

II. Abdülhamid Dönemi Sünni-Şii Yakınlaşmasında Müctehid Bir Kaçar Şehzadesinin Rolü: Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar

The Role Of A Mujtahid Qajar Prince In The Sunni-Shiite Rapprochement During The Reign Of Abdul Hamid II: Abu'l-Hasan Mirza Shaykh Al-Ra'is Qajar

Hasan YENİLMEZ¹ 



¹Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye

ORCID: H.Y. 0000-0001-6602-3262

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hasan Yenilmez (Dr. Öğr. Üyesi),
Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye
E-posta: hsn.yenilmez@gmail.com

Başvuru/Submitted: 04.02.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
24.02.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
05.03.2023

Kabul/Accepted: 06.03.2023

Atıf/Citation: Yenilmez, Hasan. "II. Abdülhamid Dönemi Sünni-Şii Yakınlaşmasında Müctehid Bir Kaçar Şehzadesinin Rolü: Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar." *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 42 (2023), 155-183.
<https://doi.org/10.26650/jos.1247446>

Öz

Avrupa'da XIX. yüzyılda görülmeye başlayan *Pan* hareketleriyle eş zamanlı olarak Osmanlı coğrafyasında da birbirini takip eden farklı ittifak fikirleri ortaya çıkarmıştır. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren *İttihad-ı Osmanî* fikri ile başlayan akabinde zaman, mekân ve şahıslara göre *İttihad-ı İslâm* ve *İttihad-ı Etrak* diye devam eden pan hareketleri Osmanlı'nın son döneminde önemli siyaset tarzları olmuştur. Meşruiyet bunalımının görülmeye başlandığı ve hilafet merkezinin daha ön plana çıkarıldığı II. Abdülhamid döneminde ise İttihad-ı İslâm politikası ağırlık kazanmıştır. Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlarla irtibat kurmak, oralardan hanedana, hilafete güç devşirmek ve aynı zamanda Avrupa devletlerinin sömürge faaliyetlerine karşı bir savunma geliştirmek, bir silah olarak kullanmak için benimsenen bu siyaset elbette Sünnî-Şii yakınlaşmasında da önemli bir etken olmuştur. Bu çalışmada bir Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda bir Şii müctehid olan Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar'ın (ö. 1921), II. Abdülhamid dönemi ittifad-ı İslâm siyaseti çerçevesinde Sünnî-Şii yakınlaşmasında nasıl bir rol aldığı ele alınmaktadır. Makalede, müctehid şehzadenin kaleme aldığı terceme-i hal metinlerinden hareketle kısa bir biyografisine yer verilerek ve akabinde de esas olarak II. Abdülhamid idaresi ile irtibatları ve *İttihad-ı İslâm* risalesi ekseninde ittifad-ı İslâm fikri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamid Dönemi, İttihad-ı İslâm, Sünnî-Şii Yakınlaşması, İran, Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar

ABSTRACT

The 19th-century pan movements in Europe showed how various ideas of a union had emerged in the Ottoman Empire as well. The union movements started with the concept of Pan-Ottomanism in the first quarter of the 19th century, and in accordance with the time, place, and person, these continued as a Pan-Islam ideology, with the idea of Pan-Turkism becoming a critical political tool in the last period of the Ottoman Empire. The policy of Pan-Islam gained importance during the reign of Abdul Hamid II, when the legitimacy crisis first occurred

and the caliphate's institution was brought to the fore. This policy was aimed at connecting with Muslims outside the Ottoman Empire, gathering strength from there to the dynasty through the institution of the caliphate, and developing a defense against the colonial activities of the European states and using it as weapon against them. This of course was an essential factor in the rapprochement between Sunnism and Shiism. This article discusses what kind of a role Abu'l Hasan Mirza Shaykh al-Ra'is Qajar, a Qajar prince and Shiite clergyman (*mujtahid*), played in the Sunni-Shiite rapprochement within the framework of the Pan-Islam policy during the reign of Abdul Hamid II. The study places emphasis upon a brief biography of the mujtahid prince based on the memoires he wrote, his relations with Abdul Hamid II's government, and his idea of Pan-Islam within the framework of his book *Ittihad-i Islam*.

Keywords: Abdul Hamid II, Pan-Islam, Sunni-Shiite Rapprochement, Iran, Abu'l Hasan Mirza Shaykh al-Ra'is Qajar

EXTENDED ABSTRACT

19th- and 20th-century Ottoman-Iran relations were more diplomatic than in previous centuries, and the common danger the two Muslim states faced with different sects brought them closer together in these centuries in particular. The two Muslim states had been in conflict for centuries due to the differences in their religious beliefs and adopted the idea of uniting (i.e., Pan-Islam) against Western colonialism. The 19th-century pan movements in Europe also showed how various ideas for a union had emerged among Ottoman and Iranian intellectuals as well, who emphasized the *ittihad-i Islam* [Union of Islam] the most and embraced the idea of unity.

The concept of *ittihad-i Islam* had first been used by Namik Kemal in the newspaper *Hurriyet* in 1869 and has since acquired different meanings depending on the time and place. During the reign of Abdul Hamid II, the policy of *ittihad-i Islam* was aimed at connecting with Muslims outside the Ottoman Empire, gathering the strength from there to the dynasty and the institution of the caliphate, developing a defense against the colonial activities of the European states, and using it as weapon against them. The most important reason for this policy was undoubtedly that it had been adopted by the government of Abdul Hamid II. In the last quarter of the 19th century, Abdul Hamid II had brought the institution of the caliphate to the fore, which in turn triggered the policy of *ittihad-i Islam*. This policy has also brought about the rapprochement between Sunnism and Shiism.

Although Sayyid Jamal al-Din al-Afghani was the leading figure in Abdul Hamid II's policy of *ittihad-i Islam*, another equally influential figure was Abu'l Hasan Mirza Shaykh al-Ra'is Qajar, a Qajar prince and Shiite clergyman (*mujtahid*). The fact that he established contacts with Ottoman bureaucrats, received gifts and medals from the Ottoman state, and finally wrote an independent work on *ittihad-i Islam* confirms the above idea. In 1885, the dissident *mujtahid* prince, who'd fled Iranian rule, first went on Hajj and then came to Istanbul. During this visit, Shaikh al-Ra'is held a few official meetings regarding the necessity of *ittihad-i Islam*. He negotiated with many state officials, including the Sultan as at the highest level of the State. For example, in his meetings with Ahmed Cevdet Pasha, then Minister of Justice, and Yusuf Riza Pasha, then head of the immigration (*muhajirin*) commission, they

discussed what needed to be done to form a union of Islam. In these interviews, intellectuals from different sects (Sunni and Shiite) appeared to have tried to establish a common language on the politics of Islam, albeit with some differences. Although some of the *mujtahid* prince's statements clearly show Shiite tendencies, his main idea, similar to the idea of Ahmed Cevdet Pasha and other Ottoman intellectuals, was the unification of Muslims under the caliphate. Shaikh al-Ra'is clearly emphasized this idea in his work *Ittihad-i Islam*. As a Qajar prince and Shiite *mujtahid*, this emphasis on the need to unite under the caliphate of Abdul Hamid II was extremely valuable in terms of the politics of the period. The biggest factor that led Sunni and Shiite intellectuals to this common language had undoubtedly been undoubtedly the threat of colonialism. In this framework, the problems the Muslim world had faced since the 19th century can be considered to have brought Sunnis and Shiites closer to each other out of necessity. One can read this through the contacts established by the *mujtahid* prince, whom this study focuses on, and his work *Ittihad-i Islam*.

Giriş

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı-İran münasebetlerinin kahir ekseriyetinin anti-emperyalizm düşüncesine göre şekil aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. 1875 sonrasında Osmanlı'nın; Balkan ayaklanmaları,¹ 93 Harbi ve devamında 1881'de Fransa'nın Tunus'u, 1882'de İngiltere'nin Mısır'ı işgali ile karşı karşıya kalması, aynı dönemlerde İran'ın da Rusya ve İngiltere'nin kışkacında bulunması, asırlardır mezhep çatışması üzerinden savaş meydanlarında karşı karşıya gelen iki Müslüman devleti “siyaseten” ittifak fikri² etrafında yakınlaştırmaya başlamıştır.³ Şah İsmail'in (ö. 1524) 1501'de Safevî hanedanlığını kurması akabinde İsnâaşeriyye Şiîliğini devletin resmî mezhebi olarak kabul etmesi ve hızla Şiîleştirme politikasına yönelmesi, çok geçmeden Yavuz Sultan Selim'in (ö. 1520) Mısır'ı fethiyle birlikte hilafetin Osmanlılara “fiilen” intikali iki devlet arasındaki münasebetlerin söz konusu

- 1 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile Osmanlı'nın Balkanlarda önemli şehirlerini kaybetmesi, bununla doğrudan irtibatlı olarak dinî bakımdan demografik yapısının değişmesi, devlet politikasında önemli dönüşüme sebebiyet vermiştir. XIX. yüzyıl ortalarında gayr-i Müslim nüfus, toplam nüfusun %40'ı oluştururken, söz konusu antlaşma sonrasında Hıristiyan nüfusun ağırlıklı olduğu Balkan şehirlerinin elden çıkması ayrıca Balkanlardan ve Kafkasya bölgesinden Müslüman nüfusun Osmanlı'ya göç etmesi, gayr-i Müslimlerin toplam nüfusa oranını %20 seviyelerine indirmiştir. Dolayısıyla bu gelişmeler de devletin, Müslümanlık üzerinden yeni bir kimlik (Sünni-hanefî bir İslâm) inşa etmesin<e yol açmıştır. Bkz. Gökhan Çetinsaya, “Din, Reform, Statüko: II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)”, *Osmanlı Medeniyeti: Siyaset, İktisat, Sanat* içinde, ed. Coşkun Çakır, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 136-138; II. Abdülhamid'in tahta çıkışından Berlin Antlaşması'na kadarki süreçte İslâm Birliği siyasetinin serüveni hakkında daha geniş bir çalışma için ayrıca bkz. Gökhan Çetinsaya, “II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında ‘İslam Birliği’ Hareketi (1876-1878)”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1988).
- 2 XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Batı sömürgecilğine karşı ortaya çıkan ittifakçılık düşüncesi sadece dinî bir temelde ele alınmamıştır. Hıristiyan Avrupa'ya karşı Müslümanlar arasında Osmanlı'nın liderliğinde ittifak-ı İslâm siyaseti konuşulurken, aynı dönemlerde “Beyaz Avrupa”ya karşı “Sarı Asya” olarak Japonya'da da Pan-Asyacılık hareketi ön plana çıkmıştır. Neredeyse aynı dönemlerde ortaya çıkan, Osmanlı'nın İslâm Birliği siyaseti ile Japonya'nın Asya Birliği siyasetinin karşılaştırmalı bir çalışması için bkz. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (New York: Columbia University Press, 2007); Tanzimat döneminin önemli simâlarının Keçecizâde Fuat Paşa'nın siyasi vasiyetnâmesi olarak bilinen yazıda, devletin dış politikasından bahsedilirken kullanılan “düşmanlarımızı kendi başımıza uzaklaştırmaya iktidarımız yetmediğinden, dışarıdan dost ve müttefik aramaya mecburuz” ifadeleri, XIX. yüzyıl Osmanlı dış politikasını anlatması açısından dikkate değer bir vurgudur. Bkz. Engin Deniz Akarlı, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyetnâmeleri*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978), 3; Söz konusu vasiyetnamenin neşredildiği (1868) dönemden itibaren müellifine dair yapılan tartışmalarda vasiyetnamenin İranlı diplomat ve aydınlardan Malkum Han tarafından kaleme alındığına dair iddialar -neticeden bağımsız olarak- konumuz açısından mühimdir. Çünkü bu tartışma, meseleden bağımsız olarak söz konusu dönemde bir Osmanlı ve İran aydınının ne derece yakın bir dile, düşünceye sahip olduklarını gösteren önemli bir husustur. Söz konusu tartışmaların seyri hakkında bkz. Roderic H. Davinson, “The Question of Fuad Paşa's ‘Political Testament’”, *BELLETTEN* XXIII/89, (Ocak 1959): 119-136; Ayrıca bkz. Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan – A Biographical Study in Iranian Modernism*, (Berkeley: University of California Press, 1973), 72-77.
- 3 Dönemin Tahran Sefiri Fahri Bey'in elçilik raporları incelendiğinde iki devlet arasındaki ittifak fikrinin, iki devletin en üst makamları tarafından dillendirildiği, savunulduğu ve bu minvalde girişimlerde buldukları görülmüştür. Fahri Bey'in raporları üzerinden yapılan bir dönem değerlendirmesi için bkz. Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, 3. Baskı, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 126-135; Daha genel bir değerlendirme için bkz. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 125-176.

dönemden itibaren XIX. yüzyılın ortalarına kadar ekseriyetle çatışma kültürü üzerinden devam ettiği söylenebilir.⁴ XIX. yüzyıl ortalarına gelindiğinde her iki devlette modern devlet anlayışının yavaş yavaş görülmeye başlanmasıyla bu çatışma kültürü -zaman zaman devam etse de- daha çok diplomatik münasebetlere tahavvül etmiş, sömürgecilik tehdidinin bâriz bir şekilde hissedildiği ve Avrupa’da pan hareketlerinin arttığı süreçlerde ise Müslümanların ittifak ve ittihadı anlayışı çerçevesinde bir siyaset tarzına yönelmiştir.⁵

II. Abdülhamid idaresini ittihad-ı İslâm dahilinde Sünnî-Şîî yaklaşımına⁶ sevk eden sebepleri sadece Batı sömürgeciliği üzerinden açıklamak elbette eksik bir noktayla da hatalı bir tespit olacaktır. Osmanlı idaresi için söz konusu dönemde önemli tehlikelerden biri de Irak bölgesinde tabiiyeti altında bulunan, İran tarafından her an isyana teşvik edilebileceği düşünülen ve gün geçtikçe artan Şîî nüfusu idi. Nitekim XIX. yüzyıl sonunda yapılan bazı tahminlere göre son birkaç yıl zarfında sadece Sünnilikten Şîliğe geçen insan sayısının 100.000 civarında olması⁷ Sünnî-hanefi bir müslüman kimliği oluşturmaya çalışan Osmanlı için açık bir tehdit oluşturmakta idi. Mezhep değişikliği dışında İran’dan Şîîler için kutsal kabul edilen Atebat-ı Aliye’ye gerçekleşen Şîî göçü de bölgenin demografik yapısını ciddi bir şekilde değiştirmeye başlamıştır.⁸

Bölgede artan Şîî hakimiyetine yönelik gerek yerel idarecilerinden gerekse İstanbul’dan bölgeye gönderilen memurlardan raporlar talep edilmiş ve bu raporlar çerçevesinde başlıca

- 4 İttihad-ı İslâm fikirlerinin açıkça beyan edilmeye başlandığı dönemlerde kaleme alınan metinlerde, Müslüman milletler arasındaki ayrılığın ekseriyetle eski zaman politikalarından, bazı padişahların rekabetinden zuhur ettiğine dair beyanlar sıkça görülmeye başlanmıştır. Bunun ilk örneklerinden biri de İranlı muhaliflerce İstanbul’da çıkarılan *Ahter* gazetesinde yer almaktadır. İttihad-ı İslâm’a dair kaleme alınan bir metinde bu hususa dikkat çekilirken ayrıca bu eski zaman politikalarına gerek kalmadığı ifade edilmekte, Müslüman devletlerin ve milletlerin hayat ve mematlarının, beka ve zevallerinin ittifak veya gayr-i ittifakla birebir bağlantılı olduğu üzerinde durulmaktadır. Bkz. “Yâd-daşt-ı İttihad-ı İslâm”, *Ahter*, 8 Mayıs 1878, 140; Söz konusu metni “şayân-ı mütalaa” bir yazı olarak tercüme edip okuyucularına sunan *Basiret* gazetesi, “maksad-ı mukaddes” yani ittihad-ı İslâm için *Ahter* gazetesi ile beraber ellerinden geldiği kadar gayret edeceklerini beyan etmektedir. Bkz. *Basiret*, 28 Nisan 1294 [10 Mayıs 1878], 2; İranlı entelektüel Mirza Abdürrahim Talibof Tebrizî’nin, Sünnî Osmanlılar ve Şîî Safevilerin kendi politikalarını yaymak ve meşrulaştırmak için sun’î bir düşmanlık yarattıkları iddiası bu meseleye dair bir başka örnektir. Bkz. Mehrdad Kia, “Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran”, *Middle Eastern Studies*, 32/1 (Ocak 1996): 35.
- 5 İlk kez müstakil bir risale olarak Mahkeme-i Ticaret-i Bahriye Zabıt Kâtibi Esad Efendi tarafından kaleme alınan *İttihad-ı İslâm* risalesinde Avrupa’daki pan hareketlerine dikkat çekmesi bu nazariyeden okunabilir. Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, (y.y.,t.y.) 8-9.
- 6 Takribü’l-Mezâhib düşüncesinin tarihi arkaplanı ve ortaya çıkış süreci hakkında bkz. Ramazan Tarık, “İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü’l-Mezahib Mısır Örneği)”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 101-162.
- 7 F.O. 424/183’ten aktaran Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak’ta Osmanlı İdaresi*, çev. Zehra Savan, (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 215.
- 8 XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren bölgedeki Şîî nüfusun artmasıyla demografik yapının değişimi, Osmanlı otoritelerini nasıl endişelendirdiği dönem yazışmalarına da yansımaktadır. İmamîye Şîîlerinin hayatta iken ziyaret etmek amaçlı, vefat ettikten sonra da oraya defnedilme arzuları çerçevesinde bölgeye yönelik bu teveccühleri hakkında detaylı bir araştırma için bkz. İsmail Safa Üstün, “Bağdat Eyaletindeki Atebat’a Gelen Şîî Ziyaretçiler (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 163 (2006): 159-169; Aynı Yazar, “Bağdat Eyaletindeki Atebat’a Şîî Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2006/2): 101-118.

