hafızası nedeniyle tarikatları potansiyel sınır aşan tehdit olarak izledi. 'Marabout', 'confrérie' ve 'fanatique' gibi kategoriler yerel âlim, şifacı, şeyh ve siyasî araçları aynı dosyada birleştirebildi. Paul Marty gibi görevlilerin monografileri bugün değerli ad, soy ve coğrafya bilgisi içerir; fakat amaçları yönetilebilir önder ile tehlikeli propagandacıyı ayırmaktı. Christopher Harrison'ın gösterdiği gibi politika yalnız baskı değildi: İslâmî mahkeme, eğitim ve şeyh tanıma düzenleri aracılığıyla seçici işbirliği kuruldu. Arşivin sınıflandırması sahadaki ilişkiyi tarif etmekle kalmadı, kaynak ve itibar dağıtımını da değiştirdi.⁸⁷²

93.33. Samori Turé: Müslüman Devlet, Ticaret ve Hareketli Savaş. Samori Turé'nin 1870'lerden 1898'e uzanan devleti, tüccar ve savaşçı ağlarını, İslâmî meşruiyeti, köle emeğini ve ateşli silah tedarikini birleştirdi. Samori'nin dindarlığı ve İslâmlaştırma siyaseti zaman içinde değişti; hareketi baştan sona bir tarikat

⁸⁷¹ David Robinson, *The Holy War of Umar Tal* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 1–27, 292–358; Martin, *Muslim Brotherhoods*, 89–128; John H. Hanson, *Migration, Jihad, and Muslim Authority in West Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 1–20, 137–173.

⁸⁷² Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860–1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 1–29, 75–139; David Robinson, *Paths of Accommodation* (Athens: Ohio University Press, 2000), 1–24; Paul Marty, *Études sur l'Islam au Sénégal* (Paris: Leroux, 1917), eleştirel kullanımla.

cihadi olarak tanımlanamaz. Fransız ilerlemesine karşı antlaşma, doğuya çekilme, yakıp boşaltma ve silah satın alma stratejileri kullandı. Hareketli devlet, yerel halk için hem sömürge karşıtı savunma hem zorlayıcı vergi ve asker alma rejimiydi. 1898 yenilgisi ikmal yollarının daralması ve çok cepheli baskıyla bağlantılıydı. Anti-sömürgeci niteliği kabul etmek, Samori yönetimindeki zorun ve bölgesel rakiplerin tecrübesini silmeyi gerektirmez.⁸⁷³

93.34. Senegal Mürîdiyyesi: Uzlaşma Pasiflik Değildi. Ahmed Bamba'nın 1880'lerde oluşan Mürîdiyye ağı, öğretim, çalışma disiplini ve şeyh-talibe bağıını Fransız fethi sonrasındaki Wolof toplumunda yeniden düzenledi. Fransızlar onu 1895'te Gabon'a, sonra Moritanya'ya sürerek karizmatik etkisini sınırlamak istedi; sürgün anlatısı tam tersine itibarını büyüttü. Bamba geniş bir silahlı ayaklanma başlatmadı. Talibeler yerfıstığı üretimi, yeni köyler ve hediye dolaşımıyla ekonomik özerklik kurarken şeyhler idareyle pazarlık yaptı. Bu ilişki 'Fransız işbirlikçisi tarikat' ya da 'gizli direniş ordusu' ikiliğine sığmaz. David Robinson'ın 'uzlaşma yolları' kavramı, şiddetsiz fakat eşitsiz pazarlığı ve cemaatin sömürge düzeni içinde alan açmasını daha iyi açıklar.⁸⁷⁴

93.35. Tîcâniyye'nin Çoğul Siyasetleri. Tîcâniyye Kuzey ve Batı Afrika boyunca aynı virdi ve silsileyi paylaştan geniş bir gelenektir; fakat tek siyasî komuta merkezi değildi. Ömer Tall'ın cihadi, el-Hâcc Mâlik Sy'nin öğretim ve yerleşme siyaseti, Hamâliyye'nin sömürge kuşkusu ve Nijerya'daki farklı şeyhlikler birbirinden ayrılmalıdır. Fransız görevliler bazen belirli Tîcânî liderleri 'ılımlı' ortak seçerek rakiplerini marjinalleştirdi. Hacı, kitap ve icazet dolaşımı gerçek sınır aşan bağlar kurdu; yerel halefiyet ve hane rekabetleri bu birliği böldü. Aynı tarikat etiketinden tek anti-sömürgeci tavır çıkarmak, ağıın çoğulluğunu sömürge haritasının diliyle tekrar etmektir.⁸⁷⁵

93.36. Sokoto Hilafeti ve Dolaylı Yönetimin Seçici Sürekliliği. Britanya 1903'te Sokoto ve Kano'yu ele geçirdiğinde XIX. yüzyıl cihad devletinin emirlik,

⁸⁷³ Yves Person, *Samori: Une révolution dyula*, 3 vols. (Dakar: IFAN, 1968–1975), seçilmiş bölümler; Martin, *Muslim Brotherhoods*, 128–154; M. H. Lipschutz and R. K. Rasmussen, *Dictionary of African Historical Biography*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 1989), 201–204.

⁸⁷⁴ Donal B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 1–29, 49–105; Robinson, *Paths of Accommodation*, 143–198; James F. Searing, *God Alone Is King* (Portsmouth, NH: Heinemann, 2002), 131–182.

⁸⁷⁵ Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (London: Oxford University Press, 1965), 1–32, 103–187; Robinson, *Paths of Accommodation*, 199–244; Harrison, *France and Islam*, 140–190.

vergi ve kadı kurumlarını bütünüyle kaldırmadı. Lugard'ın dolaylı yönetimi seçilmiş emirleri sömürge hiyerarşisine bağladı, yetkilerini yeniden tanımladı ve askerî egemenliği Britanya'da topladı. Bu süreklilik 'Sokoto devleti aynen sürdü' demek değildir; meşruiyet dili ve yerel bürokrasi yeni efendi altında çalıştırıldı. Bazı Müslümanlar kaçtı veya Mahdî beklentili direnişlere katıldı, çoğu hane ise vergi ve güvenlik şartlarında uyum aradı. Dinî devlet mirası hem sömürge karşıtı potansiyel hem yönetim kaynağıydı. Kurumun adının korunması egemenliğin korunmasıyla eşitlenmemelidir.⁸⁷⁶

93.37. Kuzey Nijerya'da Mahdîlik Korkusu ve Satiru 1906. Sömürge fethinden sonra bazı köylü ve âlim çevreleri kıyamet, adalet ve Mahdî beklentisini yeni yönetime itiraz dili olarak kullandı. 1906 Satiru ayaklanması, vergi, emirlik aracılığı ve Britanya otoritesine karşı yerel hoşnutsuzluğu dinî iddiayla birleştirdi. Yönetim olayı geniş 'fanatik' ağın kanıtı sayarak sert askerî karşılık verdi; fakat isyanın coğrafî ve örgütsel kapsamı sınırlıydı. Sokoto seçkinlerinin Britanya yanında yer alması Müslüman toplumun tek cephe olmadığını gösterir. Mahdîlik burada hazır doktriner programdan çok kriz anında adalet ve egemenlik iddiasını yoğunlaştıran sembolik repertuvarı. Sömürge korkusunun ölçeği ile fiilî seferberliğin ölçeği ayrılmalıdır.⁸⁷⁷

93.38. Somali Derviş Hareketi: Sâlihiyye, Şiir ve Göçer Koalisyon. Muhammed Abdullah Hasan'ın yaklaşık 1899–1920 arasındaki hareketi, Sâlihiyye intisabı, dinî ıslah, şiir, akrabalık ve göçer savaşçılığı birleştirdi. Britanya'nın 'Mad Mullah' etiketi lideri irrasyonel fanatik olarak küçültürken sonraki Somali milliyetçiliği onu ulusal öncüye dönüştürdü. Her iki kalıp da değişken klan ittifaklarını, iç çatışmayı ve hareketin rakip Müslümanlarını görünmez kılabilir. Taleeh kaleleri ve Derviş idarî çekirdeği ülkesel iddia taşıdı; fakat hayvan, su ve mevsime bağlı hareketlilik merkezî denetimi sınırladı. 1920 hava saldırısı önemlidir, ancak çözülme yalnız teknolojiyle değil uzun savaş, kıtlık ve ittifak kaybıyla açıklanır.⁸⁷⁸

⁸⁷⁶ Murray Last, *The Sokoto Caliphate* (London: Longman, 1967), 1–20, 221–250; Toyin Falola and Matthew M. Heaton, *A History of Nigeria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 111–136; Moses E. Ochonu, *Colonialism by Proxy* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), 1–28.

⁸⁷⁷ Paul E. Lovejoy and Jan S. Hogendorn, *Slow Death for Slavery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 231–250; Falola and Heaton, *History of Nigeria*, 119–136; Harrison, *France and Islam*, karşılaştırmalı sömürge tebdit kategorileri için 75–105.

⁸⁷⁸ I. M. Lewis, *A Modern History of the Somali*, 4th ed. (Oxford: James Currey, 2002), 63–103; Samatar, *Oral Poetry and Somali Nationalism*, 19–135; Douglas Jardine, *The Mad Mullah of Somaliland* (London: Herbert Jenkins, 1923), sömürgeci kaynak-

93.39. Etiyopya ve Boynuz: Müslüman Ağlar İki İmparatorluk Arasında.

Afrika Boynuzu'ndaki Müslüman tüccar, ulemâ ve tarikat çevreleri yalnız Avrupa sömürgeciliğiyle değil Etiyopya devletinin genişlemesi ve Kızıldeniz güçleriyle de karşılaştı. Harar'ın 1887'de Menelik tarafından alınması, şehirli İslâmî kurumları yeni Hristiyan imparatorluk çerçevesine soktu; İtalyan, Fransız ve Britanya limanları ticaret ve silah yollarını yeniden düzenledi. Bazı liderler dış Müslüman güçlerden yardım beklerken başkaları yerel vergi ve mahkeme pazarlığına yöneldi. 'Sömürge karşıtı' kategori burada tek başına yetmez; örtüşen Afrika ve Avrupa imparatorlukları ayrılmalıdır. Dinî dayanışma sınır aşan temas sağladı, fakat Oromo, Somali, Afar ve Harar toplumlarının ayrı siyasetlerini tek cepheye çevirmedi.⁸⁷⁹

93.40. Doğu Afrika Kıyısı ve 1888–1890 Abuşiri Direnişi. Alman Doğu Afrika Şirketi'nin kıyı yönetimini devralması, gümrük, bayrak ve egemenlik krizini tetikledi. Abuşiri b. Sâlim çevresindeki 1888 direnişi Arap, Svahili ve kıyı topluluklarını geçici koalisyonda birleştirdi; İslâmî aidiyet önemliydi, fakat ticaret çıkarı, şehir özerkliği ve yerel haysiyet de belirleyiciydi. Almanlar hareketi 'Arap isyanı' diye daraltırken sonraki millî anlatılar Tanganyika bağımsızlığının başlangıcı olarak genişletebildi. Kıyı limanları ve kervan bağlantıları hızlı seferberlik sağladı; aynı ticaret ağındaki rakipler ve deniz ablukası koalisyonu zayıflattı. Dinî cemaat ağı burada tarikat şubesinden çok mescit, tüccar ve şehir eşrafı ilişkisi biçimindeydi.⁸⁸⁰

93.41. Maji Maji: Kutsal İlaç, Yerel Şikâyet ve Çoğul İnanç. 1905–1907 Maji Maji ayaklanması, Alman pamuk zorlaması, vergi, emek ve yerel iktidar krizlerine karşı geniş fakat eşitsiz bir koalisyondur. Kinjikitile Ngwale'nin maji adlı kutsal suyu kurşuna karşı koruma ve birlik sembolü oldu; hareketi yalnız İslâmî cemaat ağı diye tanımlamak yanlıştır. Müslüman kıyı bağlantıları, yerel ruhani pratikler ve farklı etnik siyasî gelenekler aynı repertuvarda buluştu. Bazı topluluklar katılmadı veya Alman yanında yer aldı. Maji'nin askerî etkinliğine literal inanç vurgusu, sömürgeci 'batıl fanatizm' anlatısını tekrarlayabilir; asıl

eleştirisiyle.

⁸⁷⁹ Haggai Erlich, *Ethiopia and the Middle East* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1994), 1–24, 67–110; Lidwien Kapteijns, *Mahdist Faith and Sudanic Tradition* (Leiden: Brill, 1985), 159–195; Lewis, *Modern History of the Somali*, 40–75.

⁸⁸⁰ Jonathon Glassman, *Feasts and Riot* (Portsmouth, NH: Heinemann, 1995), 1–18, 199–233; John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 88–115; Abdul Sheriff, *Slaves, Spices and Ivory*, 223–248.

tarihsel işlevi güven ve ortak eylem üretmesidir. Alman yakıp yıkma siyaseti kıtlığı büyüterek savaşçı ile sivil altyapı arasındaki bağı hedef aldı.⁸⁸¹

93.42. Zanzibar–Hint Okyanusu: Liman Cemaati ve İmparatorluklar Arası Hareket. Zanzibar, Bombay, Aden, Hadramut ve Doğu Afrika limanları tüccar, seyyid, âlim ve denizci ağlarıyla bağlıydı. Bû Saîd hanedanı, Britanya koruması, köleliğin kaldırılması baskısı ve Alman kıta ilerlemesi bu dolaşımı yeniden biçimlendirdi. Dinî aidiyet kredi ve misafirlik güveni sağlarken mezhep, soy, sınıf ve kölelik statüsü Müslüman toplumu böldü. Liman gazetesi, mektup ve hac güzergâhı anti-sömürgeci fikir taşıyabildi; aynı elitler ticaret imtiyazlarını korumak için sömürge düzeniyle çalışabildi. Hint Okyanusu örneği, ‘yerel direniş’in deniz aşırı sermaye ve aile bağlantılarından ayrı düşünülemeyeceğini; fakat ticaret diasporasının tek siyasî irade oluşturmadığını gösterir.⁸⁸²

93.43. Kızıldeniz, Haremeyn ve Osmanlı Koruma Dili. Kızıldeniz limanları Afrika, Arabistan ve Hindistan’dan gelen hacı, tüccar ve askerleri buluşturdu. Osmanlı devleti XIX. yüzyıl sonlarında hilafet, konsolosluk, telgraf ve karantina kurumlarıyla bu alanı daha görünür yönetmeye çalıştı. Sömürge Müslümanları padişaha dilekçe veya yardım çağrısı gönderebilir; İstanbul da nişan, kitap, temsilci ve bazen silah yoluyla nüfuz arayabilirdi. Fakat bu bağların çoğu sembolik, gecikmeli veya yerel aracıya bağlıydı. Britanya ve Fransa Osmanlı temasını potansiyel pan-İslâmcı kışkırtma sayarken kendi hac idarelerini kurdu. Koruma dili gerçek siyasî kaynak, fakat sınırsız askerî garanti değildi.⁸⁸³

93.44. Kafkasya Müridizmi: Nakşibendî Bağdan İmamete. Kuzeydoğu Kafkasya’da Nakşibendî-Hâlidî öğretim, köy ulemâsı ve şeyh–mürîd ilişkileri Rus ilerlemesine karşı cihadın ilk güven ağlarını sağladı. Gazi Muhammed, Hamzat Bek ve özellikle Şâmil döneminde bu ilişkiler nâiblik, vergi, mahkeme ve askerî disiplinle imamet kurumuna dönüştü. Bununla birlikte bütün Nakşibendîler imamete katılmadı, bütün dağlı savaşçılar da mürîd değildi. Âdet

⁸⁸¹ Iliffe, *Modern History of Tanganyika*, 168–202; John Iliffe, ‘The Organization of the Maji Maji Rebellion,’ *Journal of African History* 8, no. 3 (1967): 495–512; Felicitas Becker, *Becoming Muslim in Mainland Tanzania, 1890–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 45–78.

