

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
HİNDOLOJİ BİLİM DALI

HİNT MARĀṬHĀ İMPARATORU ŞİVACİ MAHĀRĀC
VE SVARĀCYA (ÖZYÖNETİM) DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

İlgaz HAKMAN

ANKARA, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
HİNDOLOJİ BİLİM DALI

HİNT MARĀṬHĀ İMPARATORU ŞİVACİ MAHĀRĀC
VE SVARĀCYA (ÖZYÖNETİM) DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

İlgaz HAKMAN

Danışman

Doç. Dr. Yalçın KAYALI

ANKARA, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
HİNDOLOJİ BİLİM DALI

HİNT MARĀṬHĀ İMPARATORU ŞİVACİ MAHĀRĀC
VE SVARĀCYA (ÖZYÖNETİM) DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Yalçın KAYALI

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1. Prof. Dr. Hatice Derya CAN**
- 2. Prof. Dr. Selda KILIÇ**
- 3. Doç. Dr. Yalçın KAYALI**
- 4. Dr. Öğr. Üyesi Arzu YILDIZ AYDIN**
- 5. Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Tuba SUNGUR**

Tez Savunması Tarihi:

19.01.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Yalçın KAYALI danışmanlığında hazırladığım “**Hint Marāṭhā İmparatoru Şivaci Mahārāc Ve Svarācya (Özyönetim) Düşüncesi (Ankara.2026)** “ adlı yüksek lisans ☐ - doktora/bütünleşik doktora ☒ tezimdaki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

17.02.2026

İlgaz HAKMAN

ÖNSÖZ

Öncelikle akademik hayatım boyunca bana yol gösteren, her aşamasında yorumları ve fikirleriyle destek olan, cesaret veren ve bu çalışmanın gerçekleşmesine olanak sağlayan tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Yalçın Kayalı'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Engin bilgileri ve değerli katkılarıyla üzerimde büyük emekleri olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. H. Derya Can'a da en derin saygılarımla teşekkür etmek isterim.

Tez jürimde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Selda Kılıç (Ankara Üniversitesi, Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı), Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Tuba Sungur (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bölge Çalışmaları Enstitüsü, Asya Çalışmaları Anabilim Dalı) ve Dr. Öğr. Üyesi Arzu Yıldız Aydın'a (Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı), çalışmamın niteliğini artıran değerli eleştirileri, yol gösterici yorumları ve fikirleri için özel teşekkürlerimi sunarım. Aynı şekilde Doktora sürecinde ders aldığım ve bakış açımı genişletmemde yardımcı olan Antropoloji Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Meryem Bulut'a teşekkür ederim.

Son olarak, her zaman yanımda olan, bana inanan ve desteklerini esirgemeyen aileme ve arkadaşlarıma en içten teşekkürlerimi ve minnettarlığımı iletmek isterim.

Bu tez, TÜBİTAK 2211 – Yurt İçi Doktora Burs Programları kapsamında hazırlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ii
KISALTMALAR	v
DEVANAGARİ ALFABESİ VE TRANSKRİPSİYONU ÜZERİNE	vi

GİRİŞ

i. Tezin Konusu	1
ii. Tezin Amacı ve Önemi	3
iii. Kuramsal Çerçeve	6
a. Kavramlar ve Terimler	6
b. Araştırma Soruları	6
iv. Yöntem	7
a. Araştırma Verileri ve Örneklem	7
b. Veri Toplama Teknikleri	8
c. Kaynak Eserler	9

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHSEL BİR ARKAPLAN: MARĀṬHĀ İMPARATORLUĞU ÖNCESİ HİNDİSTAN’INDA TÜRK YÖNETİMİ	17
1.1. Hint-Türk Yönetiminde Altın Çağ: Babür İmparatorluğu	18
1.1.1. Babürlülerin Ekber Dönemindeki İlk Dekkan Müdahaleleri	21

1.1.2. Ekber Sonrası Babür İmparatorluğu'nun Dekkan Politikaları.....	29
1.2. Behmeniler ve Dekkan Sultanlıklarının Kuruluşu.....	43
1.2.1. Aḥmednagar (Nizam Şahî) Sultanlığı.....	49
1.2.2. Bicāpūr (Adil Şahî) Sultanlığı	56