önlemler alınmaya çalışılmıştır. Bunlar; bölgede *Hüsniye* türü Şîî neşriyatın engellenmesi ve bu tür neşriyata mukabil Abdülaziz Dehlevî'nin (ö. 1824) *Tuhfe-i İsnâaşeriye*, Rahmetullah Efendi'nin (ö. 1891) *İzharu'l-Hak*, Seyyid Hüseyin Cisir'in (ö. 1909) *Risaletü'l- Hamidiyye ve Tezkiye-i Ehl-i Beyt* gibi neşriyatın bölgede dağıtılması, Şîî ailesine mensup çocukların İstanbul'a getirilerek Sünnî tedrisattan geçirilmeleri ve akabinde tekrar kendi bölgelerine gönderilerek oralarda faaliyette bulundurulmaları idi.⁹ Fakat bu tedbirlerin de tam olarak karşılık bulmaması, istenilen sonucu vermemesi II. Abdülhamid idaresini yeni bir politikaya; Sünnî-Şîî yakınlaşmasına sevk etmiştir. Bu siyasetle amaçlanan gerek Irak'ta gerekse İran'da ciddi nüfuz ve otoriteye sahip Şîî müctehidleri kendisine yakınlaştırarak hem bölgede otoritesini sağlamlaştırmak hem de İran'a -hatta İngiltere ve Rusya'ya- karşı önemli bir güç elde etmektir. Bu çerçevede zuhur eden Sünnî-Şîî yakınlaşmasında rol oynayan şahıslar dikkatle incelendiğinde, en başta ve ekseriyetle Cemaleddin Efgâni (ö. 1897) gelmekle birlikte -tabiri caizse- perde arkasında unutulmuş ve bazı araştırmacılar tarafından fark edilmeyen kişilerin başında da çalışmanın merkezinde yer alan Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda bir Şîî müctehid olan Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar ismi yer almaktadır.¹⁰

İstanbul'da neşredilen ilk Farsça gazete olarak bilinen *Ahter* gazetesinin ortaya çıkışı ve yayın süreci takip edildiğinde söz konusu dönemde her iki Müslüman devletin takip ettiği politikayı anlamak daha da kolaylaşacaktır.¹¹ Gazete, farklı dönemlerde iki Müslüman devlet tarafından desteklenmiş ve kendi politikalarına yönelik bir araç olarak kullanılmaya çalışılmıştır. İran idaresi, Osmanlı'daki gerek kendi tebaasını gerekse Farsça bilen Osmanlı tebaasını etki altına almak için gazeteyi bir araç olarak görmekte ve maddi desteklerde bulunmaktayken;¹² Osmanlı idaresi ise başta Irak gibi Şîî ağırlıklı bölgelerinde ve İran'da politikalarını yaymak ve ittifak-ı İslâm siyasetine bir propaganda aracı olarak kullanmak için gazeteye maddi destekte bulunmakta idi.¹³ Saltanat ve hilafetin Âl-i Osmanî'nin en büyük evladına ait olduğu

9 Devletin Irak bölgesinde artan Şiîliğe yönelik aldığı tedbirler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 215-271; Osmanlı ulemasından Ahmet Feyzi Çorûmî'nin kaleme aldığı *Feyz-i Rabbâni fî Redd-i Bâtıl-ı İrânî* eseri çerçevesinde Sünnî ulemasının Şii akidesine yönelik tenkitleri için bkz. Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devleti'nde Ehl-i Sünnet'in Şi'i Akidesine Tenkitleri*, 2. Baskı, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017).

10 Mehrdad Kia, Cemaleddin Efgâni'nin şah ve İranlı bürokratlar tarafından kötü muamele görmesi sonrasında; Malkum Han'ın Londra diplomatlığından azledilmesi akabinde; Mirza Aga Han Kirmani'nin de Nasirüddin Şah hükümetinin gücünü baltalamak adına ittifak-ı İslâm siyasetine sarıldıklarını iddia ederken, Şeyhurreis'in ise siyasi hayatı boyunca ittifak-ı İslâm siyasetini benimsediğini belirtir. Bkz. Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran", 36-39.

11 Şeyhurreis'in İstanbul'da bulunduğu dönemdeki faaliyetlerinin *Ahter* gazetesi tarafından da yakından takip edildiği hatta bazı şiirlerinin dergide neşredildiği görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Rahim Reis Niya, *İran ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*, (Tahran: İntişarat-ı Setûde, 1374), II:748-758.

12 Dönemin İran sefiri Muinülmülk Muhsin Han, İran Hariciye Nezareti'ne gönderdiği bir yazısında 60 sayı çıkıp maddi imkansızlıktan ötürü kapanan *Ahter* gazetesine İran hükümeti tarafından desteğin devam etmesini talep ederken "Türkçe gazetelerin saldırılarını engelleyebilmek için" *Ahter*'den daha iyi bir silah olmadığını bildirmekteydi. Bkz. Han Melik Sasanî, *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*, trc. Hakkı Uygur, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 155-156.

13 Osmanlı'nın Tahran Maslahatgüzarı İsmail Bey, Bâbiâli'ye yolladığı yazısında padişah emriyle her hafta dağıtılmak

ve Padişahın aynı zamanda halife olarak İslâm dininin hâmisî bulunduğu açıkça beyan edilen¹⁴ *1876 Kanûn-i Esasîsi*'nin *Ahter* tarafından Farsçaya çevrilerek neşredilmesini Osmanlı'nın bu siyaseti ile doğrudan ilişkilendirmek yanlış olmayacaktır.¹⁵ Dolayısıyla zikredilen bu siyasî ortamda, İran'da hem siyaseten hem de dinen önemli bir konuma sahip Şeyhurreis'in Osmanlı idaresi ile kurmuş olduğu irtibatlar elbette dönemin Osmanlı-İran bir diğer ifadeyle Sünnî-Şii yakınlaşmasını okumada büyük bir önem arz etmektedir.

1. Sıradışı Bir Şehzadenin Hayatına Dair Bazı Notlar¹⁶

Ebu'l-Mirza Hasan Şeyhurreis-i Kaçar, kendi ifadeleriyle, son derece zeki ve dikkat çekici derecede eğitilmiş, zaman zaman din adamlarıyla yazışıp konuşarak tartışabilen, fikirlerini ayetler ve klasik Farsça şiirlerinden yaptığı alıntılarla destekleyebilen bir annenin; Gürcistan prenslerinden Sehrab Han'ın kızı Hurşid Begüm'ün ve Kaçar Hânedanı mensubu bir babanın; Feth Ali Şah'ın (ö. 1834) yedinci çocuğu Muhammed Taki Mirza Husamussaltana'nın (ö. 1862) evladı olarak 1848'de övgüyle bahsettiği Tebriz'de dünyaya gelmiştir.¹⁷ Henüz küçük yaşlarda yakalandığı veba dolayısıyla, hastalıktan kurtulamayacağı düşüncesiyle anne babası

üzere Tahran Sefaret-i Seniyyesi'ne gönderilen 20 nüsha *Ahter* gazetesinin sekiz nüshasının Şii müctehid ve diğer uygun mahallere dağıtıldığını kalan nüshaların da Tebriz, Kirmanşah, Buşehr ve Şiraz şehbenderliklerine ve İsfahan ve Reşt'te bulunan münasip zevata gönderildiğini bildirmekteydi. Ayrıca dönemin Tebriz Şehbenderi Behçet Ali Bey de *Ahter* gazetesinin bölgede "ziyadesiyle hiss-i tesiri" olduğuna dikkat çekmekteydi. Bkz. BOA, İ.HR./273-16587; Gazetenin İran'daki etkisi hakkında ayrıca bkz. Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1914), 17-18; *Ahter* gazetesini ve kurucusu Kitapçı Muhammed Tâhir Tebrizî hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Güllü Yıldız, "İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter", *Osmanlı Araştırmaları*, 50 (2017): 175-218.

- 14 Kânun-i Esasî'nin 3. maddesinde "Saltanat-ı seniyye-i Osmaniye hilafet-i kübra-yı İslâmiyeyi hâiz olarak sülale-i âl-i Osman'dan usûl-i kadimesi vechile ekber evlâda âit" olduğu belirtilirken 4. maddesinde de "Zât-ı Hazret-i Padişahi hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmisî ve bilcümle tebea-i Osmaniye'nin hükümdarı ve padişahı" olduğu beyan edilmiştir. Bkz. *Düstûr*, (İstanbul: Dâru't-tibaati Âmire, 1296), IV:4.
- 15 II. Abdülhamid'in itihad-ı İslâm siyasetinin henüz ilk yıllarında İran'da nasıl bir yankı uyandırdığına dair bkz. Kia, "Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran", 32-34.
- 16 Şeyhurreis'in hayatına dair en önemli kaynaklar vefatından önce ve sonra yayınlanan iki adet terceme-i hâl metinleridir. İlk terceme-i hâl metni, 1312 (1894/95) yılında Bombay'da taşbaskı olarak basılan *Müntehab-ı Nefis* adlı eserinde yer alırken ikinci metin ise İran'ın dil, tarih, kültür ve edebiyat sahasında yetiştirmiş olduğu en önemli ilim adamlarından, İslâmî yazma eserlerine hayatını vakfetmiş İrc Afşar'ın *Ayende* mecmuasında "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat" serlevhasıyla neşrettiği terceme-i hâldir. Afşar'ın aktardığına göre söz konusu bu metin, aile efradından Bijan Şereis tarafından kendisine ulaştırılan Şeyhurreis'in bazı evrak ve yazışmalarını içeren dosyadan çıkmıştır. Afşar ayrıca ismi tespit edilemeyen bir gazetenin sorularına yönelik kaleme alınan bu terceme-i hâlin daha önceden yayımlandığına dair bir bilgiye de ulaşılmadığını belirtir. Zikredilen terceme-i hâl metinleri için bkz. Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, (Bombay: 1312) (Tıpkıbasım Tahran: Mahmudî, t.y.), 5-26; İrc Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", *Ayende* XVI/9-12 (1369): 805-812; Şeyhurreis'in ilk terceme-i hâl metni üzerinden hakkında yapılan bir biyografi çalışması için bkz. Juan R. I. Cole, "Autobiography and Silence: The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar", *Iran in 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha'i-Religion*, ed. Johann Christoph Bürgel – Isabel Schayani, (Zürich: George Olms Verlag, 1998), 91-126; Şeyhurreis hakkında kaleme alınan bir biyografi çalışması da İran Meşrutiyet hareketinin önemli simalarını kaleme alan İbrahim Safâî tarafından yazılmıştır. Bkz. İbrahim Safâî, *Rehberân-i Meşrûta*, (Tahran: İntişarat-ı Câvidan, 1363), I: 560-591.
- 17 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 5-6; Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", 805.

tarafından Tebriz’de bırakılması, çocukluğunda sancılı bir süreçten geçtiğini göstermektedir.¹⁸ Şeyhurreis, hiçbir çaresi olmayan bu hastalıktan ilahi bir yardımla kurtulduğunu ifade ederken “ve raca’nâke ilâ ümmike” ayetini¹⁹ iktibasta bulunmaktadır.²⁰

Henüz altı yaşındayken, hanedanlıkta şehzadelerin ilk eğitimini vermekle meşgul olan Molla Abdulâlî Tebrizî’den Kur’an eğitimi almaya başlayan Şeyhurreis, bunun haricinde hüsn-i hat ve Farsça kitaplarla ilgilenmiştir. Kısa sürede akranlarını geride bıraktığını aktaran şehzade, 11 yaşında Tahran’a gelerek Ağa Rıza Medresesi’nde nahiv ve mantık ilimlerinde Molla Ali Demavendi’nin (ö. 1304/1886-87) eğitiminden geçtiğini ayrıca Arapça’yı öğrenmeye başladığını belirtir. Özellikle kendisinin eğitim hususundaki kabiliyetinin abileri tarafından kıskanılmasını ve hatta bu sebeple şiddete maruz kalmasını Hz. Yusuf kıssasına atıfta bulunarak nakletmesi şahsını konumlandırdığı yer bakımından oldukça dikkat çekicidir.²¹

14 yaşına kadar ailesiyle birlikte Meşhed’de İmam Rıza türbesi civarında hayatını devam ettiren Şeyhurreis, 1862’li yılın ortalarında babasının vefatı üzerine tekrar Tahran’a dönmüştür. Babasının vefat etmeden önce aile bireylerine vasiyetinde Şeyhurreis’ten molla olmasını talep etmesi, şehzadenin hayatında önemli bir kırılma çizgisidir. Babasının vefatı sonrasında kraliyet çevresi ve akranlarının, onun asilzade emirlerle birlikte olması gerektiği yönünde teklif ve baskıları ve nihayetinde annesinin de bu duruma kerhen razı olması onu iki yıllık bir askeri eğitime yöneltse de nihayetinde babasının vasiyetine uyduğu görülmektedir. Mirza Muhammed Han Sipehsalar-ı Azam’ın (ö. 1867) emriyle askeri okula kaydolun Şeyhurreis, burada hendese ve matematik yanında askeri teknik eğitimlerini aldığından ve ağır askeri tatbikatlara tabi tutulduğundan bahseder.²² Ayrıca o günlerde büyük bir gayret ve mutlulukla Şeyh Cafer Türk’ün huzurunda yapılan edebi tartışmalara iştirak ettiği de zikreder.

Yukarıda ifade edildiği üzere her ne kadar babasının vefatı sonrasında çevre baskısı dolayısıyla askeri okula gitmek zorunda kalmış olsa da iki yılın nihayetindeki memnuniyetsizliği sebebiyle askeri eğitimi yarıda bırakmış ve babasının vasiyeti olan mollalık yolunu seçmiştir. Birçok makam ve unvanlara rağmen kendisinin ilim ve fen tahsilinden bir an olsun geri durmadığını belirten²³ Şeyhurreis, İranlı önemli devlet adamlarından Hacı Kavvumulmülk Şirazi (ö. 1865) olarak da bilinen Mirza Ali Ekber Han’ın himayesinde Horasan eyaletinin merkezi Meşhed’de farklı hocalardan edebiyattan İslâmî ilimlere, matematikten teolojiye kadar birçok alanda dersler almıştır. Aynı zamanda bu dönemde edebi metinlerinde “Hayrat” mahlasını kullanmaya başlamıştır. Kavvumulmülk’ün himayesi sayesinde oldukça rahat

18 İbrahim Safaî, Şeyhurreis’in veba haricinde 3 yaşında çiçek hastalığına da yakalandığını ve bu sebeple bir gözünü kaybettiğini ilerleyen süreçte tedavi olduğunu aktarmaktadır. Bkz. Safaî, *Rehberân-ı Meşrûta*, I: 563-564.

19 Tâ-hâ, 20/40. Şeyhurreis, annesi tarafından Firavun’un askerlerinden korumak için Nil Nehri’ne bırakılan Musa Peygamber’in tekrar annesine kavuşmasına teşbihte bulunmaktadır.

20 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 6.

21 “Lekad kâne fi Yusufe ve ihvetihi âyâtün li’s-sâilîn” (Yusuf, 12/7) ayetine atıfta bulunan Şeyhurreis, bu tarz hikayelerin kendisinde fazlaca bulunduğunu da zikretmektedir. Bkz. Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 7.