⁸⁸² Sheriff, *Slaves, Spices and Ivory*, 1–17, 181–248; Green, *Bombay Islam*, 1–24, 140–188; Engseng Ho, *The Graves of Tarim* (Berkeley: University of California Press, 2006), 1–26, 179–236.

⁸⁸³ Mostafa Minawi, *The Ottoman Scramble for Africa* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2016), 1–22, 79–126; Slight, *British Empire and the Hajj*, 26–88; Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: I.B. Tauris, 1998), 16–44.

ile şeriat, köy özerkliği ile merkezî emir ve etnik rekabet sürekli pazarlık konusuydu. 1859'da Şâmil'in teslimiyeti tarikatın bitişi olmadı; sürgün, göç ve yeni Rus idarî düzeninde farklı dinî ağlar yaşamayı sürdürdü. Bölüm 92'de ayrıntılandırılan bu vaka, ağın devlet benzeri hiyerarşiye dönüşebildiği fakat bunun otomatik olmadığı ikinci sınır örneğidir.⁸⁸⁴

93.45. Rusya Müslümanları: Direniş ile İmparatorluk Yurttaşlığı Arasında. Volga-Ural, Kırım, Kafkasya ve Türkistan Müslümanları aynı Rus idaresi altında farklı hukuk ve yerleşim rejimlerine tâbiydi. Orenburg Müslüman Ruhânî Meclisi gibi kurumlar ulemâyı imparatorluk hiyerarşisine bağlarken müftü, kadı ve imamlar cemaat çıkarı için bu resmî alanı da kullandı. Hac, matbaa ve medrese sınır aşan bağları canlı tuttu. Rus hizmetindeki Müslüman asker veya memur ile sömürge karşıtı aktörü birbirine mutlak karşıt saymak doğru değildir; aynı kişi sadakat, reform ve yerel hak taleplerini birleştirebilirdi. İmparatorluk yurttaşlığı baskının alternatifi değil, dinî cemaat ağlarının hareket ettiği bir pazarlık alanıydı.⁸⁸⁵

93.46. Cedidcilik: Medrese, Matbaa ve Cemaat Islahı. Cedidcilik, usûl-i cedîd okulu, gazete, tiyatro ve tarih yazımıyla Rusya Müslümanlarının eğitim ve kamusal dilini dönüştürdü. Bu hareket doğrudan silahlı anti-sömürge örgütü değildi; imparatorluk içinde kültürel güçlenme, temsil ve modern bilgi arayışı taşıdı. Kadimci diye adlandırılan rakipler de tek bir gerici blok oluşturmadi. 1905 devrimi sonrasında Müslüman kongreleri ve basın ağı siyasî talepleri genişletti; devlet sansürü ve polis takibi bağlantıları güvenlik meselesine çevirdi. Cedid örneği, sömürgeciliğe karşı cemaatleşmenin her zaman cihad diliyle değil okul, alfabe, kadın eğitimi ve kamusal tartışma üzerinden de geliştiğini gösterir.⁸⁸⁶

93.47. Orta Asya 1916: Zorunlu Askerlik, İsyan ve Dinî Aracılar. Çarlığın 1916'da Orta Asya Müslümanlarını cephe gerisi işçiliğine alma kararı, arazi kaybı, yerleşimci kolonizasyonu ve idarî eşitsizlikle birleşerek geniş isyanları tetikledi. İmam, işan ve yerel eşraf bazı yerlerde seferberliğe katıldı; başka yerlerde şiddeti

⁸⁸⁴ Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar* (London: Frank Cass, 1994), 1-25, 195-286; Michael Khodarkovsky, *Bitter Choices* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011), 1-22, 75-119; Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar*, 151-197.

⁸⁸⁵ Crews, *For Prophet and Tsar*, 1-18, 44-91, 198-247; Robert P. Geraci, *Window on the East* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001), 3-29, 172-221; Paul W. Werth, *At the Margins of Orthodoxy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002), 93-126.

⁸⁸⁶ Adeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform* (Berkeley: University of California Press, 1998), 1-17, 89-159; Geraci, *Window on the East*, 172-221; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 79-100.

sınırlamaya veya halkı korumaya çalıştı. İsyanı tek bir pan-İslâmcı komplo veya yalnız sınıf patlaması saymak bölgesel çeşitliliği siler. Çarlık ve yerleşimci şiddeti büyük kaçışlara, özellikle Kırgızların Çin’e ürkün hareketine yol açtı. Dinî ağlar haber ve meşruiyet sağladı, fakat birleşik komuta yaratmadı. 1916 hafızası Sovyet ve millî tarih yazımlarında farklı biçimlerde yeniden adlandırıldı.⁸⁸⁷

93.48. 1857 Hindistan Ayaklanması: Ulemâ Tek Bir Cephe Değildi. 1857 ayaklanmasında eski askerler, yerel hanedanlar, köylüler, şehir eşrafi, Hindu ve Müslüman dinî aktörler farklı nedenlerle Doğu Hindistan Şirketi’ne karşı çıktı. Delhi’de Bahadır Şah Zafar’ın sembolik hükümdarlığı ve bazı ulemânın cihad fetvaları önemliydi; fakat bütün Hint Müslümanlarını yöneten dinî komuta yoktu. Bazı âlimler savaştı, bazıları tarafsız kaldı veya düzeni korumaya çalıştı. İngiliz misillemesi Delhi’nin ilmî ve hane ağlarını dağıttı, mülkiyet ve eğitim kurumlarını dönüştürdü. Sonraki ‘Müslüman komplosu’ tezi ile millî ‘ilk bağımsızlık savaşı’ anlatısı farklı tarihsel düzeylerdir. 1857, dinî bağın geniş koalisyonundaki bir unsur olduğunu gösterir.⁸⁸⁸

93.49. Deoband: Silahlı Yenilgiden Eğitim Altyapısına. 1866’da kurulan Dârülulûm Deoband, 1857 sonrasındaki siyasî ve ilmî kayba medrese, bağış, fetva ve mezun ağıyla cevap verdi. Kurum devlet maaşından uzak kalmayı ve küçük bağışlara dayanmayı bir ahlâkî özerklik olarak geliştirdi. Bu, kuruluş anında gizli savaş örgütü olduğu anlamına gelmez. Mezunlar farklı siyasî çizgilere ayrıldı; Birinci Dünya Savaşı’ndaki İpek Mektuplar girişimi bazı Deobandlı âlimlerin anti-İngiliz temasını gösterirken bütün kurumun tek planı değildi. Eğitim ağı uzun vadede cemaat disiplini, hukukî danışma ve siyasî güven üretti. Sömürgeciliğe karşı kurumsal dayanıklılık, açık savaş kadar önemli bir sonuçtur.⁸⁸⁹

93.50. ‘Vahhâbî Davaları’: Sömürge Etiketinin Ürettiği Tehdit. Britanya Hindistanı’nda ‘Wahhabi’ kelimesi, Arabistan’daki belirli öğretiyi aşarak

⁸⁸⁷ Edward D. Sokol, *The Revolt of 1916 in Russian Central Asia* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1954), 1–27, 89–150; Alexander Morrison, ‘Russian Rule in Turkestan and the Example of 1916,’ *Slavonic and East European Review* 94, no. 4 (2016): 724–751; Khalid, *Politics of Muslim Cultural Reform*, 276–300.

⁸⁸⁸ C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 169–199; William Dalrymple, *The Last Mughal* (London: Bloomsbury, 2006), 191–382; Jalal, *Partisans of Allah*, 94–131.

⁸⁸⁹ Metcalf, *Islamic Revival in British India*, 16–54, 94–136, 198–265; Zaman, *Ulama in Contemporary Islam*, 17–44; Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 2000), 103–134.

kuzeybatı sınırıyla bağlantılı ıslahçı ve cihad yanlısı çevreler için geniş güvenlik etiketi oldu. Seyyid Ahmed Barelvi'nin 1831'deki ölümünden sonra Patna ve başka şehirlerde bağış, öğrenci ve haber ağları sürdü; fakat merkezî ve kesintisiz gizli hükümet iddiası abartılıydı. 1860'lar ve 1870'lerdeki davalar mektup ve para hareketini suç ağı olarak okudu, mülkiyet ve seyahat üzerinde baskı kurdu. Bazı gerçek silahlı bağlantılar inkâr edilmemeli; aynı zamanda yargı kategorisinin Ahl-i Hadis, ıslah ve siyasî muhalefeti nasıl birleştirdiği görülmelidir. Sömürge adı, tanımladığı ağı kısmen üretmiştir.⁸⁹⁰

93.51. Bengal Ferâizî Hareketi: İbadet Islahı ve Köylü Hakları. Hacı Şeriatullah'ın Ferâizî öğretisi farz ibadetleri, bid'at eleştirisini ve cemaat disiplini Bengal'in kırsal dünyasında örgütledi. Dûdû Miyan döneminde kira, yasa dışı vergi ve zamindar baskısına karşı köylü dayanışması daha görünür siyasî biçim aldı. Hareketi yalnız sınıf isyanı saymak dinî otoriteyi, yalnız 'Vahhâbî' mezhep saymak da arazi ilişkisini siler. Köy temsilcileri, cuma düzeni, bağış ve uyumsuzluk çözümü alternatif cemaat altyapısı oluşturdu; fakat coğrafi kapsama ve merkezî disiplin eşit değildi. İngiliz yönetimi ile yerel toprak sahipleri dinî ıslahı güvenlik tehdidi olarak kaydetti. Ferâizî örneği ibadet reformunun iktisadî hak talebine nasıl çevrilebildiğini gösterir.⁸⁹¹

93.52. Malabar Mappila Ayaklanmaları: Din, Kira ve Şehadet. XIX. yüzyıl Malabar'ındaki Mappila şiddet olayları, Hindu jenmi toprak sahipliği, Britanya hukuk düzeni, kira güvencesizliği ve dinî şehadet repertuarının kesişiminde gelişti. Sömürge raporları bunları irrasyonel 'Moplah fanatizmi', bazı ekonomik açıklamalar ise yalnız köylü sınıf çatışması saydı. Stephen Dale ve K. N. Panikkar'ın çalışmaları, cami, âlim ve yerel hane ağlarının maddî ihtilafı kutsal adalet diline çevirebildiğini gösterir. Her olay aynı örgütçe planlanmadı; küçük gruplar ve taklit edilebilir şehadet anlatısı önem taşıdı. 1921 isyanı ayrıca Hilâfet ve işbirliği yapmama siyasetleriyle birleşti, fakat hızla yerel şiddet ve topluluklar

⁸⁹⁰ Qeyamuddin Ahmad, *The Wahabi Movement in India* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1966), 1–28, 205–286; Jalal, *Partisans of Allah*, 66–93; Seema Alavi, *Muslim Cosmopolitanism in the Age of Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 198–245.

⁸⁹¹ Muin-ud-Din Ahmad Khan, *History of the Fara'idi Movement in Bengal, 1818–1906* (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965), 1–35, 104–190; Rafiuddin Ahmed, *The Bengal Muslims, 1871–1906* (Delhi: Oxford University Press, 1981), 37–65; Metcalf, *Islamic Revival*, 56–63.

arası kırılmaya dönüştü. Anti-sömürgeci boyut, sivilere yönelik zor ve mezhep gerilimini gizlememelidir.⁸⁹²

93.53. Hint–Afgan Sınırı: Medrese, Kabile ve Hareketli ‘Hindustânî’ Düşümler. Peşaver vadisi ile Afgan sınırı, Britanya idarî çizgisinin kabile, medrese ve ticaret hareketiyle sürekli aşıldığı bir alandı. Seyyid Ahmed’in eski takipçileri ve daha sonra ‘Hindustani fanatics’ diye kaydedilen yerleşmeler, bağış ve gönüllü çekebildi; fakat sınırdaki bütün çatışmaları onlar yönetmedi. Peştun kabile siyaseti, yerel molla itibarı, Afgan hükümdarları ve Britanya seferleri ayrı hesaplara sahipti. Sınırın ‘yönetilemeyen fanatik bölge’ olarak tasviri olağan geçim ve hukuk ilişkilerini güvenlik dosyasına çevirdi. Dinî ağ, sığınak ve meşruiyet sağlarken kabile meclisi ve hane yükümlülükleri katılımın gerçek sınırlarını belirledi.⁸⁹³

93.54. 1920 Afganistan Hicreti: Fetvadan Kitlese Hayal Kırıklığına. Bazı Hint ulemâsının Britanya Hindistanı’nı hicret edilmesi gereken ülke sayan hükümleri, 1920’de on binlerce Müslümanın Afganistan’a yönelmesine katkı sağladı. Karar yalnız doktrinden doğmadı; Hilâfet kaygısı, savaş sonrası baskı, söylenti ve Afgan emirinin başlangıçtaki kabul işaretleri etkiliydi. Yolculukta mal satan, aile taşıyan ve sınırdaki bekleyen muhacirler ağır ekonomik kayıp yaşadı; Afganistan kısa sürede kabul kapasitesini sınırladı. Birçok kişi geri döndü. Olay, fetvanın büyük hareket üretebildiğini ama lojistik, devlet politikası ve doğru bilgi olmadan sürdürülebilir cemaat coğrafyası kuramadığını gösterir. Hicret, zafer anlatısından çok ağır bilgi ve kapasite sınavıdır.⁸⁹⁴

93.55. Boykot ve İşbirliği Yapmama: Dinî Ağın Kamusal Siyasete Açılması. XX. yüzyıl başında ulemâ, esnaf, öğrenci ve basın çevreleri silahlı cihad dışındaki repertuarları büyüttü. Yabancı mal boykotu, okul ve mahkemeyi terk, bağış toplama, toplu toplantı ve gönüllü birlikler cemaat güvenini kitlese siyasete çevirdi. Hindistan Hilâfet ve İşbirliği Yapmama hareketlerinde Müslüman ağlar

⁸⁹² Stephen F. Dale, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar, 1498–1922* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 1–20, 121–193; K. N. Panikkar, *Against Lord and State* (Delhi: Oxford University Press, 1989), 1–25, 121–183; Metcalf, *Islamic Revival*, 304–307.

⁸⁹³ Sana Haroon, *Frontier of Faith: Islam in the Indo-Afghan Borderland* (New York: Columbia University Press, 2007), 1–25, 56–116; Benjamin D. Hopkins, *The Making of Modern Afghanistan* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), 90–128; Jalal, *Partisans of Allah*, 66–93.

⁸⁹⁴ Gail Minault, *The Khilafat Movement* (New York: Columbia University Press, 1982), 89–119; M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics* (Leiden: Brill, 1999), 239–265; Haroon, *Frontier of Faith*, 117–149.