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞİVĀCĪ MAHĀRĀC'IN HAYATI VE MARĀṬHĀ İMPARATORLUĞU'NUN KURULUŞ DÖNEMİ	74
2.1. Bhonsle Ailesi'nin Etnik Kökeni ve Şivācī'nin Soy Şeceresi	74
2.2. Şivācī'nin Doğumu, Çocukluğu ve Eğitimi.....	82
2.3. İlk Politik Deneyimleri ve Türk Yönetimleriyle İlişkileri	86
2.4. Hindu Bir İmparator Olarak Tahta Çıkışı ve Abhisheka Ritüeli.....	102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SVARĀCYA DÜŞÜNCESİ VE TEMELLERİ	112
3.1.Marāṭhā İmparatorluğu Yönetim Sistemi ve Şivācī'nin Siyasî Mirası	112
3.2.Hindavī Svarācyā Düşüncesinin Temelleri	121
3.2.1. Bhakti Hareketinin Doğuşu ve Öğretisi.....	124
3.2.2. Rāmdās Öğretileri ve Svarācyā Uygulamaları.....	131

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. XX. YÜZYIL HİNDİSTAN BAĞIMSIZLIK HAREKETİ'NDE SVARĀCYA

DÜŞÜNCESİ	136
4.1.Bağımsızlık Hareketi'nin Liderleri ve Svarācyā İdealleri.....	138
4.1.1. Bal Gangadhar Tilak	140
4.1.2. Mohandas Karamçand Gandhi.....	142
4.1.3. Cevahirlal Nehru	146
4.1.4. Vinayak Damodar Savarkar	148
SONUÇ.....	151
KAYNKAÇA	157
ÖZET	169
ABSTRACT.....	170

KISALTMALAR

AITM: *Ancient Indian Tradition and Mythology*

C. : Cilt

Çev.: Çeviren

d.: dipnot

Ed.: Editör

S. : Sayı

s./ss. : Sayfa Numarası

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

T.C. : Türkiye Cumhuriyeti

Vol.: Volume

DEVANĀGARĪ ALFABESİ VE TRANSKRİPSİYONU ÜZERİNE

Sanskrit dilinin yazıldığı alfabeye Devanāgarī adı verilmektedir. Devanāgarī kelimesi Sanskrit dilinde Deva “Tanrı” ve Nāgarī “Şehir” kelimelerinin birlikte kullanılmasıyla meydana getirilmiştir. Bu alfabenin ve Hindistan’da kullanılan diğer alfabelerin hemen hepsinin kökeni Brahmī yazı karakterlerine dayandırılmaktadır. Devanāgarī’nin ise Gupta dönemi yazı biçiminden türetildiğine dair hâkim bir görüş yaygındır. Klasik Sanskrit dilinin yazımında kullanılan Devanāgarī alfabesinde 49 ses bulunmaktadır. Bunların dokuzu sesli, dördü çift sesli, yirmi beşi sessiz, dördü yarı sesli, üçü fısıltı sesi, biri de nefes sesidir; ayrıca anusvāra, anunāsika ve visarga adı verilen birtakım özel sesler de yer almaktadır.

Sanskrit sözcüklerin Latin karakteriyle yazımında, harflerin üzerine ya da altına bazı işaretler koyulmaktadır. Bu kullanımlar, ilgili harfin sesbirimsel karşılığı ile ilgili oldukça önemli bilgiler vermesi açısından büyük bir önem taşır. Söz konusu çalışmamızda da Sanskrit sözcüklerin orijinal yazımı ile ilgili olarak aşağıda vermiş olduğumuz transliterasyon tablosuna sadık kalınarak, Sanskrit dili yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmeye çalışılmıştır.