22 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 8.

23 Afşar, “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”, 805-806.

bir ilim tahsil ettiğini belirten Şeyhurreis, “şehzadelik elbisesini” çıkarıp “ilim ve özgürlük ehlinin elbisesini” giydiği meclisin de Kavvamulmülk tarafından tertip edildiğini aktarır.²⁴ Şeyhurreis’in molla sınıfını ilim ve özgürlükle tanımlaması ilerleyen aşamada özellikle de meşrutiyet mücadelelerinde aktif rol almasını anlamlandırmak bakımından kıymetlidir.

Kavvamulmülk’ün vefatı sonrasında felsefe ve kelam ilimlerine meyleden Şeyhurreis, bu dersleri de Molla Hâdî-i Sebzevârî’nin (ö. 1872)²⁵ talebesi olan Molla İbrahim Hekim-i Sebzevârî’den almış ve aynı zamanda Molla Hâdî’nin manzum şerhini onun huzurunda okumuştur. Meşhed’deki eğitim faaliyetleri akabinde 1284 (1867/68)’de gittiği Tahran’da Ağa Ali Müderris-i Hekîm’in (ö. 1890)²⁶, *el-Esfârü’l-Erba’a*²⁷ okumalarına katılmış ve yaklaşık iki yıl o mecliste bulunmuştur.²⁸ Tahran’daki eğitimi akabinde 1288’de (1871-72) Horasan’a tekrar döndüğünde ilme ara vermeden devam eden Şeyhurreis, kendisini ilim talep etmekten doymayan kişiler sınıfında göstererek, bu kez bir süre eski tıpla ilgilenmeye başladığını ve özellikle İbn-i Sina’nın külliyatını okuduğunu akabinde ise şer’i ilimlere yöneldiğini ve Molla Muhammed Rıza-yı Müctehid-i Sebzevârî’nin huzurunda Şîi fıkının temel eserlerini okuduklarını nakleder.²⁹ Ayrıca döneminin merci-i taklidi Murtaza el-Ensârî’nin (ö. 1864) fıkıh usulünü³⁰ Hacı Molla Abdullah Müctehid-i Kâşânî’den talim eden Şeyhurreis, bir süre sonra din adamlarının “taklit zilleti”nden kurtulmak için Meşhed’den Atebat-ı Âliyat’a gittiğini ve orada birçok önde gelen ulemadan dersler aldığını belirtir.³¹ Onun bu düşüncesi, İran’da mollaların baskın iradelerine, taklitçiliğe karşı henüz otuzlu yaşlarında açık bir tavır takındığına dair önemli bir hareket ve aynı zamanda Osmanlı ve İran’ın modernleşme süreçlerinin ortak noktalarını ve benzerliklerini göstermesi açısından da mühim bir vurgudur.³² 1872’nin sonlarında

24 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 9.

25 Molla Sadra ekolüne mensup İranlı filozof aynı zamanda *el-Esfârü’l-Erba’a* üzerine yazılan en önemli şerhi kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Keith Hitchins, “Hâdî-i Sebzevârî”, *DİA*, XV, (Ankara: TDV, 1997), 12-13.

26 Ağa Ali Müderris-i Zenûzî olarak da bilinen Hekîm, özellikle felsefe ve kelam sahasında ön plana çıkmış, Sadr ve Sipehsalar medreselerinde uzun yıllar eğitim vermiş, felsefe üzerine *Bedâiyü’l-Hikem* gibi eserler kaleme almış ve aynı zamanda Molla Sadra’nın eserlerine haşiyeler yazmıştır. Bkz. Safaî, *Rehberân-ı Meşruta*, I: 566.

27 Molla Sadra olarak da bilinen İranlı filozof Sadreddin-i Şirazî’nin (ö. 1641) bilgi ve varlık konularını ele aldığı en önemli eserlerinden biri olan bu metin, İran medreselerinde okutulan başlıca kitaplar arasındadır. Bkz. Alparslan Açıkgenç “el-Esfârü’l-Erbaa”, *DİA*, XI, (Ankara: TDV, 1995) 374-376.

28 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis* 9; Juan Cole, Şeyhurreis’in Tahran’da Molla Sadra’nın ekolünden eğitim almasını heteredoks düşünceye yönelik ilgisiyle ilişkilendirmektedir. Bkz. Cole, “The Early Career of Shaykh al-Ra’is Qajar”, 98.

29 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 10.

30 Şîi dünyasında fıkıh usulü alanında önemli bir otorite kabul edilen Murtaza el-Ensârî’nin hayatı hakkında bkz. Sachiko Murata “Ansari, Shaikh Mortaza”, *Encyclopaedia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/ansari-shaikh-mortaza-b> (Erişim Tarihi: 23.10.2022)

31 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 10-11; Afşar, “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”, 806. Juan Cole, Bahâî düşüncesinin önemli takipçilerinden Aba Badi’ olarak bilinen Hacı Abdulmecid-i Nişaburî’nin idam edilmesinin, heteredoks düşünceye sahip insanların kendilerini güvende hissetmemeye başlamalarına sebep olduğunu ve Şeyhurreis’in de hem bu sebeple hem de idama bir tepki olarak seyahat etmiş olabileceğini ifade eder. Bkz. Cole, “The Early Career of Shaykh al-Ra’is Qajar”, 101-103.

32 Modernleşme döneminde özellikle İslâmcıların en başta ve sıklıkla vurguladığı meselelerden biri de düşüncenin, taklit zincirinden kurtarılmasıdır. Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi Çağdaş İslâm düşünürlerinin metinlerinde,

gittiği Atebat'ta kaldığı iki yıllık süreçte, Murtaza el-Ensari'nin vefatı akabinde yerine geçen, devlet adamlarına mesafeli olmakla bilinen, Cemaleddin Efgâni'nin çağrısına icabet ederek Tütün imtiyazı hadiselerinde tütün içmenin haram olduğuna dair fetva veren merc-i taklid ve müceddid olarak bilinen Hasan Şirâzi'den (ö. 1895) dersler almıştır. “İnsan-ı kâmil” olarak tanıttığı Hasan Şirâzi'nin rahle-i tedarisinden geçen³³ Şeyhurreis, bu sürecin nihayetinde kısa sürede müctehid konumuna gelmiştir.³⁴

Müctehid konumuna gelmesi akabinde Meşhed'de Fazılıyye Medresesi'nde ders, hutbe ve vaazlar vermeye başlayan Şeyhurreis, felsefi ve edebi dile hâkimiyetiyle etkili bir vaiz olmuş ve özellikle düşünce özgürlüğü, ittihad, eğitimin yaygınlaştırılması ve idarecilerin suistimalleri mevzularında vaazlar vermiştir.³⁵ İlmi sahadaki aktif faaliyetleri haricinde geçimini sağlamak için İmam Rıza Türbesi'nin kütüphanesinde bir süre müdürlük vazifesini icra etmiş, lakin artan muhalif söylemleri ve açıkça beyan etmeye başladığı heteredoks düşünceleri onun bu görevden azledilmesine sebebiyet vermiştir.³⁶ Şeyhurreis, Meşhed'den ayrılarak merkezi idarenin nüfuzunun daha az olduğu Kaçan'da Emin Hüseyin Han Şucauddevle'nin (ö. 1893) himayesinde bir süre faaliyetlerine devam etse de, Asafuddevle'nin Tahran'da kendisine karşı yürüttüğü siyaset onu yeni bir yolculuğa sevk etmiştir. Şeyhurreis, vaazlarında Kur'an ve hadisleri nefsanî şekilde tevil ederek sultana itaati vacip gören bazı ulemanın aksine ekseriyetle otoriterlik fikrine aykırı beyanlarda bulunduğunu, mazlum insanlara hürriyet fikrini aşılamaaya çalıştığını belirterek Asafuddevle'nin kendisine yönelik düşmanlığını da açıklamaktadır.³⁷

Müctehid şehzade, 1885 yılının başında çıktığı hac yolculuğunun³⁸ sonunda kendisini bu kez

-
- II. Meşrutiyet sonrası İslamcılarının neşriyatlarında taklid düşüncesini eleştiren metinler görmek mümkündür. Bazı örnek metinler için bkz. “Taklitçilik Milletlerin Bais-i Helâk ve İzmihlâlidir”, *Sebilürreşâd*, XVI/410-411 (30 Recep 1337), 188-191; “Körü Körüne Taklid Hakkında Bir Mütalaa”, *Hikmet*, 5 (10 Cemaziyevvel 1328), 3-4; “Enzâr-ı Millete: Anlamadan Taklid Maymunlara Yakışır”, *Hikmet*, 61 (18 Cemaziyelahir 1329), 60-61.
- 33 Şeyhurreis'in, padişaha takdim edilmesi için Tahran Sefaretine sunduğu *İttihad-ı İslâm* risalesine dair sefaretten Bâbîâli'ye gönderilen 1904 tarihli bir tahrirde (*BOA*, MF.MKT./823-13) kendisinden Şirâzi nisbesiyle bahsedilmesinin, günümüzde yapılan bazı çalışmalarda bilgi karışıklığına sebebiyet verdiği görülmüştür. Söz konusu nisbe dolayısıyla bazı araştırmalarda Şeyhurreis, Nasirüddin Şah'ın bir İngiliz şirketine Tömbeki imtiyazı vermesi akabinde tütün içmenin haram olduğuna dair fetva veren, Şeyhurreis'in de “insan-ı kâmil” olarak bahsettiği merc-i taklid Hasan Şirâzi ile karıştırılmış ve nihayetinde fetvayı verenin Şeyhurreis olduğu şeklinde yanlış bir düşünce ortaya çıkmıştır. Kendisinin terceme-i hâl metninden de anlaşılacağı üzere Tebriz doğumlu ve bir müddet Şiraz'da da bulunan Şeyhurreis'in tütün fetvasını veren Hasan Şirâzi ile münasebetleri hoca-talebe ilişkisinden ibarettir. Ayrıca, *İttihad-ı İslâm* risalesine dair Bâbîâli'deki yazışmaların Hasan Şirâzi'nin (ö. 1895) hayatta bulunmadığı 1904 tarihinde kaleme alındığı göz önünde bulundurulursa söz konusu karışıklık daha net bir şekilde tashih edilmiş olacaktır.
- 34 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefts*, 11-12; Ayrıca Şeyhurreis, Hasan Şirâzi'nin, ilim meclislerinde kendisi hakkında lütuf ve teşviklerde bulunduğundan da bahsetmektedir. Bkz. Afşar, “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”, 806.
- 35 İbrahim Safaî, Şeyhurreis'in ele aldığı bu tür konuların yerel halkın nazarında yeni olduğunu ve birçok kişinin dikkatini çekmeye başladığını aktarır. Safaî, *Rehberân-ı Meşruta*, I: 567
- 36 Cole, “The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar”, 104.
- 37 Afşar, “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”, 808.
- 38 1885 yılında yapılan ve 3000'den fazla İranlı hacının katıldığı hac yolculuğunda bulunanlardan biri de Mirza Muhammed Hüseyin Ferahani'dir. Ferahani, kaleme aldığı hac seyahatnamesi ile söz konusu yolculuğa dair önemli bilgiler sunmaktadır. Seyahatnamesinde 1885 yılında hacca gelen ulema ve ayan listesini paylaşıırken

Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da bulmuştur.³⁹ Hac dönüşü İstanbul'da ikamet etmeye başlayan Şeyhurreis, burada özellikle İranlıların yoğun olarak ikamet ettiği Valide Han'ında vaazlar vermeye başlamış ve bir yılı aşkın bir süre faaliyetlerini orada sürdürmüştür. Şeyhurreis'in Valide Han'daki sohbetlerine şahit olan Mirza Muhammed Hüseyin Ferahânî, dönemin İran Sefiri Muînulmülk'ün de bu faaliyetlere Şîîliği teşvik etmek ve Şeyhurreis'i övmek için iştirak ettiğini aktarır.⁴⁰ Lakin Şeyhurreis ise hatıralarında söz konusu dönemdeki faaliyetlerini açıklarken kendisinin, İranlı ve Osmanlı dostlarının ricası üzerine dinî öğretileri yayma haricinde adaletin üstünlüğünü zulüm ve istibdadın kusurlarını göstermekle meşgul olduğunu belirtir.⁴¹ Şeyhurreis'in İran'dan firar ederek hac ziyareti sonrasında İstanbul'da geçirdiği bu ilk döneminin, daha sonraki yıllarda Osmanlı idaresi, uleması ve aydınları ile kuracağı yakın ilişkilerin temelini oluşturduğu söylenebilir.

2. II. Abdülhamid İdaresi ile İrtibatları

İstanbul'un Avrupa'ya yakın, beynelmil münasebetlere sahip bir Müslüman şehri olması, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın başlarında İranlı muhalifleri İstanbul'a çeken önemli unsurlar olsa da II. Abdülhamid idaresinin takip ettiği dönem siyaseti de hiç şüphesiz bu süreçte mühim bir rol oynamıştır. Zaman zaman Osmanlı idaresi tarafından İran'a, özellikle de Irak bölgesindeki Şîî tebaasına gösterilen müsamahalar ilerleyen süreçte II. Abdülhamid idaresini, Şîîliğin yayılması ve İran'ın bölgede etkin konuma gelmesi gibi daha büyük problemlerle karşı karşıya getirmiştir. Bu gelişmeler de II. Abdülhamid idaresinin bölgede çok hassas bir politika yürütmeye sevk etmiştir. Bu çerçevede bir taraftan Sünnîliğin yaygınlaşması için girişimlerde bulunurken diğer taraftan da bir karşı hareket olarak Şîî müctehidleri yanına çekerek Tahran'a karşı bir siyasi üstünlük sağlamaya, İran'ın iç siyasetine dolaylı yoldan müdahalede bulunmaya çalıştığı görülmüştür. Bu politikayı hem hanedan mensubu hem de bir Şîî müctehid olan Şeyhurreis'e yönelik takip edilen siyaset üzerinden okumak ve anlamak gayet mümkündür.

İran idaresinden kaçarak 1885 yılında hac yolculuğuna çıkan Şeyhurreis'in hac vazifesi akabinde bir yılı aşkın bir müddet kaldığı İstanbul'da II. Abdülhamid idaresi ile yakın temasta olduğu, Sünnî-Şîî ittifakını gerçekleştirecek ittihad-ı İslâm siyaseti üzerine görüşmelerde bulunduğu görülmüştür. Kendisinin bu süreçte devlet nişanları ile ödüllendirilmesi, payitaht tarafından iyi bir şekilde ağırlandığına ve önemli ilişkilere sahip olduğuna dair önemli bir emâredir. Nitekim 1886 yılının Ramazan ayında İran Sefiri ile birlikte saray iftarına davet edilen Şeyhurreis'e söz konusu toplantıda Mabeyinci Hacı Ali Bey tarafından ikinci dereceden mecidiye nişanı ile birlikte altın kakmalı bir enfiye kutusu takdim edilmiştir. Söz konusu hadise

Şeyhurreis'in Asafuddevle'den firar ederek geldiği notunu düşmektedir. Bkz. *Sefernâme-i Mirza Muhammed Hüseyin Hüseyinî Ferahâni*, thk. Mesud Gülzârî, (Tahran: Firdevs, 1362), 170.

39 Medine'de bulunduğu sırada Hz. Peygamber'i öven, istibdad ve zulmü yeren kasideler kaleme almıştır. Bkz. Cole, "The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar", 109-110.

40 *Sefernâme-i Ferehâni*, 254.

41 Afşar, "Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat", 808.

dönemin önemli yayınlarından *Ahter* gazetesine yansırken iftar programı sonrasında Şeyhurreis ile Sultan II. Abdülhamid'in görüşmelerine dair de malumat verilmiştir. Gazetede, Sultan II. Abdülhamid'in, iki İslâm devletinin maddi ve manevi münasebetlerinin artması, ittifak ve ittihadının gerçekleşmesi gerektiğini vurguladığı zikredilirken akabinde de Şeyhurreis'in de bu beyanlara memnuniyetle karşılık vererek ittihadın tarihsel olarak da önemini içeren, Farsça güzel bir hitabette bulunduğu aktarılmıştır.⁴²

Şeyhurreis'in ikinci dereceden mecidiye nişanı aldığına dair malumat Osmanlı arşivinde 15 Ağustos 1886 tarihli iradede karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu iradede “İran şehzadegânından ve ulemadan Şeyhurreis Ebu'l-Hasan Mirza hazretlerine ikinci rütbeden nişan-ı mecîdi ihсан buyurulması”⁴³ belirtilmiştir. İradenin sudur etmesinden yaklaşık on gün sonra II. Abdülhamid'in emriyle Ahmed Cevdet Paşa gibi dönemin önemli Osmanlı bürokratları ile Şeyhurreis arasında ilmi ve siyasi müzakereler yapıldığı da gözlenmiştir.

