

# HALÂSÜ'L-ÜMME'DEN NECÂTÜ'L-ÜMME'YE -OSMANLI SİYASET DÜŞÜNÇESİNİN SÜREKLİLİK ARZ EDEN MESELELERİNE DAİR BİRKAÇ NOT-\*

Özgür Kavak

Marmara Üniversitesi  
ozgur.kavak@marmara.edu.tr  
0000-0002-1769-5668

## Öz

Kanuni Sultan Süleyman dönemi veziriazamlarından Lutfi Paşa'nın (ö. 1563) Arapça olarak kaleme aldığı *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlıklı risalesi, hilafet için Kureyş kabilesine mensup olma şartını büyük oranda Hanefî fıkıh kitaplarını esas alarak reddetmekte ve Kanuni'nin şahsında Osmanlı sultanlarını meşru halife ilan etmekteydi. İslam siyaset düşüncesi yazarlarını özellikle Bağdad Abbasi hilafetinin zayıflaması ve Moğol istilası sonrası ortadan kalkmasıyla birlikte meşgul etmeye başlayan bu önemli "meşruiyet problemini" çözüme kavuşturduğunu düşünen Paşa'nın bu eseri Osmanlı siyaset yazarları tarafından dikkate alınmış mıydı? Bu sorunun peşine düşen bu çalışma, *Halâsü'l-ümme*'den yaklaşık üç yüz yıl sonra II. Mahmud döneminde, 1 Receb 1247/6 Aralık 1831 tarihinde nihai ha-

\* Makalenin son halini almasında kıymetli yorum ve katkıları bulunan anonim hakemlere teşekkür ederim.

lini alan *Necâtü'l-ümme fi tâ'atî'l-e'imme* başlıklı müellifi meçhul bir risaleye ulaşmakta ve döneminin ıslahat çabaları çerçevesinde gündemi meşgul eden diğer başka konuların yanında Kureyşilik şartını da tartışan bu risaleyi hem *Halâsü'l-ümme* risalesiyle ilişkisi hem de yazıldığı bağlamı dikkate alıp dönemin ıslah taraftarı diğer risaleleriyle mukayeseli olarak incelemeyi hedeflemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Lutfi Paşa, Osmanlı siyaset düşüncesi, II. Mahmud, ulema

## **Giriş: Bir İslam Halifesi Olarak Kanunî Sultan Süleyman: *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme***

Osmanlı siyaset düşüncesi metinleri içerisinde yazarının kimliği, ele aldığı konular ve bu konuları ele alış şekli bakımından “ayrık-sı” ve bir o kadar da “dikkat çekici” bir yerde duran Lutfi Paşa'nın *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme* başlıklı risalesi esas itibarıyla Osmanlı hilafetinin Kureyşilik şartı açısından bir değerlendirmesini içermekte ve dönemin sultanı Kanunî'yi meşru halife/imam olarak ilan etmektedir. 13 Ramazan 961/12 Ağustos 1554 tarihinde kaleme alınan bu risaleye göre Sultan Süleyman kendisine beyat edilmiş olması ve verdiği hükümlerin uygulamaya konulması, bir başka ifadeyle İslam âleminde hükümran olması dolayısıyla sultan olmakla kalmamakta, “kendisine halife, imam vali ve emîr denilebilecek kişi” olarak takdim edilmektedir. Yaşadığı çağda Osmanlılara denk bir başka siyasal otorite bulunmadığından şeksiz şüphesiz Sultan Süleyman, dinin yaşatılması hususu bakımından Hz. Peygamber'in makamına gelmiş, tüm insanların kendisine itaat etmeleri farz olan “imâmü'z-zaman/çağın halifesi”dir. Hilafet makamı için Kureyşiliğin şart olduğunu öne sürmek ise Sünni çizgiden sapıp Rafizilerin iddialarına tutunmak anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Bu risalenin özellikle kelim ilmi içerisinde ele alınan imamet bahislerinin yerleşik bir kabulü olan Kureyşilik şartına, üstelik Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'i ve Teftazani'nin (ö. 792/1390) bu esere yazdığı şerh gibi Osmanlı ilim dünyasının muteber metinlerini hedef alarak reddiye teşkil etmesi başlı başına dikkat çekici olmakla birlikte, *Halâsü'l-ümme*'nin hem kendi döneminin somut bir tartışmasına hitap edip etmediği hem de kendisinden sonrasına etki edip etmediği, olumlu yahut olumsuz manada tenkide konu edilip edilmediği hususu yeterince açıklığa kavuşturulmuş değildir. Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerinin etkisi ve birbirleriyle irtibatlarının nasıl olduğu sorusuyla birlikte düşünüldüğünde aslında bu sahanın önemli bir boşluğuna işaret eden bu husus,

<sup>1</sup> Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-e'imme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2877, 4a-b, 7b, 22b-23a, 24a-b.

Lutfi Paşa özelinde ele alındığında genel tabloyla uyumlu bir hal arz etmektedir. Şöyle ki, Lutfi Paşa'yı yahut doğrudan bu risalesini konu edinen akademik çalışmalar belki de tüm bir İslam siyaset düşüncesi metinleri içerisinde farklı bir yerde duran –ancak konuları kısmen dağınık bir şekilde ele alan, kısmen de kullandığı kaynaklar ile ulaştığı sonuçlar arasındaki irtibatı sağlıklı bir şekilde kurmaksızın muhalifleri ilzam edici bir yaklaşımı benimseyen- bu ilginç metnin tesir seviyesi hakkında yorum yapmaya elverişli malumat tespit edememiş yahut etmeyi gerekli görmemiştir. Aynı durum Osmanlı siyaset düşüncesini konu edinen ve bu vesileyle Lutfi Paşa'ya temas eden çağdaş literatürde de farklı değildir.

Bu risaleyi doğrudan konu edinen müelliflerin başında gelen Hamilton A. R. Gibb, “Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate” başlıklı makalesinde<sup>2</sup> *Halâsü'l-ümmе*'den ilk olarak H. Ritter vasıtasıyla haberdar olup akabinde T. Zafer Tunaya aracılığıyla Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 2877 numarada kayıtlı nüshasına eriştiğini ifade etmekte, nüsha tavsifini yaptığı ve içerik özeti ni verdiği risalenin İslam kamu hukuku yahut İslam siyaset teorisi açısından “önemli” olduğunu vurgulamakta, ancak “propaganda amaçlı bir üslup taşınması” nedeniyle eleştirmektedir. Risalenin Osmanlı siyaset düşüncesi içerisindeki konumlandırılışı, dönemi ve sonrasındaki etkilerine ise herhangi bir şekilde temas etmemektedir.

Gibb'in odaklandığı konuya dair benzer başlıklı bir çalışma kaleme alan Hulûsi Yavuz, “Sadriâzam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti” başlıklı makalesinde “Osmanlı Devleti'nde padişahlar İslam Hali-fesi mi idi?” sorusunu merkeze koyar ve Lutfi Paşa'nın bu hususu savunmak üzere kalem oynatan yegane yazar olduğu iddiasını (“Osmanlı hilafetini tereddütsüz kabul eden yeni diğer müellifler de çoktur. Fakat hiç biri, Lutfi Paşa'nın eseri gibi, bu mevzuu müdafaa için kaleme alınmamıştır”) serdedir. Mamafih “eserin Osmanlı Hilafeti, İslam tarih ve medeniyeti bakımından ne kadar ehemmiyetli olduğunu göstermeye” gayret eden müellif, tesiri meselesini doğrudan ele almamakta, Lutfi Paşa'nın savunduğu argümanların benzerlerinin farklı kaynaklarda da yer aldığını örnekleriyle belirtmekle iktifa etmektedir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Hamilton A. R. Gibb, “Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate,” *Oriens* 15 (1962): 287-295.

<sup>3</sup>Hulûsi Yavuz, “Sadriâzam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilâfeti,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]*

*Halâsü'l-ümme'* nin Arapça neşrini yapan Mâcide Mahlûf, neşrin girişine yazdığı hacimli inceleme yazısında Lutfi Paşa'nın hayatı ve eserlerini sıralayıp risalenin yazım sebebi, kaynakları, dil özellikleri ve konuları gibi hususları ele almasına rağmen yukarıdaki diğer çalışmalarda olduğu gibi metnin tesiri ve Osmanlı içi ve dışı ilim dünyasında nasıl alımlandığı meselesine temas etmemektedir.<sup>4</sup>

Risaleye dair hazırladığı yüksek lisans çalışmasında Muharem Jahja da tıpkı Mahlûf gibi risalenin yazılış sebebi ve kaynakları hakkında değerlendirmelerde bulunur. Mahlûf'tan farklı olarak risalenin nüshalarına dair de malumat aktaran Jahja, üç Arapça, iki Farsça beş nüsha tespit eder. Jahja'nın bu çerçevedeki değerlendirmelerinde konumuz açısından ehemmiyet arz eden boyuta kısmen işaret edilir. Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2877 numaralı nüshada I. Mahmud'un vakıf mührünün olduğu tespitinden hareketle "risalenin sultanlar tarafından ilgi gördüğü" şeklinde bir yoruma yer verilir.<sup>5</sup> Böylece açık bir tanımlamayla bir mesele olarak ortaya konulmasa da risalenin kendisinden sonrasındaki izlerine dair müellifin bazı verileri önemsedığı anlaşılmaktadır. Mamafih bu tespit dışında özellikle Osmanlı siyaset düşüncesi tarihi açısından risalenin kaynaklık ve etki seviyesine dair bir sorgulamaya ve değerlendirmeye yer verilmez.

"On The Emergence of The Ottoman Caliphate in the Sixteenth Century" başlıklı yazısında Ş. Tufan Buzpınar, Kanuni dönemi hilafet anlayışını irdeler. Yazının son kısmı doğrudan Lutfi Paşa'nın risalesine odaklanır. Osmanlı hilafetinin meşruiyeti meselesini iki aşamada ele alan yazar, ilk aşamada Osmanlıların kendi coğrafi bölgeleriyle sınırlı bir hilafet anlayışına sahip olduklarını, 1540'larda başlayan ikinci aşamada ise tüm İslam topraklarının ve müslümanların halifesi oldukları iddiasını dile getirdiklerini belirtir. Buzpınar'a göre Lutfi Paşa'nın bu risalesi Osmanlıların bu ikinci aşamadaki "hilâfet-i kübrâ" iddialarının dile getirildiği ilk müstakil

---

5-6, (1987-1988): 27-54. Yavuz, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslam* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991) başlıklı kitabının Lutfi Paşa'yı konu edindiği kısmında da bu sorgulamayı yapmaz.

4 Mâcide Mahlûf, "el-Kısmü'l-evvel: ed-Dirâse," Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme*, haz. Mâcide Mahlûf (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2001), 13-34.

5 Muharem Jahja, "Lutfi Paşa'nın (893/1488-970/1562) *Halasu'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme* Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi," (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 43.

risaledir.<sup>6</sup> Mamafih bu yazı kendisini 16. yüzyıla sınırladığından risalenin kendisinden sonraki siyaset düşünürlerine etkisi meselesi tartışılmamaktadır.

Lutfi Paşa'nın din ve siyaset düşüncesine dair hazırladığı kitap çalışmasında Rami İbrahim el-Bennâ, *Halâsü'l-ümme*'ye ayırdığı kısımda “son derece önemli” ifadesiyle tavsif ettiği risalenin ana hatlarıyla tanıtımını yapmakta, Kureyşilik meselesinin öncelikle Arapları muhatap alması hasebiyle dilinin Arapça olduğunu iddia etmekte, kaynaklarını sıralamaktadır. Dolayısıyla büyük oranda kendisinden önceki çalışmaların bir tekrarı olmanın ötesine geçemeyen bu çalışma da risalenin kendisinden sonrasına etkisi meselesine temas etmemektedir.<sup>7</sup>

Osmanlı siyaset düşüncesinin fıkıh ilmiyle irtibatını analiz ettiği *Fıkıh ve Siyaset* başlıklı kapsamlı çalışmasının bu risaleye ayırdığı kısımda (Lütfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme fî İhtilâfi'l-E'imme*, -Hanedanın Meşruiyeti ve Hilafetin Kureyşiliği-) A. Cüneyd Köksal, risalenin Osmanlı sultanları için “çizdiği meşruiyet çerçevesinin Osmanlı muhitinde genel kabul gördüğünü söylememize bir engel yoktur” demek suretiyle metnin kendisinden sonrasına etki ettiğini tespit eder.<sup>8</sup> Bu açıdan yukarıdaki diğer metinlerden kısmen farklılaşan Köksal, somut atıflarla bu etkiye –muhtemelen kitabın ana konusu bu olmadığı için- işaret etmez.<sup>9</sup>

Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerini analiz eden kapsamlı çalışmalarda da durum benzer bir minval üzeredir. *Halâsü'l-ümme*'ye

6Ş. Tufan Buzpınar, “On The Emergence of The Ottoman Caliphate in the Sixteenth Century”, *1516 The Year that Changed the Middle East*, ed. Abdulrahim Abu-Husayn, (Beirut: American University of Beirut Press, 2021): 27-44.

7 Rami İbrahim el-Bennâ, *ed-Dîn ve's-siyâse inde'd-devleti'l-Usmâniyye, Kıraât fî fikri's-sadri'l-a'zam Lutfi Paşa*, (İstanbul: Merkezü't-târîhi'l-Arabî, 2022), 92-101.

8 Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik, 2016), 157. (Kitapta Lutfi Paşa'ya tahsis edilen kısım için bkz. 149-157). Köksal, Lutfi Paşa'ya dair kaleme aldığı bir başka çalışmasında da bu kitabındaki yaklaşımını ve değerlendirmelerini hülâsa eder. Asım Cüneyd Köksal, “Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa,” *Osmanlı Araştırmaları = The Journal of Ottoman Studies* 50, (2017): 29-72.

9 Köksal, Paşa'nın görüşlerinin kendi metinleri içerisindeki evrimine temas etmesi bakımından da diğer müelliflerden farklılaşır ve “Lutfi Paşa, *Halâsü'l-Ümme*'den altı sene önce kaleme aldığı *Zübdetü'l-Mesâil*'de halifenin Kureyşi olmasını bir şart olarak zikretmektedir. Bu konudaki düşüncesinin, 955-961 yılları arasında değişmiş olduğu anlaşılmaktadır” tespitini yapar. Köksal, “Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa,” 45.

dair değerlendirmesinde “16. Yüzyılda Lütü Paşa'nın Osmanlı hali-feliğini fikhî çerçevede savunmasının benzersiz” olduğunu belirten Hüseyin Yılmaz<sup>10</sup> ve Paşa'nın bu risalesinde Kureyşilik şartını red-detme yönündeki “tutkusunun, konunun o sırada hala acil ve tar-tışmalı olarak kabul edildiğini gösterdiğine dikkat edilmelidir”<sup>11</sup> di-yen Marinos Sariyannis de risalenin tesiri meselesine odaklanmaz.

Mevcut sınırlı sayıdaki çalışmada *Halâsü'l-ümme'*nin dönemine ve sonrasına tesiri hakkındaki bu büyük sessizliğin sebeplerinden birisi bu metnin gerçekten de böyle bir etkisinin olmaması olabi-lir. Nihayetinde tespit edilen nüsha sayısı da son derece sınırlı ol-duğundan risalenin yaygın bir okumaya mazhar olmadığı anlaşıl-maktadır. Benzer bir durum bazı istisnalar dışında Osmanlı siyaset risalelerinin genel bir özelliği olduğundan Lutfi Paşa'nın da son de-rece sınırlı çerçevede bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ancak yine de Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerinin kapsamlı müstakil bir kataloğunun olmaması bu hususa ihtiyatla bakmayı gerekli kılar. Zira Osmanlı siyaset düşüncesi yazarları yukarıda istisna kaydıyla zikrettiğimiz bazı metinleri farklı dönemlerde tekrar tekrar üret-mişlerdir. *Kelile ve Dimne*, *Nasîhatü'l-mülûk*, *Sırrü'l-esrâr*, *Ahlâk-ı Muhsinî* ve *Zahîratü'l-mülûk* gibi Osmanlı dışı eserlerin farklı mütercimler tarafından defaatle tercüme edilmesi<sup>12</sup> yahut Hasan Kafi Akhisari'nin (ö. 1024/1615) *Nizâm-ı Âlem* risalesi örneğinde olduğu gibi Osmanlı müelliflerinin metinlerinin farklı dönemlerin şartlarına göre yeniden üretilmesi<sup>13</sup> siyaset eserleri ve yazarlarının

10 Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 80.