Ünlüler		Ünsüzler							
Basit Ünlüler	Çift Ünlüler	Gırtlak Sesleri	Damak Sesleri	Kafa Sesleri	Diş Sesleri	Dudak Sesleri	Yarım Sesler	Fısıltı Sesleri	Nefes Sesi
अ (a)	ए (e)	क (ka)	च (ca)	ट (ṭa)	त (ta)	प (pa)	य (ya)	श (ṣa)	ह (ha)
आ (ā)	ऐ (ai)	ख (kha)	छ (cha)	ठ (ṭha)	थ (tha)	फ (pha)	र (ra)	ष (sha)	
इ (i)	ओ (o)	ग (ga)	ज (ca)	ड (ḍa)	द (da)	ब (ba)	ल (la)	स (sa)	
ई (ī)	औ (au)	घ (gha)	झ (cha)	ढ (ḍha)	ध (dha)	भ (bha)	व (va)		
उ (u)		ङ (ṅa)	ञ (ña)	ण (ṇa)	न (na)	म (ma)			
ऊ (ū)									
ऋ (ṛ)									
ॠ (ṝ)									
ॡ (ṝ)									
ॢ (ṝ)									
ॣ (ṝ)									

GİRİŞ

i. Tezin Konusu

Hindistan'ın önde gelen tarihî şahsiyetlerinden biri olarak Chatrapatī Śivācī Mahārāc'ın düşünce ve eylemlerinin yansımaları; modern dönem Hindistan siyasetinde dahi etkilerini hissettirmektedir. Śivācī, Hindistan'ın batı kıyısında bulunan Mahārāshṭra eyaletinde gelişen Marāṭhā kimliğinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Tarihsel süreçte Marāṭhā İmparatorluğu'nun (1674-1818) kurucusu olarak bölgenin kültürel, tarihî ve siyasi gelişimine katkı sağlamış, ayrıca XX. yüzyıldaki Hindistan Bağımsızlık Mücadelesi'nde *svarācya* yani öz yönetim kavramı temelinde ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Öyle ki bu kavram sonrasında Hint Bağımsızlık Hareketi'nin dayandırıldığı ilke olarak benimsenmiştir. Ayrıca fikirlerinin günümüz Hindistan'ının siyasi ve tarihî kimliğinin şekillenmesinde son derece önemli bir rol oynadığı görülmektedir.

Kimlik, ulus inşası, mit, sembol ve tarih arasındaki simbiyotik ilişki, dünyadaki diğer ulus-devletlerin tamamında olduğu gibi Hindistan örneğinde de araştırılması gereken başlıca konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Anthony Smith'in tanımına göre bir etnik ulusçuluk modeli olan Hindistan'da, toplumu oluşturan bireyler arasındaki soy bağları, bu bağlara dayalı gelenekler, tarih mirası ve yerel kültür öğeleriyle bir ulus bilinç anlayışı gerçekleştirmeye çalışılmıştır (Smith, 2009). Bu durum aynı zamanda farklı gelenek kollarını da içerisinde barındırır ve bu sebeple yekpare bir geçmişten bahsetmek nadiren mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla ulusçuluk, toplumun tümünü kapsayacak sembollerin oluşturulmasını ve bu bağlamla kolektif bir kimlik bilinci yaratmayı zorunlu kılmaktadır. Bu kolektif kimlik, toplum içerisinde bulunan farklı grupları birleştirici, bütünleştirici bir sembolizmi meydana getirmektedir.

Şivācī, yaşadığı dönemde (1630-1680) yerleşik Babür otoritesine karşı direniş fikrini resmî olarak ortaya atan, savunan ve şekillendiren Marāṭhā – Hindu bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır. Direnişi temsil etme yeteneği, imajı ve baskıcı yönetim anlayışına karşı duruşu sonucu birleştirici bir bilinçle üstlendiği misyon, tarihsel bir karakter ya da lider olarak kendisini, yüzyıllar sonra kurulacak olan modern Hindistan’daki ulus devlet anlayışında önemli bir figür haline getirmiştir. Babür İmparatorluğu’nun yüzlerce yıllık baskın saltanatından sonra Hindu gelenekleriyle tahta çıkan bir yönetici olarak Hindu toplumunu bütünleştiren bir sembol haline gelmesi de tarihi açıdan hakkında çalışılmayı önemli kılmıştır. Bunun yanı sıra kurucusu olarak anıldığı imparatorluğun yeniden kategorize edilen Hint geleneğinde; kültürel, politik ve tarihi değerleriyle toplum içerisinde kollektif bir kimlik yaratılmasını sağlamıştır. Ayrıca hem siyasi hem de kültürel olarak yeniden biçimlendiren ve etkileri günümüze değin devam eden kültürel belleğin oluşmasına da katkıda bulunduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda araştırmacılar, Şivācī’nin Hindistan’daki etnik milliyetçilik anlayışının temellerini attığı görüşüne hâkimdir.