26 Ağustos 1886 tarihinde Muhacirîn Komisyonu başkanı Yusuf Rıza Paşa'nın⁴⁴ davetiyle dönemin adliye nâzırı Ahmed Cevdet Paşa'nın Beşiktaş'taki yalısına giden müctehid şehzade, söz konusu görüşmeyi iki İslâm devletinin birliğini tamamlama, aralarındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırma ve iyi neticeler elde etmek açısından son derece kıymetli bulmakta ve nezaketle karşılandığı toplantıda usûl-i fıkıh, kelam ve felsefe tartışmalarının yanı sıra Şiilik ve ittihad-ı İslâm siyaseti üzerine fikir alışverişinde bulunulduğunu aktarmaktadır.⁴⁵ Nitekim Ahmed Cevdet Paşa da Şiiler ve ittihad-ı İslâm'a dair padişaha sunduğu lâyihasında benzer ifadelere yer vermektedir:

“Şeref-sâni olan ferman-ı hümâyûn-ı hazret-i Hilâfet-penâhi icab-ı âlisi üzere İranîlerin celb ü te'lifî hakkında lâzım gelen tedâbirin müzâkeresi için birleşildi. Arız u amik düşünülüp söyleşildi ve bu sırada Şehzade Şeyhurreis'[le] görüşülüp İlm-i Kelâm ve Usûl-i Fıkıh üzerine hayli mübâhaseler edildi. Sünnîler ile Şiîler arasındaki adâvetin izâlesi için kendisinde küllî meyl ü arzu görüldü.”⁴⁶

Şeyhurreis'in söz konusu müzakerede ekseriyetle üzerinde durduğu husus, İslâm milletinin fırsat bekleyen güçlü dış düşmanlara karşı fikir birliği oluşturma hayalidir. Nitekim Yusuf Rıza Paşa'ya ait olduğu tespit edilen imzasız ve tarihsiz layihada, yapılan müzakere esnasında Şeyhurreis'te Sünnîler ile Şiîler arasındaki adâvetin izalesi hususunda “meyl-i küllî ve arzu”

42 Şeyhurreis'in Padişah'a yaptığı kısa hitabetinin de birebir neşredildiği imzasız yazı için bkz. *Ahter*, 16 Haziran 1886, 378.

43 *BOA*, İ.DH./998-78863.

44 İran'ın istibdat karşısı muhalif aydınları ile yakın irtibatı olduğu gözlenen Yusuf Rıza Paşa'nın bu yakınlığının en önemli sebebi idari konuları (Tahran, Petersburg Elçilikleri) haricinde mezhep bakımından Şiîliğe mensup olması da görülebilir. Vefatı akabinde Kısmet-i Askeriye Mahkemesi tarafından tahrir olunan terekesinde Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Selman-i Fârisî'nin yağlı boya resimleri tespit edildiği ve bunların Atebat-ı Aliyat'a “takdime şâyan nevâdir eserden” olduğu mahkeme başkâtibi Cevdet Efendi haber edildiği Meşihat Müsteşarı Derviş Ali Efendi tarafından Yıldız'a arz edilmiştir. Bkz. *BOA*, Y.PRK.MŞ../6-3.

45 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 117.

46 Ahmet Zeki İzgöer – İsmail Kara (haz.), *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları: Devlet Din İslahât Hukuk Maarif*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 453. İmzasız lâyihamın aslı için bkz. *BOA*, Y.EE./38-118.

gördüğünü belirtmektedir.⁴⁷ Şeyhurreis'in nazarında İslâm milletleri için ayrılık ve ihtilafın daha güçlü bir düşman, daha kana susamış bir hasım ve daha tehlikeli bir mesele bulunmamaktadır. Bu sebeple ilk yapılması gereken silahlı ve tam teşekküllü bir düşman ordusundan daha muhtaralı bir vaziyet arz eden bu ihtilafın çözülmesidir.⁴⁸ Şeyhurreis, bu genel tasvirine Ahmed Cevdet Paşa'nın da katıldığını ve uzun süredir devam eden çelişkiyi ortadan kaldırmak için ne yapılması gerektiğine dair bir beyanı olduğunu aktarırken, Cevdet Paşa'nın meselinin hallinin zor olduğuna dair bir kanaate sahip olduğunu da zikreder. Bu noktada ise kendisinin mesele hakkındaki beyanlarını daha da genişleterek iki devlet arasındaki anlaşmazlıkların tarihine dair vurguları önemlidir. Ona göre, İran ve Osmanlı arasında şimdiye kadar devam eden anlaşmazlıklar, Safevîler döneminde Osmanlı sultanlarına karşılık olarak halk arasında yayılan siyasî mülahazaların bir neticesidir. Bu bakımdan iki İslâm devletinin sultanlarının, kendilerini eşit ve kardeş olarak bilmeleri ve dini korumaları halinde halkın durumunu ve düşüncesini düzeltmenin son derece kolay olacağı kanaati hâkimdir.⁴⁹ Nitekim kendisi de İsnâaşeriyye şiasının bir ruhani lideri olarak bu ittifak fikrini açıkça benimsediğini ve bu fikri kendi mezhebine mensup insanlara iletmeye hazır olduğunu ve bu konuda da özel bir risale yazma⁵⁰ gayreti içerisinde bulunduğunu aktarır. Şeyhurreis'in nazarında aslolan iki İslâm milleti arasındaki bazı dini farklılıkların göz önünde tutulması değil, ihtilafın konuların hiç konuşulmaması, din düşmanlarına karşı İslâm dininin yani Müslümanların korunması gerekliliğidir.⁵¹ Sünnî ve Şîî mezhepler arasındaki ihtilafın ortaya çıkışı ve ittifadın gerekliliğine dair Şeyhurreis'in genel tasviri ile Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa'nın bu husustaki beyanları mukayese edildiğinde oldukça mutabık, benzer bir dile sahip oldukları görülmektedir.⁵²

Ahmed Cevdet Paşa'ya göre de Sünnîler ve Şîîler arasında ihtilaf uzun süredir var olsa da "a'dâ-yı dine karşı ittifadlarına mâni olacak mertebe beynlerinde adâvet yok iken bazı ahvâl-i

47 Bağdat bölgesine ziyaret ettiği sırada bütün Şia ulemasında bu meyl ve arzunun bulunduğunu da ayrıca zikretmektedir. Bkz. *BOA*, Y.EE./12-12. Her ne kadar layihada, bir imza veya tarih bulunmasa da metin içerisinde bir yıl öncesinde padişahın emriyle Cevdet Paşa ile birlikte İstanbul'da bulunan Şeyhurreis ile bir görüşme, müzakere icra edildiğinin zikredilmesi layihanın kime ait olduğu ve tarihine dair önemli bir ipucu vermektedir.

48 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 118.

49 Sultan ve Şah'ın eşit konuma getirilmesi Osmanlı nazarında daimî olarak karşı durulan, halifelik makamı açısından problem arz eden bir düşüncedir. Mısır seferi sonrası halifeliği fiili olarak devralan Yavuz Sultan Selim'den itibaren, halifelik makamını temsil eden emirü'l-müminin sıfatına sahip bir Osmanlı sultanının din ve mezhep nazarından herhangi bir temsiliyeti bulunmayan şah ile aynı konuma sahip olmadığı düşüncesi devletin önemli bir telakkisidir. II. Abdülhamid dönemi gibi hilafet kurumunun bir propaganda aracı olarak kullanıldığı dönemlerde ise bu düşünce daha katı bir şekilde benimsenmiştir. Cevdet Paşa, Şeyhurreis ile yaptığı görüşme sonrası kaleme aldığı layihasında ittifad-ı İslâm siyaseti açısından İran şahını nasıl konumlandırdığı bu bakımdan kıymetlidir: "(...) Sünnîler indinde zât-ı melek-simât-ı Hilâfet-penâhî imamü'l-müslimîn olduğundan tedâbir-i lâzime memurîn-i Devlet-i Aliyyeleri vasıtasıyla icra olunabilir. Ammâ İmamiye indinde İran Şahı din ü mezhebece bir meziyeti hâiz olmadığından onun siyasî teşebbüsâtıyla maksad hâsil olmayıp İmamiye müctehidlerinin inzimâm-ı sa'y u himmetlerine ihtiyac görülür ve bunların birçoğu tebaa-i Devlet-i Aliyyelerinden olmağla celb ü te'lifleri âsândır. Şu hâle nazaran tarafeyn beynindeki husûmet ü adâvetin ref'i ve hiç olmaz ise tehvîni yed-i müeyyed-i hümayûna müfeyvaz bir vazifedir." Bkz. İzgöer –Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları*, 454.

50 Bu çalışmada ele alınan *İttihad-ı İslâm* (Bombay: Gulzar Hasani Press, 1312) risalesine atıfta bulunmaktadır.

51 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 120.

52 Dipnot 48'de işaret edildiği üzere ittifadın gerekliliğine dair vurgularda benzerlik olsa da Ahmed Cevdet Paşa'nın söylemlerinde Şeyhurreis'in ifade ettiği tarzda Şah ve Padişah'ın eşitliğine dair bir ifade söz konusu değildir.

siyasiye tarafeynin yek-diğeri hakkında pek ziyade husumet ve adâvetlerini mucib olmuştur.” Bu nedenle Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasî mücadeleden doğup büyüyen ihtilafın “düvel-i Nasârâ’nın tagallüb ve tahakkümlerine karşı bi’l-cümle tavâif-i İslâmiye kelime-i tevhid üzere ittihad” ile defedilmesi “ferâiz-i diniyeden”dir.⁵³

Müctehid şehzade tarafından ittihadın gerçekleşmesi için gerekli görülen reformlar yedi başlık altında Osmanlı heyetine arz edilmektedir; Sünnî-Şîî ittifakı için yapılması gereken ilk reform Osmanlı gazetelerinin İran’a ve Şîîliğe dair dilinin yumuşatılması, yanlış yorumlar ve kötü tabirler içeren ifadelerin tamamen değiştirilmesidir. İkinci reform talebi ise Osmanlı tebaasının, İran hükümeti ve milletiyle ittihad hususundaki irade-i seniyeyle bilebileceği ve “ve’tesimu bihablillahi” ayetini okuyacağı özel bir gazetenin “İttihad-ı İslâmiyet” adı altında neşredilmesidir. Üçüncü teklif edilen husus, İsnâaşeriye imamlarının türbelerine hediyeler gönderilmesi ve onların tamir ve tezyinatına icazet verilmesidir. Yapılacak bu icraatla aynı zamanda Şîilerin kalplerini kazanarak sultana dua etmenin ilk vesilesi olacağını da altı çizilir. Dördüncü olarak üzerinde durulan konu, Irak-ı Arap, Meşhed ve civarında Osmanlı padişahının himayesi altında bulunan Şîî âlimlerin mertebelerini korumada özel itina gösterilmesidir. Ayrıca özellikle Irak bölgesindeki idarecilerin bölünmelere sebebiyet verecek “mutaassıp hareketler”den kaçınmaları gerektiğine de dikkat çekilerek Sünnî-Şîî arasında bir fark gözetilmemesi gerektiği vurgulanır. Beşinci olarak teklif edilen madde ise Osmanlı ve İran vatandaşlarının evliliği meselesidir. Şeyhurreis’e göre, iki millet arasındaki evlilik yasağı her ne kadar siyasi ve askeri sebepler dolayısıyla alınsa da cahil ve bilgisiz halk nazarında söz konusu yasağın iki millet arasındaki anlaşmazlıktan ve İranlılarla evlenmenin şer’an caiz olmadığı sebebiyle alındığı şeklinde yanlış bir kanaat hâkimdir. Bu sebeple söz konusu yasağın kaldırılması gerektiğine işaret etmektedir. Müctehid prensin altıncı olarak sunduğu madde ise, İran hacılarına Haremeyn-i Şerifeyn’de iyi muamelede bulunulması ve resmî bir ilan altında bazı vergi yükümlülüklerinin kaldırılmasıdır. Yedinci ve son olarak teklif ettiği madde ise, Şîileri kötüleme ve aşağılama ifadeleri içeren teliflerin basılıp neşredilmesine matbuat nezareti tarafından kesin bir yasak getirilmesidir.⁵⁴

Şeyhurreis, her ne kadar zikredilen maddelerin tamamının -İran devleti tarafından benzer reformların yapılması kaydıyla- icra edilmesi gerektiği hususunda ortak bir fikrin meclisten çıktığını belirtse⁵⁵ de Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa’nın layihaları göz önünde

53 İzgöer –Kara, *Cevdet Paşa’nın Lâyihaaları*, 454; Yusuf Rıza Paşa’ya ait olduğu tespit edilen imzasız layihada bu ifadelerin kelimesi kelimesine aynı olduğu görülmektedir. Yusuf Rıza Paşa’nın layihasının ortak bir karar metninden kaleme alındığı da düşünülebilir. Fakat unutulmamalıdır ki Yusuf Rıza Paşa Şîî mensubu bir Osmanlı bürokrati olarak görevini icra etmiştir. Söz konusu layiha için bkz. *BOA*, Y.EE./12-12.

54 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 121-122.

55 İranlı tarihçi İbrahim Safaî’nin kaleme aldığı Şeyhurreis biyografisinde, müctehid şehzadenin teklif ettiği maddelerin tümünün kabul edilip icra edilmeye başlandığı şeklinde verdiği bilgi (Bkz. Safaî, *Rehberân-ı Meşrûta*, I: 572-73) daha sonrasında kaleme alınan araştırmalar tarafından da direkt kabul edilip kullanılmıştır. Bkz. Masume Karadağlı – Muhammed Emir Şeyh Nuri, “Şeyhu’r-Reis-i Kaçar ve İttihad-ı İslâm”, *Moskuya* V/15 (1389/2010): 79-80; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri*, 162-163. Oysa Osmanlı Arşivlerinde söz konusu döneme dair yapılan incelemelerde özellikle evlilik yasağının aynı şekilde devam ettiği hatta son derece titiz bir

bulundurulduğunda bazı maddelerde bir anlaşmanın söz konusu olmadığı ve hatta uzlaşılan bazı başlıklara da önemli şerhler düşüldüğü görülmektedir. Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa'nın umumen mutabık kaldığı hususlar; Şeyhurreis'in üç ve dördüncü maddelerde beyan ettiği imamların türbelerinin tamiri, Atebât-ı Âliye gibi Şiilerin kutsal kabul ettiği merkezlere hediyeler gönderilmesi ve de İmamiye müctehidlerine ihtiram gösterilerek kalplerinin celbedilmesidir. Fakat her iki devlet ricalinin, bu hususların icra edilmesinde takip edilmesi gereken yöntemle dair düştüğü şerh II. Abdülhamid idaresinin Şiiliğe yönelik siyasetini anlamak açısından dikkat çekici ve kıymetlidir. Onlara göre bu maddeler "Sünnî ulemasını kırmayacak ve mezheb-i teşeyyü'ün bir mertebe daha revâcına sebebiyet vermeyecek" bir surette, "mütebassırâne ve maharetkârâne" bir siyaset takip edilerek ifrat ve tefritten kaçınılarak icra edilmelidir. Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa, müctehidlere yönelik bu siyaset sayesinde Devlet-i Aliye'nin hem Şii mezhebine mensup tebaasını İran'a temayülünden koruyacağını hem de İran'a yönelik siyasi maksatlarını gerçekleştirebileceğini düşünürler.⁵⁶ Bu anlayış aynı zamanda II. Abdülhamid idaresinin ittihad-ı İslâm siyasetinin, hilafet merkezine nüfuz sağlamak amacıyla gerçekleştirilen bir politika olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁷

Şeyhurreis'in Osmanlı idaresi ile bu yakın irtibatları, II. Abdülhamid idaresinin Şeyhurreis aracılığıyla özellikle Irak'taki Şii tebaası üzerinde etki yaratma girişimleri ve hatta müctehid şehzadenin Osmanlı'da *İttihad-ı İslâm* adıyla neşredilen bir gazetenin editörlüğünü yaptığı iddiası⁵⁸ elbette İran hükümetinin dikkatini celbetmiştir. Nitekim Nasirüddin Şah idaresi tarafından 1887 yılının başlarında dönemin İran sefiri Muinulmülk'e, şehzadenin İran'a dönmesi hususunda girişimlerde bulunması, kendisini ikna etmesi emri verildiği görülmektedir. Sefirin bu girişimleri sonucunda Şeyhurreis'in Tahran'a döndüğü bilirse de -kendi beyanlarına binaen-emniyetinin sağlanacağı ve şahın kendisine daha iyi muamelede bulunacağı gibi hususlarda verilen sözlere şüpheli yaklaştığı anlaşılmaktadır.⁵⁹

Şehzade'nin Tahran'a gitmeden önce payitahtı ziyareti ve II. Abdülhamid ile aralarında geçen diyalog, ittihad-ı İslâm siyaseti çerçevesinde Osmanlı idaresi ile kurduğu yakın irtibatı ortaya

şekilde takip edildiği görülmüştür. Örnek bazı uygulamalar için bkz. *BOA*, MV/14-15; *BOA*, DH.MKT./1467-95; *BOA*, DH.MKT./1599-14; *BOA*, MV/52-3.