Gandhi önderliğindeki daha geniş koalisyonla birleşti; bu ortaklık kalıcı değildi ve yerel gerilimler taşıdı. Boykot ‘şiddetsiz’ olduğu için maliyetsiz değildi: tüccar, öğrenci ve memur geçimini riske attı. Dinî liderin çağrısı geniş erişim sağlayabilir, fakat program üzerindeki denetimini garanti etmez. Bu eşik, Bölüm 94’te hilafet ağları içinde ayrıntılandırılacaktır.⁸⁹⁵

93.56. Açe Savaşı: Sultanlık, Ulemâ ve Dayah Ağları. Hollanda’nın 1873’te Açe’ye saldırısı önce sultanlık merkezli savaşı, sonra uleebalang aristokrasisi, ulemâ ve yerel dayahların farklı direniş biçimlerini doğurdu. Hikayat Prang Sabi metinleri şehadet ve cihad dilini yaydı; fakat bütün Açe toplumu tek komuta altında değildi. Sultanlığın 1903’te teslimi savaşın toplumsal ağlarını hemen bitirmedi. Snouck Hurgronje’nin danışmanlığı, ulemâ ile kalıtsal şefleri ayırıp ikincileri yönetime bağlama stratejisine dayanıyordu; bu sınıflandırma sahadaki rekabeti hem kullandı hem sertleştirdi. Hollanda’nın askerî sütunları, istihbarat ve köy denetimi gerilla ikmalini hedef aldı. Açe örneği metin, okul ve kutsal savaş hafızasının uzun ömürlü; siyasi ittifakın ise parçalı olabileceğini gösterir.⁸⁹⁶

93.57. Banten 1888: Hacılar, Kadiriyye ve Köylü Seferberliği. 1888 Banten ayaklanması, vergi, salgın, yerel seçkin kaybı ve dinî beklentileri hacı, âlim ve Kadiriyye bağlantıları üzerinden birleştirdi. Sartono Kartodirdjo’nun klasik çalışması, kısa süren silahlı olayın arkasında yıllara yayılan toplantı, ziyaret ve yemin ağını gösterir. Bununla birlikte her tarikat mensubu ayaklanmaya katılmadı ve Mekke’den tek merkezî emir gelmedi. Hollanda polisi hac yolculuğunu ve dinî öğretimi potansiyel komplo olarak izledi; tutuklama ve sürgün ağ düğümlerini dağıttı. Yerel şikâyet ile sınır aşan İslâmî bilinç birbirini dışlamadı. Banten, küçük ölçekli olayın yoğun ilişki hazırlığıyla nasıl mümkün olabildiğini, fakat geniş toplumsal desteğin kalıcı askerî örgüt anlamına gelmediğini gösterir.⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ Minault, *Khilafat Movement*, 1–24, 120–178; Qureshi, *Pan-Islam*, 266–330; Judith M. Brown, *Gandhi’s Rise to Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 159–225.

⁸⁹⁶ Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969), 1–25, 108–231; C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, trans. A. W. S. O’Sullivan, 2 vols. (Leiden: Brill, 1906), eleştirel kullanımla; Laffan, *Islamic Nationhood*, 36–64.

⁸⁹⁷ Sartono Kartodirdjo, *The Peasants’ Revolt of Banten in 1888* (’s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966), 1–30, 141–238; Laffan, *Islamic Nationhood*, 65–92; Tagliacozzo, *Longest Journey*, 175–216.

93.58. Sarekat Islam: Tüccar Dayanışmasından Kitlesele Teşkilâta.

1910'ların Sarekat Islam'ı, batık tüccarlarının ekonomik dayanışmasından hızla kitlesele siyasî örgüte dönüştü. İslâm adı üyeler arasında ortak haysiyet ve ahlâk dili sağlarken yerel şubeler toprak, işçi, fiyat ve ırksal ayrıcalık sorunlarını farklı biçimlerde ele aldı. Merkez ile şubeler arasındaki disiplin sınırlıydı; sosyalist, reformcu ve gelenekçi akımlar zamanla ayrıştı. Hollanda yönetimi toplantı, basın ve şube tanıma rejimiyle örgütü hem denetledi hem hukukî biçime soktu. Sarekat Islam, eski cemaat ağlarının modern dernek, aidat, kongre ve gazete araçlarıyla birleştiği eşiği temsil eder. Kitlesellik, düşünsel veya stratejik birlik demek değildir.⁸⁹⁸

93.59. Moro Toplumları: Sultanlık, Datu ve İslâmî Hukuk.

Sulu ve Mindanao'daki Müslüman toplumlar önce İspanyol, sonra 1898'den itibaren Amerikan genişlemesiyle karşılaştı. Sultan, datu, âlim ve yerel haneler tek hiyerarşi değildi; antlaşma, vergi, ticaret ve silahlı savunma arasında farklı tercihler yaptı. Amerikan 'Moro' kategorisi çeşitli Tausug, Maguindanao ve Maranao toplumlarını idarî bir topluluğa dönüştürdü. Juramentado anlatıları bireysel veya küçük grup şiddetini toplu dinî fanatizm olarak genelleştirdi. Bud Dajo gibi katliamlar devletin sivil-savaşçı ayrımını nasıl ihlâl ettiğini gösterir. Sonraki Moro milliyetçiliği bu hafızayı ülkesel hak iddiasına bağladı; XIX. yüzyıl sultanlık siyasetini aynen modern ayrılıkçılık olarak okumak yine anakroniktir.⁸⁹⁹

93.60. Küresel Kronoloji Tablosu: Yerel Eşikler ve Bağlantılar.

Aşağıdaki kronoloji yirmi olayı tek komplo çizgisine dizmez. Amaç, fetih, ağ dönüşümü, açık savaş, kurumsal uzlaşma ve hafıza üretimi arasındaki zaman farkını görünür kılmaktır. Aynı tarihte bir bölgede zâviye savaş koalisyonuna dönüşürken başka yerde medrese veya gazete uzun vadeli cemaat özerkliği kurabiliyordu. 'Bağlantı' sütunu yalnız belgelenmiş hac, mektup, göç, matbaa veya diplomasi temasını ifade eder; ortak İslâmî kelime dağarcığı doğrudan örgüt bağlantısı sayılmaz.⁹⁰⁰

⁸⁹⁸ Takasbi Shiraisbi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), 1–24, 45–120; Robert van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (The Hague: W. van Hoeve, 1960), 85–139; Laffan, *Islamic Nationhood*, 121–178.

⁸⁹⁹ Thomas M. McKenna, *Muslim Rulers and Rebels* (Berkeley: University of California Press, 1998), 1–25, 45–102; Patricio N. Abinales, *Making Mindanao* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2000), 25–79.

⁹⁰⁰ Motadel, *Islam and the European Empires*, 1–20, 269–286; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 101–160; Peters, *Islam and Colonialism*, 25–68, 94–136, 198–265.

Tarih	Bölge / olay	Ağ dönüşümü	Bağlantı ve sınır
1830	Fransızların Cezayir'i işgali	Zâviye ve hane siyasallaşır	Yerel koalisyon; Osmanlı bağı zayıf
1832	Abdülkadir'in emir seçilmesi	Kutsal itibar emirliğe çevrilir	Kabile desteği eşitsiz
1834–1837	Cezayir antlaşmaları	Savaş ağı vergi ve idare kurar	Fransız yorumuyla çatışır
1857	Kuzey Hindistan ayaklanması	Ulemâ ve hane geniş koalisyonda	Tek Müslüman komutası yok
1859	Şâmil'in teslimiyeti	İmamet dağılır; ağlar sürer	Rus idaresi ve muhacirlik
1866	Dârü'lulûm Deoband	Savaş sonrası eğitim özerkliği	Bağış ve mezun ağı
1871	Mokrânî–Rahmâniyye	Zâviye ağı bölgesel koalisyon olur	Katılım yeknesak değildir
1873	Açe Savaşı başlar	Sultanlık savaşı yerel cihada yayılır	Ulemâ–uleebalang rekabeti
1881	Tunus işgali; Sudan Mehdi	Koruma rejimi ve biat devleti	Ayrı coğrafyalar; ortak merkez yok
1882	Urâbî yenilgisi	Kamusal koalisyon işgalle kırılır	Ulemâ tek cephe değildir
1884–1885	Afrika paylaşımının hızlanması	Sınırlar eski yolları keser	Hac ve ticaret sürer
1888	Banten ve Doğu Afrika kıyısı	Hacı-zâviye; tüccar–şehir ağları	Doğrudan bağlantı kanıtı yok
1895	Ahmed Bamba'nın sürgünü	Baskı karizmayı güçlendirir	Silahlı ayaklanma yok
1898	Samori'nin yakalanması	Hareketli devletin ikmalî kesilir	Sınır aşan silah yolu daralır
1899	Somali Derviş hareketi	Sâlihiyye ve göçer ittifakı	Değişken klan desteği
1903	Sokoto ve Açe eşikleri	Dolaylı yönetim; sultan teslimi	Savaş ağları hemen bitmez
1905–1907	Maji Maji	Kutsal repertuar koalisyon kurar	Çoğul dinî ve yerel yapı
1911	İtalya'nın Libya istilası	Senûsî zâviyesi savaş ikmaline döner	Osmanlı ve kabile ortaklığı değişken
1916	Orta Asya isyanı	İşan, köy ve hane seferberliği	Birleşik komuta yok
1920	Somali yenilgisi; Hint hicreti	Hava gücü; fetva kaynaklı göç	Lojistik ve devlet kapasitesi belirleyici

93.61. İşlev Dönüşümü: Mescit Ne Zaman Karargâh Olur? Bir mescit, zâviye veya medrese savaş için kurulmamış olsa da güvenilir insan, depo, avlu, misafirlik ve düzenli toplantı sağladığı için kriz anında ikmal düğümüne dönüşebilir. Dönüşüm üç koşula bağlıdır: dış baskının gündelik işlevi tehdit etmesi, yetkili bir aktörün yeni kullanımı meşrulaştırması ve topluluğun maliyeti taşıyabilmesi. Aynı mekânın bir gecede karargâh olması kurumun bütün tarihini askerî yapmaz; savaş sona erince okul veya ibadet işlevi geri gelebilir. Sömürge orduları bu çevrilebilirliği bildiği için kutsal mekânı gözetledi, kapattı veya maaşla denetledi. Tarihçi de son kullanımın anlamını başlangıca taşımamalıdır. Dönüştürülebilir altyapı yaklaşımı, hem gerçek siyasî kapasiteyi hem kurumsal sürekliliği birlikte açıklar.⁹⁰¹

93.62. Otorite: Şeyh, Âlim, Emir ve Komutan Aynı Makam Değildir. Manevî şeyhlik, hukukî fetva yetkisi, hane reisliği, kabile önderliği ve askerî

⁹⁰¹ Motadel, *Islam and the European Empires*, 269–286; Green, *Sufism*, 161–190; Thomas, *Violence and Colonial Order*, 76–118.

kumanda farklı meşruiyet kaynaklarına dayanır. Bir aktör bunlardan birkaçını birleştirdiğinde Abdülkadir, Şâmil veya Muhammed Ahmed örneklerinde güçlü merkez ortaya çıktı; fakat yetkiler yine yardımcılar ve yerel araçlar üzerinden işledi. Manevî biat askerî emre otomatik itaat, fetva da vergi tahsil yetkisi değildir. Savaş lideri kutsal soy veya ilmî icazet edinerek açığını kapatabilir; âlim ise silahlı topluluk olmadan hükmünü uygulayamayabilir. Halefîyet krizleri, bu otoritelerin aynı kişide kalıcı biçimde birleşmediğini açığa çıkarır. Kurumsal çözümleme unvanı değil, fiilen verilen kararın türünü ve uygulanma aracını izlemelidir.⁹⁰²

93.63. Üyelik Halkaları ve Seferberlik Eşiği. Dinî ağıın çekirdeğinde icazetli âlim, şeyh, halife veya sürekli talebe; çevresinde düzenli ibadet katılımcısı, bağışçı, akraba, tüccar ve koruma sağlayan köy bulunabilir. Savaş çağrısı bu halkaların tamamını eşit biçimde harekete geçirmez. Genç erkeklerin silah taşınması görünür olsa da ailelerin yiyecek, hayvan ve sığınak vermesi seferberliğin daha geniş ölçüsüdür. Zorunlu vergi ve asker alma başladığında gönüllü cemaat bağı devlet benzeri yükümlülüğe dönüşür. Fırar, tarafsızlık ve çift yönlü yardım üyelik sınırının geçirgenliğini gösterir. Sayısal iddialar, ‘mürîd’, ‘tarafatar’ ve ‘savaşçı’ kategorileri ayrılmadan kullanılmayacaktır.⁹⁰³

93.64. Para, Silah ve İaşe: Manevî Bağın Maddî Sınırı. Bağış, zekât, öşür, vakıf geliri, ticaret kârı, savaş ganimeti ve dış yardım direniş maliyesinin ayrı kaynaklarıydı. Her birinin hesap ve meşruiyet düzeni farklıdır. Gönüllü hediye savaş uzadıkça zorunlu vergiye dönüşebilir; bu da yerel desteği aşındırabilir. Modern tüfek ve mühimmat dış pazara, kaçakçıya veya devlet sponsoruna bağımlılık yarattı. Buna karşılık yiyecek, hayvan, rehber ve tamir çoğunlukla yerel hanelerden geldi. Sömürge ablukası ve ürün yakma bu nedenle cephedeki savaşçı kadar hane ekonomisini hedef aldı. Dinî coşku, açlık ve mühimmat eksikliğini sınırsız telafi edemez. Kaynak akışı, hareketin gerçek coğrafyasını sloganından daha iyi gösterebilir.⁹⁰⁴

⁹⁰² Martin, *Muslim Brotherhoods*, 1–24; Robinson, *Paths of Accommodation*, 1–24; Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar*, 49–118.

⁹⁰³ Evans-Pritchard, *Sanusi of Cyrenaica*, 64–88, 142–155; Cruise O’Brien, *Mourides of Senegal*, 49–105; Khodarkovsky, *Bitter Choices*, 75–119.

⁹⁰⁴ Lydon, *On Trans-Saharan Trails*, 245–286; Person, *Samori, seçilmiş iktisadî ve askerî bölümler*; Ryan, *Religion as Resistance*, 112–208; Thomas, *Violence and Colonial Order*, 76–118.

93.65. Haber, Ulak, Posta ve Telgraf. Yüz yüze sohbet, cuma toplantısı, kervan ulaşı ve hane misafirliği geleneksel haber yollarıydı; buharlı gemi, posta, matbaa ve telgraf bunları ortadan kaldırmadan hızlandırdı. Devlet telgrafı çoğu kez sömürge merkezini taşraya bağlarken direnişçiler hattı kesebilir, memuru ikna edebilir veya açık gazeteyi şifreli anlama okuyabilirdi. Mektubun varlığı emrin ulaştığını, ulaştığı da uygulandığını göstermez. Mesafe, dil, okuryazarlık ve yakalanma riski mesajı değiştirir. K2 seçici yazışma ile K3 güvenlik gizliliği bu aşamada ayrılmalıdır. Hac veya ticaret mektubu sırf yabancı yere gittiği için casusluk belgesi değildir.⁹⁰⁵

93.66. Sömürge Karşı-Ağı: İstihbarat, Aracı ve Toplu Cezalandırma. Sömürge yönetimi de bir ağıdı: konsolos, tercüman, yerel asker, posta memuru, kabile aracı, misyoner ve muhbir üzerinden bilgi topladı. Harita ve tarikat seçerisi askerî hedef seçimine hizmet etti; pasaport, hac karantinası ve matbaa ruhsatı dolaşımı görünür kıldı. Seçilmiş şeyhe maaş veya rakip haneye silah vermek direniş ağını içeriden bölebilirdi. Başarısız olduğunda köy yakma, ürün imhası, sürgün, toplama kampı ve sınır kapatma sivil altyapıyı cezalandırdı. ‘Üstün Avrupa teknolojisi’ açıklaması, yerel bilgi ve işbirlikçilerin belirleyici rolünü küçültür. Karşı-ağ, maddî güç kadar sınıflandırma ve aracılık kapasitesine dayanıyordu.⁹⁰⁶

93.67. K0–K3: Seçici Kutsal Bilgi ile Güvenlik Gizliliğini Ayırmak. K0, kamusal hutbe, gazete ve açık ibadet; K1, düzenli mensubun bildiği ortak âdâb; K2, icazet, ileri yorum, görev ve güven ilişkisiyle sınırlı bilgi; K3 ise savaş, sansür veya takibat nedeniyle saklanan güzergâh, kişi ve mesajdır. Tarikatın ezoterik öğretisi K2 olabilir, fakat bu otomatik olarak siyasî komplo değildir. Tersine öğretisi açık bir hareket, polis baskısı altında K3 güvenlik tedbiri kullanabilir. Sömürge raporları çoğu zaman iki kapalılığı birleştirerek her zikri şifre, her silsileyi hücre yapısı saydı. Modern romantik anlatı da gizliliği sınırsız etkinlik işareti yapabilir. Bilgi rejimi içerik, erişim şartı ve saklama amacı birlikte belirtilerek kodlanacaktır.⁹⁰⁷

⁹⁰⁵ Bayly, *Empire and Information*, 315–339; Robinson, ‘Technology and Religious Change,’ 229–251; Slight, *British Empire and the Hajj*, 89–139.