11 Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century* (Leiden, Boston: Brill, 2019), 113.

12 Osmanlı dönemi tercüme çalışmaları için bkz. Sadık Yazar, “Anadolu Sa-hası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği,” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 1274 s.

13 Mesela Budinli'nin (ö. 1691'den sonra) *Nizâm-ı Devlet* ile ilgili risalesi büyük oranda bu eserin güncellenmiş ve dönemin şartları muvacehesin-de genişletilmiş bir versiyonunu teşkil eder. Mamafih müellif bu hususa doğrudan işaret etmemektedir. Konuyla ilgili olarak bkz. Budinli, *Nizâm-ı Devlet, Risâle fî nizâmi'd-devle & Risâle-i Nizâm-ı Devlet*, haz. Özgür Ka-vak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 8, 27-28. Hasanbeyzade Ahmed'in (ö. 1046/1636-37), *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem* başlıklı eseri ile İbrahim Müteferrika'nın (ö. 1160/1747) *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem* başlıklı ri-salesi de benzer etkinin tezahürüdür. III. Selim dönemi ulemasından Mu-hammed b. Ali el-Birgivi de [*el-]Kavlü's-sedîd fî usûli ['n-]nizâmi'l-cedîd* başlıklı risalesinde Akhisari'den geniş alıntılar yapar (Bursa: Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., Genel 4640, 4b, 19b-20a, 35b-36a). Akhisari'nin Osman-

birbirleriyle etkileşimini veya geçmiş birikimle irtibata geçerek, bu birikimi dikkate alarak bir süreklilik sağladıklarını gösterir. Şu halde Lutfi Paşa'nın *Halâsü'l-ümme* başlıklı risalesi için de benzer bir durum söz konusu mudur?<sup>14</sup>

## Bir İslam Halifesi Olarak II. Mahmud: *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*

Bu soru Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonunda 1856 demirbaş numarasıyla kayıtlı olup 1 Receb 1247/6 Aralık 1831 tarihinde nihai halini alan Arapça bir risalede kısmen cevabını bulmaktadır. *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlığına nazire yapılarak *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*<sup>15</sup> başlığı verilen II. Mahmud dönemine (1808-1839) ait müellifi meçhul<sup>16</sup> bu risalenin<sup>17</sup> telif

lı düşünürlerine etkisine dair ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, "Hasan Kâfi Akhisârî: Hayatı ve Eserleri," Hasan Kafi Akhisârî, *Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri Usûlü'l-hikem fi nizâmî'l-âlem*, haz. Ö. Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2020), 18-19.

14 Aslında Lutfi Paşa'nın bir diğer siyaset risalesi Âsafnâme'nin kendisinden sonrasına etkisi kısmen takip edilebilmektedir.

15 Kırk altı varak hacmindeki bu eser, katalog kaydındaki verilere göre "Aharlı, samani renkte, yatay ve dikey su yolu çizgili filigranlı kağıda" yazılmıştır. Cilt özellikleri ise şöyledir: "Sırtı ve kenarları vişne renkte meşin kaplı, yaldız cetvel ve zencirekli ortası çiçek desenli yeşil kaplı mukavva cilt." Eserin 1b sayfasında ise ait olduğu koleksiyonun sahibi Esad Efendi vakıf mührü bulunmaktadır. Kitabın ismi de metin içerisinde bizzat müellif tarafından *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme* olarak zikredilmektedir (4b).

16 Müellifin kimliği meselesi kapsamlı bir incelemeyi hak etmektedir. Dönemin ilmiye sınıfına mensup olup II. Mahmud'un destekçisi olan kişiler ve yazdıkları üzerine yapılacak bir inceleme bu hususta güçlü veriler sunabilir. Mamafih ilk elden verileri paylaşmaya çalıştığımız bu yazıda bu hususa eğilme imkanı bulamadık. Yaptığımız ilk araştırma neticesinde bu risaleye ve müellifine dair herhangi bir akademik çalışma da tespit edemedik.

17 Bu risaleye Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki katalog kaydı dışında temas eden ilk kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Agâh Sırrı Levend'dir. Levend, "Siyaset-nâmeler" başlıklı makalesinde Arapça siyaset eserlerini sıralarken "Yazarları bilinmeyen eserler" arasında *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*'yi de başka bir malumat vermeksizin sıralayıp dipnotta Esad Efendi 1856 demirbaş numarasına gönderme yapar. (Agâh Sırrı Levend, "Siyaset-nâmeler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 10 (1962), 181. Levend'in verdiği bu bilgiler Orhan Çolak tarafından da aynıyla alıntılanır. "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2 (Eylül 2003), 366.



sebebi olarak *Halâsü'l-ümme* müellifinin konu edindiği meseleleri hem sadra şifa olacak şekilde incelememiş olması hem de yaklaşık üç yüz yıl sonra bu risalede izale edilmeye çalışılan Kureyşilik meselesinin içinde bulunulan dönemdeki yeni şartlar nedeniyle yeniden ele alınma ihtiyacı gösterilir:

Bilesin ki, ben fazıl muhakkik İbn Kemal Paşa'nın<sup>18</sup> kendi döneminde bazı fazıl kimselerin Nesefi'nin *Akâid*'i ile Allame Teftazani'nin *Şerhü'l-Akâid*'deki "imamlar Kureyş'tendir ve onlardan başkasının imam olması caiz olmaz. Abbasi halifelerinden sonra ise durum iyice müşkül bir hal almıştır. Şöyle ki Müslümanlar zamanlarının imamlarını bil-meksizin ölmektedirler ve bu sebeple ölümleri cahiliye ölümü üzere olmaktadır" sözlerini delil göstererek ileri sürdükleri itirazdan neşet eden şüpheyi izale etmek için telif ettiği *Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlıklı risaleyi gördüm. İbn Kemal [Doğrusu Lutfi Paşa] bu risaleyi bu itiraza cevap olarak cem eyledi. Fakat merhum fazıl, bu risalede ilk olarak imamet ile hilafetin hakikatini beyan etmediği gibi, bunların arasını da tefrik etmemiştir ki, böylece bu itiraz anlamlı mıdır, bu şüphe yerinde midir değil midir bu husus bilinebilsin. O yine bu şüpheyi bütünüyle izale edecek şekilde kati delillere de başvurmamış, aksine sadece fukahânın bu konu hakkındaki görüşlerini sıralamakla iktifa etmiştir. Dolayısıyla onun sözü sadra şifa olmaktan uzaktır. Bu sebeple ben kendi kendime şöyle söyledim: Bu şüphenin vukuu ve bazı âlimlerin itirazı o zamanın bir tür iftirasıdır ve bizim bu zamanımız onların dönemlerine göre âhir zaman, hatta en kötü dönemdir. Zira Peygamberimiz (as) "her geçen senenin akabinde ondan daha kötü bir sene gelir" buyurmuştur. Şu halde bizim zamanımızda da bu şüpheyi benzer bir şüphenin ortaya çıkması uzak bir ihtimal değildir.<sup>19</sup>

18 Müellif, risaleyi hatalı bir şekilde İbn Kemal Paşa'ya nispet etmektedir. Bu bilginin yer aldığı sayfada derkenarda muhtemelen dikkatli bir okuyucu tarafından yazılan bir notta bu hata tashih edilmekte ve risalenin "(...?) zeyli ile *Osmanlı Müellifleri*'nde Lutfi Paşa'ya nispet edildiği" kaydedilmektedir (Anonim, *Necâtü'l-ümme fi tâ'atü'l-e'imme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1856, 1<sup>b</sup>). Mamafih *Osmanlı Müellifleri* yazarı Mehmed Tahir de eserin ismini *Hülâsatü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* şeklinde hatalı olarak vermektedir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342), 3: 132. Bursalı'nın esere dair aktardığı malumat da eseri görmeden yazılmış gibidir: "E'imme-i müctehidin hazarâtının ahvâl ü ictihâdâtından bâhisdir." Bu metni neşreden M. Yekta Saraç kitap adını düzeltirken bir başka hataya düşer ve *Halâsü'l-ümme*'ti yerine *Halâsü'l-Ümmeti* ifadesini tercih eder. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TÜBA, 2016), 3: 1074.

19 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 1b-2a.

Müellif, tahmin edileceği üzerine bir varsayım olarak zikrettiği bu hususun dört başı mamur bir şekilde izale edilmesi gerektiğini, bu güne değin “Bu devletin ehl-i hakkından olan birisinin bu hususu herkesi ikna edecek seviyede ele almadığını (2b)” ifade eder. Böylece *Halâsü'l-ümme*'nin telifinden kendisine kadar geçen yaklaşık üç yüz yıllık süre zarfında ihmal edildiğini ileri sürdüğü bir alanı bir tür meşruiyet krizi olarak tanımlayarak ele almaya niyetlenir.

Lutfi Paşa'nın risalesinin giriş kısmındaki üslubu ile uyumlu olacak şekilde nasıl bir kaynak havuzuna dayandığını izah eden müellif,<sup>20</sup> epey bir çalışarak notlar alır ama bunlara –tembellik, bıkmıklık vb. gerekçelerle- son şeklini vermekten vazgeçip yaklaşık altı aylık bir süre boyunca metni bir kenara bırakır. Sonra “Rabbani ilhamın teyidi” vesilesiyle tekrar gayrete gelir ve “Allah rızasını uman halis bir niyet, İslam devletine hizmet etme arzusu (*hidmeten li'd-devleti'l-İslâmiyyeti*)<sup>21</sup> ve reayadan aklı kıt kimselere şefkat duygusunun etkisiyle dağınık halde bulunan bu bilgileri cem eder, yazıya geçirmeye ve bilgileri birbiriyle uyumlu hale getirmeye başlar.”<sup>22</sup>

### **Risalenin Muhtevası**

*Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme* yukarıda kısaca ele aldığımız malumatları içeren ve kitabın telif serüveninden bahseden bir giriş/temhid dışında mukaddime, beş bölüm ve hâtimedden oluşmaktadır.

**Mukaddime** (5a-6b) “Âdemoğlunun yeryüzündeki varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan ezeli ve daimi kanunlara dayanan

20 Krş. Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 3a-b.

21 Osmanlı Devleti'nin İslam Devleti olarak tanımlanması müellife has bir ifade olmayıp kendisinden yaklaşık yüz elli yıl öncesine giden başka örneklerine rastlamak mümkündür. Mesela kimliği meçhul bir vaiz *er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye* başlıklı risalesini 1099/1687 tarihinde tahta çıkan Sultan II. Süleyman'a ithaf etmiştir. Vâiz, *Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi (er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye)*, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020). Mamafih yine de müellifin bu ifadeyi, risale boyunca çabaladığı II. Mahmud'un meşruiyeti meselesine katkı sağlayacak bir husus olarak düşünmüş olabilir.

22 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 2b. Müellif ferağ kaydında da Receb 1246 yılında yazım hazırlıklarına başladığı metnin telifinin bir yıl sürdüğünü ve yine Receb ayının ilk gününde 1247 yılında [6 Aralık 1831] tamamladığını ifade eder. Hacmi kısa olmasına rağmen saymak istemediği engeller neticesinde yazımının uzun sürdüğünü de ekler. Nüshanın sonunda ise 1249 tarihi yer alır (46b). Bu tarih, 1247 yılında nihai şeklini aldığı ifade edilen nüshanın yine müellif tarafından temize çekilmiş hali olabilir.

âlemdeki ilahi âdetin beyanına” mahsustur. Bu kısımda siyasetin gerekliliği ve bir yöneticinin varlığı meselesi, klasik siyaset düşüncesinin temel kabulleri çerçevesinde ele alınırken, dini referanslara da yer verilir ve ayet ile hadislerin yanında icma deliline atıfla hem devlet başkanının gerekliliği hem de tek olması gerektiği hususu temellendirilir. Aynı zamanda “halifetullâh” ve “zıllullâh (Allah’ın gölgesi)” olması hasebiyle âlemin nizamının varlığına bağlı olduğu bu yönetici içinde bulunulan dönemde “Muhammedî devletin sultanlarının efendisi, Ahmedî milletin imamlarının dayanağı, âdil imam, mücahid, İslam topraklarını zulüm ve düşmanlığa karşı himaye eden, Haremeyn’in fatihi ve bu iki beldenin temizleyicisi, tüm ictihadlarında doğruyu bulan müctehid imam, (...) emîrû'l-mü'minîn ve sultânü'l-müslimîn Sultân Gâzî [II.] Mahmûd Hân”dır (5b-6a).

**Birinci bölüm** (6b-13b) ulü'l-emr kavramının kapsamını, ümera ve ulemanın bu açıdan konumunu, imamet ve saltanat kavramlarının hakikatlerinin izahı ile sultanın *zıllullâh* olmasının ispatı gibi hususları ele alır. Ulü'l-emr kavramının Osmanlı bağlamındaki güncel bir değerlendirmesini de içeren bu kısımda vezirler, kadılar, saltanat menşuru ile beldelere tayin edilen idareciler başta olmak üzere bunların alt kademelerinde bulunan tüm görevlilerin hiyerarşide kendilerinin altlarında olan kişiler bakımından ulü'l-emr olarak görülebileceği ifade edilir. II. Mahmud dönemi modern devlet yapılanmasına yönelik ıslahatlarla tesis edilen yeni mülkî idari birimlerin hemen her kademesi böylece ulü'l-emr kapsamına alınır. Hiyerarşinin en üstünde yer alan “sultan-ı a'zam” ise tüm bunların üstünde bu kişilere bu vasfı veren hakiki ulü'l-emr olmaktadır. Böylece itaat kavramı ulü'l-emr kavramının kapsamına yapılan bu müdahale ile yavaş yavaş teşekkül eden modern devlet bürokrasisinin merkezine yerleştirilir.

Ancak bu değerlendirmede ulemanın konumuna dair önemli bir problem alanı ortaya çıkmaktadır. Klasik metinlerde ulü'l-emr kavramının kapsamına ulemanın da dâhil edildiğini, hatta aralarında Fahreddin Razi'nin de olduğu kimi müelliflerin siyasilerin çoğu zaman zulme sapan bir topluluk olmaları hasebiyle sadece ulemayı ulü'l-emr olarak gördüğünü bilen müellif,<sup>23</sup> yukarıda ulaştığı sonucu tahkim etmek için özellikle “sizden olan ulü'l-emre ita-

23 Razi'nin görüşü için bkz. Fahreddin Razi, *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî (el-Meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhi'l-gayb)*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 10: 150. Müellifin Razi'ye yönelik tenkidi için bkz. Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 33a.

at edin (Nisâ, 4/59)” ayeti çerçevesinde muhtelif tefsirlere atfla bu konuyu ele alır ve gerçek manasıyla ulü'l-emrin “imamlar ve sultanlar” olduklarını tekrarlar. Çünkü onlar “hem din işlerinde hem de Müslümanların genel maslahatlarında müctehiddirler. Ulema da müctehidler olmakla birlikte onların içtihadı sadece dine müteallik şeri meselelerle sınırlıdır. Dünyevi maslahatları kapsamaz (9a-10b).”