56 İzgöer-Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları*, 455; *BOA*, Y.EE/12-12.

57 Selim Deringil'in Osmanlı Pan-İslâmizmine dair "savunmaya yönelik, meşru varlığını giderek tehlikede gören bir devletin politikası" şeklindeki tanımı bu nazariyeden doğru ve desteklenebilir bir ifadedir. Bkz. Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, 5. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 30; Cevdet Paşa'nın bir başka lâyihadaki şu beyanları bu düşüncenin tezahürüdür: "(...) Cennet-mekân Yavuz Sultan Selim Han hazretlerinden beri selâtin-i Osmaniyeh Saltanat'ı ve Hilâfet-i câmi' ve Devlet-i Aliyeleri İttihad-ı İslâm üzere müesses olup bu ittihadın halelden vikayesi ferâiz-i hâliyedendir. Arap ve Türk ve Kürd gibi akvâm-ı muhtelifeti yek-dil ü yek-cihet ve cümlesini makam-ı Hilâfet-i kübrâya rabt eden ancak İttihad-ı İslâm'dır. Bu ittihadın hâfız u hâmisî ancak emirü'l-mü'minin efendimiz hazretleridir. (...) Bkz. İzgöer-Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları*, 459.

58 Juan I. Cole, "Shaikh al-Ra'is and Sultan Abdülhamid II: The Iranian Dimension of Pan-Islam", *Histories of the Modern Middle East*, ed. Israel Gershomi vd., (London: Lynne Rienner Publishers, 2002), 171, İbrahim Safaî tarafından kaleme alınan biyografisinde ilk kez bu iddia (Safaî, *Rehberân-ı Meşrûta*, I: 573) dile getirilirken yapılan arşiv taramalarında söz konusu döneme ait *İttihad-ı İslâm* adını taşıyan bir gazete bulunamamıştır.

59 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 15.

koyması açısından da mühimdir. 1887 yılının Ocak ayında bir Cuma selamlığı akabinde İran Sefiri Muinulmülk ve Mirza Malkum Han'ın da eşlik ettiği, Osmanlı bürokratlarından Namık Paşa, Gazi Osman Paşa ve Salih Münir Paşa'nın da hazır olduğu bir sırada saraya bir ziyarete bulunan Şeyhurreis, bu görüşmede Sultan ile aralarında geçen diyalogu da kaleme almıştır.⁶⁰ Görüşme sırasında ilk olarak İran'a geri dönme hususunun padişah tarafından dillendirilmesi üzerine, şahın ısrarlı davetinden söz eden müctehid şehzade, İslâm padişahına itaatin vacip olduğunu zikrederek kendisinden icazet almak istediğini belirtir. Akabinde aralarında geçen diyalogda ekseriyetle iki devletin ittihadına yönelik konuşmalara yer verilirken karşılıklı olarak İslâm düşmanlarının birliğine mukabil İslâm milletinin de bir olması temennileri beyan edilir. Söz konusu konuşmada dikkat çeken hususlardan biri ise padişahın Şeyhurreis'e İran'daki durumunu daimî olarak Osmanlı sefiri aracılığıyla kendisine bildirmesini istemesiydi. Ayrıca hac vesilesiyle tekrar görüşme hususunda da ümitvâr olduğu tarafların beyanları arasındadır. Görüşme esnasında İran sefiri Muinulmülk'ün, Şeyhurreis'in oğlunun İstanbul'da eğitimine dikkat çekerek, şehzadenin ne derece Osmanlı'ya bağlı olduğunu belirtmesi ise müctehid şehzadenin Osmanlı idaresiyle irtibatlarını gösteren önemli bir husustur. Bu durum, II. Abdülhamid idaresi tarafından ittihad-ı İslâm siyaseti çerçevesinde eğitimin bir propaganda yöntemi olarak nasıl kullanıldığına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bir Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda Şîî müctehidin oğlu Sultan'ın iradesiyle Mekteb-i Harbiye'de eğitime tabi tutuluyor ve yakından takip ediliyordu.⁶¹

Şeyhurreis, söz konusu görüşme akabinde kendilerine padişah tarafından bazı ihsanlarda bulunulduğunu da aktarmaktadır. Tahran'a gitmesi akabinde 24 Mayıs 1887 tarihli bir iradede⁶² Tahran sefaretinden vaki olan arz u iş'ar üzerine "İran şehzadegânından Şeyhurreis hazretlerine tebdilen birinci rütbeden nişan-ı mecîdi" verilmesi söz konusu münasebetlerin devamlılığına işaret etmektedir. Kendisine verilen nişana karşılık padişaha Tahran sefaretini üzerinden teşekkürlerini arz eden Şeyhurreis, aynı zamanda on sekiz yaşındaki oğlunun vefatı sebebiyle Mekteb-i Harbiye'de eğitim gören diğer oğlu Bahauddin Mirza'nın geçici olarak Meşhed'e yanına gitmesi için izin talep etmekteydi.⁶³

İran'a dönüşü akabinde yaklaşık 5 yıllık süre zarfında, özellikle Tömbeki imtiyazı sırasında, tütün içmenin haram olduğuna dair fetva veren merci-i taklid Mirza Hasan Şirazî ile birlikte Nasirüddin Şah idaresinin karşısında bulunması, hukukun üstünlüğüne dair beyanları muhalif şehzadeyi bu dönemde 18 aylık bir mahkûmiyet sürecine sevk etmiştir.⁶⁴ Nadir Kalesi'ndeki bir buçuk yıllık hapsinin akabinde İran'ı terk etmesi için serbest bırakılan şehzadenin rotası 1892 yılında tekrar İstanbul olmuştur. Bu seyahatini bir önceki seyahatinden farklı ve önemli

60 Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefis*, 110-116.

61 Girişte de zikredildiği üzere Şîî mensubu ailelerin çocuklarının İstanbul'a getirilerek tedrisattan geçirilmeleri akabinde bölgelerine gönderilmeleri Şiîliğin yaygınlaşmasını engellemeye yönelik bir devlet politikası olarak uygulanmaktaydı. Bkz. Çetinsaya, *II. Abdülhamid Döneminde Irak'ta Osmanlı İdaresi*, 215-271.

62 *BOA*, İ.DH./1033-81349.

63 *BOA*, İ.HR./310-19817.

64 Cole, "The Early Career of Shaykh al-Ra'is Qajar", 111-114.

kılan durum ise Şeyhurreis'in İstanbul'a gelişiyle, Cemaleddin Efgani'nin II. Abdülhamid'in teklifiyle İstanbul'a yerleşmesinin aynı döneme denk gelmesiydi. Bu karşılaşmanın, bir rastlantıdan ziyade bilinçli ve amaca (İttihad-ı İslâm'a) yönelik politik bir girişimin neticesi olduğu düşünmek elbette yanlış olmayacaktır. Nitekim II. Abdülhamid tarafından Sünnî-Şîî meselelerinin halli ve ittihad-ı İslâm siyasetinin bir karşılık bulması için Cemaleddin Efgani'ye gönderilen muhtıradaki şu ifadeler bu düşüncüyü doğrular niteliktedir:

“Zât-ı fâzılâneleri aktâr-ı İslâmiyyenin ekserini devr ve seyahat etmiş ve İran'da bir hayli müddet ikametle ehl-i sünnet ve cemaati terkib eden mezâhib-i erbaa ile mezheb-i Şîî beynindeki farkları pek iyi tettebbu eylemiş bulduklarından ve Avrupa'da dahi imrâr-ı zaman ile ahvâl-i umumiyeye vâkıf bulduklarından ve arzu-yi âlileri dahi husul-i ittihad-ı İslâm merkezinde bulunduğuna yakîn hâsıl buyurulmuş olduğundan vaktiyle siyâsiyâta vâkıf ulema bulunmamasından dolayı bir neticeye iktiran edemeyen teşebbüsâta yeniden mübâşeret ve meselâ bizim ulema ile ulema-yı Şîa'dan ikişer üçer zât davetle bir cemiyet teşkil edilerek mezhepçe olan ihtilafatın ref' u izalesi ve bu suretle İran müctehidlerinin nüfuzuna galebe çalınması ve belki de büsbütün kaldırılması ve bilâhare de Almanya'da olduğu gibi İranilerin hükümdarları yine İran'da icrâ-yı hükümetle askerî kumandası makâm-ı hilafette olarak bir ittihad vücuda gerilmesi memalik-i şahane dahilinde bazı yerlerdeki vesair mahallerdeki İslâmların da mezhepçe olan farkları kaldırılarak (inneme'l-mu'minîne ihvetün) ayet-i celilesinin ahkam-ı münifesi mucibince alelumum ittihad-ı İslâm husûle getirilmesi mümkün olup olamayacağının arz u amik teemmülûyle bu babda vârid-i hâtır-ı âlileri olacak esbâb ve vesâili hâvi bir lâyiha-ı muvazzaha ve mufassalanın bi't-tanzim takdimi...”⁶⁵

1892 sonrasına gelindiğinde İstanbul'da İran müctehidleri üzerinde önemli etkileri bulunan bu iki şahsın İttihad-ı İslâm politikalarına yönelik düzenlenen ilmî münakaşaların yapıldığı meclislerde bir araya geldiği görülmektedir. Muhacirin komisyonu reisi Yusuf Rıza Paşa, Seyyid Fazıl Paşa, Mirza Ağa Han Kirmani, Hasan Han Habîrûlmülk, Şeyh Mahmud Efdalulmülk, Muhammed Sıddık Han ve Feyzi Efendi gibi Osmanlı ve İranlı önde gelen kişilerle sık sık görüştükları Hüseyin Vassaf tarafından da aktarılmaktadır.⁶⁶ Şeyhurreis'in Cemaleddin Efgani

65 Muhtıranın sonunda Efgani'den, söz konusu meselenin son derece gizli kalması ve kaleme alınacak lâyihanın da son derece mahrem kalması talep edilmektedir. Bkz. *BOA*, Y.EE./3-58; Ayrıca muhtıradaki kendisinden talep edilen cemiyet teşkilinin de karşılık bulunduğu anlaşılmaktadır. Cemaleddin Efgani'nin Padişahın davetiyle İstanbul'a gelmesi akabinde hilafet sancağı altında Şîî ve Sünnî ulemayı bir araya getirerek İslâm dünyasında bir ittihad meydana getirme girişimlerinden biri de İttihad-ı İslâm adı altında kurmuş olduğu encümandır. Sünnî ve Şîî ulemanın da dahil olduğu on iki kişilik bu encümande; Şeyhurreis, Ahmed Feyzi Efendi, Seyyid Burhaneddin Belhî, Mirza Ağa Han Kirmani, Hacı Mirza Hasan Han Habîrûlmülk, Şeyh Ahmed Rûhî, Şeyh Mahmud Efdalulmülk Rûhî, Abdülkerim Bey, Hamid Bey, Ahmed Mirza, Nevvab Hüseyin Hindi, Yusuf Rıza Paşa gibi farklı etnik kimliğe sahip Müslüman düşünürler yer almıştır. İran Meşrutiyet döneminin önemli aydınlarından ve dönemin yakın tanıklarından Yahya Devletâbâdî'nin bu encümen hakkındaki beyanları için bkz. Yahya Devletâbâdî, *Hayat-ı Yahya*, haz. Furuğ Devletâbâdî, 4. Baskı, (Tahran: İntişarat-ı Firdevsi, 1362), I: 98-99; Söz konusu encümenin faaliyetleri ve Osmanlı idaresiyle irtibatları hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Niya, *İran ve Osmanî*, I: 706-716; Feridun Ademiyet, *Endişehâ-yı Mirzâ Aga Han Kirmanî*, (Tahran: İntişarat-ı Peyam, 1357), 61-68.

66 Hüseyin Vassaf'ın Cemaleddin Efgani hakkında kaleme aldığı tercüme-i hâlinde bu meclislere kısaca değinmektedir bkz. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2015) II/411-413; Bu hâl tercümesinin Efgani biyografisine yaptığı yeni katkılar hakkında İsmail Kara tarafından ilmi bir değerlendirme yapılarak, tercüme-i hâl metniyle birlikte neşredilmiştir. Bkz. İsmail Kara, *Din ve Modernleşme*

ile iştirak ettiği ilmi toplantıların biri de 1 Recep 1310 (19 Ocak 1893), Regaib kandili gecesini Yusuf Rıza Paşa'nın Beşiktaş'taki konağında gerçekleşen, Rifâi şeyhi Ebû'l-Hüdâ, Şazeli-Medenî tarikati postnişini Şeyh Muhammed Zâfir Medenî ve Ahmed Es'ad Efendi, Burhaneddin Belhî gibi II. Abdülhamid'e yakın ulema ve meşayihin de katıldığı bir meclistir. Söz konusu bu ilmi toplantıda kader meseleleriyle irtibatlı olarak “inşallah” lafzının kullanımına dair fikir alışverişinde bulunmuş⁶⁷ ve bu müzakere Mirza Ağa Han Kirmanî tarafından bir risale olarak kayıt altına alınmıştır.⁶⁸

Şeyhurreis ve arkadaşlarının İstanbul'daki bu faaliyetleri İran hükümeti tarafından bir kez daha rahatsızlık uyandırması akabinde Şah idaresinin, Şeyh Ahmed Ruhi, Şirazlı Mirza Hasan Han Habirülmülk, Mirza Ağa Han Kirmani gibi muhalif isimlerin ülkelerine iade edilmeleri talebinin olumlu karşılık bulması⁶⁹ müctehid şehzadenin İstanbul'dan ayrılmasında önemli bir etken olmuştur. Yakın çevresinin Osmanlı idaresi tarafından bu tür bir muameleye uğraması akabinde müctehid şehzadenin bu kez rotası *İttihad-ı İslâm* risalesini kaleme alıp neşredeceği Hindistan olmuştur.

Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, 3. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 391-395.