⁹⁰⁶ Thomas, *Violence and Colonial Order*, 1–30, 76–118; Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, 3–15; Martin Thomas, *Empires of Intelligence* (Berkeley: University of California Press, 2008), 1–28; Brower, *Desert Named Peace*, 181–224.

⁹⁰⁷ Triand, *Légende noire*, I, 173–338; Stoler, *Along the Archival Grain*, 33–58; Green, *Sufism*, 98–127.

93.68. D0–D4: Dışarıda Kalma, Pazarlık, Aracılık ve Açık Savaş. D0 sömürge kurumu dışında kalma veya henüz doğrudan temas etmeme; D1 sınırlı tanınma ve himaye; D2 karşılıklı pazarlık; D3 yoğun gerilim, boykot veya yerel çatışma; D4 açık ve süreklileşmiş savaş olarak kullanılacaktır. Kodlar ahlâkî merdiven değildir. Ahmed Bamba'nın D2 pazarlığı cemaat özerkliğini büyütebilir; Samori'nin D4 savaşı kendi tebaası için ağır zora dönüşebilir. Aynı ağ bölgeler arasında eşzamanlı farklı kodlar taşıyabilir ve lider değişince yön değiştirebilir. Sömürge idaresinde görev almak tüm dinî aidiyeti silmediği gibi antlaşma imzalamak da önceki direnişi hükümsüz kılmaz. Eksen, hareketi 'işbirlikçi' veya 'direnişçi' diye dondurmadan ilişki biçimini zaman içinde izler.⁹⁰⁸

93.69. Yenilgi Sonrası Kurum ve Millî Hafıza. Askerî yenilgi dinî ağın yok olması anlamına gelmez. Medrese yeni öğretim çizgisine, zâviye tarım yerleşmesine, sürgün hanesi diasporaya, eski komutan da sömürge aracısına dönüşebilir. Buna karşılık bağımsızlık sonrasındaki devletler Abdülkadir, Şâmil, Abdülkerim, Ömer el-Muhtar ve Muhammed Abdullah Hasan'ı millî kurucu panteonuna aldı. Bu sahiplenme toplumsal hafızayı korudu; fakat iç rakip, zorla vergi, mezhep farkı ve uzlaşma dönemlerini sadeleştirebildi. Sömürge 'fanatik' etiketi ile millî 'kusursuz kahraman' kalıbı karşıt görünse de ikisi de çoğul ağı tek liderde toplar. Tarih yazımı anma hakkını reddetmeden, geçmiş aktörlerin kendi siyasî dilini ve sonraki kullanımını ayrı tarihlendirmelidir.⁹⁰⁹

93.70. Sonuç: Cemaat Ağı, Siyasî Biçim ve Yirmi Boyutlu Matris. Karşılaştırmamızın sonucu tek bir 'İslâmî direniş tipi' değil, dinî ve toplumsal altyapıların baskı altında farklı siyasî biçimlere çevrilebildiğidir. Manevî otorite güven üretir; ulemâ hüküm dili, hane ikmal, tüccar hareket, hac ve basın uzak temas sağlar. Fakat bu kaynakları ülkesel emirliğe, gerillaya, boykota, eğitim özerkliğine veya sömürge aracılığına dönüştüren bağlam farklıdır. Anti-sömürgecilik modern milliyetçilikle, silsile emir zinciriyle, fetva fiilî katılımı, kutsal bilgi güvenlik gizliliğiyle ve uzlaşma teslimiyetle eşitlenmemelidir. Aşağıdaki yirmi boyutlu matris, vakaları aynı ölçeğe zorlamadan P yoğunluğu, K

⁹⁰⁸ Robinson, *Paths of Accommodation*, 1–24, 143–244; Cooper, *Colonialism in Question*, 113–149; Ochonu, *Colonialism by Proxy*, 1–28.

⁹⁰⁹ Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1–14; McDougall, *History of Algeria*, 315–347; Ahmida, *Forgotten Voices*, 1–28; Samatar, *Oral Poetry and Somali Nationalism*, 136–171.

bilgi rejimi ve D sömürge ilişkisi içinde izlemek için bölümün kümülatif sınıflandırmasını verir.⁹¹⁰

Analistik boyut	Karşılaştırmalı sonuç
1. Temel birim	Sabit örgüt değil; ilişki, kurum ve hane kümeleri
2. Ölçek / P	P1 yerel, P2 bölgesel, P3 imparatorluklar arası, P4 kitlesel-ülkesel yoğunluk
3. Otorite	Şeyh, âlim, hane reisi, emir ve komutan ayrılmalıdır
4. Üyelik	Çekirdek görevli, düzenli mensup, bağışçı, müttefik ve zorunlu tebaa halkaları
5. Meşruiyet	Silsile, ilmi icazet, kutsal soy, şeriat, hane ve temsil birleşebilir
6. Bilgi / K	K0 kamusal, K1 ortak âdâb, K2 seçici kutsal-görev bilgisi, K3 güvenlik gizliliği
7. Ritüel	Zikir, hutbe, biat, ziyaret ve şehadet ortak eylemi çerçeveler
8. Maliye	Bağış, vakıf, ticaret, vergi, ganimet ve dış yardım ayrı rejimlerdir
9. Yerleşme	Zâviye, medrese, köy, kale, kamp ve diaspora düğümleri
10. Hareketlilik	Hac, kervan, göç, sürgün, gerilla ve deniz yolu
11. İletişim	Ulak, hutbe, şiir, mektup, matbaa, posta ve telgraf birlikte işler
12. Diplomasi	Antlaşma, dilekçe, hilafet çağrısı ve dış sponsor; sonuçları sınırlı olabilir
13. Repertuar	Savaş, boykot, vergi reddi, hicret, eğitim, arabuluculuk ve uzlaşma
14. Şiddet	Dini dil şiddeti meşrulaştırabilir; fiili kapasite maddi ağırlara bağlıdır
15. Toplumsal emek	Kadın, çocuk, çiftçi, çoban ve zanaatkarın ikmali görünür kılınmalıdır
16. Coğrafya	Dağ, çöl, orman ve ada kader değil teknolojiyle değişen maliyet rejimidir
17. Sömürge ilişkisi / D	D0 dışarıda kalma, D1 tanınma, D2 pazarlık, D3 gerilim, D4 açık savaş
18. Karşı-ağ	İstihbarat, aracı, pasaport, sansür, abluka, sürgün ve toplu ceza
19. Savaş sonrası	Ağ devlet, okul, tarım cemaati, diaspora, parti veya resmi aracılığa dönüşebilir
20. Hafıza	Sömürge ‘fanatığı’ ile millî ‘kurucu kahraman’ arasında eşzamanlı bağlam korunur

⁹¹⁰ Motadel, *Islam and the European Empires*, 269–286; Aydın, *Idea of the Muslim World*, 101–160; Peters, *Islam and Colonialism*, 198–265; Cooper, *Colonialism in Question*, 91–149.

DOKUZUNCU KISIM

OSMANLI'DA CEMAATLEŞMENİN SOSYAL EVRENİ

Bu Kısım, çok sayıda cemaatin tek bir imparatorluk düzeni içinde iç içe yaşadığı yoğun evreni ele alır: Osmanlı'da tarikatların, mahallenin, caminin ve ilim-ticaret ağlarının oluşturduğu toplumsal dokuyu. Cilt, bu evrenin klasik dengesinin kırıldığı âna kadar gelir.

Bölümler Osmanlı cemaat haritasını katman katman serer: pan-İslâmizm ve hilafet ağları, mahalle-cami ekseninde gündelik aidiyet, Bektaşılık-Yeniçeri ortaklığından Mevlevî şehir elitlerine ve Nakşibendî-Hâlidî ağlarına; Kadirî, Rifâî, Bedevî ve Şâzelî kolları ile Fas ve Sahra'nın zâviye, mektup ve ilim-ticaret ağları; ve cemaat-muhalefet-devlet takibi ilişkisi. Kısım, 1826'da II. Mahmud'un Yeniçeri'yi ve onunla özdeşleşen Bektaşî düzenini tasfiyesiyle kapanır.

Ana eksen şudur: klasik dönemde devlet ile tarikat arasındaki denge, karşılıklı himaye ve denetime dayanıyordu; 1826 bu dengenin kırıldığı eşiktir. Birinci Cilt tam da bu kırılmada son bulur — ikinci cilt, modernleşme çağında cemaatin yeniden biçimlenişiyle açılacaktır.

KAYNAKÇA

- A. B. Theobald, *The Mahdiya: A History of the Anglo-Egyptian Sudan, 1881–1899* (London: Longmans, 1951).
- A. H. Morton, ‘The Early Years of Shah Ismā‘il in the Afzal al-tavārikh and Elsewhere,’ *Safavid Persia*, ed. Charles Melville (London: I.B. Tauris, 1996).
- A. R. Dard, *Life of Ahmad: Founder of the Ahmadiyya Movement* (Tilford: Islam International Publications, 2008).
- Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
- Abbas Amanat, “QURRAT AL-‘AYN, ṬĀHERA,” *Encyclopaedia Iranica*, online edition.
- ‘Abd al-Raḥmān al-Jabartī, ‘Ajā‘ib al-āthār.
- ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākushī, *Kitāb al-mu‘jib fī talkhīṣ akhbār al-Maghrib*, ed. Reinhart Dozy, 2. baskı (Leiden, 1881).
- ‘Abd Allāh b. Buluggīn, *The Tibyān*, çev. Amin Tibi (Leiden: Brill, 1986).
- ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb’ın Mekke risalesi.
- ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb’ın risaleleri.
- ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *Tazyīn al-waraqāt*, ed. and trans. Mervyn Hiskett (Ibadan: Ibadan University Press, 1963).
- Abdul Sheriff, *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar* (London: James Currey, 1987).
- Abdulkhakim Nagiah Altaieb, *The Social and Economic History of Slavery in Libya, 1800–1950* (PhD diss., University of Manchester, 2015).
- ‘Abdu’l-Bahá, *The Will and Testament of ‘Abdu’l-Bahá* (Wilmette: Bahá’í Publishing Trust, 1992).
- Abigail Krasner Balbale, *The Wolf King* (Ithaca: Cornell University Press, 2023).
- Abū Madyan, *The Way of Abū Madyan*, çev. Vincent J. Cornell (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996).
- Abū Salīm, ed., *al-Āthār al-kāmila*, veraset ve biatla ilgili son dönem belgeleri.
- Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform* (Berkeley: University of California Press, 1998).
- Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman–Şafavid Conflict* (Berlin: Klaus Schwarz, 1983).

- Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), giriş ve böl.
- Agreement between the State of Israel and the Bahá'í International Community, 22 April.
- Aharon Layish, *Sharī'a and the Islamic State in 19th-Century Sudan: The Mahdī's Legal Methodology and Doctrine* (Leiden: Brill, 2016).
- Aharon Layish, 'The Legal Methodology of the Mahdī in the Sudan, 1881–1885: Issues in Marriage and Divorce,' *Sudanica Africa* 8 (1997): 37–66, özellikle.
- Aharon Layish, 'The Mahdī's Legal Methodology as a Mechanism for Adapting the Sharī'a,' *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91–94 (2000):.
- Ahmad Kasravī'nin Safevî nesebine dair çalışmaları için Savory, 'Ebn Bazzāz,' bibliyografya.
- Ahmad Najib Burhani, 'Treating Minorities with Fatwas: A Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia,' *Contemporary Islam* 8, no. 3 (2014):.
- Ahmad Sidqī al-Dajani, *al-Ḥaraka al-Sanūsiyya: Nash'atuhā wa-numūwuhā fī'l-qarn al-tāsī' 'ashar* (Beirut: Dār Lubnān, 1988).
- Ahmadiyya Muslim Community, 'Jamia Ahmadiyya,' resmî kurum açıklamaları.
- Ahmed Ibrahim Abushouk and Anders Bjørkelo, eds. and trans., *The Public Treasury of the Muslims: Monthly Budgets of the Mahdist State in the Sudan, 1897* (Leiden: Brill, 1996).
- Ahmed Ibrahim Abushouk, 'A Bibliography of the Mahdist State in the Sudan (1881–1898),' *Sudanica Africa* 10 (1999):.
- Ahmed Ibrahim Abushouk, 'The Anglo-Egyptian Sudan,' *Journal of Imperial and Commonwealth History* 38, no. 2 (2010):.
- Ahmed Ibrahim Abushouk, 'The Ideology of the Expected Mahdī in Muslim History: The Case of the Sudanese Mahdiyya, 1881–1898,' *Pakistan Journal of History and Culture* 29, no. 2 (2008):.
- Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).
- 'Ajami Literature and the Study of the Sokoto Caliphate,' *Research in African Literatures* 25/4 (1994).
- Al Hakam, 'Election or Selection?,' 20 Nisan.
- Al Hakam, 'First Majlis-e-Shura,' 29 Haziran.
- Al Islam Digital Library, resmî süreli yayın ve tercüme koleksiyonları.
- Al Islam, 21 Ağustos 2026 Cuma hutbesi.
- Al Islam, Cuma Hutbesi, 21 Ağustos 2026, Mescid-i Mübarek, Islamabad, Tilford kaydı.

- Al Islam, Khalifatul Masih IV biyografisi, '1994—MTA'.
- Al Islam, 'A Review of 125 Years History of Ahmadiyyat'.
- Al Islam, 'Ahmadiyya Muslim Community,' resmî '200'den fazla ülke/on milyonlar' beyanı.
- Al Islam, 'Financial Sacrifice in Context of the New Year of Waqf-e-Jadid,' 8 Ocak.
- Al Islam, 'Hazrat Al-Haaj Mirza Bashir-ud-Din Mahmood Ahmad,' yardımcı teşkilat kronolojisi.
- Al Islam, 'Jalsa Salana,' resmî tarih ve amaç açıklamaları.
- Al Islam, 'Khilafat-e-Ahmadiyya.'
- Al Islam, 'Re-Institution of Khilafat'.
- Al Islam, 'The Centenary: The London Fazl Mosque,' 18 Ekim.
- Al Islam, 'The Claims of the Promised Messiah,' resmî açıklama.
- Al Islam, 'The Essence of Waqf-e-Nau,' 28 Ekim 2016 ve Khalifatul Masih IV biyografisi, 1987 kronolojisi.
- Al Islam, 'The Promised Messiah – Hazrat Mirza Ghulam Ahmad,' 23 Mart 1889 kuruluş kaydı.
- Al-Bakrî, Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik, çev. Levtzion ve Hopkins, Corpus.
- Al-Bakrî, çev. Levtzion ve Hopkins, Corpus.
- al-Jabartî, 'Ajâ'ib al-âthâr.
- Alan Verskin, 'Medieval Jewish Perspectives on Almohad Persecutions,' in Forced Conversion.
- Alejandro García-Sanjuán, 'Jews and Christians in Almoravid Seville as Portrayed by the Islamic Jurist Ibn 'Abdûn,' Medieval Encounters 14 (2008):.
- Alessandro Bausani, 'Religion in Iran: From Zoroaster to Baha'ullah,' çev. J. M. Marchesi (New York: Bibliotheca Persica, 2000).
- Alexander Bligh, 'The Saudi Religious Elite ('Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom,' International Journal of Middle East Studies 17/1 (1985).
- Alexander Knysh, 'Sufism as an Explanatory Paradigm,' Die Welt des Islams 42, no. 2 (2002):.
- Alexander Morrison, 'Russian Rule in Turkestan and the Example of 1916,' Slavonic and East European Review 94, no. 4 (2016):.
- Alexander Schölch, Egypt for the Egyptians! (London: Ithaca Press, 1981).
- Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union (Berkeley: University of California Press, 1985), 7–20, eleştirel kullanımla.
- Alexei Vassiliev, The History of Saudi Arabia (London: Saqi, 2000).