Çalışmamız kapsamında Şivācī’nin milliyetçi bir lider sembolü olarak öne çıktığı anlayışın tarihsel kimliğiyle olan bağları incelenmiştir. Şivācī’nin hayatı ve düşüncelerini etkileyen dönemin tarihinin yanı sıra, Marāṭhā İmparatorluğu sonrasındaki İngiliz sömürgeciliği döneminde modern milliyetçilik anlayışının belirginleştiği Hindistan Bağımsızlık Hareketi’ne ait liderlerin görüşleri analiz edilerek betimlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda araştırmacılar tarafından iddia edildiği gibi Şivācī’nin modern milliyetçilik anlayışının temellerini atan bir sembol olarak görülmesi durumu, yaşadığı dönemde gerçekleştirdiği eylemler ve ideallerle karşılaştırmalı olarak sorgulanmıştır. Bu çalışmada temel sorun olarak, tarihsel anlamda Şivācī’nin kendi döneminde ileri sürdüğü svarācya idealinin, Hindistan Bağımsızlık Hareketi ve günümüz Hindistan’ında benimsenen modern anlayışla benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durulmuştur.

ii. Tezin Amacı ve Önemi

Mahārāshṭra Eyaleti, Hindistan'ın yizmi sekiz eyaleti içerisinde 307.713 km² yüz ölçümüyle üçüncü, ekonomik anlamda ise en büyük ekonomisine sahip eyaleti olma özelliğini taşımaktadır. Bu sebeplerden ötürü günümüz Hindistan siyasetinde de özellikle Shiv Sena gibi ulusalcı partileriyle Hint politikasında söz sahibi bir konumundadır. Eyaletin resmî dili Marāṭhī, %79,8 oranla yaygın dinî inancı ise Hinduizm'dir. Halkın %28 oranda çoğunluğunun Marāṭhā etnik kimliğini temsil ettiği bilinmektedir. Bu nedenle Hindistan'ın sosyokültürel yapısının incelenebilmesi ve daha iyi anlaşılabilmesi adına Marāṭhā kimliği, tarihi ve kültürü, Hint milliyetçiliği anlayışının oluşumunu değerlendirmede önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Marāṭhā ideallerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan en önemli liderlerden Şivācī'nin hayatı, yönetim anlayışı ve idealleri betimleyici bir yaklaşımla ele alınmıştır. Söz konusu deskriptif araştırma, disiplinler arası bir yaklaşımla Hindoloji biliminin normları çerçevesinde hazırlanmıştır.

Marāṭhā kimliğinin itici gücü olarak sembolleşen Marāṭhā İmparatorluğu'nun kurucusu Şivācī'nin, hayatı, siyasi eylemleri ve ahlakî değerleri doğrultusunda yüzyıllar sonra dahi ulusal kimliğin oluşumunu hangi yönlerden etkilediği sorusuna yanıt aranmıştır. Bu tez, Şivācī sembolizmi üzerinden modern Hint milliyetçiliğine ilişkin karşılaştırmalı bir kimlik okuması yapmaktadır. Bu doğrultuda modern milliyetçilik anlayışının temelleriyle ilişkilendirilen Şivācī'nin tarihsel bir kişilik olarak ideallerinin sınırları ve etkileri, günümüz Hindistan'ında sembolleşmesinin sebeplerini anlamada belirleyici görülmüştür.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında tez çalışmamızı, gelecekte Hindoloji, Antropoloji, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, Tarih gibi birçok alanda Hint Milliyetçiliği üzerine çalışacak araştırmacılara kavramsal bir temel sunmaktadır. Bu doğrultuda, Hint Milliyetçiliği idealinin en

önemli tarihsel figürlerinden biri olan Şivācī Mahārāc ve onun ileri sürdüğü Svarācya görüşü, günümüz Hindistan’ındaki milliyetçilik akımlarının daha net anlaşılabilmesi için kuramsal bir zemin oluşturduğu görülmüştür.