- 67 Söz konusu mecliste Yusuf Rıza Paşa, Şeyhiye tarikatına bağlı Mirza Nusret isimli İranlı bir şahsın, “İnşallah” lafzının manası üzerine kaleme alınmış küçük bir risaleyi kendisine takdim ederek Sultan'a ulaştırılmasını talep ettiğini belirtir. Mecliste bu risale üzerinden “inşallah” lafzının kullanımı hakkında kelâmî tartışmalar yapılmıştır. Söz konusu müzakereler için bkz. Mirza Ağa Han Kirmani, *God Willing, God Blessing (İnşallah Maşallah)*, ed. Harun Vohouman-Bijan Khalili, (Los Angeles: Kitab Corp., 2007).
- 68 Risalenin müellifine dair çeşitli ihtilaflar da bulunmaktadır. Bunun başlıca sebeplerinden biri risalenin farklı tarihlerdeki bazı nüshalarının başında yer alan “Risale-i Maşallah der Redd-i Risale-i İnşallah telif-i Cenâb Seyyid Burhaneddin Belhî” ifadesidir. Feridun Ademiyat, söz konusu risalenin, XIX. yüzyılda İran ve Irak'ta yaygın olan Şeyhiye fırkasının başında bulunan Muhammed Kerim Han Kirmani'nin “İnşallah Maşallah” risalesine reddiye olarak kaleme alındığını belirtir. Ayrıca, Muhammed Kerim Han'ın risalesinin II. Abdülhamid'e de gönderildiği ve bu sebeple yukarıda zikredilen meclisin tertip edildiği ve neticesinde de Mirza Ağa Han Kirmani kaleminde aynı başlıkla bir risale kaleme alındığını ortaya koyar. Bkz. Ademiyet, *Endişehâ-yi Mirzâ Ağa Han Kirmani*, 65-66; Edward G. Browne, söz konusu meclis hakkında benzer bilgiler verirken ve risaleye dair verdiği bilgilerde farklı tarihlerdeki eserlerinde değişiklik olduğu görülmektedir. *Materials for the Study of the Babi Religion* (London: Cambridge University Press, 1918) adlı eserinde, Mirza Ağa Han'ın risalesinin Seyyid Burhaneddin Belhî'nin risalesine reddiye olarak kaleme alındığını zikrederken (s. 224), vefatının ardından Reynold A. Nicholson tarafından hazırlanan eserinde (*A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS.*, (London: Cambridge University Press, 1932)) Mirza Nusret'e ait “Risale-i İnşallah” a reddiye olarak kaleme alındığını belirtmektedir (s. 67); 2007 yılında Harun Vohouman ve Bijan Khalili tarafından üç farklı nüsha (22 Zilkade 1318 tarihli Şûrâ-yı Milli Kütüphanesi nüshası, 22 Safer 1327 tarihli Encümen-i Âsâr-ı Milli Kütüphanesi nüsha ve 1 Şevval 1330 tarihli Kütüphanesi-i Âsâr-ı Bahaî nüshası) kullanılarak yapılan tahkikli neşrinde bu meseleler tartışılmıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Ağa Khan Kirmani, *God Willing, God Blessing*, 34-39; 1912 yılında Mirza Ağa Han Kirmani'ye ait risale Fransız şarkiyat mecmuası *Revue du Monde Musulmane*'de A.L.M. Nicolas tarafından tercüme edilerek de neşredilir. Bkz. “Controverses Persanes – Le livre In Cha Allah! Réfuté par Séyyéd Borhan ed-Din Balkhi”, *Revue du Monde Musulman*, Decembre 1912, 238-260; Söz konusu meclis hakkında bir başka anlatım için ayrıca bkz. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afgani” – A Political Biography*, (Berkeley: University of California Press, 1972), 377-378.
- 69 *BOA*, İ.HUS./43-56. Söz konusu iradede Cemaleddin Efgâni ismi de yer alırken ilerleyen süreçte kendisinin iade edilmediği hatta bu konuda İran cihetinden ısrarlı iade talebinin devam ettiği görülmektedir. Bkz. *BOA*, Y.A.HUS./352-23; *BOA*, Y.A.HUS./352-111; *BOA*, Y.A.HUS/ 354-13.

3. İttihad-ı İslâm Risalesi

Şeyhurreis'in 1312 (1894/95) yılında Farsça kaleme aldığı *İttihad-ı İslâm*⁷⁰ risalesi, müctehid bir İran şehzadesinin neredeyse ilk kez, Müslümanların, Osmanlı Devleti daha da özelde II. Abdülhamid'in hilafet çatısı altında bir ittihad oluşturması gerektiğini açıkça vurgulaması bakımından son derece nâdir ve mühim bir eserdir. Ahmet Cevdet Paşa ile yapmış olduğu müzakerelerde ittihad-ı İslâm hakkında bir risale neşredebileceğine dair beyanda bulunan Şeyhurreis, Hindistan'a gittiği dönemde çok geçmeden bu sözünü yerine getirmiş ve söz konusu risaleyi kaleme almıştır. Yayınlandığı dönemde Osmanlı idaresinde nasıl bir yankı uyandırdığına dair bir bilgi ile karşılaşılmasa da aradan geçen on yıllık süre sonunda risalenin İstanbul'da neşredilmesi hususunda Şeyhurreis tarafından Tahran Sefareti aracılığıyla bir girişimin olduğu görülmektedir. Fakat söz konusu risale Maarif Nezaretince yapılan inceleme sonucunda "İttihad-ı İslâm'a hizmet arzusu imâ edilse" de "Şiiliğin tahkim ve te'yîd" edilmesi "Tahran'a Dâru'l-Hilâfe denilmiş" olması, "Ehl-i sünnet hakkında efkâr-ı vâhiyeler" gibi hususları⁷¹ içermesi gerekçe gösterilerek neşredilme talebi uygun görülmemiştir.⁷²

İslâm'ın üstünlüğü vurgusuyla eserine başlayan⁷³ Şeyhurreis aynı zamanda İslâm kanunlarının, fitratların gelişimine en uygun kanunlar olduğu üzerinde durur ve bütün âlemin düzenine ve bütün milletlerin güvenliğine kifayet hususunda İslâm'dan daha kapsayıcı ve

70 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, (Bombay: Gulzar Hasani Press, 1312). Şeyhurreis söz konusu bu risalesini 18 Cemaziyelahir 1312 (1894) tarihinde Maskat hududunda hitama erdirdiğini belirtmekle birlikte eserin nihayetinde düşülen baskı tarihi ise Recep 1312 şeklindedir. Sadık Seccadi tarafından h. 1363 yılında risalenin tahkikli neşri yapılmıştır. Söz konusu neşirde bazı küçük okuma hataları ve satır atlamaları da görülmüştür. Çalışmada Bombay'da basılan ilk neşir esas alındı.

71 Belirtilen gerekçeler ekseriyeti söz konusu risaleden çıkarılabilir neticeler olsa da bu çalışmada esas alınan 1312 Bombay baskısında Tahran'dan "Dâru'l-Hilâfe" olarak zikredilen bir ibare ile karşılaşılmamıştır. Bu husus iki farklı ihtimal doğurmaktadır. Birinci olasılık 1904 yılında Şeyhurreis'in Tahran Sefareti'ne sunduğu risalenin yeni kaleme alınan farklı bir nüsha olma ihtimalidir. İkinci olasılık ise Şeyhurreis'in söz konusu risalesine *Müntehab-ı Nefts* eserine koyduğu terceme-i hâl metnini ekleme veya risale ile birlikte göndermiş olma ihtimalidir. Söz konusu terceme-i hâl metninde yer yer "Dâru'l-Hilâfe-i Tahran" ifadesi ile karşılaşılmaktadır. Bkz. Şeyhurreis, *Müntehab-ı Nefts*, 6, 15.

72 BOA.MF.MKT./838-13; Talebin geri çevrilmesine dair Şeyhurreis'in düşüncesi daha farklıdır. I. Cihan Harbi döneminde İttihatçıların misafiri olarak geldiği İstanbul'da *Tasvir-i Efkar* gazetesine verdiği mülâkatta, risalesinin Şiiliği tahkim ve teyidden ziyade, II. Abdülhamid'in "İslâmiyetin esâsatından bulunan kavaid-i meşrutiyet ve icabat-ı hürriyetten" uzak bulunmasından mütevellit neşredilmesine mâni olduğunu belirtmektedir. Bkz. "Şeyhurreis Hazretleriyle Mülâkat", *Tasvir-i Efkar*, 1306 (31 Kanun-i Evvel 1914), 2; Her ne kadar Şeyhurreis II. Abdülhamid'in, meşrutiyet ve hürriyet düşüncesine sahip olmamasından mütevellit eserinin basılmadığını zikretse de kendisinin söz konusu dönemde II. Abdülhamid iradesi tarafından himaye edildiğini de vurgulamak gerekir. 1905 yılında İran'da alevlenmeye başlayan meşrutiyet ayaklanmaları sırasında, bir meşrutiyet taraftarı olan Şeyhurreis, Şah idaresinden kaçarak Tahran Sefareti'ne sığınma talebinde bulunduğu -meşrutiyet taraftarı olduğu bilinmesine rağmen- "idare-i maslahat" gözetilerek sefarette 15 gün ağırlanmış ve himaye edilmiştir. Bkz. BOA, Y.MTV./287-144; BOA, Y. A.HUS./506-1; Söz konusu sığınma, İngiliz raporlarına da yansımıştır. 1906 yılına ait hadiseleri özetleyen İngiliz Sefareti'nin raporu için bkz. Ahmed Beşîrî, haz., *Kitâb-ı Âbî - Gozâreshâ-yı Mahremâne-i Vezaret-i Umur-i Harice-i İngiliz der-bâre-i İnkılab-ı Meşrûta-i İran*, 2. Baskı, (Tahran: Çaphâne-i Ketîbe, 1363) I: 4-13 (3 numaralı telgraf).

73 Müctehid şehzade, risaleyi İslâm kelimesini yüceltmek ve dini ihya etmekten başka bir maksada binaen yazılmadığını, muvahhidlerin/Müslümanların kalplerini celb etmek ve nifaktan da uzaklaştırmak gayesi güttüğünü henüz eserinin başında açıkça beyan etmektedir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 2.

faydalı bir kelime olmadığını vurgular. Bu bakımdan İslâm'ı, bütün ademoğlunu barış ve kurtuluş yoluna götürebilecek tek çare olarak görür.⁷⁴ Karanlığa gömülmüş, ahlaken bozulmuş bir kavimden güzel ahlak (mekarim-i ahlâk) çıkarmanın, üstelik bunu ümmi bir peygamber aracılığıyla yapmanın bu zâviyeden değerlendirildiği söylenebilir.⁷⁵

Şeyhurreis'e göre dinî taassubu bulunmayan ve medeniyet arzusundan söz eden akıllı ve disiplinli insanlar eğer görüş birliği eder ve ülkelerinin hudutlarını himaye eden, insanların haklarını koruyan hükümleri içeren faydalı bir kanun ortaya koyan meclisi bir araya getirirlerse neticesi her daim şer'-i şerifle uygun olacaktır.⁷⁶ Akıl ön plana çıkararak müctehid şehzade, İslâm dininin kanunlarının akla uygun olduğunu belirterek insanların tabiat gereği mecburi olarak buna yöneldiklerini vurgular. Asırlardan beri şiddetli taassup örtüsü altında olan ve Peygamber'in getirmiş olduğu kanunlardan uzak kalan devletlerde ve gayr-i müslim milletlerde yakın zamanda, "kötülüklerin ve çirkinliklerin anası olan" alkol tüketiminin yasaklaması, evli çiftlerin ahlaki uyumsuzluk ve devam eden anlaşmazlık dolayısıyla boşanmalarına izin verilmesi ve sünnet hadiselerinin görülmesi bu hususta Şeyhurreis'in verdiği örneklerdir.⁷⁷

Müctehid şehzade, ittihad-ı İslâm hakkında ana düşüncesini beyan ederken aynı zamanda İslâm dünyasının neden geri kaldığı hususuna da dolaylı yoldan cevaplar verdiği görülmektedir. Geri kalmışlığın sebeplerine dair gördüğü ilk problemlerden biri eğitimidir. Özellikle Müslüman kadınların ilim ve sanattan bibehe bulunmaları üzerinde durur.⁷⁸ Müslüman kadınların modern eğitime tabi tutularak eğitilmeleri gerektiğinin altını çizerek böyle bir eğitimden geçen Müslüman kadının toplumsal hayatta daha aktif bir konuma geleceğini düşünür.⁷⁹

Osmanlı aydınlarının sıklıkla vurguladığı, Modern Avrupa'nın İslâm'ın nuruyla aydınlandığı düşüncesi, Şeyhurreis'in düşüncesinde de açıkça görülmektedir.⁸⁰ Avrupa'nın aksine Müslüman camiasının son dönemde bir uçuruma yaklaştığının altını çizen müctehid şehzade, bu durumdan kurtulmak için milletin her ferdinin yüksek çaba sarf etmesi gerektiğini ifade eder.⁸¹ Bunun için de dinin terakkisine, Müslüman toplumların ilerlemesine engel olarak gördüğü hususları daha da detaylandırarak okuyucusuna sunmaktadır. Şeyhurreis burada ortaya koyduğu ilk problem, kelimada asırlardır tartışılan "cebr" ve "ihtiyar" meselesidir. Ona göre "cebr ve ihtiyar" konusundaki tartışmalar, Müslümanların zihinlerini karıştıran, faydasız müzakerelerle onları

74 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 4-5.

75 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 9-10; Şeyhurreis ayrıca bu meselede Hz. Peygamber'in mucize bahsine de değinerek, onun peygamberliğine delil olarak Kur'an ve şeriatından daha açık ve görünürlü bir delil olmadığını ortaya koyar. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 11.

76 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 12.

77 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 12-13.

78 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 19.

79 Şeyhurreis, Müslüman kadınların cehaletinin, geri kalmışlığının "hicab" ile ilişkilendirilmesini yanlış bularak bu tür eleştirilere de cevap vermektedir. Örtünmeyi emreden İslâm dininin aynı zamanda ilim ve sanatı da bütün ümmete beşikten mezara kadar emrettiğini hatta ilkokullarda ilk öğretilen şeyin "İlim öğrenmek, her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır" (طلب العلم فريضة على كل مؤمن و مؤمنة) mealindeki hadis-i şerif olduğunu belirtir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 19-23.

80 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 25.

81 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 27.

meşgul eden gereksiz konulardır. Saf kalpleri bulandıran, zaruret durumunda insanı şüpheye sevk eden bu tür konuların, kolay bir din olan İslâm'ı uydurma rivayetlerle doldurduğuna inanmaktadır.⁸²

İslâm dünyasında gördüğü bir diğer problem, felsefi ıstılahların ve Yunan felsefesi konularının İslâm öğretisine dahil edilmesidir. Her ne kadar felsefi konuların tamamen hatalı ve dinle çelişkili olduğunu düşünmese de zikredilen konuların, ıstılahların din ile karıştırılması durumunda dinin anlaşılmasını zorlaştıracağını ve dini sadelikten çıkaracağını savunur.⁸³ Bu meselede üzerinde durduğu husus, felsefenin Yunancadan Arapçaya tercümesi, bilginin ve bilimin gelişmesi açısından bir hizmet olsa da metod olarak nasıl kullanılması gerektiğinin farkında olunmasıdır. Amaç, hak ile batılı birbirine karıştırıp bir şüphe uyandırmak değil felsefeyi bir öğrenme ve hatırlatma aracı olarak kullanmaktır. Burada bir parantez açarak, “insan bilmediğinin düşmanıdır” sözü çerçevesinde, kendisinin felsefe ve kelamdan bibehre olduğu şeklinde bir kanaatin oluşmaması gerektiğinin de altını çizmektedir. Ona göre problem, Müslüman filozofların ve âlimlerin önce felsefeyi dikkate alarak insanların hükümlerini kabul edip akabinde de Kur'an'a bakmalarıdır. Çünkü bu anlayışın neticesinde Kur'an'ı doğrudan okumak ve onun gücünü dikkate almak yerine, ayet ve hadislerin standartlara ve şartlara göre ölçüldüğü görülmektedir.⁸⁴

Şeyhurreis'e göre, Müslümanların terakkisinin önündeki bir diğer ve aynı zamanda en büyük engellerden biri de, ekseriyetle yeni meseleler dolayısıyla meydana gelen ve Müslümanların pazarının refahını ve canlılığını bozan iç savaşlardır. Bu iç savaşların, ihtilafların her milleti veya ümmeti dışarıya karşı güçsüz bırakmakla birlikte onların zayıflamasına ve duraklamalarına sebebiyet vereceğini savunur ve bir milletin etnik meselelerle meşgul olmasının her daim düşman için bir şans olduğunun altını çizer.⁸⁵ Bu hususta asr-ı saadeti işaret eden Şeyhurreis, o dönemde ashabin sadece “sıbgatullah” a boyandıklarını ve bu sayede İslâm'ın hızlıca yayıldığını ve ilerlediğini belirtir. Bu vurgunun aslında XIX ve XX. yüzyılda başta Osmanlı aydınları olmak üzere Müslüman aydınların fikriyatında sıkça karşılaşılan, asr-ı saadete dönüş söyleminin Şeyhurreis düşüncesine yansımaları olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim müçtehit şehzade, Asr-ı saadet sonrasında dinin, yalın ve sade halinden uzaklaştırılmasını ve hilafet sisteminin de saltanata dönüştürülmesini -tıpkı Osmanlı'daki ekseriyetle İslamcılar gibi- açıkça tenkit eder.⁸⁶ Ona göre, Müslüman toplumu uzun süredir uyku halinde bulunmakta ve uyanmaya dair hiçbir emare göstermemektedir. Uzun yıllar mağarada uyku halinde bulunan ashab-ı kehf bile uyku sırasında sağa sola hareket ederken, Müslüman toplumun hareketsiz bir şekilde bir köşede yatmasından şaşkınlık duymaktadır.⁸⁷

82 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 28.

83 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 32-33.

84 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 33-34.

85 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 39.

86 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 40-41.

87 Şeyhurreis burada, Kehf Sûresi 18. ayette yer alan “Uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın.” kısmına atıfta bulunmakta ve mağara arkadaşlarının belli bir süre içinde bir defa da olsa hareket ettiklerini belirtmektedir.