- Ali Abdullatif Ahmida, *Forgotten Voices: Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya* (New York: Routledge, 2005).
- Ali Abdullatif Ahmida, *Genocide in Libya: Shar, a Hidden Colonial History* (London: Routledge, 2020).
- Ali Abdullatif Ahmida, *The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance*, 2nd ed. (Albany: SUNY Press, 2009).
- Ali Usman Qasmi, *The Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan* (London: Anthem Press, 2014).
- Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).
- Allan Christelow, *Thus Ruled Emir Abbas* (East Lansing: Michigan State University Press, 1994).
- Allen J. Fromherz, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire* (London: I.B. Tauris, 2010).
- ‘Alī Ṣāliḥ Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1992).
- Amar S. Baadj, *Saladin, the Almohads and the Banū Ghāniya* (Leiden: Brill, 2015).
- Amira K. Bennison, *The Almoravid and Almohad Empires* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).
- Amira K. Bennison, ‘Tribal Identities and the Formation of the Almohad Élite,’ in *Los Almohades*, vol. 1 (Madrid: CSIC, 2005).
- Amnesty International, ‘End Cyclical Harassment and Persecution of Ahmadis in Pakistan,’ 5 Haziran.
- Anaël Poussier, *Ruling the Unruly: A Provincial History of the Mahdiyya in Eastern Sudan, 1883–1891* (PhD diss., Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2024).
- Anders Bjørkelo, *Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821–1885* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- Anderson, *State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830–1980* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).
- Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire* (London: I.B. Tauris, 2006).
- Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).
- Anna Baldinetti, *The Origins of the Libyan Nation: Colonial Legacy, Exile and the Emergence of a New Nation-State* (London: Routledge, 2010).

- Anna Zelkina, *In Quest for God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus* (London: Hurst, 2000).
- Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1969).
- Antonio R. Gualtieri, *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004).
- Associated Press, 18 Nisan ve 10 Ekim 2025 Pakistan haberleri.
- Austin Jersild, *Orientalism and Empire* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002).
- Ayesha Jalal, *Partisans of Allah: Jihad in South Asia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).
- Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash-Alevi in Ottoman Anatolia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), uzun dönemli ağların geriye dönük dikkatli karşılaştırması için.
- Aḥmad al-Sharīf al-Sanūsī, *al-Anwār al-qudsiyya fī muqaddimat al-ṭarīqa al-Sanūsīyya* (Cairo, 1934), kaynak-eleştirel kullanımla.
- Aḥmad al-Shāhī, 'A Noah's Ark,' *BSMES Bulletin* 8, no. 1 (1981):.
- B. G. Martin, 'A Muslim Political Tract from Northern Nigeria: Muhammad Bello's *Usul al-Siyasa*,' in *Aspects of West African Islam* (Boston: Boston University, 1971).
- Babak Rahimi, *Theater State and the Formation of the Early Modern Public Sphere in Iran* (Leiden: Brill, 2012).
- Babikr Bedri, *The Memoirs of Babikr Bedri*, trans. Yousef Bedri and George Scott (London: Oxford University Press, 1969).
- Bahá'u'lláh, *Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh*, çev. Shoghi Effendi (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1983).
- Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas* (Haifa: Bahá'í World Centre, 1978).
- Bahá'u'lláh, *The Call of the Divine Beloved* (Haifa: Bahá'í World Centre, 2019).
- Bahá'u'lláh, *The Kitáb-i-Aqdas: The Most Holy Book* (Haifa: Bahá'í World Centre, 1992).
- Bahá'u'lláh, *The Kitáb-i-Íqán: The Book of Certitude* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1989).
- Bahá'u'lláh, *The Summons of the Lord of Hosts* (Haifa: Bahá'í World Centre, 2002).
- Bahá'í International Community, 'Consultation: A Compilation' (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1990).
- Bahá'í International Community, 'History at the United Nations,' official website.

- Bahá'í International Community, 'The Bahá'í Faith—Key Facts,' erişim 22 Ağusto.
- Bahá'í World, 'Training Institutes: A Global Process of Learning,' erişim 22 Ağusto.
- Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).
- Basheer M. Nafi, 'A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhab,' *Islamic Law and Society* 13/2 (2006).
- Bayān wujūb al-hijra, ed. El Masri.
- Benedict Anderson, *Imagined Communities*, rev. ed. (London: Verso, 2006).
- Benjamin Claude Brower, *A Desert Named Peace* (New York: Columbia University Press, 2009).
- Benjamin D. Hopkins, *The Making of Modern Afghanistan* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008).
- Bernard Haykel, 'On the Nature of Salafi Thought and Action,' *Global Salafism*, ed. Roel Meijer (London: Hurst, 2009).
- Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).
- Bert G. Fragner, 'The Safavid Empire and the Sixteenth- and Seventeenth-Century Political and Strategic Balance of Power within the World System,' *Iran and the World in the Safavid Age*, ed. Willem Floor ve Edmund Herzig (London: I.B. Tauris, 2012).
- Beverly B. Mack and Jean Boyd, eds., *The Collected Works of Nana Asma'u* (East Lansing: Michigan State University Press, 1997).
- Beverly B. Mack and Jean Boyd, *One Woman's Jihad* (Bloomington: Indiana University Press, 2000).
- Beverly B. Mack, *Muslim Women Sing* (Bloomington: Indiana University Press, 2004).
- Beverly B. Mack, 'Women in Muslim Northern Nigeria,' *Oxford Research Encyclopedia of African History* (2022).
- Butrus Abu-Manneh, 'The Role of Shaykh Ismā'il al-Shirwānī in the Khalidī Suborder,' in *Daghestan and the World of Islam*, ed. Gammer and Wasserstein (Helsinki, 2006).
- C. A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- C. A. Bayly, *Indian Society and the Making of the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914* (Malden, MA: Blackwell, 2004).
- C. E. Bosworth, İran'ın yerel hanedanları üzerine değerdirmeler.

- C. N. Ubah, *Government and Administration of Kano Emirate, 1900–1930* (Nsukka: University of Nigeria Press, 1985).
- C. R. Pennell, *A Country with a Government and a Flag: The Rif War in Morocco, 1921–1926* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1986).
- C. R. Pennell, *Morocco since 1830* (New York: New York University Press, 2000).
- C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, trans. A. W. S. O’Sullivan, 2 vols. (Leiden: Brill, 1906), eleştirel kullanımla.
- Camilo Gómez-Rivas, *Law and the Islamization of Morocco under the Almoravids: The Fatwās of Ibn Rushd al-Jadd to the Far Maghrib* (Leiden: Brill, 2014).
- Camilo Gómez-Rivas, *The Almoravid Maghrib: Performance, Power, and Social Transformation* (Leeds: Arc Humanities Press, 2023).
- Camilo Gómez-Rivas, ‘Las Navas de Tolosa, the Urban Transformation of the Maghrib, and the Territorial Decline of al-Andalus,’ *Journal of Medieval Iberian Studies* 4/2 (2012):.
- Caroline Finkel, *Osman’s Dream* (London: John Murray, 2005), bağlamsal Osmanlı kronolojisi için.
- Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017).
- Charles King, *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Charles-Robert Ageron, *Modern Algeria: A History from 1830 to the Present*, trans. Michael Brett (London: Hurst, 1991).
- Christopher Buck, *Symbol and Secret: Qur’an Commentary in Bahá’u’lláh’s Kitáb-i Íqán* (Los Angeles: Kalimát Press, 1995).
- Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860–1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Cole M. Bunzel, *Wahhābism: The History of a Militant Islamic Movement* (Princeton: Princeton University Press, 2023).
- Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran* (London: I.B. Tauris, 2009).
- Constitution (Second Amendment) Act, 1974, *Gazette of Pakistan, Extraordinary, Part I*.
- Constitution of the United Kingdom of Libya, 7 October 1951, art.
- Cresti, ‘Campagna d’Egitto,’.
- David C. Conrad ve Humphrey J. Fisher, ‘The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076. I–II,’ *History in Africa* 9 (1982): 21–59 ve 10 (1983):.
- David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London: I.B. Tauris, 2006).

- David Commins, 'From Wahhabi to Salafi,' *Saudi Arabia in Transition*, ed. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer ve Stéphane Lacroix (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).
- David J. Wasserstein, 'The Intellectual Genealogy of Almohad Policy towards Christians and Jews,' aynı eser.
- David Motadel, ed., *Islam and the European Empires* (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- David Robinson, *Paths of Accommodation* (Athens: Ohio University Press, 2000).
- David Robinson, *The Holy War of Umar Tal* (Oxford: Clarendon Press, 1985).
- David S. Ruhe, *Door of Hope: The Bahá'í Faith in the Holy Land* (Oxford: George Ronald, 1983).
- Dawn Chatty, *Displacement and Dispossession in the Modern Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Delfina Serrano Ruano, 'Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126,' *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991):.
- Delfina Serrano Ruano, '¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?,' in *Los Almohades*, vol. 2 (Madrid: CSIC, 2005).
- Denis MacEoin, *Rituals in Babism and Bahaism* (London: British Academic Press, 1994).
- Denis MacEoin, *The Messiah of Shiraz: Studies in Early and Middle Babism* (Leiden: Brill, 2009).
- Denis MacEoin, *The Sources for Early Bábī Doctrine and History: A Survey* (Leiden: Brill, 1992).
- Denis MacEoin, "AZALI BABISM," *Encyclopaedia Iranica*, III/2 (1987):.
- Denis MacEoin, "BADĪ," *Encyclopaedia Iranica*, III/4 (1988):.
- Denis MacEoin, "BAYĀN," *Encyclopaedia Iranica*, III/8 (1988):.
- Denis MacEoin, "BĀB, SAYYED 'ALI MOḤAMMAD ŠĪRĀZĪ," *Encyclopaedia Iranica*, III/3 (1988):.
- Denis MacEoin, "Deconstructing and Reconstructing the Shari'a: The Báb and the Development of Bábī Law," in *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 25 (1987):.
- Denis MacEoin, "Divisions and Authority Claims in Babism (1850–1866)," *Studia Iranica* 18, no. 1 (1989):.
- Denis MacEoin, "MARTYRS, BABI," *Encyclopaedia Iranica*, online edition.

- Denis MacEoin, "QODDŪS, MOḤAMMAD-‘ALI BĀRFORUŠĪ," *Encyclopaedia Iranica*, online edition.
- Denis MacEoin, "SHAIKHISM," *Encyclopaedia Iranica*, online edition.
- Dennis D. Cordell, 'Eastern Libya, Wadai and the Sanūsīya: A Ṭarīqa and a Trade Route,' *Journal of African History* 18, no. 1 (1977):.
- Devin DeWeese, 'The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia,' *Iranian Studies* 21/1-2 (1988), karşılaştırmalı tarikat kurumsallaşması için.
- Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1998).
- Devin J. Stewart, 'The First Shaykh al-Islām of the Safavid Capital Qazvin,' *Journal of the American Oriental Society* 116/3 (1996).
- Dirk Vandewalle, *A History of Modern Libya*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, çev. Olivia Stewart (London: Routledge, 1991).
- Donal B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal* (Oxford: Clarendon Press, 1971).
- Douglas Jardine, *The Mad Mullah of Somaliland* (London: Herbert Jenkins, 1923), sömürgeci kaynak-eleştirişiyle.
- Durham University, *Sudan Archive, Summary Guide and Mahdist Manuscripts and Lithographs catalogues*.
- E. Ann McDougall, 'The View from Awdaghust: War, Trade and Social Change in the Southwestern Sahara,' *Journal of African History* 26/1 (1985):.
- E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford: Clarendon Press, 1949).
- Edmund Burke III, *Prelude to Protectorate in Morocco* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).
- Edward D. Sokol, *The Revolt of 1916 in Russian Central Asia* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1954).
- Eileen Ryan, *Religion as Resistance: Negotiating Authority in Italian Libya* (New York: Oxford University Press, 2018).
- Elizabeth Sirriyeh, 'Wahhabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism,' *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 16/2 (1989).
- Ella Fratantuono, 'The "Second Egypt": Cretan Refugees, Agricultural Development, and Frontier Expansion in Ottoman Cyrenaica, 1897-1904,' *IJMES* 53, no. 1 (2021):.
- Emrys L. Peters, 'The Sanusi Order and the Bedouin,' in *The Bedouin of Cyrenaica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

- Encyclopaedia Iranica, 'BAHAISM xii. Bahai Literature' (1988).
- Endre Stiansen and Michael Kevane, eds., *Kordofan Invaded: Peripheral Incorporation and Social Transformation in Islamic Africa* (Leiden: Brill, 1998).
- Engseng Ho, *The Graves of Tarim* (Berkeley: University of California Press, 2006).
- Enzo Santarelli et al., *Omar Al-Mukhtar: The Italian Reconquest of Libya*, trans. John Gilmour (London: Darf, 1986).
- Eric Germain, 'The First Muslim Missions on a European Scale: Ahmadi-Lahori Networks in the Inter-War Period,' in *Islam in Inter-War Europe*, ed. Nathalie Clayer ve Eric Germain (London: Hurst, 2008).
- Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Eric Tagliacozzo, *The Longest Journey: Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Erika Glassen, 'Abu'l-Faṭḥ Ḥosaynī,' *Encyclopaedia Iranica*, I/.
- Esther Peskes ve Werner Ende, 'Wahhābiyya,' *Encyclopaedia of Islam*, 2. bs.
- Esther Peskes, Muhammad B. 'Abdalwahhab (1703–1792) im Widerstreit (Stuttgart: Franz Steiner, 1993).
- Evans, *Far from the Caliph's Gaze*.
- Fariba Zarinebaf, 'Azerbaijan between Two Empires,' *Iranian Studies* 52/3–4 (2019).
- Fariba Zarinebaf, 'Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City of Ardabil,' *Iranian Studies* 31/2 (1998).
- Fariba Zarinebaf, 'Qizilbash "Heresy" and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century,' *Anatolia Moderna* 7 (1997).
- Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, çev. Mary Jo Lakeland (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), ilgili bölüm.
- Faḫr Allāh b. Rūzbihān Khunjī, *Persia in A.D. 1478–1490*, çev. V. Minorsky (London: Royal Asiatic Society, 1957).
- Federico Cresti, 'La ʿarīqa al-Sanūsīyya nella prima guerra mondiale: La campagna d'Egitto di Aḥmad al-Sharīf al-Sanūsī (novembre 1915–febbraio 1917),' *Africa* 70, no. 1 (2015):.
- Felicitas Becker, *Becoming Muslim in Mainland Tanzania, 1890–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Fereyduṅ Vahman, ed., *The Bab and the Babi Community of Iran* (London: Oneworld Academic, 2020).

- Fergus Nicoll, *The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon* (Stroud: Sutton, 2004).
- Fergus Nicoll, *The Sword of the Prophet: The Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon* (Stroud: Sutton, 2004).
- Francis Robinson, *Islam and Muslim History in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 2000).
- Francis Robinson, 'Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print,' *Modern Asian Studies* 27, no. 1 (1993):.
- Frank Griffel, 'Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and Unity,' in *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vol. 2 (Madrid: CSIC, 2005).
- Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley: University of California Press, 2005).
- Frederick Cooper, 'Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History,' *American Historical Review* 99, no. 5 (1994):.
- Frederick Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (Edinburgh: Blackwood, 1922).
- Gabriel Warburg, *Islam, Sectarianism and Politics in Sudan since the Mahdiyya* (London: Hurst, 2003).
- Gail Minault, *The Khilafat Movement* (New York: Columbia University Press, 1982).
- George S. Rentz, *The Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia* (London: Arabian Publishing, 2004).
- Ghislaine Lydon, *On Trans-Saharan Trails* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Giuseppe Finaldi, 'Fascism, Violence, and Italian Colonialism,' *Journal of Holocaust Research* 33, no. 1 (2019):.
- Graham Hassall, 'Notes on the Bábí and Bahá'í Religions in Russia and Its Territories,' *Journal of Bahá'í Studies* 5, no. 3 (1993):.
- H. M. Balyuzi, 'Abdu'l-Bahá: The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh' (Oxford: George Ronald, 1971).
- H. O. Danmole, 'The Frontier Emirate: A History of Islam in Ilorin' (PhD diss., University of Birmingham, 1980).
- H. R. Roemer, 'The Qizilbash Turcomans: Founders and Victims of the Safavid Theocracy,' *Intellectual Studies on Islam*, ed. Michel M. Mazzaoui ve Vera B. Moreen (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990).