Bu bölümün farklı bir kısmında “imamlar ve sultanlar” yerine bu sefer “halifeler ve sultanlar” ulü'l-emr olarak gösterilip “hulefa ile ulema arasında dini bir konuda bir ihtilaf vaki olursa Kitab ve sünnete bakılarak mesele çözülür” denilir. Bu tespit aslında ulemayı öne çıkartan bir tespit olmakla birlikte –ki nitekim Razi tam da bu çerçeveden hareketle ulemayı ulü'l-emr olarak takdim eder<sup>24</sup>, müellif böyle bir yorumu tercih etmez. Dahası ulemanın konumunu zayıflatacak değerlendirmelerle metni sürdürür: “Ulemanın konumu esas itibariyle vaaz ve nasihatle sınırlı olduğundan onlar emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker ilkesini dahi layıkıyla yerine getiremeyecek bir topluluktur. Bu işi tam manasıyla yapmak siyasetin vazifesidir” (9b-10b). Burada ayrıca Müslümanların genel maslahatı ile askeri liderlik irtibatlı bir şekilde ele alınır ve mesele yine sultana bağlanır. Müellifin “aşırı yorum” şeklinde görülebilecek bazı değerlendirmeleri ise oldukça ilginç bir hal alır ve sultana itaatin Allah ve Resulü'ne itaatten daha bağlayıcı ve gerekli olduğu (*elzem ve evceb*) tehditkar ifadelerle öne sürülür. “Zira Allah ve Resul'üne itaat etmeyenin affedilme ihtimali mevcut iken sultana itaat etmeyenin boynu vurulmaktadır” (11a-b).

Bu bölümde bir de ek yer alır. *Teznîb* başlığı ile ifade edilen bu kısımda ilmin ve ulemanın tarihi süreçteki konumuna, Osmanlıların tarih sahnesinde yer alışları sonrası ilmiye alanındaki gelişmelere dair değerlendirmelere yer verilir. Bu kısım bir açıdan Osmanlı dönemi İslam ilimler tarihi özeti gibidir. Tüm İslam tarihi içerisinde ulemanın kadr ü kıymetini bilip onlara yüksek mertebeler veren seçkin Osmanoğulları ailesinin bu tutumu ulema tarafından tam manasıyla anlaşılammış olup kendilerinde üstün bir kudret vehmetmelerine ve gurura kapılmalarına sebebiyet vermiş, bu yanlış tutumları nedeniyle de “vaktin imamına itiraz etmeye cüret edebilmişlerdir.” Devrin uleması bu noktada da kalmayarak “dönemlerindeki sultanın imamet ve hilafet vasfını haiz olmadığını söyleme cesaretini kendilerinde bulmuş ve bu husustaki ana

<sup>24</sup>Razi, *Tefsîrül'ı Fahri'r-Râzî*, 10: 150 vd.

argümanlarını da *Halâsü'l-ümme* risalesinde de ortaya konulduğu gibi sultanın Kureyş'ten olmasına dayandırmışlardır.” Risalenin, *Halâsü'l-ümme* ile doğrudan ilişkisinin kurulduğu bu noktada devreye giren müellif “asrımızın din ilimlerinde derin bilgi sahibi olan yetkin bazı uleması yüce sultanımızın imametini ve hilafetini teslim etmekte ve ona itaat etmenin herkes üzerine farz olduğunu açıkça belirtmektedirler” demek suretiyle döneminde de dile getirildiğini ihsas ettiği bu iddiayı reddeder (11b-12a). Böylece metin giriş kısmında bir “varsayım” olarak zikredilen Kureyşilik şartı dolayısıyla Osmanoğulları'nın meşruiyet probleminin somut bir karşılığı olduğunun ikrarına varır. II. Mahmud dönemi ilmiye kökenli muhalefetin temel argümanlarından birisini bu haliyle tespit eden müellif, bu problemi gündeme taşıyan topluluk olarak ulemaya işaret etmekle birlikte somut referanslar ve isimler zikretmez. II. Mahmud'un imamet ve hilafetini teslim eden “makbul” ulema ise muhtemelen kendisinin de aralarında bulunduğu ıslahatlara destek veren ilmiye sınıfına mensup diğer kişilerdir.

**İkinci bölüm** (13b-29a) imamet ve hilafetin tanımlanmasına, bu vazife için gerekli olan ve olmayan şartlara, yine İbn Kemal Paşa'nın [doğrusu Lutfi Paşa] argümanlarının tartışılmasına ve bu argümanlardaki zayıf noktalara, Kureyşilik şartının yeni ve daha güçlü argümanlarla reddedilmesine ve sadece Kureyşlilerin değil bir bütün halinde Arapların riyasetlerinin sona erdiğinin ispatına, Osmanlı halifelerinin imametinin izah edilmesine ayrılmıştır.

Bu kısımda ilk olarak *Halâsü'l-ümme*'nin ana argümanları (imamet, hilafet ve saltanatın aynı anlamlara gelmesi, Kureyşiliğin şart olmaması, Kanuni'nin herkesin kendisine itaat etmesi gereken meşru imam, halife ve sultan olması vb.) doğrudan risaleden yapılan geniş alıntılarla özetlenir (13b-16a).<sup>25</sup> Akabinde risalenin metodolojik problemlerine işaret edilir:

[Lutfi Paşa] fakihlerin ve bazı kelim âlimlerinin fûrua dair kavillerine itimat edip usul ve tahkike müracaat etmemiş, ameli-itikadi mezhep imamlarının kabul etmeyeceği şekliyle hadislere referanslar vermiş, ayrıca bu hadislerin ravilerine ve [kitaplarında bunları] nakleden muhadislerine dair bilgi vermemiş, bazı hususlarda ise delil göstermekten bütünüyle kaçınmıştır. Aklı başında olan hiç kimse onun sözlerindeki problemleri görmezden gelemez (16a-b).

<sup>25</sup> Alıntılanan kısım Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 2b'den başlamakta olup farklı varaklardaki bilgiler özetlenerek aktarılmaktadır.

Yazar, bu kısımda kendisi doğrudan meseleyi inceler ve Teftazani, Cürcani ve Ebü'l-Muin Nesefî'nin görüşlerini esas alarak Ömer Nesefî'in Kureyşilik şartını mutlaklaştırmasını reddeder. Bu açıdan Ömer Nesefî ile Teftazani'nin aynı görüşü savunduğunu ifade eden Lutfi Paşa<sup>26</sup> ile önemli bir farklılaşma söz konusudur. Hem imamın seçim yolları arasında kahr ü galebenin meşru bir yol olarak kabulü, hem de “zaruretlerin memnu olan şeyleri mubah kılma ilkesi” gibi argümanlardan hareketle Osmanoğulları'nın meşru halife olduklarını ileri sürer. Nihayetinde Hz. Peygamber'in makamının yerine ikame edilen genel bir riyaset olarak imamet, sözünü dinletebilen, yani reayayı itaat altına alabilen herkes için meşru bir hakktır: “Kudret sahibi bir Kureyşli imamın olmadığı durumda bu kabileden olmayan birinin imam ve halife olması bir zarurettir ve imam atamanın farz olduğu hususunda ittifak eden tüm fıkıh ve kelam âlimleri âl-i Osman'ın imameti ve hilafetleri üzerinde ittifak etmişlerdir” (20b-21a).

Osmanoğulları'nın imamet ve hilafet vazifesini deruhte edecekleri hem ayetler hem de hadislerin gaybdan verdiği haberler vesilesiyle desteklenir ve siyaset işinin Arapların elinden alınıp başka kavimlere verileceğinin önceden haber verildiği ileri sürülerek bu iddia güçlendirilir (21a-b). Dahası tarihi süreç “Ebu Mansur Maturidi'nin Kureyşiliği şart koşmama içtihadının doğruluğunun oraya çıkartmıştır” (22a).<sup>27</sup> “*Hâlâsü'l-ümme* yazarının bu kadar açık ayet ve hadis delaletlerini ele almaması hayreti muciptir” (22b).

Bu kısımda bir dizi hadise ve bu hadislerin şerhlerine yer verilerek Kureyş dışındaki halifelerin meşruiyeti temellendirilir ve nihayetinde Allah'ın mülkü Kureyş'ten aldığı ve son olarak da “salih kavim” Osmanoğulları'na verdiği ifade edilir. Mesele daha da somutlaştırılarak II. Mahmud'un hilafetinin sıhhatinde hiçbir şüphe olmadığı hususi bir şekilde vurgulanır (23a-27b). Bu kısmın sonunda da özellikle “Allah'ın mülkü dilediğine vermesi” hususuna dair değerlendirmelerin yer aldığı bir “Ek (*teznîb*)” bulunmaktadır (27b-29a).

26 Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 3a-b.

27 Müellif doğrudan bir eser adına referans vermemektedir. Maturidi'nin bu husustaki görüşlerini kapsamlı bir şekilde inceleyen bir çalışma için bkz. Şükrü Özen, “Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi,” *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik - Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-*, 22-24 Mayıs 2009, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012): 524-548.

**Üçüncü bölüm** (29a-32b), fukahanın imam, halife, emir, sultan ve vâli kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmaları ve aralarında büyük bir fark gözetmeyip sadece *umumluk* ve *azamet* gibi hususlara işaret etmekle yetinmiş olmaları meselesine odaklanır. Meseleye ilk olarak insanların bir arada yaşamalarının gerekçesi ve siyasete/bir yöneticiye ihtiyaçlarına dair klasik siyaset metinlerinde dile getirilen argümanların özetiyle başlayan müellif, bu doğrultuda insanların heva ve heveslerinin kesilmesi için aralarından kudretli, kötülükleri engellemek ve maslahatların sürekliliğini sağlamak suretiyle kendi üzerlerine otorite kurabilen ve herkesin kendisine itaat ettiği yöneticinin gerekliliği fikrini öne çıkarır. Bu açıdan kendisine kadar gelen siyaset düşünürlerinin ana argümanlarının bir tekrarını dile getiren müellife göre bu kişi mucizelerle ortaya çıktığında nebi olmakta, kendisini destekleyen orduları sayesinde baskın bir güç ve karşı konulamaz bir kudretle ortaya çıktığında ise sahip olduğu sıfatlara göre farklı isimlerle anılmaktadır:

Mahlûkatı siyaset edip koruma vazifesinde Allah'a naip olduğundan *halife*; temel dini kurallarda insanlar kendisine uyduğu (...) için *imam*; insanlar üzerinde yetkisi olduğu ve köyleriyle, şehirleriyle ve ülkeleriyle Allah'ın arzının sahibi olduğu (*temellük*) için *melik*; insanlar üzerine galebe kurup onları otoritesi altına aldığı ve onlar nezdinde nüfuzu (*saive*) olduğu için *sultan*; düşmanlarıyla cihad için mallarını harcaıyıp canlarını feda etme hususunda üzerlerine emri geçtiği ve hükmü cari olduğu için *emîr*; insanların tamamı üzerinde velayet yetkisi olduğu için *vâli*; kendilerinin salahı olan hususlara onları sevk ettiği, haklarını gözetip kolladığı (*ri'âye*) ve birliklerinin bozulmasına engel olduğu için de *râî* olarak isimlendirilir. İnsanlar üzerine galebe kurup otoritesini tesis eden kişi aslında tektir, isim ve sıfatları –hadislerde de geçtiği üzere farklı farklıdır. Ehl-i Sünnet'in önde gelen âlimleri ve büyük fakihleri bu hususta icma etmişlerdir. Dolayısıyla Ömer Nesevi ve ona tabi olanların imamet için Kureyşilik şartını öne sürmeleri ve imamet ile hilafetin arasını ayırmalarının ümmet-i Muhammed içinde fitne çıkartmaktan ve İslam akaidini ifsad edecek büyük bir ihanetten başka bir anlamı yoktur. Bu durum aynı zamanda Şii-Rafizilerin sözlerinin terviç edilmesi anlamına gelmektedir (29b).<sup>28</sup>

Bu bölümde farklı hadis rivayetlerinden ve fıkıh kitaplarından hareketle bu kavramların birbiri yerine kullanıldığı hususu geniş alınlarla temellendirilmeye çalışılır. Ayrıca birbiri yerine kullanılsa da

<sup>28</sup>Kureyşilik şartını savunmanın Rafizi iddialarına destek olmak olarak yorumlama hususu aynıyla *Halâsü'l-ümme'*de de yer almaktadır, bkz. 7b.



tüm bu alıntılarda bu kavramların birbirlerine göre nispeti meselesi ele alınır. Buna göre *imamet*, *imaret* ve *vilayet* kavramları Müslümanlara ait işlerden herhangi birini üstlenen kimseler için geçerlidir. Bu kavramlar imamın kendisinin üstünde bir başka imamın olmadığı en üst otorite için kullanıldığı gibi şehirlerdeki idareciler, beldelerin valileri ve hatta mahalle imamı için de kullanılır. *Emîr* de Allah'tan başka kendisi üzerinde emrine itaat edilmesi gereken kimsenin olmadığı makam için kullanıldığı gibi (Emîrü'l-mü'minîn Ebu Bekir ve Ömer gibi) ordu komutanı ve diğer görevliler için de kullanılır. *Vâli* de umumi velayet ve tam riyaset sahibi olan [devlet başkanı] için kullanıldığı gibi, bir kazanın yöneticisi yahut muayyen bir işte görevlendirilen kimseler için de kullanılabilir. *Halife* lafzı da sultan lafzına göre daha umumidir. Çünkü hem sultan anlamında hem de emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker yapan kişi için kullanılır. Hatta ayette de geçtiği üzere<sup>29</sup> her bir âdemoğlu için dahi kullanılabilir. *Sultan* kavramı ise tüm bu kavramlar içerisinde en hususi anlama sahip olan kavramdır. Zira bu kavram riyaset-i tâmmе ve velayet-i âmmeden daha düşük seviyedeki herhangi bir ulü'l-emr mertebesi için kullanılmaz. Tüm fukaha, sultan kavramını kullanırken halife-i a'zamı kastetmişlerdir. "Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir" hadisi de bu hususa işaret etmektedir. *Melik* lafzı ise sultandan da hususi ve daha değerli (*eşref*) bir anlama sahip olup bu kavram mutlak olarak zikredildiğinde "kudret", "hüccet" ve "burhan" kavramları kastedilir. *el-Melik* ise bir ve kahhar olan Allah'ın isimlerinden olup ondan başkası -kulları üzerinde kâhîr bir gölgesi olan hariç- için bu kavram kullanılmaz. Bu sebeple vaktin imamı [olan Sultan Mahmud] için edeben ve doğru ifadeyi bulmak açısından kullanılması en uygun olan kavram *melik* kavramıdır (32a-b).