Metinde ekseriyetle mezhep bakımından mutedil bir dil kullanılmaya çalışılsa da zaman zaman Şîî müctehid kimliğinin ön plana çıktığı da görülmektedir. Özellikle İslâm dünyasındaki ilk iç çatışmalara dair beyanları bunun en net örneğidir. İslâm tarihinde önce Basralıların Cemel Vakası'nda akabinde de Şamlıların Muaviye b. Ebu Süfyan idaresinde, ittifakla seçilmiş meşru halifeye, yani Hz. Ali'ye biat etmeyi reddetmelerinin tarihteki birçok fitnenin müsebbibi olduğunu iddia eder. Meseleyi daha da genişleterek açıkça şunu ifade eder; Muaviye b. Ebu Süfyan o gün Hz. Ali'ye isyanda bulunmayıp meleklerin Hz. Adem'e saygı gösterip itaat ettikleri gibi bütün muhacir ve ensarın Hz. Ali'ye tazim ve itaatte buldukları bir durumda gururlanıp kibirlenmeseydi iki Müslüman grup (Sünnî-Şîî) arasındaki ihtilaf doğmayacak, Şîî ve Sünnî mezhebi bir zıtlık olarak görülmeyecek ve imânın temeli bu tedavi edilemeyen acıya yakalanmayacaktı.⁸⁸ Şeyhurreis'in nazarında, Hz. Ali'nin hilafeti sırasında çıkan bu ilk büyük ihtilaf ve ayrılık son asırlarda Müslüman devlet hükümdarlarının farklı siyasi amaçları, diledikleri uydurma fetvaları ve rivayetleri yayararak dini dünyalık bir sermaye haline getirmeleri sebebiyle daha da derinleşmiştir. İşte bu noktada Müslümanların felaha ve mutluluğa erişmesi için yapılması gereken ittihad gölgesi altında bulunarak nifak ve sebeplerinden uzak durulmasıdır.⁸⁹ Müctehid şehzade, müzmin hastalığın giderilmesi, milletin ihyası için iki güçlü Müslüman devletin, Osmanlı ve İran'ın "la ilâhe illallah Muhammedun resûlullah" sancağı altında kardeşliği yenilemesi, dostluğu sağlaması ve geçmişî telafi etmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁹⁰

Şeyhurreis'in, iki Müslüman toplumu tek bir dinî düşünce yapısında bir araya getirmekten ziyade yok olmalarını engellemek ve Avrupa'nın sömürgesinden kurtarmak adına siyaseten ortak noktalarda buluşturmayı hedeflediği kolaylıkla ifade edilebilir. Nitekim amacının İslâm'ın farklı şubelerini birleştirmek olmadığını söylerken, bunun son derece zor ve müşkil bir durum olduğunun da farkındadır. Bu bakımdan, insanların sabit inançlarını dönüştürmenin ölümünden dahi zor olduğunu belirtir. Bir Şîî'nin Sünnî olması veya bir Sünnî'nin Şîîleşmesi amacını gütmeyeceğini açıkça zikreder. Sünnilik ve Şîilik irtibatına tabiattaki ateş ve suyun zıtlığı üzerinden bir benzetme yapan müctehid şehzade, ateş ve suyun doğası itibarıyla zıt görünseler de bir düzen oluşturmak açısından zorunlu olarak bir araya geldiklerini ifade etmektedir.⁹¹ Son

Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 43-44.

88 Bu yaklaşımdan Şeyhurreis'in Şîiliği en azından Hz. Ali döneminden başlattığı da anlaşılmaktadır. Ancak bu anlayış, söz konusu dönemde yaşanan olaylar ve tarihî gerçeklikle pek uyumamaktadır. Erken dönemde Şîiğin ortaya çıkış süreci ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022); Hz. Ali'nin üstün idareciliğine vurgularda da bulunan Şeyhurreis, onun her zaman ilk halifelerle aynı fikirlerde bulunduğu söylemekle birlikte Hz. Osman'a yönelik huzurunda veya gıyabındaki sözlerini de rezilliği ifşa değil bir nasihat verme olarak yorumlar. Öte yandan Muaviye b. Ebu Süfyan'ı da Müslümanları aldatmakla, Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın ölümünde pay sahibi olduğu, ilk halifelere düşmanlık duyduğu şeklindeki iftiralari sıklıkla dillendirmekle itham eder. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 44-47.

89 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 48-49.

90 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 52.

91 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 53.

asırlarda İslâm dünyasındaki ihtilafın derinleşmesine dikkat çeken müctehid şehzade, Osmanlı veya İran devletinden birinin ortadan kalkmasının neredeyse diğeri için bir sevinç kaynağına dönüştüğünü savunur ve bu durumun düzelmesi gerektiğini düşünür. Onun nazarında iki muvahhid taifenin siyasi ilişkileri maddi ve manevi açıdan tahlil edildiğinde her iki devletin yok olması veya bağımsızlıkları arasında doğrudan paralel mecburi bir bağlılık vardır. Bu açıdan aynı gemide bulunan Müslümanların, gemilerinin neredeyse batmaya başladığı dönemde yapmaları gereken tek şey “kurtuluş gemisi” olarak ittifaka/ittihada sarılmalarıdır. Bazı satır aralarından Şeyhurreis’in ittifak hususunda bir ümitsizliğe de sahip olduğu görülmektedir. Müslümanların uçurumun kenarında bulunduğu böyle bir dönemde ne Şiilerin Hz. Ali’nin ahlakının izinden gittiğini ne de Sünnîlerin Hz. Ömer’in ahlakına riayet ettiklerini vurgular.⁹² Bu probleme veya çıkmaza rağmen yine de kendi nazarından bir kurtuluş reçetesi sunmaya çalışır.

İlk olarak iki Müslüman devlet liderlerinin bir kardeşlik ve dostluk ittifakı kurmaları gerektiğinin altını çizmektedir.⁹³ Sadece Osmanlı ve İran devletinin hükümdarlarının ittifakı ile söz konusu durumdan çıkılamayacağını düşünen Şeyhurreis’e göre, aynı zamanda, siyasi entrikalardan arınmış, temel dini hassasiyetin göz önüne alındığı bu ittihad hakkında diğer Müslüman devlet hükümdarları da bilgilendirilmeli ve onların da bu “kutlu yol”a dahil edilmeleri sağlanmalıdır. Bu kapsamda tüm Müslümanların kıblesi olan Mekke’de hutbeler okutulabileceği, ilanlar dağıtılabileceği ve her iki devlet tarafından, güçlü manevi bağları bulunan meşayih ve müctehidlere ayırım gözetilmeksizin maddi manevi ihşanda bulunulabileceği zikretmektedir.⁹⁴ Burada bir parantez açarak toplum nazarında itibar gören ulema ve fukahanın, bu meseleye kafa yormaları gerektiğini de belirtmektedir. Dolayısıyla sadece hükümdarlara değil din adamlarına da büyük görevler düştüğünün bilincindedir. Ulemanın ilk olarak Müslüman devletlerin tebeasını, namusunu korumaya, tabi oldukları devletin şerefini muhafaza etmeye, mevcut hükümdara tabi olmalarına⁹⁵ teşvik etmeleri gerektiği üzerinde durmaktadır. Çünkü onun nazarında Müslüman tebaa, kendi sultanının büyüklüğünü gönüllü olarak istemeli ve kendisinin güvenliğinin saltanatın gölgesi altında olduğunu bilmelidir.⁹⁶ Müslüman toplumların en büyük problemlerinden biri olarak gördüğü fitneden, insanların kaçınması gerektiğini tavsiye ederken zamanın şartlarının artık devletleri dış müdahaleye açık bir hale getirdiğini belirtmekte ve posta ve gazeteler sayesinde Batı’daki gelişmelerin kolaylıkla Doğu devletlerinde yayılabildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla tabi olduğu devletin sultanına isyan ederek zuhur edecek her türlü gelişmenin din ve devletin zararına olacağını vurgulamaktadır. Müslüman

92 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 55.

93 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 58.

94 Esad Efendi tarafından benzer ifadeler görülmekle birlikte yalnızca -tabii olarak- Osmanlı sultanına itaate çağrı yapılması hususunda ulemaya vazife yüklemektedir. Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 21.

95 Şeyhurreis’in bu hususta çoğu İranlı aydınlardan ve hatta Osmanlı aydınlarından farklı düşündüğü ifade edilebilir. Kendisi ile yakın irtibatında bulunduğu Cemaledin Efgani ile arasındaki en büyük farklılık mutlak monarşi de olsa mevcut hükümdarlara tabi olunması gerektiği düşüncesidir. Nitekim Efgani, Londra’da bulunduğu sırada neşretti *Ziyâu'l-Hâfikayn* mecmuasında açıkça Nasirüddin Şah’a muhalefet etmekte ve onu ulemaya karşı çıkan “Firavun” “Âsi” olarak niteleyerek kendisine itaatın haram olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Seyyid el-Hüseynî, “Biladu Faris”, *Ziyâu'l-Hâfikayn*, 1 Mart 1892, II: 16.

96 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 60-61.

devletin asayişinin bozulması durumunda komşu devletlerin ve milletlerin -elbette Batı devletlerinin- güvenliği yeniden sağlama, tebaasını ve sefaret memurlarını koruma, ticaret yollarını güvenlik altına alma bahaneleriyle iç işlere müdahalede bulunacaklarına hatta hiçbir sebep bulamadıkları noktada “medeniyet” namı altında veya yardımlaşmak ve ittifak kurmak vesileleriyle doğrudan Müslüman devletlerin iç işlerine karışacaklarına dikkat çekmektedir.⁹⁷ Şeyhurreis’in bu uyarısının yerinde bir tespit olduğu, İran’daki meşrutiyet ayaklanmaları sırasında nitekim görülmektedir. İran’daki ayaklanmalar sırasında ortaya çıkan karışıklıklar hakkında İngiliz Sefaret raporlarına yansıyan yazışmalarda, İngiltere’nin askeri, mâli tedbirlerini korumak gerekirse kendi vatandaşını emniyet altına almak veya barışı sağlamak için müdahalede bulunabileceği zikredilmekteydi.⁹⁸

Şeyhurreis’in ikinci çağrısı daha çok ulema ve tebaayadır. Halihazırda Müslümanlığın büyük bir tehlikede gösterildiği bir ortamda önde gelen din adamlarının bu mesele ile meşgul olmaları gerektiğini düşünür. Ulema ve devlet idarecilerinin beyanlarını savaşıların süngülerine benzeterek, onların beyanlarının sert ve keskin olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca iç çatışmalarda tarafların birbirini öldürmelerinin İslâm’a hiçbir fayda sağlamayacağını ve kaybın çok büyük olacağını gafil insanlara anlatılması, onların umumî bir barışa yönelmeleri konusunda uyarılması görevini de din adamlarına yüklemektedir.⁹⁹ İslâm’ın ilk dönemi ile çağının mukayesesini yaparak, iki dönemin de ortak noktasının “gariplik”¹⁰⁰ olsa da XIX. yüzyılda 145 milyonluk Müslüman nüfusun garipliğinin 145 kişilik asr-ı saadet Müslümanlarının garipliğinden daha kötü ve tehlikeli bir durumda olduğuna dikkat çekmektedir. Asr-ı saadetteki “gariplik” bir harekete ve berekete doğru meylederken son asırdaki “garipliğin” bir duraklamaya ve ümitsizliğe doğru gittiğine işaret etmektedir.¹⁰¹ Bir Şii müctehid olarak Şii halkına da eleştirilerden kaçınmadığı görülürken özellikle Haremeyn-i Şerifeyn’de ve Irak-ı Arab bölgesindeki Şiilerin Batı’dan ilham alarak ortaya attıkları “hürriyet ve özgürlük” söylemlerinin din ve devlet nazarından, şeriat bakımından problemlili bir hareket olduğu üzerinde durmaktadır.¹⁰²

Müctehid şehzadeye göre, dışarıda ve içeride zuhur eden tüm tehlikelere, saldırılara karşı yapılması gereken gayet açıktır: Müslümanların himâyesiz, çaresiz bir diğer ifadeyle “garip” kaldığı son asırda hem siyasî ve hem de dinî liderliği (halifeliği) kendisinde bulunduran

97 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 61-62.

98 İngiltere’nin İran’daki karışıklıklar sebebiyle müdahil olabileceğine dair İngiliz Maslahathüzarı Cecil Spring Rice’in Dışişleri Bakanı Edward Grey’e gönderdiği bazı raporlar için bkz. *Kitâb-ı Âbî*, I/17 (10 numaralı 6 Şubat 1907 tarihli telgraf); I/18 (14 numaralı 14 Şubat 1907 tarihli telgraf); I/79-80 (43 numaralı 13 Eylül 1907 tarihli telgraf); Detaylı bilgi için ayrıca bkz. Hasan Yenilmez, “Osmanlı’da Muhalefet ve İktidarın İran Meşrutiyeti’ne Yönelik Siyaseti (1905-1908)”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022), 179-186.

99 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 65-66.

100 “İslâm garip olarak başladı, başladığı gibi tekrar garipliğe dönecektir. Ne mutlu o gariplere!” hadis-i şerifinden ıktibasla bu kıyaslamayı yaptığı gayet açıktır. Hadis-i Şerif’in bazı tarikleri için bkz. Müslim, “İman”, 232; Tirmizi, “İman”, 13.

101 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 65.

102 Şeyhurreis, “Özgürlük” ve “hürriyet” vurgusu yapan Şii zümrenin “şirkin şirki” olan “hürriyet-i mel’ûne” gölgesinde dinlerini korkusuz ve takiyesiz yaşayabileceklerini zannetseler de İslâm padişahlarının gölgesinde payidar kalabileceklerinin altını çizer. Çünkü savunulan hürriyet esasına göre kiliseler ve meyhaneler yapılacak, Beytülharam’a karşılık haram evi (بيت حرام) ve fuhuş evi inşa edilecektir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 68-69.

Osmanlı saltanatını otorite olarak kabul edip bir araya gelmektir. Kendi ifadeleriyle, Osmanlı devletini yeniden diriltten II. Abdülhamid'in, din ve devletin terakkisi için hilafet makamını işaret etmesi, tüm Müslümanların mutluluğuna vesile olan, yeryüzündeki âkilerin dikkatini çeken, örneklik gösteren bir husustur. Hatta Müslümanların birlik oluşturması, dahili ihtilafların ortadan kaldırılması meselelerinde İslâm ahalisinin yegâne sığınağı odur. Ayrıca “ne olursa olsun” ümmetin icmasının hasıl olması, biat şartlarını toplaması hasebiyle Sultan ruhanî bir konuma sahip olup onun emrinden (ulu'l-emr'den) sapmak caiz değildir.¹⁰³ Dolayısıyla ulemanın ve diğer ileri gelen temsilcilerin Sultan II. Abdülhamid'le birlik olmalarını, devletin ilerlemesi ve milletin refahı için müspet bir adım olarak görür.¹⁰⁴ İran'daki din ve devlet işleyişine de değinen müctehid şehzade, Osmanlı'nın aksine İran'da, Şiî düşüncesinden mütevellit iki farklı riyasetin varlığına dikkat çeker: Bir tarafta “riyaset-i rûhî”yi elinde bulunduran müctehidler, diğer tarafta “riyaset-i cismî”yi elinde bulunduran saltanat. İran'da devlet liderinin kim olursa olsun kendisini Müslümanların lideri olarak göremeyeceği, şer'an itaat edilmesini talep edemeyeceğini belirten Şeyhurreis, İran'daki bu iki başlı riyasetin karşı karşıya geldiği durumlarda da vahim sonuçlar ortaya çıktığını vurgulamaktadır.¹⁰⁵ Müctehid şehzadenin Osmanlı ve İran'nın dinî ve siyasî yapısına dair bu karşılaştırmasını, kendisinin açıkça vurguladığı, II. Abdülhamid'in hilafet sancağı altında bir ittihad-ı İslâm oluşturma fikrinin bir temellendirmesi olarak rahatlıkla okumak mümkündür.¹⁰⁶

Şeyhurreis'in risalesinin sonunda sunduğu son teklif ise, önde gelen din adamları tarafından Atebât-ı Âliye ve Meşhed civarında “Terakki-i İslâm” nâmı altında ruhanilerden müteşekkil bir meclis oluşturulmasıdır. Aynı zamanda bu meclisin İran'daki diğer şehirlerde bulunan ulema ile de irtibatlı hatta oralarda da şubeler açarak doğrudan bağlantılı olarak çalışmalarını yürütmesi gerektiğini ifade etmektedir. Fitne çıkarmayacak, devletin nizamını bozmayacak ve hükümetin amaçlarına hanel getirmeyecek olan böyle bir meclis sayesinde Hindistan ve Kafkasya'daki Şiî ve diğer tüm Müslümanlarla doğrudan irtibat kurarak daimî olarak müzakere halinde bulunabileceğini vurgulamaktadır. İslâm'ı yabancı devletlerde yaymak ve şöhretini arttırmak

103 Esad Efendi risalesinde, Endülüs de İslam ümmetinin yitip gitmesine dair hususları zikrederken meseleyi şu cümlelerle nihayete erdirmektedir: “Bunun sebab-i mütakili (ulu'l-emre) itaat ve birbirleriyle ittifak etmeyerek heves-i riyaset ve menafi-i şahsiye ile nifak belâsıdır.” Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 6; Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 13, 21.