- H. T. Norris, 'New Evidence on the Life of 'Abdullāh b. Yāsīn and the Origins of the Almoravid Movement,' *Journal of African History* 12/2 (1971):.
- Habib Borjian, "A Mazandarani Account of the Babi Incident at Shaikh Tabarsi," *Iranian Studies* 39, no. 3 (2006):.
- Haggai Erlich, *Ethiopia and the Challenge of Independence* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1986).
- Haim Shaked, ed., *Life of the Sudanese Mahdi*, introduction.
- Haim Shaked, 'A Manuscript Biography of the Sudanese Mahdi,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37, no. 3 (1974):.
- Hall, 1899).
- Hanna Sohrweide, 'Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert,' *Der Islam* 41 (1965).
- Hans R. Roemer, 'The Safavid Period,' *The Cambridge History of Iran*, VI, ed. Peter Jackson ve Laurence Lockhart (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Harry T. Norris, *The Berbers in Arabic Literature* (Beirut: Librairie du Liban, 1982).
- Hasan M. Balyuzi, *Bahá'u'lláh: The King of Glory* (Oxford: George Ronald, 1980), 35–71, inanç içi biyografi olarak.
- Hassall, 'Russia and Its Territories,'.
- Hassan Ahmed Ibrahim, Sayyid 'Abd al-Rahman al-Mahdi: A Study of Neo-Mahdism in the Sudan, 1899–1956 (Leiden: Brill, 2004).
- Heather J. Sharkey, 'al-Imam al-Mahdi Muhammad Ahmad b. 'Abd Allah (1844–1885),' *University of Pennsylvania African Studies Center* (1993).
- Hengameh Ziai, 'The Mahdiyya in Sudan and the Problem of History,' *Passés futurs* 18 (2026), <https://doi.org/10.4000/16d9s>.
- Henri Duveyrier, *La confrérie musulmane de Sîdi Mohammed ben 'Alî Es-Senoûsi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'hégire* (Paris: Société de Géographie, 1884), eleştirel kullanımla.
- Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî-d-Dîn Aḥmad b. Taimîya* (Cairo: IFAO, 1939).
- Henri Lauzière, *The Making of Salafism* (New York: Columbia University Press, 2016).
- Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, çev. Nancy Pearson (Princeton: Princeton University Press, 1977).
- Holger Weiss, 'The 1889–90 Famine in the Sudan: The Role of the Mahdist State,' *Studia Orientalia* 85 (1999):.

- Hugh Clapperton, *Journal of a Second Expedition into the Interior of Africa* (London: John Murray, 1829).
- Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal* (London: Longman, 1996).
- Human Rights Watch, 'Algeria: New Trials Shake Ahmadi Minority,' 22 Ocak.
- Human Rights Watch, 'Indonesia: Reverse Ban on Ahmadiyah Sect,' 10 Haziran.
- Human Rights Watch, 'Iran: Weaponizing Justice System to Persecute Baha'is,' 10 December.
- Human Rights Watch, 'Pakistan: Ensure Ahmadi Voting Rights,' 28 Haziran.
- Human Rights Watch, 'The Boot on My Neck: Iranian Authorities' Crime of Persecution against Baha'is in Iran' (1 April 2024).
- Humayun Ansari, *The Infidel Within* (London: Hurst, 2004).
- Humphrey J. Fisher, *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast* (London: Oxford University Press, 1963).
- I. M. Lewis, *A Modern History of the Somali*, 4th ed. (Oxford: James Currey, 2002).
- Ibn Bishr, 'Unwān al-majd, güvenilir yazma temelli neşir.
- Ibn Taymiyya, *Majmū' al-fatāwā*'daki tevhid bahisleri.
- Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, ed. D. Luciani (Algiers: P. Fontana, 1903).
- Ibn 'Abdūn, *Séville musulmane au début du XIIe siècle*, ed. ve çev. Évariste Lévi-Provençal (Paris, 1947).
- Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib, qism al-Muwaḥḥidīn*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī vd. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985).
- Ibn Şāhib al-Şalāt, *al-Mann bi'l-imāma*.
- Ibraheem Sulaiman, *The Islamic State and the Challenge of History* (London: Mansell, 1987).
- idem, ed., *al-Āthār al-kāmila li'l-Imām al-Mahdī*, 7 vols. (Khartoum: Khartoum University Press, 1990–1996).
- idem, 'Legal Methodology,'.
- Inês Lourinho, 'Military Jihād against Muslims: 'Abd Allāh b. Yāsīn and the Foundation of a Saharan Political Unit,' *Al-Masāq* 35/2 (2023):.
- Inês Lourinho, 'Queen Zaynab al-Nafzawiyya and the Building of a Mediterranean Empire in the Eleventh-Century Maghreb,' *A Companion to Global Queenship*, ed. Elena Woodacre (Leeds: Arc Humanities Press, 2018).

- Iris Seri-Hersch, 'Confronting a Christian Neighbor: Sudanese Representations of Ethiopia in the Early Mahdist Period, 1885–1889,' *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 2 (2009):.
- Iskandar Beg Munshi, *History of Shah 'Abbas the Great*, çev. Roger Savory (Boulder: Westview, 1978).
- Islam International Publications, *An Introduction to Financial Sacrifice* (2023).
- Ismail A. B. Balogun, 'The Life and Works of Uthman Dan Fodio,' *Islamic Studies* 12/4 (1973).
- Ismā'īl b. 'Abd al-Qādir al-Kurdufānī, *The Life of the Sudanese Mahdi*, ed. and trans. Haim Shaked (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1978).
- J. F. P. Hopkins, 'The Almohad Hierarchy,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16/1 (1954):.
- J. Spencer Trimingham, *Islam in the Sudan* (London: Oxford University Press, 1949).
- Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1990).
- James C. Scott, *The Art of Not Being Governed* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 1–39, ihtiyatlı karşılaştırmayla.
- James C. Scott, *Weapons of the Weak* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).
- James F. Searing, *God Alone Is King* (Portsmouth, NH: Heinemann, 2002).
- Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (London: Oxford University Press, 1965).
- Janina M. Safran, 'The Politics of Book Burning in al-Andalus,' *Journal of Medieval Iberian Studies* 6/2 (2014):.
- Jean Aubin, 'L'avènement des Safavides reconsidéré,' *Moyen Orient & amp.*
- Jean Boyd, *The Caliph's Sister* (London: Frank Cass, 1989).
- Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya: Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840–1930)*, 2 vols. (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995), I.
- Jean-Louis Triaud, 'Les "trous de mémoire" dans l'histoire africaine: La Sanûsiyya au Tchad, le cas du Ouaddaï,' *Outre-Mers* 83, no. 311 (1996):.
- Jean-Pierre Van Staëvel ve Abdallah Fili, 'Wa-waşalnâ 'alâ barakat Allâh ilâ Ġilîz,' *Al-Qanṭara* 27/1 (2006):.

- Jere L. Bacharach, *Islamic History through Coins* (Cairo: American University in Cairo Press, 2006), ilgili bölümler.
- Jerrilynn D. Dodds, ed., *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1992).
- Joas Wagemakers, 'The Enduring Legacy of the Second Saudi State,' *International Journal of Middle East Studies* 44/1 (2012).
- John E. Woods, *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, gözden geçirilmiş baskı (Salt Lake City: University of Utah Press, 1999).
- John F. Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus* (London: Longmans, Green, 1908), 344–379, eleştirel kullanımla.
- John H. Hanson, *Migration, Jihad, and Muslim Authority in West Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1996).
- John H. Hanson, *The Ahmadiyya in the Gold Coast: Muslim Cosmopolitans in the British Empire* (Bloomington: Indiana University Press, 2017).
- John H. Hanson, 'Jihad and the Ahmadiyya Muslim Community,' *Nova Religio* 11, no. 2 (2007):.
- John H. Hanson, 'Modernity, Religion and Development in Ghana,' *Ghana Studies* 12/13 (2009/10):.
- John H. Waller, *Gordon of Khartoum: The Saga of a Victorian Hero* (New York: Atheneum, 1988).
- John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- John Iliffe, 'The Organization of the Maji Maji Rebellion,' *Journal of African History* 8, no. 3 (1967):.
- John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
- John N. Paden, *Religion and Political Culture in Kano* (Berkeley: University of California Press, 1973).
- John O. Hunwick, *Arabic Literature of Africa, II* (Leiden: Brill, 1995).
- John O. Hunwick, *Shari'a in Songhay* (Oxford: Oxford University Press, 1985).
- John O. Voll, 'Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38/1 (1975).
- John O. Voll, 'The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist,' *International Journal of Middle East Studies* 10, no. 2 (1979):.

- John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910–1930* (Leiden: Brill, 1978).
- John Slight, *The British Empire and the Hajj, 1865–1956* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).
- John W. Kiser, *Commander of the Faithful: The Life and Times of Emir Abd el-Kader* (Rhinebeck, NY: Monkfish, 2008).
- Jonathan M. Bloom, *Architecture of the Islamic West: North Africa and the Iberian Peninsula, 700–1800* (New Haven: Yale University Press, 2020).
- Jonathon Glassman, *Feasts and Riot* (Portsmouth, NH: Heinemann, 1995).
- Josef Ohrwalder, *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp*, trans. F. R. Wingate (London: Sampson Low, 1892).
- Joseph A. Kechichian, 'The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia,' *International Journal of Middle East Studies* 18/1 (1986).
- Joseph Kostiner, 'On Instruments and Their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State,' *Middle Eastern Studies* 21/3 (1985).
- Juan R. I. Cole, *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).
- Juan R. I. Cole, *Modernity and the Millennium: The Genesis of the Bahá'í Faith in the Nineteenth-Century Middle East* (New York: Columbia University Press, 1998).
- Juan R. I. Cole, 'BAHAISM i. The Faith,' *Encyclopaedia Iranica*, III/4–5 (1988):.
- Juan R. I. Cole, 'Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century,' *International Journal of Middle East Studies* 24, no. 1 (1992):.
- Juan R. I. Cole, "BAHĀ'-ALLĀH," *Encyclopaedia Iranica*, III/4 (1988):.
- Juan R. I. Cole, "Nuqṭat al-Kāf and the Babi Chronicle Traditions," *Research Notes in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies* 2, no. 6 (1998):.
- Juan R. I. Cole, "The Concept of Manifestation in the Bahá'í Writings," *Bahá'í Studies* 9 (1982):.
- Juan R. I. Cole, "The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i," *Studia Islamica* 80 (1994):.
- Judith M. Brown, *Gandhi's Rise to Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
- Julia A. Clancy-Smith, *Rebel and Saint* (Berkeley: University of California Press, 1994).
- Julie Badiée, *An Earthly Paradise: Bahá'í Houses of Worship Around the World* (Oxford: George Ronald, 1992).
- Jürgen Kocka, 'Comparison and Beyond,' *History and Theory* 42, no. 1 (2003):.

- Jürgen Osterhammel, *Colonialism: A Theoretical Overview*, trans. Shelley L. Frisch (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1997).
- K. N. Panikkar, *Against Lord and State* (Delhi: Oxford University Press, 1989).
- Kamran Ekbal, 'TAQIYA ii. Among Babis and Bahais,' *Encyclopaedia Iranica* (2012).
- 'Karaki,' *Encyclopaedia Iranica*.
- Kariya, 'Free Choice Theory and the Justification of Enslavement in the Sokoto Caliphate,' *Journal of African History* 61/3 (2020).
- Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (Cambridge, MA: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 2002).
- Kegan Paul, 1983), ilgili bölümler.
- Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver* (Oxford: Oxford University Press, 2014), ilgili bölüm.
- Kenneth J. Perkins, *A History of Modern Tunisia*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Kenneth W. Jones, *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab* (Berkeley: University of California Press, 1976).
- Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ilgili bağlam.
- Kim Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State: Ceremony and Symbols of Authority, 1882–1898* (Leiden: Brill, 2011).
- Kim Searcy, 'The Sudanese Mahdī's Attitudes on Slavery and Emancipation,' *Northeast African Studies* 11, no. 2 (2010):.
- Kioumars Ghereghlou, 'Ḥaydar Şafavi,' *Encyclopaedia Iranica*.
- Kishwar Rizvi, *The Safavid Dynastic Shrine: Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran* (London: I.B. Tauris, 2011).
- Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī and His Brotherhood* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995).
- Knut S. Vikør, 'Ibn Idrīs and al-Sanūsī: The Teacher and His Student,' *Sudanic Africa* 1 (1990):.
- Knut S. Vikør, 'The Development of Ijtihad and Islamic Reform, 1750–1850,' in *The Third Nordic Conference on Middle Eastern Studies* (Joensuu, 1995), özellikle İqāz ve Bughya çözümlemesi.
- L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

- Lahore Ahmadiyya Movement, 'Our Beliefs,' resmî bildiri.
- Lajna Ima'illah USA, resmî tarih.
- Lajna Ima'illah, resmî anayasa, tarih ve şûra belgeleri.
- Lidwien Kapteijns, *Mahdist Faith and Sudanic Tradition* (Leiden: Brill, 1985).
- Linda G. Jones, 'The Almohads and the Qur'anization of War Narrative and Ritual,' *Religions* 12/10 (2021):.
- Louis Brenner, *The Shehus of Kukawa* (Oxford: Clarendon Press, 1973).
- Luise White, *Speaking with Vampires* (Berkeley: University of California Press, 2000).
- LUMS Digital Archive, *Reports on Anti-Ahmadiyyah Violence, 1953* koleksiyonu.
- M. G. Smith, *Government in Kano, 1350–1950* (Boulder: Westview Press, 1997).
- M. H. Lipschutz and R. K. Rasmussen, *Dictionary of African Historical Biography*, 2nd ed. (Berkeley: University of California Press, 1989).
- M. Nadeem Ahmad Siddiq, 'Enforced Apostasy: Zaheeruddin v State,' *Law &*.
- M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics* (Leiden: Brill, 1999).
- M. W. Daly, *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898–1934* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- M. W. Daly, *The Road to Omdurman: The Sudanese Campaigns, 1896–1899* (London: Greenhill, 1997).
- MacEoin, "BĀBISM ii. Babi Executions and Uprisings," *Encyclopaedia Iranica*, III/3 (1988):.
- Mack and Boyd, *Collected Works of Nana Asma'u*.
- Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Madeleine Fletcher, 'Ibn Tūmart's Teachers: The Relationship with al-Ghazālī,' *Al-Qanṭara* 18/2 (1997):.
- Madeleine Fletcher, 'The Almohad Tawḥīd: Theology Which Relies on Logic,' *Numen* 38/1 (1991):.
- Mangol Bayat, *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905–1909* (New York: Oxford University Press, 1991).
- Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus* (Madrid: CSIC, 2000).
- Margit Warburg, *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective* (Leiden: Brill, 2006).