Müellifin devlet başkanlığıyla ilgili tüm bu kavramlar arasındaki cüzi farkları özel bir gayretle tefrik etme teşebbüsü aynı zamanda bunları birbiri yerine kullanan Lutfi Paşa'ya da eleştiri niteliğindedir.<sup>30</sup>

**Dördüncü bölüm** (32b-39b) reayanın zamanın imamına itaat etmesinin gerekliliği ile bu itaatın kapsam ve sınırlarına tahsis edilmiştir. Yine bu çerçevede özellikle "Allah'a isyanın olduğu yerde

<sup>29</sup>Müellif belirli bir ayete işaret etmemektedir. Muhtemelen insanın yeryüzündeki halifelğine işaret eden şu ayetler kastedilmektedir: el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; Yûnus 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

<sup>30</sup>Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme*, 4a-5a.



kimseye itaat edilmez” ilkesi de açıklanmıştır. Müellif, *Keşşâf* ve *Rûhu'l-Beyân* tefsirlerindeki değerlendirmeler başta olmak üzere “adalet vasfını taşınamaması durumunda imama itaat edilemeyeceği” görüşlerini tenkit eder ve adeta itaatın gerekliliğini kayıtsız bir şekilde sunmaya gayret gösterir. Mutlak itaati savunmayı merkeze alan bu bölüm, fıkıh kitaplarında öne sürülen adalet şartını sultanlara yönelik “bir tür nasihat ve korkutma, zulme sapsımdan caydırma amacıyla söylenen bir şart” olarak yorumlayıp sınırlandırmakta ve itaatın adaletle mukayyet olmadığını ileri sürmektedir (33b). Aslında bu husus risalenin telif gerekçesini büyük oranda ortaya koymaktadır. Zira farklı İslam ilimleri içerisinde türlü gerekçelerle sultana itaat etmemenin tabir caizse teorisini kurduğu düşünülen fikirlerin “zayıf akıllı kimselerce ileri sürülen ve büyük kötülöklere sebebiyet verip türlü türlü menfaatlerin kaybolmasına neden olan bir tavra” işaret ettiğini düşünen müellif, bu durumun içinde bulunan zaman diliminde (*fi 'asrinâ*) birebir müşahede edildiğini de ifade eder. Böylece döneminde ilmî-dinî argümanlara dayanarak siyaset makamının uygulamalarına eleştirel yaklaşan tüm kesimler hedef tahtasına konulup argümanları çürütölmeye gayret edilir. Mesela müellife göre klasik metinlerin halifenin şartları arasında zikrettiği adalet şartı imametın sübut değil, efdaliyet şartıdır. Dolayısıyla yokluğunun imameti geçerli kılacak bir etkisi bulunmamaktadır. Literatürün devlet başkanının vazifesinin sonlanma gerekçeleri olarak tartıştığı fık ve zulüm (*cevr*) ise imametın sürdürölmüne mani değildir (34a). Bu vesileyle imamın görevden el çektilirilmesi meselesi ile imama isyan hususunu da ele alan müellif tüm bu hususları itaatın merkezi olduğu bir yorum çerçevesinde tartışır. Hatta meseleyi bazı alıntılarla destekleyip devlet başkanının başlangıçta kafir olması durumuna dahi teşmil edip itaati esas görür.<sup>31</sup>

Bu noktada meseleyi döneminin reayası ile ilgili değerlendirmelere tahvil eden müellif büyüğüle küçüğüle hemen her taifesıyla

31 Müellif bu kabil değerlendirmelerinde *Halâsü'l-ümme* ile büyük oranda örtüşürken (mesela bkz. 5b) geleneksel yaklaşımı fazlasıyla zorlamaktadır. Bu çerçevesinin fiili durumla irtibatı da bulunmamaktadır. Tarih boyunca onlarca halife/sultan aralarında şeri-dinî gerekçelerin de bulunduğu sebeplerle görevlerinden el çektilirilmiştir. Kafirin devlet başkanı olamayacağı hususu ise tartışmaya kapalıdır. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Özgür Kavak, “Hal', İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştilirmesi Üzerine Bazı Tespitler,” *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019): 141-196.

tüm bir reayayı İslam diniyle ilişkisi bütünüyle yüzeysel ve şekilsel olup cehalete teslim olmuş insanlar olarak tasvir eder ve bunun karşısına dönemin sultanını şu “üstün” vasıflarıyla yerleştirir:

Sultanımız, zamanımızın imamı ve Rabbimizin halifesi bizim bu zamanımızın reayasının büyük çoğunluğuna nispetle geçmiş hükümdarların anlaşmazlıkları çözme bakımından en insafı, yeryüzünden silinip giden tüm sultanların en uygun durumda olanı, reayanın kollanıp gözetilmesi hususunda geçmiş imamların en adili, siyaset konusunda önceki halifelerin en âlimi, ilahi emanetler konusunda onların en takvalı ve veralı, Kitab’a ve Resulü’nün sünnetine gizlide açıkta bağlılık hususunda onların kendi zamanları ve çağlarındaki reayalarına karşı tavırlarıyla mukayese edildiğinde en hassas davrananı, tüm bu vasıflarda onların tamamından daha mükemmel, daha kâmil olanıdır (35b).

İtaatle ilgili nihai değerlendirme ise hadis metinleri ve şerhleri üzerinden ele alınır. Müellif risalesinde diğer bazı konuları farklı seviyelerdeki kaynaklara müracaatla inceleyip bu çerçevede fıkıh-fetva, kelam ile tefsir literatürünü kullanan biri olmasına rağmen – muhtemelen görüşlerini temellendirmede bu kaynakların elverişli malumatlar içermediğini bildiğinden- farklı vesilelerle idarecilere itaati emreden hadisler ve bunların yorumlarını genel dini-fikhi ilke koyan tabirler olarak değerlendirmeyi tercih eder. Fıkıh usulü açısından oldukça sorunlu olan bu yaklaşımın sonucunda şu değerlendirmeye ulaşır:

Tüm bu kaynaklar imamın tüm reayaya verdiği emir ve hükümlerin tamamında ona itaat etmenin vacip olduğu hususunda ittifak halindedirler. Ona muhalefet ise şu iki durumun dışındaki tüm bo-yutlarda haram olmaktadır:

Bunlardan **ilki** imamın iman üzere olduktan sonra küfre düşmesi, İslam daveti ile çelişecek işler ortaya koymasıdır. Bu çelişkiye Müslümanlar dinin sarıh ve kati naslarıyla çeliştiği ve teville meydan bırakmayacağı şekilde açıkça kani olmalıdırlar.

İkinci husus ise Cuma ve bayram namazlarını kılmayı terk etmesi yahut engellemesidir. Yine kafirlerle muharebe ve cihad etmeyi terk etmesi de bu hususa dâhildir. Çünkü bu hususlar kıyamete değin varlığını sürdürecektir olan İslam’ın alamet-i farikası, üzerine yükseldiği temelleridir (37a-b).

**Beşinci ve son bölümde** (39b-42a) “müteahhir dönem fukahasının elbise hakkındaki görüşlerinin özlü bir anlatımı, ‘bir kavme

benzeyen o kavimdendir' hadisinin anlamı ve mütekaddimin müctehidleri nezdinde bu ifadenin hakikatının nasıl olduğu meselesi" incelenmektedir. Kuşkusuz risalenin bağlamı dikkate alındığında Kureyşilik meselesiyle başlayan bir metnin kılık-kıyafet bahsi ile neticelenmesi anlaşılır bir durumdur. II. Mahmud dönemi reformları ve bunlara yönelik itirazlar göz önüne alındığında müellifin temel meselesinin mevcut padişahın meşruiyetini ortaya koyup yapmış olduğu ıslahatlarda ona mutlak itaati dinî argümanlar kullanılarak sağlamak olduğu bu vesileyle daha da belirginleşmektedir.

Müteahhir dönem fukahasının üzerinde yoğunlaştığı husus, küfre düşüren elbisenin gayrimüslimlerin sadece kendilerine has olan, onların alamet-i farikası sayılan elbiseler olduğudur (41a). Mütekaddimin fukahası –ki burada doğrudan İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabına da referans verilir- "bir kavme benzeyen o kavimdendir" hadisini delil olarak kullanmamaktadır. Onların değerlendirmelerinin vardığı nokta elbise, yiyecek, içecek, binek hayvanları vb. şeylerin asaleten Müslümanlar için yaratılmış olup sonrasında kafirlerin onlara bu hususta benzemiş olmalarıdır. Şu halde şayet Müslümanlar belli bir tür elbiseyi kendilerine has kırlarsa zimmileri onu giymekten men ederler ki, böylece onlar kendilerine benzemesinler (41b-42a).

Her iki fukaha grubunun birlikte değerlendirilmesi ve içinde bulunulan zaman dilimine uygun bir sonuca ulaşılması için gayret eden müellif, tüm kaynaklara göre bir kimsenin kılık kıyafet sebebiyle küfre düşmesi için "Kafirlerin elbisesini İslam beldesinde giymiş olması, o kıyafetin orada bilinir, tanınır bir kıyafet olmayıp Müslümanların bir anda bu kişiyi gördüklerinde "Kafirlere benzemiş" diyecekleri bir kıyafet olması gerekir. Eğer giyilen elbise Buhara, Tatar diyarı gibi kuzey beldelerinde adet haline gelmiş ise ve özellikle de vaktin imamı ve zamanın sultanı eski kanunları terk edip kendi mülkünde sağlam maslahatlar icabı yeni bir divan icat etmeyi murat etmiş olup ordu ve reayasının uygun bir elbise ile [başkalarından] belirgin hale gelmelerini emretmişse, bu durumda ulemanın bahsini ettiği küfre düşme hususu hiçbir şekilde söz konusu olmaz. Dahası bu kıyafetlerin giyilmesinde kerahiyet dahi mevzubahis değildir. Çünkü verdikleri fetvalarında 'hükümdarlık alameti dinle ilgili bir durum değildir' diyenler fukahadır" (42a). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere II. Mahmud dönemi "ordu ve reaya" için yapılan kıyafet ıslahatları doğrudan meşruiyet dairesine alınmakta, mevcut itirazların önünü kesmek hedeflenmektedir.

**Hatime'**de (42a-46b) ise “vaktin imamı etrafında tam manasıyla bir bütünleşmenin olması, ona itaat dairesinde kalmanın gerekliliği, cemaati dağıtmanın ve birliği bozmanın haramlığı” hususu ele alınmıştır. Bu kısımda ayrıca “reaya arasında ihtilaf çıkartıp birliği bozmanın ve reayanın vaktin imamından nefret etmesine sebebiyet vermenin cezasının ne olduğu hususu” hadis şerhleri, fıkıh ve kelam ilimlerinin verileri ışığında ele alınır, fitne zamanlarında imamın etrafında kenetlenmenin gerekliliği ispat edilmeye çalışılır. Kuşkusuz bu değerlendirmeler de doğrudan II. Mahmud aleyhinde gelişen muhalefeti hedef almakta, geleneğin meşhur ve makbul kavramlarına (fitne, fesad vb.) müracaatla muhalefeti susturmayı amaçlamaktadır.

### ***Risalenin Kaynakları***

Risaleyi kaleme alırken geniş bir kaynak havuzundan istifade eden müellif, kullandığı kaynaklara dair verdiği bilgilerde asli ve ferî kaynak tasnifini yapar. Buna göre “tefsir ve haşiyeleri ile sahih hadis kitapları ve şerhleri asli kaynakları, kelam-itikad kitapları ile mütekaddim ve müteahhir dönemin muteber fetâvâ kitaplarından müteşekkil olan fıkhi-amelî kitaplar” ferî kaynakları oluşturur (2a). Kaynaklar çoğunlukla müellifin savunduğu argümanı temellendirmek için referans şeklinde kullanılmakla birlikte, özellikle ulû'l-emr kavramı ile ilgili değerlendirmelerde *Keşşâf*, Razi gibi kitap ve müellifleri eleştirmek üzere kullanıldıkları da vakidir. Yine Kemal Paşazade (ö. 940/1534), Muhaşşi Şeyhzade (ö. 950/1543), İbrahim Halebi (ö. 956/1549), Ebussud Efendi (ö. 982/1574), Şeyhizade (ö. 1078/1667) ve İsmail Hakkı Bursevi (ö. 1137/1725) gibi Osmanlı müellifleri de kaynak havuzunda kendilerine yer bulurlar.

Risalede bazen yazar ve kitap ismiyle yahut sadece kitap veya yazar ismiyle atıf yapılan kaynaklar bulunmaktadır. İsmi verilmeyen eserlerden yapılan alıntıların izi sürüldüğünde bu eserler de –aşağıda görüleceği üzere- tespit edilebilmektedir. Risalede on dokuz tefsir, on dört hadis, altı kelam-akaid, on yedi fıkıh ve bir adet de kamus olmak üzere toplamda elli yedi adet kaynak doğrudan kullanılmış olup müellifin kendi taksimine göre bu kaynakları sıraladığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1. *Asli Kaynaklar (Tefsir ve Tefsir Haşiyeleri-Sahih Hadis Kitapları ve Şerhleri)*

a. *Tefsir ve Tefsir haşiyeleri*

Beyzavi- *Tefsîr*,<sup>32</sup> İbn Ebi Şeybe-Eser adı yok,<sup>33</sup> Ebû Hayyan et-Tevhidi [Doğrusu el-Endelüsi]- *Tefsîr*,<sup>34</sup> Molla Gürani- *Tefsîr*,<sup>35</sup> Ebu'l-Leys- *Tefsîr*,<sup>36</sup> Taberi-Eser adı yok,<sup>37</sup> İbn Kemal- *Tefsîr*,<sup>38</sup> [Zemahşeri]- *Keşşâf*,<sup>39</sup> [Ebü'l-Berekât en-Nesefi]- *Medârik*,<sup>40</sup> [Müellifi belirsiz]- *Tefsîrü'l-uyûn*,<sup>41</sup> Ebussuud- *Tefsîr*,<sup>42</sup> İsmail Hakkı Bursevi- *Rûhu'l-Beyân*,<sup>43</sup> Razi- *Tefsîr*,<sup>44</sup> İsfehani- *Tefsîr*,<sup>45</sup>

32Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 6b, 8b, 10b, 13b, 18b, 21a, 22a, 27b, 28a, 41b, 45b. Eser, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* dir.

33Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 27b. Kastedilen eser *Tefsîrü İbn Ebi Şeybe* olmalıdır.

34Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a, 8b, 9b, 10a, 21b. Müellif farklı yerlerde Ebu Hayyan'ın nisbesini et-Tevhidi olarak vermekle birlikte yaptığı alıntılar, Ebu Hayyan el-Endelüsi'nin *el-Bahrü'l-muhît* adlı eseriyle örtüşmektedir. Mesela 7a'daki alıntıyı krş. Ebû Hayyan Endelüsi, *Tefsîrü'l-Bahrî'l-muhît*, haz. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 3: 586.

35Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a. Atıf yapılan eser *Gâyetü'l-emânî fi tefsîri'l-keâmî'r-Rabbânî* dir.

36Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 8b, 10b. Eserin tam adı şöyledir: *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî)*.

37Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 24a. Alıntılanan eser *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân ve Tefsîru İbn Cerîr, Tefsîrü't-Taberî* adlarıyla bilinmektedir.

38Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b. İbn Kemal'in natamam *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri alıntılanmaktadır. Bu tefsirin Sad Suresi'ne kadar olan kısmı Süleymaniye Ktp. Laleli 123 numarada kayıtlıdır.

39Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 21a, 33a. Eserin tam adı *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* dir.

40Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b. Yazarın *Medârik* olarak andığı eserin tam adı *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* dir.

41Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b. Bu eserden alıntılanan ifade Nisa Suresi 59. Ayetle ilgili olup oldukça genel bir ifadeye çok kısa bir şekilde yer verilmektedir. (أى أطيعوا الولاية إذا أمرؤكم إلى آخره). Bu ifadeyi Maverdi'nin *en-Nüket ve'l-uyun* adlı tefsirinde bulamadık. Osmanlı ulemasından Şehabeddin Sivasi'nin *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i's-semâsîr* başlıklı tefsirinde ise benzer bir ifade yer almakla birlikte müellifin tam olarak bu tefsiri kastedip kastedmediği meselesi çözüme kavuşmamaktadır: أى أطيعوا الولاية إذا أمرؤكم بطاعة الله. Bkz. Süleymaniye Ktp., Fatih 626, 90a.

42Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 8b, 9a, 10b. Tefsirin tam adı *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* dir.

43Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b.

44Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 9a. Dolaylı atıf: 33a. Eser *et-Tefsîrü'l-kebir, Tefsîrü'r-Râzî ve Mefâtihu'l-gayb* adlarıyla bilinmektedir.

45Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a. Ragıb İsfehani'nin *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râğîb)*'i kastedilmektedir.

Nişaburi-*Tefsîr*,<sup>46</sup> Süyuti-*ed-Dürri'l-mensûr*,<sup>47</sup> Muhaşşi Şeyhzade-*Hâşiyetü Tefsîr*,<sup>48</sup> Beğavi-*Me'âlimü't-tenzîl*,<sup>49</sup> [Ali b. Muhammed Hâzin]-*Tefsîrü'l-Hâzin*.<sup>50</sup>

*b. Sahih Hadis Kitapları ve Şerhleri*

Ayni-Şârihü'l-Buhârî,<sup>51</sup> İmam Cezeri-*Câmi'ü'l-usûl*,<sup>52</sup> Askalani-Şârihü'l-Buhârî,<sup>53</sup> Nevevi-Şârihü Müslim,<sup>54</sup> Kadı İyaz-Eser adı yok,<sup>55</sup> *Muvatta*,<sup>56</sup> *Buhârî*,<sup>57</sup> Müslim,<sup>58</sup> Ebu Davud-Sünen,<sup>59</sup> *Tirmizi*,<sup>60</sup> *Nesâî*,<sup>61</sup> Hakîm Tirmizi-*Nevâdirü'l-*

46Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a. Muhtemelen Mahmud b. Ebü'l-Hasan Nisaburi'nin, *İcâzü'l-beyân 'an me'âni'l-Kur'ân*'n kastedilmektedir.

47Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 21b. Eser adı olmadan: 44a. Eserin tam adı *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* dur.

48Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 11a, 41b. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vil* adlı eser kastedilmektedir.

49Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a-b.

50Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 27b-28a. Eser *Tefsîrü'l-Hâzin* şeklinde şöhret bulmuş olmakla birlikte tam adı *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl* dir.

51Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a, 23b, 24b, 35b, 36a-b, 42b, 43a. Kaynak olarak kullanılan eser *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* dir.

52Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a. Müellif İmam Cezeri olarak andığı yazar İbnü'l-Esir Ebü's-Seadat Esirüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezeri'dir (ö. 606/1210). Alıntılanan yeri krş. İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, haz. Abdülkadir el-Arnaût (Dimaşk: 1969), 2: 92.

53Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 37a. İbn Hacer el-Askalani'nin *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserine atıf yapılmaktadır.

54Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7a, 23b, 34b, 43b. Sadece müellifin adıyla verilen referans için bkz. 36a-b. Mezkur eser *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* dir.

55Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 24a, 34b, 35a. Alıntılan kısımlar Kadı İyaz'ın eserlerinde taratıldığı müellifin 24a'da *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr* adlı eseri kullandığı anlaşılmaktadır. Krş. Kadı İyaz, *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*, (Tunis: el-Mektebetü'l-Atîka, 1914), 1: 60. Diğer atıflarını tespit edemedik.

56Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b, 34b.

57Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 23a, 24a, 25b, 26a, 33a, 34b, 35a, 36a, 38a, 42b, 43b, 44a.

58Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 23a, 24b, 25a-b, 26a, 27a, 33a, 34b, 35a, 36a, 38a, 43b, 44a.

59Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a18b, 40a, 41b.

60Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a.

61Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8a, 24b, 34b.

usûl,<sup>62</sup> İmam Kastellani-Şârihü'l-Buhârî,<sup>63</sup> [Süyuti]-el-Cami'ü's-sağîr.<sup>64</sup>

## 2. Ferî Kaynaklar (Kelâm-İtikâd Kitapları/Fıkıh Kitapları)

### a. Kelâm-İtikâd Kitapları

Teftazani-Şerhü'l-Makâsîd,<sup>65</sup> Teftazani-Şerhü'l-Akâid,<sup>66</sup> es-Seyyid es-Sened [Cürcani]-Şerhü'l-Mevâkıf,<sup>67</sup> [Mahmud b. Abdurrahman İsfahani]-Metâli,<sup>68</sup> Devvani-Akâid,<sup>69</sup> Ebül-Mu'in Nesefi-Tabsiratü'l-edille.<sup>70</sup>

### b. Fıkıh Kitapları & Kamus

İmam Muhammed-el-Asl,<sup>71</sup> [Haskefi]-ed-Dürri'l-muhtâr,<sup>72</sup> Şârihü Mülteka'l-ebhur Damad,<sup>73</sup> [Âlim b. Alâ'-el-Fetâva et-]Tatarhâniyye,<sup>74</sup> [Fahreddin Hasan b. Mansur Özcendi-Fetâvâ] Kâdihân,<sup>75</sup> [Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed Bezzazi-el-Fetâva'l-]Bezzâziyye,<sup>76</sup> [Tahir Buhari]-Hülâsa,<sup>77</sup> [İbn Nüceym]-el-Bahrü'r-râik,<sup>78</sup> Şerhü's-şir'a,<sup>79</sup> [Bedred-

62Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 12b. Eserin tam adı şöyledir: *Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl (Selvetü'l-'ârifin ve bustânü'l-muvahhidîn)*.

63Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 24b, 25a. Eser adı olmaksızın yapılan bir atf için bkz. 36a. Mezkur eser *İrşâdü's-sârî* dir.

64Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 21b.

65Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 16b, 17b, 20a, 23a, 24a, 34a-b.

66Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 22b.

67Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 16b, 17b, 19a, 20a, 34b.

68Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 34b Eserin tam adı *Metâli'u'l-enzâr 'alâ Tavâli'i'l-envâr* dir.

69Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 33a. Eserin tam adı: *Şerhu'l-'Akâ'idi'l-Adudiyye*.

70Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 19a, 20a-b, 34b.

71Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 41b.

72Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 13a, 30a.

73Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a. *Dâmadu Mültekâ* şeklinde: 40a. Eser Şeyhi-zade Abdurrahman'ın *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* udur.

74Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a-b, 31a-b, 32a, 33b, 40a.

75Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a, 31a, 39b.

76Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a-b, 33b, 40a-b, 41a.

77Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a. Eser *Hülâsatü'l-Fetâvâ* olarak da bilinir.

78Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 31b, 40a-b, 41a. İbn Nüceym için risalede "Hatimü'l-müteahhirin" ve "el-muhakkik" tabirleri de kullanılır, 40b.

79Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 31b. Rüknlislam Sedidüddin Muhammed b.



din Simavi]-*Câmi'ü'l-fusûleyn*,<sup>80</sup> *Vakî'ât*,<sup>81</sup> *en-Nisâb*,<sup>82</sup> [Muhammed b. Yusuf Semerkandi]- *el-Mültekât* [*fî'l-fetâva'l-Hanefiyye*],<sup>83</sup> *el-Muhît*,<sup>84</sup> [Ebü'l-Feth Velvalici-*el-Fetâva'l-Valvâliciyye*],<sup>85</sup> *Ebussuud-Fetâvâ Ebussusud*,<sup>86</sup> [İbrahim Halebi]-*Gunye*[*tü'l-mütemellî*],<sup>87</sup> [Firuzâbâdi]-*el-Kâmûs*.<sup>88</sup>

### ***Necâtü'l-ümme'nin Bağlamı ve Dönemin İslah Taraftarı Eserleri İçerisindeki Konumu***

1 Receb 1247/6 Aralık 1831 tarihinde nihai halini alan *Necâtü'l-ümme fî tâ'atî'l-e'ime* müellifinin hem kaynak tasavvurunu asli (tefsir ve hadis) ve ferî (kelam ve fıkıh) ayrımıyla ortaya koyması, hem de fikhi-kelami meseleleri temellendirirken zaman zaman bu literatürün verileriyle uyumsuz sonuçları savunduğu için olsa gerek doğrudan tefsirlerdeki yorumlara ve hadis şerhlerine başvurması modernleşme sürecinde “kaynaklara dönüş” olgusu olarak nitelenen bir metodolojik yaklaşımın erken dönem bir örneğini temsil ettiğini göstermektedir. Kuşkusuz risalede bütünüyle böylesi bir tutum sergilenmemekte, fıkıh usulü kavramlarının kullanımına (mesela delillerin delaletinin kati olması vs.)<sup>89</sup> ve fûru fıkıh ahkâmına da yer verilmektedir. Müellifin “ana kaynaklara doğrudan müracaat ederek delilleri kendi iç bütünlüğü içerisinde değerlendirmekten kaçınma” şeklinde nitelenebilecek bu “metodolojik sapması” sultana mutlak itaati temellendirmeye çalıştığı yerlerde

---

Ebi Bekr Buhari'nin *Şir'atü'l-İslâm* adlı eserinin şerhi olmalıdır. Bu eserin Yahya Halife, Seyyid Alizade ve Kurt Mehmed Efendi tarafından yapılan üç şerhi mevcuttur (bkz. Recep Cici, “İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 22:210.

80 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 39b.

81 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

82 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

83 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a. *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eser olmalıdır.

84 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

85 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

86 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a-b.

87 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a.

88 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 30a. Bu eser Firuzabadi'nin *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-Kabesü'l-vasîf el-câmi' limâ zehebe min luğatî'l-'Arab şemâtit* başlığını taşımaktadır. Bu esere imam kavramının tanımı için başvurulmaktadır. Alıntılanan yeri krş. Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed Firuzabadi, *el-Kâmûsü'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1: 77.

89 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 7b.



ve ulü'l-emrin yalnızca siyasilerden ibaret olduğunu ispatlamaya çalıştığı kısımlarda belirgin hale gelmektedir. Klasik metinlerle ve özellikle fıkıh-kelam literatüründe ortaya konulan fıkhi-siyasi ahkâmla temellendirilemeyecek olan bu kabil yorumlar için tefsir ve hadis kaynaklarına başvurulup adeta ana kaynaklara/dinin temel metinlerine göre meseleye yeni yorumlar ışığında yaklaşım amaçlanan neticelere ulaşılmaya çalışılmaktadır. “Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar” (20b-21a) ilkesine müracaat ve “sağlam maslahatlar”a (42a) binaen hükümlerin vaz edildiğine yönelik değerlendirmeler de benzer metodolojik yaklaşımın tezahürleridir.<sup>90</sup> Bu da metni metodolojik tutarlılığı olan ilmi bir risale hüviyetinden kısmen uzaklaştırmakta, alıntılarının ve yorumlanan metinlerin sıhhatine gölge düşürmektedir.

*Necâtü'l-ümme'* nin esas ve öncelikli muhatabı muhtemelen Osmanlı ilmiyesidir. Nitekim risalede ele alınan meseleler ve II. Mahmud dönemi düzenlemelerine yapılan doğrudan göndermeler bu hususa işaret etmektedir. Bu hususun göstergelerinden bir diğeri ide kaynak havuzunda Osmanlı müellifleri tarafından kaleme alınan fıkıh ve tefsir metinlerinin dikkate alınmış olmasıdır. Atıfta bulunan bu eserlerin müelliflerinin Osmanlı ilim muhitlerinde önemli bir konumlarının bulunması müellifin öncelikli muhataplarının Osmanlı coğrafyasında yaşayanlar ve hususiyetle de Rumeli ve Anadolu eyaletlerinde yaşayan ve Türkçe bilen ulema olduğunu göstermektedir. Metnin öncelikle Türkçe bilen Osmanlı merkez ulemasına hitaben yazıldığına delalet eden bir diğer husus ise risalede zaman zaman kendisini gösteren Türkçe ifadelerdir. Mesela müellif Ebussuud Efendi'nin bir fetvasına Türkçe metniyle yer verip Arapçaya tercüme etme gereği duymaz.<sup>91</sup> Yine kılık-kıyafet meselesi

---

90 Müellif bu metodolojik yönelimi bakımından kendi döneminde yalnızca değildir. Yasincizade Abdülvehhab Efendi'nin *Hulâsatu'l-burhân fi itâ'ati's-sultân* başlıklı risalesi de büyük oranda hadis kaynaklarını esas alarak Sultan II. Mahmud'a itaati temellendirmeye çalışmaktadır. 1247/1831 yılında neşredilen bu risaleye dair tafsilatlı bilgi için bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, Veli Karataş, “İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* Adlı Risalesi,” *Artuklu Akademi* (2016/3): 27-28.

91 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40a. Ve fi kerâhiyyeti Fetâvâ Ebussu'ûd Efendi: Mes'ele: Kefereli libâsını giydiği taktirde zevcesi boş olur mu? el-Cevâb: Kefereliye mahsûs libâs ise bâyin olur.” Bu fetvaya yakın suretli fetvalar şunlardır: “Zeyd'e silâ vacib oldukda yerlerine karîb yerde bir mikdar dârü'l-harb olup kefereli libâsın giymeyince geçilmesi mümkün olmasa, giyüp getdiği

çerçevesinde gündeme gelen “kalansuva” kelimesinin “Frenk şapkası (فرنك شبقه سی)” olarak tercüme edildiğini de Türkçe ifade eder.<sup>92</sup> Risalenin dilinin Arapça olması Anadolu ve Rumeli dışındaki Osmanlı ulehasının da muhatap olarak görüldüğü şeklinde yorumlanmasına müsaittir. Dolayısıyla öncelik-sonralık meselesi dikkate alınmak kaydıyla muhatabın bir bütün halinde Osmanlı uleması olduğu düşünülebilir. Nitekim risale belli bir bölge gözetmeksizin Osmanlı siyaset düşüncesi metinlerinin değişmez unsurlarından olan nizam-ı âlem kavramına da farklı vesilelerle vurgu yapmaktadır.<sup>93</sup> Bununla beraber risalenin döneminde nasıl alımlandığı ve sonrasına etkisi hususu hususi olarak incelenmelidir.<sup>94</sup>

Polemik üslubunu benimseyen müellif, Fahreddin Razi, Ebussuud Efendi ve İsmail Hakkı Bursevi gibi bazı isimlerin görüşlerine itirazlar getiren, bunların “hatalı yorumlarını” farklı açılardan ele alıp izah eden bir özgüven ve birikim sahibi olarak risalesini telif etmiştir.<sup>95</sup> Muhatap *Halâsu'l-ümme* müellifi olunca ise üslup daha da sertleşmekte ve Paşa'ya yöneltilen itirazlar arasında ele aldığı metinleri yanlış anlamanın da yer aldığı bir dizi itham aktarılmaktadır.<sup>96</sup> Mamafih *Halâsu'l-ümme*'nin yazarının kimliğini doğru bir şekilde sapta(ya)mamış olması bir büyük zaaf noktası olarak ortada durmaktadır.

*Necâtü'l-ümme*, II. Mahmud dönemi temel ıslahatlarının şekil bulduğu, Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilmesinden sonraki bir dönem-

---

takdirce zevcesi boş olup küfr lazım olur mu? el-Cevâb: Kefereye mahsûs libas ise ba'in olur. Ebussu'üd." *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları (Fetava-yı Ebussuud Efendi)*, haz. Ahmet Akgündüz (İstanbul: OSAV, 2018), 643. Benzer bir fetva da şöyledir: “Mes'ele: Kâfir libasın giyen Hind-i Müslimeye ne lazım olur? el-Cevâb: Kâfiredir; erinden bâ'inedür. Ebussu'üd.” *a.g.e.*, 644.

92Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 40b.

93Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 5a, 13b.

94Risaledeki en önemli vurguların başında gelen ülü'l-emrin sadece siyasi-lerden olduğu anlayışı Osmanlı muhitinde belli başlı yazarlar tarafından dile getirilen bir husus olduğu kaydedilmelidir. Doğrudan *Necâtü'l-ümme* ile irtibatlı olmasa da toplumsal ıslahatların temini için bu yaklaşımın oldukça işlevsel olduğu keşfedilmiş gibidir. Mesela Seyyid Bey'in yaklaşımı için bkz. Mehmed Seyyid, *Medhal*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 113-115.

95Mesela bkz. Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 8b, 9a.

96Teftazani'nin itiraz kabilinden dile getirdiği varsayımsal bir ifadeyi onun görüşü gibi anlamasıyla ilgili bir eleştiri için bkz. Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 23a.

de yazılmış olmasına rağmen dönemin birçok temel tartışma noktasını değil, bu tartışmalar içerisinde seçtiği “Kureyşilik”, “itaat” ve “kılık-kıyafet” meselelerini ele almaktadır. Kuşkusuz Kureyşilik şartının reddi ve itaat meselesi bir bütün halinde meşruiyet problemini çözüp tüm ıslahatların desteklenmesine mesnet olacak bir zemin hazırlamaktadır. Yazarın ilmiye sınıfından olduğu göz önüne alındığında bir kısım ulema tarafından karşıt malzeme haline getirilen kılık-kıyafet meselesinin ele alınması da anlamlı hale gelmektedir.<sup>97</sup> Bu açıdan devlet görevlileri için Avrupai tarzda ceket-pantolon mecburiyetinin getirilmiş olmasının yol açtığı tepkiler (daha sonraki dönemlerde “gavur padişah” ithamının zeminini teşkil edecek söylemler mesela)<sup>98</sup> göz önüne alındığında bu husus anlamlıdır.

Şu halde “Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasındaki haklılığı ve zarureti dile getiren, başta *Üss-i Zafer* olmak üzere *Neticetü'l-vekâyi'* ve *Gülzâr-ı Fütûhât* gibi eserlerin kaleme alınmış olması II. Mahmud’un bu anlamda propaganda amacı taşıyan yaklaşımlarından”<sup>99</sup> olduğu göz önüne alındığında Arapça olarak kaleme alınmak suretiyle bu risale, farklı bir muhatap kitlesine ve büyük oranda ilmiye mensuplarına yönelik bir başka propaganda eseri olarak görülebilir. Ancak bu eser, sultanı yüceltip ulü'l-emr kavramından yahut ulü'l-emre itaati emreden ayetten de istimdat alarak ona mutlak itaati emretmeleri hasebiyle aynı noktada

97 Dönemin ulemasının reformlara karşı tavrına dair bir inceleme için bkz. Arzu Güldöşüren, *II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 24 vd.