104 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 70-75; Osmanlı'da batılı anayasalardan faydalanılarak hazırlanan 1876 Kanun-ı Esasî'si'ne de bir nevi atıfta bulunan müctehid şehzade, dünyevi ihtiyaçlar ve zaruri ittifakların bazen Müslüman devletini yabancı hükümetlerden kanun almaya zorlasa da o “faydalı yasanın” başka bir şekilde sokularak “şeriat şapkası” ve “dinî kıyafet” giydirilerek icra sahasına getirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 73.

105 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 76-77; Birbirinin varlığını, gücünü kendileri için tehlike kabul eden müctehidler ve şah idaresine Şeyhurreis'in teklifi şu minvaldedir: Dinî liderler, kendilerinin bir nevi koruyucusu olan Şah idaresine yardım ve destekte bulunmalı, şah idaresi de devletin önemli işlerinde dini otoriteyle istişare yaparak onları da sürece dahil etmelidirler. Bkz. Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 80-81.

106 Müctehid şehzadenin, Osmanlı Sultanı ve Şah'a dair bu vurguları dinî ve siyasî konumlandırması gerek Ahmed Cevdet Paşa'nın gerekse Yusuf Rıza Paşa'nın vurgularından, düşüncelerinden farklı değildir. Bkz. İzgöer-Kara, *Cevdet Paşa'nın Lâyihihaları*, 454; Yusuf Rıza Paşa'nın layihası için bkz. *BOA*, Y.EE/12-12.

için belirli talimatlar çerçevesinde davetçiler ve tebliğciler gönderme ve onların masraflarını karşılama sorumluluğunu söz konusu meclise yükleyen Şeyhurreis, özellikle Avrupa ülkelerinde güç olsa da Afrika ve Çin kıtasında İslâm'a açık, henüz aslı fitratları "Hıristiyanlık, Mecusilik veya Batılıların pislikleriyle bozulmamış" milyonlarca insanın varlığına dikkat çekmektedir. Bu hususta bir tembellik gösterilip ihmalkarlık edilirse söz konusu insanların çok sürmeden Hıristiyan medeniyeti ve dininin dairesi altına girecekleri uyarısında bulunmaktadır.¹⁰⁷

Risalesini son olarak, Arapça kaleme aldığı *Kitabu'l-Ebrâr* eserinden alıntıladığı ittihad-ı İslâm'a bir çağrı metni ile nihayete erdiren müctehid şehzade, bu çağrısında da metnin genelinde vurguladığı meselelere dikkat çekmekte ve İslâm'ın izzeti yok olmadan, minberleri ve minareleri çökmeden, harap bir vaziyete düşmeden ittihad-ı İslâm'a destek çıkmaları için Müslümanlara yakarmaktadır. Sünnî ve Şîilerin ihtilafını ise sökülme üzere olan bir ağaçtaki kuşların hâline benzetmektedir: "Tevhid kelimesi büyük bir tehlikedir ve siz dalında ötüyorsunuz. Ağacın kökü sökülüyor ve siz dalında birbirinizi çekiştiriyorsunuz" Din düşmanlarının, bâtil düşünceleri üzerine bir araya gelirken muvahhidlerin/Müslümanların haktan ayrılmalarından yakınarak, Müslüman ahalinin fesadı bitirmesini ve uzlaşmalarını talep etmektedir.¹⁰⁸

Sonuç

Bu çalışmada, XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Batı sömürgesine karşı Osmanlı-İran daha da özelde Sünni-Şii münasebetlerinin, yakınlaşmasının nasıl bir seyir izlediği, bir Kaçar şehzadesi ve aynı zamanda Şii müctehid olan Şeyhurreis'in düşünce dünyası ve irtibatları üzerinden incelenmiştir. Söz konusu yüzyılın son çeyreğinde II. Abdülhamid idaresi tarafından öne çıkarılan, bir noktasiyla benimsenen ittihad-ı İslâm siyasetinde ve bununla iltisaklı olarak Sünni-Şii yakınlaşmasında ekseriyetle Cemaleddin Efganî "ismi" dikkat çekse de Şeyhurreis'in de Efganî kadar mühim bir role sahip olduğu görülmüştür. Nitekim, 1880'lerden II. Meşrutiyet'in ilanına kadar II. Abdülhamid idaresi ile kurmuş olduğu irtibatlar ve kendisinin devlet nişanlarıyla ödüllendirilmesi sahip olduğu konumun açık göstergesidir. Çalışmanın kapsamı bakımından ele alınmasa da metin içerisinde kısaca değinilen ve farklı bir çalışma olarak değerlendirilmesi düşünülen, I. Cihan Harbi sırasında İttihad ve Terakki hükümetinin Şeyhurreis'le kurmuş olduğu irtibatlar, münasebetler onun ittihad-ı İslâm ve Sünni-Şii yakınlaşmasında etkin bir rol "oynadığını" gösteren bir başka husustur." Burada bir parantez açarak belirtmek gerekir ki Şeyhurreis'in her iki dönemde (II. Abdülhamid ve İttihad ve Terakki Dönemi) itibar görmesi ve siyasî ve dinî kimliğe sahip bir kişi olarak kendisiyle münasebetler kurulması iki dönemin benzer siyaset tarzlarına dair önemli bir ipucudur.

Müctehid şehzadenin, II. Abdülhamid, Ahmed Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa gibi Osmanlı devlet ricali ile yapmış olduğu müzakerelerde, Sünniler ve Şiiiler arasındaki ihtilafın çözüme

107 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 83-85; Benzer ifadeler Esad Efendi tarafından da kaleme alınmış "İslâm'ın nasihatlerine muhtaç" özellikle Afrika cihetindeki milletlerin, oralara gönderilecek ulema aracılığıyla itaat ve ittihadın vecibelerinin kendilerine öğretilmesi gerektiği çağrısı yapmaktadır. Bkz. Esad Efendi, *İttihad-ı İslâm*, 28.

108 Şeyhurreis, *İttihad-ı İslâm*, 87-90.

kavuşturulması ile ilgili sunduğu tekliflerde bazı Şîî temayülleri gözükse de ekseriyetle onlarla ortak ve yakın bir dile sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sadece Sünni-Şîî ihtilafların ortadan kaldırılmasına dair sunmuş olduğu tekliflerde değil, genel olarak Müslüman toplumların sorunlarına dair tespitleri ve Müslüman toplumların gerçek İslâm'a dönmeleri, -dönemin yaygın tabiriyle- asr-ı saadete dönmeleri gerektiğine dair vurguları dahi Osmanlı aydınları ile benzer bir dile ve düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Osmanlı ve İran aydınlarının bir diğer ifadeyle Sünni ve Şîî ilmiye ricalinin bu benzer dili kullanmaya başlamalarında modernleşme ve sömürgecilik tehdidinin etkili olduğu da elbette ifade edilebilir. Fakat her halükârda “sünni-hanefî bir İslâm” inşa etme fikrinde olan II. Abdülhamid idaresinin, Sünni-Şîî yakınlaşmasında oldukça hassas hareket ettiğini de ikili müzakerelerdeki ifadelerden okumak mümkündür. Söz konusu görüşmelerde “Sünnî ulemasını kırmayacak ve mezheb-i teşeyyü’ün bir mertebe daha revâcına sebebiyet vermeyecek” bir surette, “mütebassırâne ve maharetkârâne” bir siyaset takip edilmesi gerektiğinin hem Ahmet Cevdet Paşa hem de Yusuf Rıza Paşa tarafından beyan edilmesi yukarıda zikredilen politikanın açık bir işaretidir.

Sadece ikili müzakereler değil kalemiyle de Sünni-Şîî ihtilaflarının ortadan kaldırılması ve iki mezhebin yakınlaşmasına dair gayret sarf eden Şeyhurreis, hem içerik hem de neşredildiği tarih itibariyle *İttihad-ı İslâm* başlığı altında önemli bir eser kaleme almıştır. Her ne kadar daha erken tarihlerde Mahkeme-i Ticaret-i Bahriye Zabıt Kâtibi Esad Efendi tarafından *İttihad-ı İslâm* risalesi kaleme alınsa da Kaçar Hânedanı mensubu bir Şîî müctehidin kaleminden, Osmanlı hilafeti çatısı altında bir ittifak vurgusu yapılması ve “dinî ve siyasî liderliği bir arada bulunduran” II. Abdülhamid’in otoritesinin altında birliği savunmasının, söz konusu dönemde daha büyük bir yankı bir uyandırdığını söylemek hilaf-ı hakikat olmayacaktır. Dolayısıyla II. Abdülhamid döneminin önemli siyaset tarzlarından olan İttihad-ı İslâm politikasında, Sünni-Şîî münasebetlerinde müctehid şehzadenin sahip olduğu konum, inkâr edilemez bir öneme sahiptir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Bu çalışmanın olgunlaşması ve bir metin hâlini alması sürecinde yönlendirmeleri ile katkıda bulunan kıymetli hocam, Prof. Dr. İsmail KARA'ya ve bazı Farsça neşriyatın temininde yardımlarını esirgemeyen Mohammad Hossein SADEGHİ ve Habibullah HABİB'e müteşekkirim.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Acknowledgement: I am grateful to my esteemed teacher, Professor Ismail KARA, who contributed his invaluable guidance and mentorship in the process of maturing this work and turning it into text. I would also like to thank Mohammed Hossein SADEGHI and Habibullah HABIB for their valuable contributions by providing Persian publications to complete this work.

Kaynakça/References

“Controverses Persanes – Le livre In Cha Allah! Réfuté par Séyyéd Borhan ed-Din Balkhi”. *Revue du Monde Musulman*. Decembre 1912: 238-260.

“Yâd-daşt-i İttihad-ı İslâm”. *Ahter*. 8 Mayıs 1878.

- Açıkgenç, Alparslan. “el-Esfârü'l-Erbaa”. *DİA*. XI: 374-376, Ankara: TDV, 1995.
- Ademiyet, Feridun. *Endişehâ-yı Mirzâ Aga Han Kirmanî*, Tahran: İntişarat-ı Peyam, 1357.
- Afşar, İrec, haz., “Sergüzeşt-i Hod Nevişte-i Şeyhurreis Hayrat”. *Ayende*. XVI/9-12 (1369): 805-812.
- Akarlı, Engin Deniz. *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadriazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Siyasi Vasiyyetnâmeleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978.
- Algar, Hamid. *Mirza Malkum Khan – A Biographical Study in Iranian Modernism*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Aydın, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Beşîrî, Ahmed. *Kitâb-ı Âbî – Gozareşhâ-yı Mahremâne-i Vezaret-i Umur-i Harice-i İngiliz der-bâre-i İnkılab-ı Meşrûta-i İran*. 8 cilt. 2. Baskı, Tahran: Çaphâne-i Ketîbe, 1363.
- Browne, Edward G. *A Descriptive Catalogue of the Oriental MSS*. nşr. Reynold A. Nicholson. London: Cambridge University Press, 1932.
- Browne, Edward G. *Materials for the Study of the Babi Religion*. London: Cambridge University Press, 1918.
- Browne, Edward G. *The Press and Poetry of Modern Persia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- Cole, Juan R. I. “Autobiography and Silence: The Early Career of Shaykh al-Ra’is Qajar”. *Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Baha’i-Religion*. ed. Johann Christoph Bürgel – Isabel Schayani. 91-126. Zürich: George Olms Verlag, 1998.
- Cole, Juan R. I. “Shaikh al-Ra’is and Sultan Abdülhamid II: The Iranian Dimension of Pan-Islam”. *Histories of the Modern Middle East*. ed. Israel Gershomi vd. 167-185. London: Lynne Rienner Publishers, 2002.
- Çetinsaya, Gökhan. “Din, Reform, Statüko: II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)”. *Osmanlı Medeniyeti: Siyaset, İktisat, Sanat*. ed. Coşkun Çakır. 125-148. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Çetinsaya, Gökhan. “II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında ‘İslam Birliği’ Hareketi (1876-1878)”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 1988.
- Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Döneminde Irak’ta Osmanlı İdaresi*. çev. Zehra Savan. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Dalkıran, Sayın. *Osmanlı Devleti’nde Ehl-i Sünnet’in Şi’i Akidesine Tenkitleri*. 2. Baskı, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017.
- Davinson, Roderic H. “The Question of Fuad Paşa’s “Political Testament”, *BELLETEN*. XXIII/89 (Ocak 1959): 119-136.
- Deringil, Selim. *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*. 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Devletâbâdi, Yahya. *Hayat-ı Yahya*. haz. Furuğ Devletâbâdi. 3 cilt. 4. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Firdevsi, 1362
- Düstûr*. IV. İstanbul: Dâru’t-tıbaati Âmire, 1296.
- Eraslan, Cezmi. *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*. 3. Baskı, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2019.
- Esad Efendi. *İttihad-ı İslâm*. y.y., t.y..
- Ferahâni, Hüseyin. *Sefernâme-i Mirza Muhammed Hüseyin Hüseyinî Ferahâni*. thk. Mesud Gülzârî. Tahran: Firdevs, 1362.
- Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

- Hitchins, Keith. “Hâdî-i Sebzevârî”. *DİA*, XV: 12-13. Ankara: TDV, 1997.
- Hüseyinî, Seyyid [Cemaleddin Efgânî]. “Biladu Faris”. *Ziyâu'l-Hâfikayn*. 1 Mart 1892.
- İzğöer, Ahmet Zeki. *Cevdet Paşa'nın Lâyihaları: Devlet Din Islahât Hukuk Maarif*, Haz. İsmail Kara. İstanbul: İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail. *Din ve Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 3. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Karadağî, Masume – Nuri, Muhammed Emir Şeyh. “Şeyhu'r-Reis-i Kaçar ve İttihad-ı İslâm”. *Moskuya*. V/15 (1389/2010): 73-90.
- Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afgani” – A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972, 377-378.
- Kermani, Mirza Agha Khan. *God Willing, God Blessing (İnşallah Maşallah)*, ed. Harun Vohouman-Bijan Khalili. Los Angeles: Kitab Corp., 2007.
- Kia, Mehrdad. “Pan-Islamism in Late Nineteenth-Century in Iran”. *Middle Eastern Studies*. 32/1 (Ocak 1996): 30-52.
- Murata, Sachiko. “Ansari, Shaikh Mortaza”. *Encyclopaedia Iranica*.
- Niya, Rahim Reis. *İran ve Osmanî der Âsitane-i Karn-i Bistom*. 3 cilt. Tahran: İntişarat-ı Setüde, 1374.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Safaî, İbrahim. *Rehberân-ı Meşrûta*. 2 cilt. Tahran: İntişarat-ı Câvidan, 1363.
- Sasanî, Han Melik. *Payitahtın Son Yıllarında Bir Sefir*. trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Şeyhurreis. *İttihad-ı İslâm*. Bombay: Gulzar Hasani Press, 1312.
- Şeyhurreis. *Müntehab-ı Nefîs*. Bombay: 1312 (Tıpkıbasım Tahran: Mahmudî, t.y.)
- Tarik, Ramazan. “İslam Düşüncesinde Mezhepleri Yakınlaştırma Girişimleri (Takribü'l-Mezahib Mısır Örneği)”. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Üstün, İsmail Safa. “Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Gelen Şii Ziyaretçiler (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*. 163 (2006): 159-169.
- Üstün, İsmail Safa. “Bağdat Eyaletindeki Atebat'a Şif Cenaze Nakli ve Karantina (XIX. Yüzyıl-XX. Yüzyıl Başları)”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2006/2): 101-118.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Yenilmez, Hasan. “Osmanlı'da Muhalefet ve İktidarın İran Meşrutiyeti'ne Yönelik Siyaseti (1905-1908)”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022.
- Yıldız, Güllü. “İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter”. *Osmanlı Araştırmaları*. 50 (2017): 175-218.