- Maria Szuppe, 'Kinship Ties between the Safavids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century Iran,' *Safavid Persia*, ed. Charles Melville (London: I.B. Tauris, 1996).
- Maribel Fierro, *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth–Thirteenth Centuries* (Farnham: Ashgate Variorum, 2012).
- Maribel Fierro, 'Abd al-Mu'min: Mahdism and Caliphate in the Islamic West (London: Oneworld Academic, 2021).
- Maribel Fierro, 'Again on Forced Conversion in the Almohad Period,' in *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Mercedes García-Arenal ve Yonatan Glazer-Eytan (Leiden: Brill, 2020).
- Maribel Fierro, 'The Almohads (524–668/1130–1269) and the Ḥafṣids,' in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Maribel Fierro, 'The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-Mujtahid*,' *Journal of Islamic Studies* 10/3 (1999):.
- Maribel Fierro, 'The Post-Almohad Dynasties,' in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2 (Cambridge, 2010).
- Martin Thomas, *Empires of Intelligence* (Berkeley: University of California Press, 2008).
- Martin Thomas, *Violence and Colonial Order: Police, Workers and Protest in the European Colonial Empires, 1918–1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Martin, 'Muhammad Bello's *Usul al-Siyasa*,'.
- Maryam Moazzen, 'Rituals of Commemoration, Rituals of Self-Invention,' *Iranian Studies* 49/4 (2016).
- María Jesús Viguera Molins, 'Las reacciones de los andalusíes ante los almohades,' in *Los Almohades*, vol. 2 (Madrid: CSIC, 2005).
- Masatoshi Kisaichi, 'The Almohad Hierarchy in the Reign of Ibn Tumart,' *Orient* 22/1 (1979):.
- Masayuki Yamauchi, 'Sheikh Shamil and the Ottoman Empire in the Period of the Crimean War: Enlightened by the ATASE Archives in Ankara,' *Orient* 22 (1986):.
- Meier, 1977).
- Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West* (Leiden: Brill, 2006).
- Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth* (New York: Oxford University Press, 1973).
- Metropolitan Museum of Art, 'The Trans-Saharan Gold Trade.'.
- Michael Brett ve Elizabeth Fentress, *The Berbers* (Oxford: Blackwell, 1996).

- Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Michael Cook, 'On the Origins of Wahhābism,' *Journal of the Royal Asiatic Society* 2/2 (1992).
- Michael Cook, 'The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,' *The Islamic World from Classical to Modern Times*, ed. C. E. Bosworth vd. (Princeton, 1989).
- Michael Crawford, *Ibn 'Abd al-Wahhab* (Oxford: Oneworld, 2014).
- Michael J. McCaffrey, 'Čālderān,' *Encyclopaedia Iranica*, IV/.
- Michael Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan: Von den Khanaten und Gemeindebünden zum Ġihād-Staat* (Wiesbaden: Reichert, 2005), özellikle imamet kronikleri ve hukuk risalelerine ayrılan bölümler.
- Michael Kemper, 'Daghestani Shaykhs and Scholars in Russian Exile,' in *Daghestan and the World of Islam*, ed. Moshe Gammer and David J. Wasserstein (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006).
- Michael Kemper, 'Ghazi Muhammad's Treatise against Daghestani Customary Law,' in *Islam and Sufism in Daghestan*, ed. Moshe Gammer (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009).
- Michael Kemper, 'Khālidiyya Networks in Daghestan and the Question of Jihād,' *Die Welt des Islams* 42, no. 1 (2002):.
- Michael Kemper, 'Adat against Shari'a: Russian Approaches toward Daghestani Customary Law in the Nineteenth Century,' *Ab Imperio*, no. 3 (2005):.
- Michael Khodarkovsky, *Bitter Choices* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011).
- Michael Khodarkovsky, 'Of Christianity, Enlightenment, and Colonialism: Russia in the North Caucasus, 1550–1800,' *Journal of Modern History* 71, no. 2 (1999):.
- Michael Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (London: RoutledgeCurzon, 2003).
- Michael McMullen, *The Bahá'í: The Religious Construction of a Global Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2000).
- Michel Le Gall, 'The Ottoman Government and the Sanusiyya: A Reappraisal,' *International Journal of Middle East Studies* 21, no. 1 (1989):.
- Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Ghulat* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1972).
- Michel M. Mazzaoui, 'Jonayd,' *Encyclopaedia Iranica*.

- Michelle Gordon, 'Viewing Violence in the British Empire: Images of Atrocity from the Battle of Omdurman, 1898,' *Journal of Perpetrator Research* 2, no. 2 (2019):.
- Michelle R. Moyd, *Violent Intermediaries* (Athens: Ohio University Press, 2014).
- Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, *The Truth about the Split* (Tilford: Islam International Publications, 2007).
- Mirza Ghulam Ahmad, *A Gift for the Queen [Tohfa-e-Qaisariyyah]* (1897) ve *The British Government and Jihad*.
- Mirza Ghulam Ahmad, *A Misconception Removed [Eik Ghalati Ka Izala]* (1901).
- Mirza Ghulam Ahmad, *Barahin-e-Ahmadiyya*, Parts I–IV, çev. Syed Hasanat Ahmad ve diğerleri (Tilford: Islam International Publications, 2012–2018).
- Mirza Ghulam Ahmad, *Haqiqat-ul-Wahy [The Philosophy of Divine Revelation]* (Tilford: Islam International Publications, 2018).
- Mirza Ghulam Ahmad, *Jesus in India* (Tilford: Islam International Publications, 2003).
- Mirza Ghulam Ahmad, *Lecture Sialkot (1904) ve Lecture Lahore (1904)*, Islam International Publications.
- Mirza Ghulam Ahmad, *Victory of Islam [Fath-e-Islam]*, *Elucidation of Objectives [Tauzih-e-Maram]* ve *Izala-e-Auham* (1891).
- Mirza Ghulam Ahmad, 'The Ten Conditions of Bai‘at,' *Ishtihar*, 12 Ocak 1889, *Al Islam*.
- Mohammed Bashir Salau, *Plantation Slavery in the Sokoto Caliphate* (Rochester: University of Rochester Press, 2018).
- Moojan Momen, *The Bábí and Bahá'í Religions, 1844–1944: Some Contemporary Western Accounts* (Oxford: George Ronald, 1981), xv–xxv.
- Moojan Momen, 'The Badí‘ Calendar,' in *Bahá'í Encyclopedia Project*, online.
- Moojan Momen, "MOLLĀ ḤOSAYN BOŠRŪ'Ī," *Encyclopaedia Iranica*, online edition.
- Moojan Momen, "The Social Basis of the Bābī Upheavals in Iran (1848–53): A Preliminary Analysis," *International Journal of Middle East Studies* 15, no. 2 (1983):.
- Moses E. Ochonu, *Colonialism by Proxy* (Bloomington: Indiana University Press, 2014).
- Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (London: Frank Cass, 1994).
- Moshe Gammer, 'Shamil in Soviet Historiography,' *Middle Eastern Studies* 28, no. 4 (1992):.
- Mostafa Minawi, *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2016).

- Muhammad Ali, *The Split in the Ahmadiyya Movement* (Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, çeşitli baskılar).
- Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).
- Muhammad Zafrulla Khan, *Servant of God: A Personal Narrative* (London: Routledge & amp.
- Muin-ud-Din Ahmad Khan, *History of the Fara'idi Movement in Bengal, 1818–1906* (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965).
- Murray Last, 'Contradictions in Creating a Jihadi Capital,' *African Studies Review* 56/2 (2013).
- Murray Last, 'From Dissent to Dissidence,' *Nigeria Research Network Working Paper* 5 (Oxford, 2011).
- Murray Last, 'Reform in West Africa,' in *History of West Africa, II* (London: Longman, 1974).
- Murray Last, 'The Sokoto Caliphate,' in *The Oxford World History of Empire, II* (Oxford: Oxford University Press, 2021).
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, *al-Durar al-saniyya içinde tevhid risaleleri*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, *al-Uşûl al-thalâtha ve al-Qawâ'id al-arba'a, Mu'allafât al-shaykh içinde*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, *Kashf al-shubuhât ve çeşitli resâil*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, *Kitâb al-tawhîd, dua ve istiğâse bölümleri*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, *Mufid al-mustafid fî kufr târik al-tawhîd ve ilgili mektuplar*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb, *resâil*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb'ın *el-Mecma'a mektubu*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb'ın *ilgili resâil ve cevapları*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb'ın *Mekke ve çevre ulemaya mektupları*.
- Muhammad b. 'Abd al-Wahhâb'ın *resâili, Ibn Ghannâm kroniğinde ve al-Durar al-saniyya'da*.
- Muhammad b. 'Abd Allâh b. Hûmayd, *al-Suhub al-wâbila 'alâ darâ'ih al-Ĥanâbila*.
- Muhammad Bello, *Infâq al-maysûr* (Legon: Institute of African Studies, 1964).
- Muhammad Ibrâhîm Abû Salîm, ed., *Manshûrât al-Mahdiyya* (Beirut: Dâr al-Thaqâfa, 1969).

- Nabil Mouline, *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia* (New Haven: Yale University Press, 2014).
- Nabíl-i A‘zam, *Dawn-Breakers*, 345–580, inanç içi şehadet anlatısı olarak.
- Nabíl-i A‘zam, *The Dawn-Breakers: Nabíl’s Narrative of the Early Days of the Bahá’í Revelation*, çev. ve ed. Shoghi Effendi (Wilmette: Bahá’í Publishing Trust, 1932).
- Nader Saiedi, *Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Báb* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2008).
- Nader Saiedi, *Logos and Civilization: Spirit, History, and Order in the Writings of Bahá’u’lláh* (Bethesda: University Press of Maryland, 2000).
- Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- National Spiritual Assembly of the Bahá’ís of the United States, *Developing Distinctive Bahá’í Communities* (Evanston, updated online edition), chap.
- National Spiritual Assembly of the Bahá’ís of the United States, *Guidelines for Local Spiritual Assemblies* (Evanston, 2021).
- Naveeda Khan, *Muslim Becoming* (Durham: Duke University Press, 2012), ilgili bölüm.
- Negar Mottahedeh, “Ruptured Spaces and Effective Histories: The Unveiling of the Babi Poet Qurrat al-‘Ayn—Tahirih in the Gardens of Badasht,” *Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha’i Studies* 2, no. 2 (1998):.
- Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The History of Islam in Africa* (Athens: Ohio University Press, 2000).
- Nehemia Levtzion ve J. F. P. Hopkins, ed. ve çev., *Corpus of Early Arabic Sources for West African History* (Princeton: Markus Wiener, 2000).
- Nicola A. Ziadeh, *Sanusiyyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden: Brill, 1958).
- Nikolay Antov, *The Ottoman ‘Wild West’* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 40.000 sayısının kaynak problemi.
- Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840–1915* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Nile Green, *Sufism: A Global History* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012).
- Océan Indien 5 (1988).
- OHCHR, ‘Pakistan: Widespread Impunity for Violence and Discrimination against Minorities,’ 24 Temmuz.
- Ondřej Beránek ve Pavel Ťupek, *The Temptation of Graves in Salafi Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

- ‘Ottoman-Persian Relations under Sultan Selim I and Shah Esmā‘il I,’ *Encyclopaedia Iranica*.
- Ousmane Oumar Kane, *Beyond Timbuktu* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016).
- P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881–1898*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1970).
- P. M. Holt, ‘The Archives of the Mahdia,’ *Sudan Notes and Records* 36, no. 1 (1955):.
- Pakistan Millî Meclisi 1974 Özel Komite tutanakları, yayımlanmış kayıt.
- Pakistan, Ordinance XX of 1984, *Gazette of Pakistan*, 26 Nisan.
- Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).
- Pascal Buresi ve Hicham El Aallaoui, *Governing the Empire: Provincial Administration in the Almohad Caliphate (1224–1269)* (Leiden: Brill, 2013).
- Pascal Buresi, ‘Preparing the Almohad Caliphate: The Almoravids,’ in *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- Pascal Buresi, ‘The Story of the Almohads in the Kingdom of Fez and of Morocco,’ in *Of Tribes and Empires* (Leiden: Brill, 2025), ilgili bölüm.
- Patricio N. Abinales, *Making Mindanao* (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 2000).
- Patrick D. Bowen, *A History of Conversion to Islam in the United States*, vol. 1 (Leiden: Brill, 2015), ilgili Ahmediyye bölümleri.
- Paul C. Pappas, *Jesus’ Tomb in India* (Fremont: Asian Humanities Press, 1991).
- Paul E. Lovejoy and Jan S. Hogendorn, *Slow Death for Slavery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Paul E. Lovejoy, *Caravans of Kola* (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1980).
- Paul E. Lovejoy, *Jihād in West Africa during the Age of Revolutions* (Athens: Ohio University Press, 2016).
- Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Paul E. Lovejoy, ‘Plantations in the Economy of the Sokoto Caliphate,’ *Journal of African History* 19/3 (1978).
- Paul Marty, *Études sur l’Islam au Sénégal* (Paris: Leroux, 1917), eleştirel kullanımla.
- Paul W. Werth, *At the Margins of Orthodoxy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002).

- Paulo Fernando de Moraes Farias, 'The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement,' *Bulletin de l'IFAN*, sér. B, 29/3–4 (1967):.
- Pekka Masonen ve Humphrey J. Fisher, 'Not Quite Venus from the Waves,' *History in Africa* 23 (1996):.
- Per Beskow, 'Mystifications: Jesus in Kashmir,' in *The Blackwell Companion to Jesus*, ed. Delbert Burkett (Malden: Wiley-Blackwell, 2011).
- Peter L. Berger, 'A Sociological View of the Bahá'í Faith,' *World Order* 9, no. 2 (1974–75):.
- Peter Smith and Moojan Momen, "The Babi Movement: A Resource Mobilization Perspective," in *In Iran*, ed. Peter Smith (Los Angeles: Kalimát Press, 1986).
- Peter Smith, *An Introduction to the Bahá'í Faith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Peter Smith, *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Peter Smith, 'A Note on Babi and Baha'i Numbers in Iran,' *Iranian Studies* 17, no. 3 (1984):.
- Qeyamuddin Ahmad, *The Wahhabi Movement in India* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1966).
- Qāsim Beg Ḥayātī Tabrizī, *A Chronicle of the Early Safavids and the Reign of Shah Isma'il (907–930/1501–1524)*, ed. Kioumars Ghahreghlou (New Haven: American Oriental Society, 2018).
- R. A. Adeleye, *Power and Diplomacy in Northern Nigeria, 1804–1906* (London: Longman, 1971).
- R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990).
- R. S. O'Fahey, 'The Writings of Muhammad Ibrahim Abu Salim,' *Sudanic Africa* 1 (1990):.
- Rachel Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism* (Berlin: Klaus Schwarz, 1987).
- Rachid El Hour, 'The Andalusian Qadi in the Almoravid Period,' *Studia Islamica* 90 (2000):.
- Rafiuddin Ahmed, *The Bengal Muslims, 1871–1906* (Delhi: Oxford University Press, 1981).
- Raymond P. Scheindlin, *Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid ibn 'Abbād* (Leiden: Brill, 1974).
- Rebecca Gould, *Writers and Rebels: The Literature of Insurgency in the Caucasus* (New Haven: Yale University Press, 2016).
- Rebecca Gould, 'Ijtihād against Madhhab: Legal Hybridity and the Meanings of Modernity in Early Modern Daghestan,' *Comparative Studies in Society and History* 57, no. 1 (2015):.