98 II. Mahmud’a “Gavur padişah” ithamının vefatından sonra olduğu yönünde dikkate değer bir tespit bulunmaktadır. Bu tespiti dile getiren Yüksel Çelik “en azından devrin resmî evrakında ve yerli ana kaynaklarında böyle bir bilgi mevcut değildir” demektedir. Bkz. “Nizâm, İntizâm ve Tanzimât Mihverinde Bir Padişah Portresi: Mahmûd-ı Sâni”, *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: 2010): 42.

99 Kemal Beydilli, “Mahmud II,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahmud-ii--osmanli> (05.07.2021). Bu dönemde kaleme alınan *Emâre-i Zafer*, *Nusretname*, *Risâletü'l-adliyye fi'l-Asâkiri'l-Mansûreti'l-Muhammediyye* gibi risaleler de yukarıdaki metinlerle birlikte düşünülmelidir. Bu dönemle ilgili eserlere dair bir değerlendirme için bkz. Mehmet Ali Beyhan, “İslahatlar ve Buhranlar Literatürü: III. Selim ve II. Mahmud Dönemi,” *TALİD I/2*, (2003): 57-99; Mahmut Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası Es'ad Efendi'nin Şerhli es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi*, *Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi*, (İstanbul: Dergâh, 2014), 10-15.

buluştuğu bu eserlerden,<sup>100</sup> muhtemelen Yeniçeriliğin lağvından yaklaşık beş yıl sonra yazıldığı için bu ocakla ilgili doğrudan değerlendirmelere yer vermemesi açısından farklılaşmaktadır. Yine Kureyşilik şartını tartışması ve risale telifinde tercih edilen dil de mezkur farklılıklara eklenmelidir.<sup>101</sup>

*Necâtü'l-ümme*, hem telif dili hem de sultana itaatin temellen- dirilmesi ve kullanılan argümanlar açısından II. Mahmud döne- mi şeyhülislamlarından Yasincizade Abdülvehhab Efendi'nin (ö. 1833) *Hulâsatu'l-burhân fî itâati's-sultân* başlıklı ilk olarak Arapça olarak kaleme alınan ve akabinde Türkçeye tercüme edilen risale- siyle daha çok benzeşmektedir. Yine Cezayirli âlim Ebu Abdullah Muhammed İbnü'l-Annâbî'nin (ö. 1267/1851) *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cünûd* başlıklı risalesi de benzer kaygılarla kaleme alı- nan ve daha ziyade askerlikle ilgili düzenlemeler konusuna odak- lanmakla birlikte Arapça olarak da kaleme alınması hasebiyle *Necâtü'l-ümme* ile benzerlik arz etmektedir. Bu örneklerle Osman- lı müftü ve müfessiri Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd Alûsî (ö. 1270/1854) de eklenmelidir. O da Yasincizâde'nin risalesine yazdığı *et-Tibyân şerhü'l-burhân fî itâ'ati's-sultân* başlıklı şerhte "Osmanlı sultanlarının meşruiyetini savunmuş ve tüm Müslümanların sulta- na itaat etmesinin Kur'anî bir vecibe olduğunu ileri sürmüştür."<sup>102</sup>

*Hulâsatu'l-burhân* bizzat sultanın talebiyle Ocak 1832 tarihinde yani *Necâtü'l-ümme* ile hemen hemen aynı vakitte kaleme alınmış- tır.<sup>103</sup> Bu risale II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını kaldırdıktan sonra giriştiği reformların her kesimden desteğe ihtiyaç duyması üzerine

100Mesela bkz. Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi, *Üss-i Zafer: (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, haz. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi, 2005), 16, 36; Mehmed Dâniş, *Netîcetü'l-vekâyi', Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati, Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*, haz. Şamil Mutlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994), 60; Şîrvânî Fâtîh Efendi, *Gülzâr-ı Fütûhât, Bir Görgü Tanığı'nın Kalemiyle Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı*, haz. Mehmet Ali Beyhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 52.

101Yukarıdaki metinlerde Kureyşilik ve elbise meselesi merkezi bir yer tut- maz, bunlara ya hiç temas edilmez yahut çok sınırlı bazı değerlendirmelere yer verilir. Mesela elbise konusuyla ilgili olarak bkz. Şîrvânî Fâtîh Efendi, *Gülzâr-ı Fütûhât*, 14, 52.

102Basheer M. Nafi, "Abu Al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Quran," *IJMES* 34/3 (2002): 477.

103Bu risale için bkz. İmamoglu, Karataş, "İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Des- teklemek," 21-54; Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat: II. Abdülhamid Dö- neminde Halifelik ve Araplar*, (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016), 66-69.

bizzat sultanın talebiyle yazılmıştır.<sup>104</sup> Osmanoğulları'nın ve özellikle sultanın taltif edildiği mukaddime kısmında II. Mahmud'un tüm gayretinin “adl ü dâd ve tanzîm-i cünd-i cihâd ile imâr-i bilâd ve irâha-i ibâda matûf” olduğu belirtilip sultanın gece gündüz tüm vaktinin “hidemat-ı diniye ve tedâbir-i mülkiyeye masrûf” olduğu ifade edilir. Sultanın Allah'ın yardımıyla “tecdîd ve ihyâ buyurdıkları kavânîn-i askeriye ve usûl-i mülkiye ile cism-i devlet yeniden can bulmuş olduğu ulü'l-ebşâra bedîdâr” olmuştur. Dolayısıyla “ümme-i merhûmeye lutf-ı mahz-ı hak olduğunu bilerek bi'l-gadvi-ve'l-isâl duâ-yı ömr ü şevket-i şâhenelerine müdâvemet ve an samîmi'l-bâl emr ü fermân-ı cihân-metâ-ı mülûkânelerine imtisâl ve itâat aklen ve naklen cümleye vacip ve bilhusus e'zam-ı vâcibât-ı din ile kıyam manasına olan saltanat-ı seniyyeleri hukuksundan başka mülk-i mevrûsları olan memâlik-i mahrûseyi ecdâd-ı izâmları seyf-i cihad ile feth ve teshîr ve envâr-ı tevhid ve iman ile izâet ve tenvîr etmeleri hasebiyle rakabe-i kâffe-i ehl-i imanda bu vecihle dahi hakk-ı azîm-i padişâhâneleri sabit”tir.<sup>105</sup>

Buna mukabil “cehalet ve nisyân ile malul avamdan” bu ıslahatlara karşı bazı muhalif sesler zuhur etmiş ve bu zayıf imanlı olup doğru yoldan çıkan bu kimseler itaat dairesinin sınırlarını zorlamışlardır:

(...) avâm-ı nâs cehl ü nisyân ve belki iyâzen billâh zaaf-ı iman sebebiyle tarîk-i müstakimden udûl ve fesâd ve fitne meslek-i sakîmine sülûk ederek Hakk celle ve alâ hazretlerinin ve Resûl-i Ekremi'nin halifesi olan emîrül-müminîn ve imâmü'l-müslimîn edâmellâhu ilâ yevmi'd-din Efendimiz hazretlerinin bi'l-icma ve'l-ittifak kâffe-i ümme üzeri- ne vacip olan itaatinden hurûc-masiyet-i azîmesini irtikâb ile kahr u celâl-i ilâhî ve nüzûl-i siyaset-i pâdişâhîye tâlib ve ibâdullâhın emn ü râhat ve esbâb-ı kesb ve maişetlerin sâlib olduklarından ...<sup>106</sup>

Yasincizâde bu konudaki şüpheleri bertaraf etmek ve “belâ-yı cehalet ve hevâ-yı nefis ve iğvâ-yı şeytâna uğrayanların lisân-ı şer'-i mutahhar ile amel ve itikadların tashih ve kendilerini hüsrân-ı dünya ve ahiretten muhafaza kasdıyla” risalesini kaleme almış-

104Risalenin yazımı öncesi önemli olayların hilafet meselesi çerçevesinde ele alınışı için bkz. Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat*, 64-66.

105Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, (İmamoglu, Karataş, “İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek” içinde), 35-36.

106Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, 36.

tır.<sup>107</sup> Risale bu müşterek vurgu içeren konulardan sonra *Necâtü'l-ümme*'den farklılaşmakta ve itaat meselesini öne çıkaran hadislerin aktarımıyla devam etmektedir. Zikredilen yirmi beş hadisin sonunda şu yargıya varılarak risale nihayete erdirilmektedir:

İmdi mukaddimât-ı sâbıkadan ve ehâdis-i nebeviye ve âsâr-ı keşfiye-i mezkûreden müstefâd olmadığı vecihle vaz-ı şerâyi-i ilahiye ve ale'l-husus şeriat-ı mutahhere-i Muhammediye hikem-i Rabbâniye ve mesâlih-i diniye ve dünyeviyeye müterettib ve ikâme ve icrasına kıyam eden zât-ı şerife ittibâ-ı tâm ile ittibâ ve itaat vacip ve selâfın-i Osmaniye lâ zâle zillu devletehum mebsûtan ale'l-beriyeye hazerâtının cümle-i mülûk üzerine efdaliyet ve bekâ-yı devletleri ve bi't-tahsis rûh-ı âlem olan padişahımız padişah-ı şevket-medâr ve şehnişâh-ı ma'delet-şîâr minellahi aleynâ bi cûd-i vücûdihi ilâ yevmi'l-haşri ve'l-karar efendimiz hazretlerinin ulüv-i menkabetleri ve emr ü fermân-ı zıllullâhîlerine kemâl-i imtisâl ve itaat ve rızâ-yı hümâyûn ve irâde-i kerâmet-makrûn-ı hilâfet-penâhîlerine muhalif evza'a tasaddiden mezîd ihtirâz ve mübâadetin vücûbu sâbit ve mütehakkık olmakla...<sup>108</sup>

Benzer bir şekilde Cezayirli kadı ve müftü Ebu Abdullah Muhammed İbnü'l-Annâbî de *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî nizâmi'l-cünûd* başlıklı risalesini özellikle dönemin askeri reformlarını desteklemek amacıyla kaleme almıştır. Bu metni Türkçeye çeviren Esad Efendi, müellifin risalenin bir nüshasını kendisine “ithâf ile gönderme lütfunda” bulunduğunu söylediği bu risalenin 1829 yılı Ocak ayında eline geçtiğini belirtmesinden hareketle<sup>109</sup> metnin en azından Yasincizâde'nin risalesinden önce kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Risaledeki ana vurgu II. Mahmud'un “imam” olduğu ve dolayısıyla reyanın kendisine “itaat” etmesinin gerekliliği üzerinedir.<sup>110</sup> Bu açıdan *Necâtü'l-ümme* ile benzerlik arz etmekle birlikte bu risale askeri meselelerle mukayyet olması hasebiyle daha dar kapsamlıdır. Bu risalenin Cezayirli bir kadı tarafından yazılması ve o yıllarda Fransızların saldırılarının vuku bulması (ki 1830'da Cezayir'i işgal de ettiler), bu eserle *Necâtü'l-ümme* arasındaki bu farkları anlamlı hale getirmektedir.

İbnü'l-Annâbî tıpkı *Necâtü'l-ümme* müellifi gibi “kılık kıyafet meselesine” yönelik eleştirileri kısaca değerlendirip itaat kavramı-

107Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, 36.

108Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fî Itâati's-Sultân*, 46.

109İlgili ifade için bkz. Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaaası*, 33.

110Risalenin tanıtım ve tahlili için bkz. İhsan Fazloğlu, “İbnu'l-'Annâbî ve *es-Sa'yul-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cunûd* Adlı Eseri”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, (1996/1): 165-174; Dilbaz, *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaaası*, 29-47.

nı merkeze alarak herkese askeri yeniliklerde öncü bir rol oynayan sultana itaat etmeyi salık vermektedir. Risalenin mukaddimesinde telif sebebinin askerî alandaki değişiklikler ve özellikle kılık-kıyafet meselesi nedeniyle ortaya çıkan dedikoduların göğüslenmesi olduğu şu şekilde ifade edilir:

Bu son asırlarda vuku bulan hadiseler [arasında şu husus yer almaktadır:] Kâfir milletlerin azgınları (*tuğât*) İslam'a ve Müslümanlara tuzak kurmak amacıyla ve İslam topraklarını ve Müslümanların birliğini dağıtmaya gayret ederek kendi ordularını yeni baştan vaz ettikleri sağlam yollarla düzenlemeleri ve icat ettikleri [harp] stratejilerine<sup>111</sup> dair usuller üzere eğitmeleri uzun süredir söz konusudur. Bu sebeple zarûret-i hâl bu durumun çaresinin bulunmasını ve onların sanayi[deki] ve askeri stratejilerine göre talim ve terbiye etmeyi gerektirdi. Dolayısıyla İslam askerleri bu usul üzere yeni bir düzene göre tertip edildi ve buna dair yüce saltanat makamından ferman sadır oldu. (...) Askerlerin elbiseleri daratıldı ve sadeleştirildi, renkleri farklılaştırıldı ve [boyları] kısaltıldı. Bu durumu bazı insanlar yadırgadılar ve [sonrasında] vesvese ve dedikodular kulaklarına çalınmış oldu. Benimle bazı fazilet sahibi kardeşlerim arasında farklı zaman ve zeminlerde çekişmeler oldu. Ben de cevaplarımı yazılı olarak bu risalede yazmayı murat ettim.<sup>112</sup>

Yapılan ıslahatları “zarûret-i hâlin iktizası” ifadesiyle olağan şartların dışında bir gelişme olarak takdim etmesi müellifin belli kayıtlar çerçevesinde padişaha destek verdiği delalet etmekle birlikte, *Necâtü'l-ümme* kadar keskin ve ulemayı ilzam eden ifadelere başvurulmasa da bu ıslahatların muhatabı olan vazife sahibi tüm “yöneten ve yönetilen/amir ve memurun (*re'îs ve merûs*)” sultanın emrine uymasının ve verdiği emrin gereğini yerine getirmek için vakit kaybetmemelerinin farz olduğu ifade edilir.<sup>113</sup> Böylece dönemin ıslahat taraftarı tüm risalelerinin anahtar kavramı olan “itaat” vurgusu öne çıkartılır:

Çünkü bu mesele en önemli farz-ı kifâyeler arasında yer alır ve devlet başkanı (*imam*) bu hususta bir tayinde bulunursa –ona mubah alanda itaat etmek farz olduğundan- bu durumda farz-ı ayna dönüşür. Bu

111 Risalenin erişebildiğimiz iki nüshasından biri olan İskenderiye nüshasını esas alarak “[Harp] stratejileri” şeklinde çevirdiğimiz bu ifade (حیل) Esad Efendi nüshasında muhtemelen sehven “at” (حیل) şeklinde yazılmıştır. İbnu'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*, (İskenderiye: Mektebetü'l-Belediyye, 4562), 1b; (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1885), 1b.

112 İbnu'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd*, (Esad Efendi 1885), 1b-2a.