Tezin konusu, amacı ve önemiyle ilişkili olarak hazırlanan *Hint Marāṭhā İmparatoru Şivācī Mahārāc: Svarācya Düşüncesi* başlıklı bu tez çalışması, üç ana bölümde yapılandırılmıştır. Birinci bölüm olan “Marāṭhā İmparatorluğu Öncesi Hindistan’da Türk Yönetimi”, Şivācī’nin tarih sahnesine çıkışını mümkün kılan siyasal arka planı ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, **1.1. Hint-Türk Yönetiminde Altın Çağ: Babür İmparatorluğu** başlığı altında, **1.1.1. Babürlülerin Ekber Dönemi’ndeki İlk Dekkan Müdahaleleri** ve **1.1.2. Ekber Sonrası Babür İmparatorluğu’nun Dekkan Politikaları** alt başlıkları ile Babür- Dekkan ilişkilerinin tarihsel seyri ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Bölümün devamında, Dekkan siyasal yapısının anlaşılması amacıyla **1.2. Behmeniler ve Dekkan Sultanlıklarının Kuruluşu** başlığına yer verilmiş; bu bağlamda **1.2.1. Aḥmednagar (Nizam Şahî) Sultanlığı** ve **1.2.2. Bicāpūr (Adil Şahî) Sultanlığı** alt başlıkları altında bölgenin yerel hanedanlıkları tarihsel, siyasal ve toplumsal açılardan incelenmiştir. Böylece Marāṭhā hareketinin doğduğu tarihsel Zemin, bütüncül bir çerçevede ortaya konulmuştur.

Tezin ikinci bölümü, “*Şivācī Mahārāc’ın Hayatı ve Marāṭhā İmparatorluğu’nun Kuruluş Dönemi*” adını taşımaktadır. Bu kapsamlı bölüm; **2.1. Bhonsle Ailesi Etnik Kökeni ve Şivācī’nin Soy Şeceresi**, **2.2. Şivācī’nin Doğumu, Çocukluğu ve Eğitimi**, **2.3. İlk Politik Deneyimleri ve Türk Yönetimleriyle İlişkileri** ve **2.4. Hindu Bir İmparator Olarak Tahta Çıkışı ve Abhisheka Ritüeli** başlıkları çerçevesinde ele alınmıştır. **Bu bölümü oluşturmaktaki temel amacımız**, Şivācī’nin tarihsel kişiliğinin yalnızca askerî başarılarla değil; sosyal kökeni, erken yaşam deneyimleri, politik formasyonu ve dinsel-siyasal meşruiyetini belirleyen ritüel

pratiklerle birlikte bütüncül bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Böylelikle Şivācī'nin Marāṭhā siyasi kültüründe bir lider olarak nasıl inşa edildiği, dönemin Hint-Türk yönetimleriyle kurduğu ilişkilerin onu nasıl şekillendirdiği ve nihayetinde Abhisheka töreniyle Vedik geleneğe eklenilerek nasıl bağımsız bir Hindu hükümdar kimliği oluşturduğu analitik bir düzlemde ortaya konmuştur. Bu ikinci bölüm, tezin ilerleyen kısımlarında geliştirilen Svarācyā düşüncesinin tarihsel temellerini kavrayabilmek için gerekli olan biyografik, kültürel ve ideolojik arka planı sunmayı amaçlamaktadır.