- Report of the Court of Inquiry (1954).
- Report of the Court of Inquiry (1954), özellikle giriş ve sonuç.
- Report of the Court of Inquiry Constituted under Punjab Act II of 1954 (Lahore: Government Printing, 1954).
- Review of Religions, '100 Years of the Majlis-e-Shura: Understanding Its Real Purpose,' 26 Mayıs.
- Reşat Kasaba, *A Moveable Empire* (Seattle: University of Washington Press, 2009).
- Richard Brent Turner, *Islam in the African-American Experience*, 2. bs. (Bloomington: Indiana University Press, 2003).
- Richard Fletcher, *The Quest for El Cid* (New York: Knopf, 1990).
- Richard Hill, *A Biographical Dictionary of the Sudan*, 2nd ed. (London: Frank Cass, 1967).
- Richard Hollinger, 'Ibrahim George Kheiralla and the Bahá'í Faith in America,' in *Studies in Bábí and Bahá'í History*, vol. 2 (Los Angeles: Kalimát Press, 1984).
- Richard Hollinger, 'The Oriental Rose: Lua Getsinger and the American Bahá'í Community, 1898–1916,' in *Community Histories*, ed. Richard Hollinger (Los Angeles: Kalimát Press, 1992).
- Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).
- Robert H. Stockman, *The Bahá'í Faith in America*, vol. 1: Origins, 1892–1900 (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1985).
- Robert H. Stockman, 'Abdu'l-Bahá in America (Wilmette: Bahá'í Publishing, 2012).
- Robert P. Geraci, *Window on the East* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001).
- Robert R. Bianchi, *Guests of God* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Robert S. Kramer, *Holy City on the Nile: Omdurman during the Mahdiyya, 1885–1898* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2010).
- Robert van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (The Hague: W. van Hoeve, 1960).
- Roger Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- Roger Le Tourneau, 'Du mouvement almohade à la dynastie mu'minide,' in *Hommage à Georges Marçais*, vol. 2 (Algiers, 1957):.
- Roger M. Savory, 'Esmā'īl I Şafawī,' *Encyclopaedia Iranica*.
- Roger Savory, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

- Roger Savory, 'The Principal Offices of the Şafawid State during the Reign of Ismā'il I,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23/1 (1960), 91–105, erken hane makamının sonraki devlet makamlarıyla ilişkisi için.
- Ron Geaves, *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam* (Markfield: Kube, 2010), Woking bağlamı.
- Ronald A. Messier, *The Almoravids and the Meanings of Jihad* (Santa Barbara: Praeger, 2010).
- Ronald Bruce St John, *Libya: From Colony to Revolution*, 3rd ed. (London: Oneworld, 2017).
- Roshan Danesh, 'Church and State in the Bahá'í Faith,' *Journal of Law and Religion* 24, no. 1 (2008):.
- Row, 1984).
- Royal Order, 27 Ocak 2022, Saudi Press Agency, no.
- Rudi Matthee, ed., *The Safavid World* (London: Routledge, 2022), erken kaynak ve dönüşüm bölümleri.
- Rudi Matthee, 'Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment,' *Studies on Persianate Societies* 3 (2005).
- Rudolf C. Slatin, *Fire and Sword in the Sudan*, trans. F. R. Wingate (London: Edward Arnold, 1896).
- Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979).
- Ruhi Institute, *The Ruhi Institute: Programs and Materials*, official overview, erişim 22 Ağusto.
- Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London: I.B. Tauris, 2004).
- Rúhíyyih Rabbání, *The Priceless Pearl* (London: Bahá'í Publishing Trust, 1969).
- Rıza Yıldırım, 'An Ottoman Prince Wearing a Qizilbash Taj,' *Turcica* 43 (2011).
- Sadia Saeed, *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), böl.
- Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
- Said S. Samatar, *Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Sayyid Maḥammad 'Abdille Ḥasan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

- Samer Traboulsi, 'An Early Refutation of Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb's Reformist Views,' *Die Welt des Islams* 42/3 (2002).
- Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2009).
- Sana Haroon, *Frontier of Faith: Islam in the Indo-Afghan Borderland* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Sanderson, 'Modern Sudan,'.
- Sanjay Subrahmanyam, 'Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia,' *Modern Asian Studies* 31, no. 3 (1997):.
- Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton: Princeton University Press, 2009).
- Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966).
- Saudi Press Agency, 'Royal Order Appoints Sheikh Saleh bin Fawzan Al-Fawzan as Grand Mufti,' 23 Ekim.
- Saudipedia, 'First Saudi State' ve 'Saudi Founding Day'.
- Sa'ad Abubakar, *The Lamibe of Fombina* (Zaria: Ahmadu Bello University Press, 1977).
- Sean Stilwell, *Paradoxes of Power* (Portsmouth, NH: Heinemann, 2004).
- Sebastian Balfour, *Deadly Embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Seema Alavi, *Muslim Cosmopolitanism in the Age of Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015).
- Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: I.B. Tauris, 1998).
- Sen McGlinn, *Church and State: A Postmodern Political Theology* (Los Angeles: Kalimát Press, 2005).
- Sheryl L. Burkhalter, 'Listening for Silences in Almoravid History,' *History in Africa* 19 (1992):.
- Shoghi Effendi, *Bahá'í Administration: Selected Messages 1922–1932* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974).
- Shoghi Effendi, *God Passes By* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974), xi–xv.
- Shoghi Effendi, letters of 9 November 1927 and 23 April 1934, cited therein.
- Shoghi Effendi, *Messages to the Bahá'í World, 1950–1957* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1971).

- Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá'u'lláh* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1991).
- Sholeh A. Quinn, *Historical Writing during the Reign of Shah 'Abbas* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2000).
- Simon Barton ve Richard Fletcher, *The World of El Cid* (Manchester: Manchester University Press, 2000).
- Simon Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice* (London: Hurst, 2008).
- Sires ve Linares Matás, 'Those Who Were Bound Together,' *Azania* 60/3 (2025):.
- Siyamak Zabihi-Moghaddam, "The Babi-State Conflict at Shaykh Tabarsi," *Iranian Studies* 35, nos. 1–3 (2002):.
- Soli Shahvar, *The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899–1934* (London: I.B. Tauris, 2009).
- Spencer Lavan, *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective* (Delhi: Manohar, 1974), giriş.
- Stephen F. Dale, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar, 1498–1922* (Oxford: Clarendon Press, 1980).
- Sulaiman, *A Revolution in History* (London: Mansell, 1986).
- Sulaymān b. 'Abd al-Wahhāb, *al-Şawā'iq al-ilāhiyya / Faşl al-khiṭāb geleneği*.
- Susan Gilson Miller, *A History of Modern Morocco* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Susan Maneck, "Tāhiriḥ: A Religious Paradigm of Womanhood," *Journal of Bahá'í Studies* 2, no. 2 (1989):.
- Sussan Babaie vd., *Slaves of the Shah: New Elites of Safavid Iran* (London: I.B. Tauris, 2004).
- Takashi Shiraishi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).
- Tazyīn al-waraqāt, ed. Hiskett.
- The Hands of the Cause, 'Unanimous Proclamation of 25 November 1957,' in *The Ministry of the Custodians, 1957–1963* (Haifa: Bahá'í World Centre, 1992).
- Thomas Hegghammer ve Stéphane Lacroix, 'Rejectionist Islamism in Saudi Arabia,' *International Journal of Middle East Studies* 39/1 (2007).
- Thomas M. Barrett, *At the Edge of Empire: The Terek Cossacks and the North Caucasus Frontier, 1700–1860* (Boulder, CO: Westview Press, 1999).
- Thomas M. McKenna, *Muslim Rulers and Rebels* (Berkeley: University of California Press, 1998).

- Thomas Sanders, Ernest Tucker, and Gary Hamburg, eds. and trans., *Russian-Muslim Confrontation in the Caucasus: Alternative Visions of the Conflict between Imam Shamil and the Russians, 1830–1859* (London: RoutledgeCurzon, 2004).
- Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Todd Lawson, *Gnostic Apocalypse and Islam: Qur'an, Exegesis, Messianism, and the Literary Origins of the Babi Religion* (London: Routledge, 2012).
- Todd Lawson, "Interpretation as Revelation: The Qur'an Commentary of the Báb," in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988).
- Tourkhan Gandjei, *Il canzoniere di Šāh Ismā'īl Ḥaṭā'i* (Naples: Istituto Universitario Orientale, 1959).
- Toyin Falola and Matthew M. Heaton, *A History of Nigeria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).
- Triaud, 'Trous de mémoire,'.
- U.S. House Tom Lantos Human Rights Commission, 'Human Rights and Religious Freedom—The Ahmadiyya Muslim Community,' 28 Haziran.
- UK Home Office, Country Policy and Information Note: Ahmadis, Pakistan (March 2025), §2.4 ve dn.
- UK Home Office, CPIN: Ahmadis, Pakistan (March 2025), §§.
- UNESCO World Heritage Centre, 'Bahá'í Holy Places in Haifa and the Western Galilee,' inscription 1220rev (2008).
- UNESCO World Heritage Centre, 'Medina of Marrakesh,' kuruluş kronolojisi.
- UNESCO, *General History of Africa*, VI (Paris: UNESCO, 1989).
- UNESCO, 'Bahá'í Holy Places in Haifa and the Western Galilee' (2008).
- UNHCR Refworld, 'Pakistan: Ordinance No. XX of 1984'.
- United Nations General Assembly Resolution 289 (IV), 'Question of the Disposal of the Former Italian Colonies,' 21 November.
- United Nations Office at Geneva, 'Iran: UN Experts Alarmed by Alleged Torture, Enforced Disappearances and Persecution of Baha'is,' 29 July.
- Universal House of Justice, *Huqúqu'lláh: The Right of God*, compilation (Haifa, 2007).
- Universal House of Justice, *The Constitution of the Universal House of Justice* (Haifa: Bahá'í World Centre, 1972).
- Universal House of Justice, *The Institution of the Counsellors* (Haifa: Bahá'í World Centre, 2001).

- Universal House of Justice, 'A Compilation of Bahá'í Laws on Personal Status' (Haifa, 1987).
- Universal House of Justice, 'Laws of the Kitáb-i-Aqdas Not Yet Universally Applied,' 8 February.
- Universal House of Justice, 'Origins of the Universal House of Justice,' official website, erişim 22 Ağusto.
- Universal House of Justice, 'Prayer and Devotional Life,' compilation (2019).
- Universal House of Justice, 'The Electoral Process,' official website, erişim 22 Ağusto.
- Universal House of Justice, 'The Guardianship and the Universal House of Justice,' 27 May.
- Universal House of Justice, 'The Infallibility of the Universal House of Justice,' letter of 14 June.
- Universal House of Justice, 'The International Teaching Centre,' 10 June.
- Universal House of Justice, 'The Nineteen Day Feast,' in *Lights of Guidance*, der. Helen Hornby, 3. bs. (New Delhi: Bahá'í Publishing Trust, 1994).
- Universal House of Justice, 'To an Individual,' 27 April 2017, on social action and political non-involvement.
- Universal House of Justice, 'To the Bahá'ís of the World,' 10 July.
- Universal House of Justice, 'To the Conference of the Continental Boards of Counsellors,' 30 December.
- Universal House of Justice, 'Women on the Universal House of Justice,' 31 May.
- Urduca aslı 1900).
- Urduca aslı 1905), ek ve ilk Encümen tutanakları.
- Ḥusayn b. Ghannām, *Rawḍat al-afkār wa'l-afhām*.
- USCIRF, 2026 Annual Report, Pakistan ve Indonesia bölümleri.
- ‘Uthmān b. Fūdī, *Bayān wujūb al-hijra*, ed. and trans. F. H. El Masri (Khartoum and Oxford: Khartoum University Press and Oxford University Press, 1978).
- Uwaidah M. Al-Juhany, *Najd before the Salafi Reform Movement* (Reading: Ithaca Press, 2002).
- Évariste Lévi-Provençal, ed. ve çev., *Documents inédits d'histoire almohade* (Paris: Geuthner, 1928).
- Évariste Lévi-Provençal, *Trente-sept lettres officielles almohades* (Rabat, 1941).
- Évariste Lévi-Provençal, 'Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat abbasside,' *Arabica* 2/3 (1955):.

- Vera B. Moreen, *Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism* (New York: American Academy for Jewish Research, 1987).
- Victor Azarya, *Aristocrats Facing Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- Victoria Aguilar, 'La política de 'Abd al-Mu'min con los árabes de Ifrīqiya,' in *Actas del II Coloquio hispano-marroquí* (Madrid, 1992).
- Vikør, 'Opening the Maliki School: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi's Views on the Madhhab,' 1–6 ve notlar.
- Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).
- Vincent J. Cornell, 'Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart,' *Studia Islamica* 66 (1987):.
- Vincent Lagardère, *Les Almoravides jusqu'au règne de Yūsuf b. Tāšfin (1039–1106)* (Paris: L'Harmattan, 1989).
- Vincent Lagardère, 'Structures étatiques et communautés rurales,' *Studia Islamica* 80 (1994):.
- Vladimir Minorsky, 'The Poetry of Shāh Ismā'il I,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/4 (1942).
- Walter Richmond, *The Circassian Genocide* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2013), 1–16, 69–108, terminoloji tartışması gözetilerek.
- Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992).
- Warburg, 'From Sufism to Fundamentalism: The Mahdiyya and the Wahhabiyya,' *Middle Eastern Studies* 45, no. 4 (2009):.
- Wendy M. Heller, 'The Covenant and Covenant-Breaking,' in *The World of the Bahá'í Faith*, ed. Robert H. Stockman (London: Routledge, 2022).
- Willem Floor ve Edmund Herzig, ed., *Iran and the World in the Safavid Age*.
- Willem Floor, *Safavid Government Institutions* (Costa Mesa: Mazda, 2001), vakıf ve idarî kurumlar için.
- Willem Floor, *The Economy of Safavid Persia* (Wiesbaden: Reichert, 2000).
- William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), ilgili nübüvvet-velâyet tartışmaları.
- William Dalrymple, *The Last Mughal* (London: Bloomsbury, 2006).

- William F. McCants and Kavian S. Milani, "The History and Provenance of an Early Manuscript of the Nuqṭat al-Kāf Dated 1268 (1851–52)," *Iranian Studies* 37, no. 3 (2004):.
- William S. Hatcher and J. Douglas Martin, *The Bahá'í Faith: The Emerging Global Religion* (San Francisco: Harper & amp.
- Yitzhak Nakash, 'The Fiscal and Monetary Systems of the Mahdist State in the Sudan, 1881–1898,' *International Journal of Middle East Studies* 20, no. 3 (1988):.
- Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017).
- Yves Person, *Samori: Une révolution dyula*, 3 vols. (Dakar: IFAN, 1968–1975), seçilmiş bölümler.
- Zaheeruddin v. State, 1993 SCMR.
- Zeki Velidi Togan, 'Sur l'origine des Safavides,' *Mélanges Louis Massignon*, III (Damascus, 1957).
- Ziai, 'Problem of History.'

CİLT V SONU

Cilt V burada sona erer; eser Cilt VI ile sürer.

İSLAM TARİHİNDE CEMAATLEŞME

Karşılaştırmalı Bir Referans-Tarih · Altı Cilt

İslam Tarihinde Cemaatleşme, ilk Müslüman topluluktan çağdaş dijital ağlara uzanan cemaat biçimlerini —aidiyet, otorite, mekân, silsile, devletle ilişki ve çözülme gibi ölçütlerle— aynı sorular dizisiyle inceleyen karşılaştırmalı bir referans-tarihtir. Amacı yapıları övmek ya da yermek değil; farklı çağ ve coğrafyalardaki toplulukları aynı ölçüyle karşılaştırılabilir kılmaktır. Altı ciltlik bu dizi, cemaatin kavramsal doğuşundan Osmanlı düzeninin 1826'daki kırılmasına kadar uzanır.

· Cemaatten Devlete (Bölüm 81–93) ·

Bu cilt bir cemaatin eşiği aştığı ânı inceler: dinî topluluğun siyasî-askerî bir harekete, kimi zaman bir devlete dönüşmesi. Murâbitlardan Safevîlere, Vehhâbî-Suûd ittifakından Sokoto, Sudan Mehdî ve Senûsî hareketlerine — dâvetten iktidara giden mekanizma.

HTTB Düşünce · 2026

Açık erişim · CC BY-NC-ND 4.0

korebenet.com

Altı ciltlik dizinin V. cildi

korebenet.com