113 İbnu'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd*, (Esad Efendi 1885), 2b.



hükümün delili bir masiyet emretmediği müddetçe imama itaat etmenin farz olduğunu gösteren naslardır. Dolayısıyla mubah alandaki bu hüküm farz-ı kifâye alanında evleviyetle geçerlidir. (...) Muhatapların onun emrine sıkı sıkıya bağlanmaları ve hakkının kadrini bilmeleri farzdır.<sup>114</sup>

Dönemin bir diğer Arapça risalesi Alûsî tarafından kaleme alınan *et-Tibyân şerhü'l-burhân fî itâ'ati's-sultân*'dır.<sup>115</sup> Risale, Bağdat valisi Ali Paşa ile tanıştırıldığı gün valinin kendisinden Yasincizâde'nin risalesine bir şerh yazmasını talep etmesi üzerine yazılmıştır. Tıpkı İbnü'l-Annâbî gibi merkez uleması dışından olan Alusî, doğrudan Osmanlı saltanatının meşruiyetini savunan, tüm müslümanların sultana itaat etmelerini Kur'ânî bir vazife olarak addeden ve Şii imamet anlayışını reddeden fikirleri dile getiren bu şerhini kaleme alır. Valinin bu talebini böylece karşılayan Alusî çok geçmeden Bağdat müftülüğü payesini de alır.<sup>116</sup>

Dönemin uleması tarafından Arapça olarak kaleme alınan ıslahat taraftarı risaleleri bu örneklerde de görüldüğü üzere "itaat" vurgusu çerçevesinde şekillenmektedir. İtaatin sınırları "masiyet olmadıkça" kaydına dikkat edilerek çizilmek suretiyle ulemanın tevarüs ettiği anlayış bir taraftan sürdürülürken, "iktizâ-yı hâl" vurgusu öne çıkarılarak yeni ve zorlu bir devreden geçildiği ve dolayısıyla itaat meselesinin etkisiyle dini/fıkhi açıdan problem olarak algılanan bazı hususların göz ardı edilmesi gerektiği de zımni olarak söylenmektedir. Ancak her üç risalenin de bu konuda *Necâtü'l-ümme* müellifi kadar "ileri" gitmediği anlaşılmaktadır.

## Sonuç

"(...) Zira Allah ve Resul'üne itaat etmeyenin affedilme ihtimali mevcut iken sultana itaat etmeyenin boynu vurulmaktadır."<sup>117</sup>

114 İbnü'l-'Annâbî, *es-Sa'yu'l-mahmûd*, (Esad Efendi 1885), 2b.

115 Bu esere ulaşma şansı bulamadık. Esere dair verilen malumatlarda 1249 tarihi müellif hattının Bağdat'ta Hızânetü'l-evkâfi'l-âmm'e'de 2603 demirbaş numarasıyla kayıtlı olduğu aktarılmaktadır. Abbâs el-Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî*, (Bağdat: Şeriketü't-tab' ve't-ticâra, 1958), 91.

116 Nafî, "Abu Al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Quran," 477.

117 Anonim, *Necâtü'l-ümme*, 11a-b.



Lutfi Paşa'nın *Halâsü'l-ümme* risalesinin Osmanlı siyaset düşüncesi içerisindeki yeri ve etkisinin ne olduğu sorusuyla başladığımız bu makale, ikincil literatürün büyük oranda sessiz kaldığı bu konuda Paşa'nın müteakip süreçteki etkisine dair somut bir tespitte bulunamamakta ancak yaklaşık 300 yıl sonraki etkisini belirleyebilmektedir. Lutfi Paşa'nın bu risaledeki esas çabası Osmanlı sultanlarının İslam halifeleri olarak tanınması ve bu çerçevede Kureys'e mensubiyet şartının dikkate alınmaması gerektiğini temellendirmektir. *Halâsü'l-ümme*, II. Mahmud dönemine geldiğimizde Osmanlı merkez ulemasından olduğunu tahmin ettiğimiz ancak eldeki verilerle kimliğini tespit edemediğimiz bir müellif tarafından yeniden yorumlanmakta ve özellikle Kureyşilik şartına dair argümanları daha güçlü bir şekilde tahkim edilerek bu şart bir kez daha reddedilmektedir.

Mamafih yukarıda da ifade edildiği üzere anonim müellif, *Halâsü'l-ümme*'yi Lutfi Paşa'ya değil İbn Kemal'e nispet etmektedir. Müellifin gerçekten böyle bir hataya düşmüş olması kuvvetli bir ihtimal olmakla birlikte bilinçli olarak başka bir şey mi yapmaya çalıştığı hususu da dikkate alınmalıdır. Eldeki sınırlı veriyle bütünüyle açıklığa kavuşturmanın mümkün olmadığı bu soru için en azından bazı ihtimalleri serdedebiliriz:

Hatanın kaynağı müellifin ulaştığı nüsha/lar olabilir. O, Lutfi Paşa'nın isminin geçmediği ancak Kanuni devrinde yazıldığı açık olan ve ilmiye mensuplarınca kullanılan birçok kaynağa referans veren bu metni İbn Kemal'in yazdığını düşünmüş olabilir. Belki de elindeki nüshada da müellif olarak İbn Kemal'in ismi yazdığından böyle bir yola meyletmıştır. Ancak *Halâsü'l-ümme*'nin günümüze ulaşan nüshalarında müstensihlerden kaynaklı böyle bir hata içeren bir nüsha bulunmadığı için bu ihtimal zayıftır. Dahası elimizde müellif hattı olduğu anlaşılan ve Lutfi Paşa'ya ait olan nüsha mevcuttur. Bununla beraber *Halâsü'l-ümme*'nin Bağdadlı İsmail Paşa (ö. 1920) ve Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1925) bu esere işaret etmesine kadar Lutfi Paşa ile anılan bir eser olmadığı hususu dikkate alındığında<sup>118</sup> müellifin de yazarı doğru tespit edememiş olması

118 Mesela Mehmet İpşirli bu risaleye “uzun süre kıymeti farkedilmeyen eser” olarak işaret etmektedir. Mehmet İpşirli, “Lutfi Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27: 236. Ondan önce Fuat Köprülü de *Tevârîh-i Âl-i Osman*'da Paşa'nın zikrettiği eserler listesinde olmayan *Hulâsatü'l-ümme*'nin (Doğrusu: *Halâsü'l-ümme*) Bursalı Mehmed Tahir tarafından “hiçbir menba' zikr etmeksizin” listelendiğini belirterek adeta bu iddiaya katılmadığını ihsas eder. Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Lutfi

muhtemeldir. Ancak bu durum risaleyi nasıl olup da İbn Kemal'e nispet ettiği sorusunu hala cevapsız bırakmaktadır.

İkinci ihtimal yapılan yanlışta kasıt olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. Müellif *Halâsü'l-ümme'*deki ilmi eksiklikler ve zafiyetler dolayısıyla sert bir üslup takınıp bir dizi ithamda bulunurken risaleye bir açıdan önem vermediğini göstermek için müellifin adını bilerek yanlış yazmış olabilir.

Bu ihtimalin uzantısı olan bir diğer ihtimal ise ele aldığı Kureyşilik meselesini ve dolayısıyla Osmanlı halifelerinin meşruiyet problemini layıkıyla çözemeyen bir risaleyi aşma iddiasıyla yola çıkan anonim müellifin *Necâtü'l-ümme'*deki başarısını yüksek bir başarı olarak göstermeyi arzulamış olmasıdır. Nihayetinde ilmî bir mesele söz konusudur ve gerçek müellif âlim değil siyasi bir başka ifadeyle sadrazam kimliği ile ön plandadır. Onun yerine Osmanlı tarihinin en etkili âlimlerinden birisinin müellif olarak gösterilmesi ve böylece onun "aşılması" anonim müellif açısından daha prestijli bir konuma işaret etmektedir. Yani müellifin sadrazamdan şeyhülislama kaydırılması bilinçli bir saptırma ve risalenin yazarının ilmî gücünü yükseltme amacı taşıyabilir. Böylece anonim müellif, ilmî otorite sahibi, şeyhülislam ve tarihçi bir âlimin üstesinden gelemediği bir meseleyi kendisinin çözüme kavuşturduğunu ihsas ettirmeye çabalyor olabilir. Risalede Fahreddin Razi, Ebussuud Efendi, İsmail Hakkı Bursevi gibi önemli isimlere yönelik itirazları göz önünde bulundurulduğunda bu ihtimal kuvvetlenmektedir.

*Halâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-e'imme* başlığına nazire yapılarak *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme* başlığı verilen II. Mahmud dönemine ait müellifi meçhul bu risalenin başlıktaki kavram değişikliğinden de anlaşılacağı üzere "itaat" kavramı merkezdedir. *Halâsü'l-ümme* üzerinden tartışılan Kureyşe mensubiyet şartının reddedilmesiyle birlikte ele aldığı tüm meselelerde sultana tüm kesimlerin itaat etmesini temellendirme çabası risalenin nihai hedefidir. Bu yapılırken ulemanın konumu hususi bir şekilde zayıflatılmakta ve siyasilerin tam manasıyla tabileri konumuna indirilmektedir. Somut referanslarla devrin ulemasının II. Mahmud'un imamet ve hilafet vasfına sahip olmadığını Kureyşilik şartı üzerinden dile getirdiklerinin iddia edilmesi müellifi dönemindeki

Paşa", *Türkiyat Mecmuası*, (1925): 1: 141-142. 118-150. Bağdadlı da ise eserin ismi zikredilir ve *Asâfnâme* yazarı Lutfi Paşa'ya nispet edilir: *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 3: 432.

Kureyşilik şartına karşı tutuma dair belli belirsiz ifadeler kullanan Lutfi Paşa'nın yaklaşımından daha ileriye götürmekte ve bu şartı tartışmasının somut bir gerekçesini vermektedir. Tam olarak kimleri kastettiği, Osmanlı merkez uleması veya özellikle Arap nüfusun yoğun olduğu beldelerin âlimlerini mi kastettiği meselesi ise kapalı kalmaktadır. Mamafih yine "ilmiyenin derinlik sahibi kesiminin" sultanın yanında durdukları belirtilerek bu yaklaşımın tüm ulemaya has olmadığı da ifade edilir.

Risalede Arapların riyaset iddialarının geçersizliğinin vurgulanması, Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin tahkim edilmesi döneminin önemli gelişmelerine karşı bir tepki olmalıdır. Sultana itaati önceleyen yoğun cümlelerin hemen her fırsatta dile getirildiği *Necâtü'l-ümme'*de de öyle anlaşılıyor ki müellif, saltanatı ve ıslahatları tahkim ve II. Mahmud'a itaati dini argümanlarla sağlamayı ve yeni reform çabalarında muhaliflere karşı sultanın elini güçlendirmeyi hedeflemektedir. Bu risalenin dönemin diğer ıslahat taraftarı metinlerinden esash bir şekilde ayrıldığı Kureyşilik meselesinin *Halâsü'l-ümme* üzerinden gündeme taşınması ve risalenin dili birlikte düşünüldüğünde yazar doğrudan isim vermesi ve konuyu kısmen muğlak bıraksa da özellikle Arapların yoğun yaşadığı beldelerde ve belki de Arapça konuşan ulema nezdinde böyle bir tartışmanın vuku bulduğu ihtimali söz konusu olmaktadır. Nitekim İbnü'l-Annâbî'nin yukarıdaki ifadesi en azından Mısır merkezli olarak askeri ıslahatlarla ilgili bir tartışmanın vuku bulduğunu göstermektedir. Müellifin meseleyi sadece Kureyşilikle sınırlamayıp bir bütün halinde "Arapların riyaset hakkını kaybettiklerine" yönelik vurgu yapması da, muhtemel bir alternatif siyasi öbek arayışının önünü kesmeye matuftur. Bu çerçevede Osmanlı sultanlarının Mısır'ın 1798'de Fransızlar tarafından işgal edilmesi ve Necidlilerin Mekke ve Medine'yi işgal ederek hükümlerlik iddialarında bulunmalarıyla başlayan süreçteki prestij kayıplarıyla vuku bulan muhtemel bir "Arap hilafeti" algısını bastırma arayışı da söz konusu olabilir.<sup>119</sup> Vehhâbî hareketinin "hutbeden sultanın

11919. Yüzyılda Osmanlı hilafeti meselesinin ve özellikle Arap dünyasının bu hilafete dair tutumlarının ele alındığı dikkate değer çalışmalardan birisi Tufan Buzpınar'a aittir. Buzpınar, "Suudilerin Hicaz'daki varlıklarının III. Selim döneminde sonlandırılmaması ve bunun ancak II. Mahmud döneminde Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gayretleriyle gerçekleştirilmiş olması" durumunu Osmanlı hilafetine etkisi açısından ele alan bazı değerlendirmelere temas etmektedir. Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla Suudilerin Hicaz'da hilafet ve saltanat iddiasında bulunduğu başta

ismini çıkartması ve Kâbe'nin örtüsünde bulunan padişah ismini silmesi” ve “hilafetin dinî vecibeleri eksiksiz yerine getiren ve her türlü bid'atten arınmış Arapların, yani Muvahhidûn'un hakkı olduklarını savunmaları”<sup>120</sup> da bu hususta etkili olmuş olmalıdır. Risalede Osmanlı devleti için “Muhammedî devlet” ve “İslam devleti” tabirlerinin kullanılması ve II. Mahmud'un diğer vasıflarının yanında “müctehid imam” ve “Haremeyn fatihi” olarak da anılması muhtemelen benzer bir kaygının sonucudur.

Osmanlı Devleti'ni giderek modern devlet yapısına dönüştüren ıslahatların yapıldığı bir dönemde ulemanın rolünün de gittikçe zayıflamaya başladığına dair önemli işaretler taşıyan risalede, ulemanın ulû'l-emr olmaması gerektiğinin üstüne basılarak zikredilmesi, ulemanın âmir değil, me'mûr konumunda olduğunun vurgulanması (“ulema da diğer sıradan insanlar gibi itaatle yükümlüdür” 10a-b) da ilmiye kökenli mevcut muhalefetin konumunu zayıflatmak ve ulemaya “yerini göstermek ve belki de haddini bildirmek” olarak değerlendirilebilir. Bu da risale yazarını, *Halâsü'l-ümme* yazarına yönelttiği ve bir kısmına yukarıda temas ettiğimiz eleştirilerin doğrudan muhatabı haline getirmekte ve metni büyük oranda klasik birikimi de bağlamından kopartarak yorumlayan bir propaganda metnine dönüştürmektedir. Nihayetinde Lutfi Paşa için Kanuni hangi konumda ise kimliği meçhul müellif için de II. Mahmud aynı konumda değerlendirilmekte, benzer bir meşruiyet süreci inşa edilmektedir.<sup>121</sup>

---

Saray olmak üzere İstanbul'da bilinmekte ve yakından takip edilmektedir. Tufan Buzpınar, “The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans,” *Ottoman Reform and Muslim Regeneration, Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh*, ed. Itzhak Weismann and Fruma Zachs, (London, New York: I.B. Tauris Publishers, 2005), 23; Tufan Buzpınar, *Hilafet ve Saltanat*, 64-69. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Zekeriya Kurşun, *Necid ve Ahıs'da Osmanlı Hâkimiyeti (Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu: 1998), 24-65.

120 Konuyla ilgili olarak bkz. Ebru Koçak, “Osmanlılar Dönemi'nde Vehhâbiliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818)”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022), 241-242.

121 Sultana mutlak itaati merkezi bir mesele olarak vaz eden bu risale ve benzerlerini İsmail Kara “modernleşme hadisesinin ve ıslahat hareketlerinin süratli bir şekilde halife-sultana itaat meselesini canlı, tehditkâr ve siyasî açıdan hayati bir problem haline getiren” metinler olarak yorumlamaktadır. İsmail Kara, “Sunuş”, *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik, Hilafet Risaleleri I*, haz. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik, 2002), VIII.

İlmiye sınıfının/ulemanın iktidarla ilişkisinin itaat-muhalefet kavramları çerçevesinde mukayeseli incelemesi için de bu risale önemli veriler sunmaktadır.<sup>122</sup> İslahatlara mutlak destek vererek padişahın yanında durmayı yeğleyen bir tavır sergileyen ve bu açıdan sarayla ittifak halinde gözüken bu değerlendirmelerde ulema sınıfının konumunu zayıflatıp neredeyse avamla aynı konuma indirgeyen ifadelere başvurulması üzerinde hususi bir şekilde düşünülmesi gereken bir husustur. Osmanlı merkez ulemasından olduğunu tahmin ettiğimiz bir âlimin bu denli açık ifadelerle II. Mahmud dönemi modernleşme hareketlerini destekleyerek sulta-

122 Kuşkusuz ilmiyenin tamamı kimliği meçhul risale yazarının takındığı tavır takınmamakta, alt seviyedeki görevlilerden medrese talebelerine kadar geniş bir kesim ıslahata ve doğrudan sultana cephe almaktadır. Konuyla ilgili olarak bazı tespitler için bkz. Heyd, Uriel, "III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması," çev. Sami Erdem, Uriel Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, haz. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 99-136; Seyfettin Erşahin, "Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition," *Journal of Religious Culture* 78 (2005): 3-4.

II. Mahmud'un III. Selim'in karşılaştığı bir sorun olan alt düzey ilmiye mensuplarının muhalefetini aşmak için de bazı usuller geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu konuda Avigdor Levy'nin tespitleri şöyledir: "Sultan Mahmud, planları için ulemanın desteğini kazanmak amacıyla teşvikleri baskılar ile birleştirerek, eskiden kalma ödül ve ceza yöntemini kullandı. Şeyhülislam, kazaskerler, İstanbul kadısı vb. kişiler dahil olmak üzere, en üst makamları doldurmak üzere tayin edeceği kişileri dikkatlice seçti. Bu ihtiyatlı tayin politikası sayesinde ulema ileri gelenlerinin kendisine yüksek derecede itaat etmelerini sağladı. Aynı zamanda zekice uygulanan bir yatıştırma politikası ile her sınıftan ulemanın müspet görüşlerini kazanmaya da çalıştı. Halka açık vaazlara ve dini törenlere düzenli olarak katılarak, dindarlık görüntüsü yarattı. Camiler yaptırdı, dini vakıflar kurdu ve üst düzey ulemaya önemli devlet meseleleri hususunda sıkça danıştı. 1824 yılında ailelerin İslam'ın temelleri ile ilgili gerekli yetkinliğe erişmeden oğullarını mekteplerden almalarını yasaklayan bir kanun çıkarttı. Halkın gözündeki yerini sağlamlaştırdı ve mekteplerde eğitim veren hocalara ek gelir kazandırdığı için ulema arasında oldukça gözde olan bu kanunun icrası mahalle imamlarına verildi." Avigdor Levy, "II. Mahmud Döneminde Askerî Reform ve Ulema", *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: 2010): 153. Mehmet İpşirli'nin konuyla ilgili tespiti ise şöyledir: "II. Mahmud, icraatını ve ıslahatını sıhhatli bir zemine oturtmak, teşebbüslerini geniş halk kitlelerine benimsetmek ve en önemlisi ulemayı fiilen icraatın içine çekebilmek için meşveret meclislerine bilhassa önem vermiştir." Mehmet İpşirli, "II. Mahmud Döneminde Ulema ve Vakıflar", *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: 2010): 262.

nı/siyaseti merkeze taşınması ile başlayan bu sürecin, çok değil yaklaşık altmış yıl sonra bu sefer II. Abdülhamid'i hedef alan muhalefete katkı sunan bir sınıf olarak da arz-ı endam etmeleri hususu da –özellikle metodolojik tutarlılık meselesi göz önünde tutularak– müstakil olarak incelenmeyi beklemektedir.<sup>123</sup>

Ulemanın hemen her dönemde itaat ve muhalefet açısından farklı tutumlar sergiledikleri bilinen bir husustur. Yine ulemanın yeknesak bir grup halinde aynı istikamette hareket etmediği de bilinmektedir. Özellikle gayr-i şeri meseleler söz konusu olduğunda muhalefeti açıkça izhar eden bir konum sergileyenler azımsanmayacak sayıdadır. Buna mukabil şartlar ne olursa olsun sultanı merkeze taşıyan bir tutumu tercih edenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla her dönem ve her meselede itaat ve muhalefet açısından farklı tavır alışlar söz konusudur. Özellikle ele aldığımız son dönemde ulema kimi zaman “muhalefete katkı sunan bir sınıf” iken kimi zaman ise “siyasal iktidara destek olan”, “katkı sunan” veya “sessiz kalan” bir tutum da sergilemektedir. Ulemanın aynı dönemde iki farklı tavrı benimsemek suretiyle bölündüğü de vaki. Meseleyi farklı boyutlarıyla ele almak isteyen araştırmacılar için *Necâtü'l-ümme* zengin veriler sunmaktadır.

123Bu hususa dair incelemeler için İsmail Kara, üç aşamalı bir çerçeve sunmaktadır: “İslahat hareketleriyle ilmiye sınıfı ilişkileri çok genel bir çerçevede üç aşamalı olarak ele alınabilir. İlk aşamada Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışına (1826) kadar Saray'ın ilmiye sınıfı ile ittifaklar kurma yolunu tercih ettiğini görüyoruz Saray'ın bu davranışı, kendisine karşı bir şekilde durabilecek iki büyük güç merkezini birbirinden ayırmak teşebbüsünden başka bir şey değildi. İlmiye sınıfı Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılış sırasında Saray'a açık veya zımnî destek vermekle bir bakıma kendi sonunu da hazırlamış oldu. İkinci merhalede Saray karşısında tek dengeleyici büyük güç olarak kalan ilmiye sınıfının gerilere doğru itilmeye başlandığı, statü kayıplarına uğratıldığı görüyoruz. Osmanlı siyasi aklı modernleşme teşebbüslerinin askeri alanda Yeniçeri Ocağı ile, ilim ve kültür alanında da medreselerle yürütülemeyeceği kanaatine gelmiştir. Üçüncü aşamada çok daha farklı ve müşkil bir hadise ile karşılaşırız; bu, ilmiyenin halife-sultana (giderek yönetim tarzına) karşı siyasi muhalefetin yanında yer almaya / yer edinmeye doğru yol almasıdır.” İsmail Kara, “Ulema-Siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak,” *Dîvân İlmî Araştırmalar* 4, 1998/1): 1-25.

## KAYNAKÇA

- Abbâs el-Azzâvî. *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî*. Bağdat: Şeriketü't-tab' ve't-ticâra, 1958.
- Alper, Ömer Mahir. "Hasan Kâfi Akhisârî: Hayatı ve Eserleri." Hasan Kafi Akhisârî, *Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem*, haz. Ö. Mahir Alper İstanbul: Klasik, 2020.
- Anonim. *Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1856.
- Babanzâde Bağdadlı İsmail Paşa. *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Beydilli, Kemal. "Mahmud II", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahmud-ii--osmanli> (Eriş. tar. 05.07.2021).
- Beyhan, Mehmet Ali. "İslahatlar ve Buhranlar Literatürü: III. Selim ve II. Mahmud Dönemi." *TALİD* 1/2, 2003, 57-99.
- Budinli, *Nizâm-ı Devlet, Risâle fi nizâmi'd-devle & Risâle-i Nizâm-ı Devlet*, haz. Özgür Kavak İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342.
- Buzpınar, Tufan, Ş. "The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans." *Ottoman Reform and Muslim Regeneration, Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh*. ed. Itzhak Weismann and Fruma Zachs. London, New York: I.B. Tauris Publishers, 2005.
- . *Hilafet ve saltanat: II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016.
- . "On The Emergence of The Ottoman Caliphate In The Sixteenth Century." *1516 The Year that Changed the Middle East*. ed. Abdulrahim Abu-Husayn, Beirut: American University of Beirut Press, 2021 içinde, 27-44.
- Cici, Recep. "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 22:210-211.
- Çelik, Yüksel. "Nizâm, İntizâm ve Tanzîmât Mihverinde Bir Padişah Portresi: Mahmûd-ı Sâni." *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: 2010 içinde, 21-53.
- Çolak, Orhan. "İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Siyasetnâmeler Bibliyografyası." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2 (Eylül 2003): 339-378.
- Dilbaz, Mahmut. *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafası Es'ad Efendi'nin Şerhli es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi, Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi*. İstanbul: Dergâh, 2014.



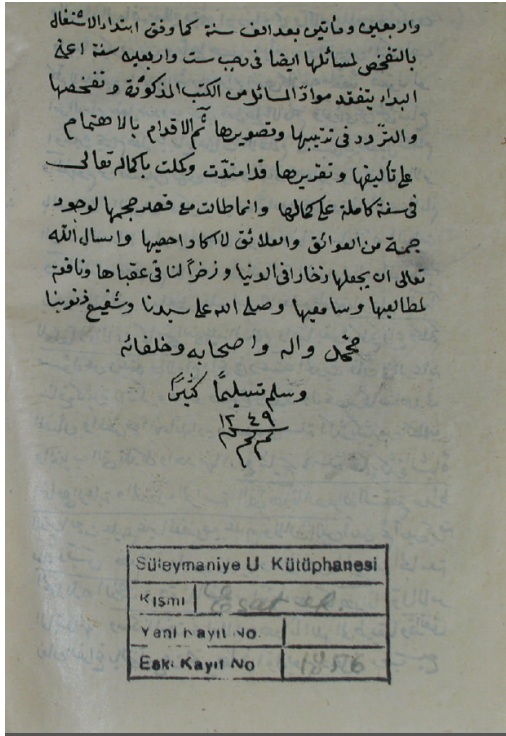
- Ebü Hayyân Endelüsi. *Tefsîrû'l-Bahri'l-muhît*. haz. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.
- Ebussuud Efendi, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları (Fetava-yı Ebussuud Efendi)*. haz. Ahmet Akgündüz. İstanbul: OSAV, 2018.
- Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed Firuzabadi. *el-Kamusü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Fahreddin Razi. *Tefsîrû'l Fahri'r-Râzî (el-Meşhûr bi't-tefsîri'l-kebir ve mefâtihi'l-gayb)*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnu'l-'Annâbî ve *es-Sa'yul-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cunûd* Adlı Eseri", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, (İstanbul: 1996/1): 165-174.
- Gibb, Hamilton A. R. "Lutfi Paşa on the Ottoman Caliphate." *Oriens* 15 (1962): 287-295.
- Göldöşüren, Arzu. "II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Heyd, Uriel. "III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması." çev. Sami Erdem. Uriel Heyd, *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, haz. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, 99-136.
- İbnu'l-'Annâbî. *es-Sa'yul-mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*. İskenderiye: Mektebetü'l-Belediyye, 4562.
- . *es-Sa'yul-mahmûd fî nizâmi'l-cünûd*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1885.
- İbnü'l-Esir. *Câmi'u'l-usûl*. haz. Abdülkâdir el-Arnaût. Dımaşk: 1969.
- İmamoğlu, Abdullah Taha, Karataş, Veli. "İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* Adlı Risalesi." *Artuklu Akademi*, 2016/3 (1): 21-54.
- İpşirli, Mehmet. "II. Mahmud Döneminde Ulema ve Vakıflar." *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: 2010 içinde, 261-279.
- . "Lutfi Paşa." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 27: 234-236.
- Jahja, Muharem. "Lutfi Paşa'nın (893/1488-970/1562) *Halasu'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme* Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Kadı İyaz. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. Tunis: el-Mektebetü'l-Atîka, 1914.
- Kara, İsmail. "Ulema-Siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/Muhalefete katılmak." *Dîvân İlmi Araştırmalar* 4, (1998/1): 1-25.



- . “Sunuş.” *İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik, Hilafet Risaleleri I*. haz. İsmail Kara, İstanbul: Klasik, 2002.
- Kavak, Özgür. “Hal’, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirilmesi Üzerine Bazı Tespitler.” *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24/47 (2019), 141-196.
- Koçak, Ebru. “Osmanlılar Dönemi’nde Vehhâbîliğe Yazılan Reddiyeler ve Analizi (1732-1818).” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.
- Köksal, Asım Cüneyd. “Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa.” *Osmanlı Araştırmaları = The Journal of Ottoman Studies* 50, (2017): 29-72.
- . *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad. “Lutfi Paşa.” *Türkiyat Mecmuası*, (1925), 1: 118-150.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hâkimiyeti (Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti’nin Ortaya Çıkışı)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu: 1998.
- Levend, Ağâh Sırrı. “Siyaset-nâmeler.” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 10 (1962): 167-194.
- Levy, Avigdor. “II. Mahmud Döneminde Askerî Reform ve Ulema.” *II. Mahmud: Yeniden Yapılanma Sürecinde İstanbul*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: 2010 içinde, 151-161.
- Lutfi Paşa. *Halâsü'l-ümme fî ma’rifeti’l-e’imme*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya 2877.
- Mahlûf, Mâcide. “el-Kismü’l-evvel: ed-Dirâse.” Lutfi Paşa, *Halâsü'l-ümme fî ma’rifeti’l-e’imme*, haz. Mâcide Mahlûf. Kahire: Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, 2001, 13-34.
- Mehmed Dâniş. *Netîcetü’l-vekâyi’*. Şamil Mutlu. *Yeniçeri Ocağı’nın Kaldırılışı ve II. Mahmud’un Edirne Seyahati, Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994.
- Mehmed Seyyid. *Medhal*. Matbaa-i Âmire: İstanbul, 1333.
- Nafi, Basheer M. “Abu Al-Thana al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Quran.” *IJMES* 34/3 (2002): 465-494.
- Özel, İsmet. *Bir Akşam Gezintisi Değil Bir İstiklal Yürüyüşü I*. İstanbul: TİYO, 2012.
- Özen, Şükrü. “Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureşliliği Meselesi.” *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, 524-548.
- Rami İbrahim el-Bennâ. *ed-Dîn ve’s-siyâse inde’d-devleti’l-Usmâniyye, Kıraât fî fikri’s-sadri’l-a’zam Lutfi Başa*. İstanbul: Merkezü’t-târîhi’l-Arabî, 2022.

- Sahaflar Şeyhizade Esad Efendi. *Üss-i zafer: (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*. haz. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Sariyannis, Marinos. *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Şehabeddin Sivasi. *Uyûnü't-tefâsîr li'l-fuzalâ'i's-semâsîr*. Süleymaniye Ktp., Fatih 626.
- Şirvânî Fâtih Efendi. *Gülzâr-ı Fütûhât, Bir Görgü Tanığı'nın Kalemîyle Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı*. haz. Mehmet Ali Beyhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Vâiz. *Osmanlı Devlet Nizamının Tesisi (er-Risâletü'n-nizâmiyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye)*. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Yasincizade Abdülvehhab Efendi, *Hulâsatü'l-Burhân fi İtâati's-Sultân*, (İmamoğlu, Abdullah Taha, Abdullah Taha, Karataş, Veli. "İrâde-i Seniyye-yi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* Adlı Risalesi." *Artuklu Akademi*, 2016/3 (1) içinde): 33-47.
- Yavuz, Hulûsi. "Sadriâzam Lütü Paşa ve Osmanlı Hilâfeti.", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]* 5-6, (1987-1988): 27-54.
- Yavuz, Hulûsi. *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Yazar, Sadık. "Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

**EK: Necâtü'l-ümme fi tâ'ati'l-e'imme' nin başı ve sonu**



## From *Halās al-Umma* to *Necāt al-umma*: -A Few Notes on Continuing Issues of Ottoman Political Thought-

### Abstract

The treatise of *Halās al-umma fī ma'rifat al-a'imma*, written in Arabic, by Lutfi Pasha (d. 1563) one of the Grand Vizier's of the Suleiman the Magnificent, rejected the requisite of belonging to the Quraysh tribe for the caliphate. Based on largely Hanafi fiqh books, he announced the Ottoman sultans as legitimate caliphs in the person of Suleiman the Magnificent by this study.

Having the idea of himself solved this important "legitimacy problem", which started to occupy the agenda of the writers of Islamic political thought, especially following the weakening of the Baghdad Abbasid caliphate and its disappearance after the Mongol invasion, was this work of Pasha taken into account by the Ottoman political writers of the time?

Pursuing this question, this study has reached an anonymous treatise written during the reign of Mahmud II. This treatise, *Nacāt al-umma fī tā'at al-a'imma*, took its final form in 1 Rajab 1247/6 December 1831 about three hundred years after *Halās al-umma*. The importance of *Nacāt al-umma fī tā'at al-a'imma* lies in bringing the issues related with the reform efforts of the time into agenda including the requisite of belonging Qurays. The aim of this study is to examine this treatise, which discusses the issue, in comparison with other treatises of the period, which are proponent of reform and also to take its relationship with the treatise of *Halās al-umma* and the context in which it was written into account.

**Key words:** Lutfi Pasha, Ottoman political thought, Mahmud II, the ulama