“Svarācyā Düşüncesi ve Temelleri” başlığını taşıyan tezin üçüncü bölümü, çalışmanın kuramsal omurgasını oluşturan siyasal, kültürel ve felsefi arka planı bütüncül bir bakışla analiz etmektedir. Bu doğrultuda **3.1. Marāṭhā İmparatorluğu Yönetim Sistemi ve Şivācī'nin Siyasî Mirası** başlığı altında, Şivācī'nin kurumsal devlet teşkilatını nasıl biçimlendirdiği, yönetim anlayışını oluşturan askerî, idarî ve toplumsal mekanizmaların hangi tarihsel miraslardan beslendiği ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Ardından **3.2. Hindavî Svarācyā Düşüncesinin Temelleri** başlığı çerçevesinde, **3.2.1. Bhakti Hareketinin Doğuşu ve Öğretisi ile 3.2.2. Rāmdās Öğretileri ve Svarācyā Uygulamaları** alt başlıkları doğrultusunda, Şivācī'nin siyasi vizyonunu şekillendiren dinî-felsefi dinamikler incelenmiştir. Bhakti geleneğinin toplumsal dönüşüm gücü ve Rāmdās'ın öğretilerinin etik yönelimleri bu bölümde Svarācyā kavramının kültürel arka planını oluşturan temel unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Son olarak **3.3. Hindistan Bağımsızlık Hareketi: Svarācyā Düşüncesi** başlığı kapsamında ve **3.3.1. Bağımsızlık Hareketi'nin Liderleri ve Svarācyā İdealleri** alt başlığı ekseninde, Tilak ve Gandhi gibi modern dönem Hint liderlerinin Svarācyā'yı nasıl yeniden yorumladıkları ortaya konmuştur. Böylece üçüncü bölüm, Svarācyā düşüncesinin XVII. yüzyıldan modern Hindistan'a uzanan ideolojik sürekliliğini ve dönüşümünü açıklamayı amaçlamaktadır.

iii. Kuramsal Çerçeve

a. Kavramlar ve Terimler

Tezimiz kapsamında ele alınan “milliyetçilik”, “ulus”, “bağımsızlık”, “kolonyalizm” gibi kavramlar kuramsal çerçevenin temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda özellikle Hindistan Bağımsızlık Hareketi açısından büyük önem taşıyan ve ilk kez Şivācī Mahārāc tarafından kullanılan *svarāc* yani otonomi kavramı, araştırmanın temel tartışma konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca çalışmamız kapsamında Marāṭhā Kimliği, Hindistan Bağımsızlık Hareketi ve Marāṭhā İmparatorluk tarihine ilişkin çeşitli kavram ve terimler de açıklanarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra tezimiz kapsamında Hindoloji, Tarih, Sosyoloji, Antropoloji ve Çeviribilim disiplinlerinin terminolojilerine ait belirli kavramlar da gerektiğinde açıklanmıştır.

b. Araştırma Soruları

Tez kapsamında aşağıda yer alan araştırma sorularına yanıt aranmış; süreç boyunca elde edilen veriler doğrultusunda gerekli görülen düzenlemeler yapılmıştır. Araştırma sorularımız ise şunlardır;

- Şivācī Mahārāc kimdir? Ne zaman doğmuştur ve hayatındaki önemli olaylar nelerdir?
- Şivācī’nin şahsî faaliyetleri ve mensubu olduğu toplumun tarihi, kültürel kimliğini ne şekilde etkilemiştir? Bu bağlamda Marāṭhā kimliğine ait görüşleri nelerdir?
- Marāṭhā İmparatorluğu’nun kurucusu olarak Şivācī’nin Hindistan tarihindeki yeri ve önemi nedir?
- Svarācya düşüncesinin gelişimi ne şekilde gerçekleşmiştir?

- Marāṭhā İmparatorluğu’nun kurulduğu dönemde Hindistan kıtasının kültürel ve politik durumu nasıldır?
- Marāṭhā mücadelesinin Hindistan Bağımsızlık Hareketi kapsamındaki yeri nedir?
- Hindu milliyetçiliğinin yapısı ve tarihsel gelişimi nasıldır? Bu bağlamda Şivācī bir sembol olarak nasıl konumlandırılmıştır?

iv. Yöntem

a. Araştırma Verileri ve Örneklem

Bu tez, Şivācī Mahārāc’ın (1630–1680) yaşamını ve tarihsel temsilini merkeze alarak Marāṭhā kimliğinin oluşum sürecinde üstlendiği sembolik rolü inceleyen nitel bir araştırmadır. Çalışma mikro tarih yaklaşımıyla yürütülmüş olup Şivācī’nin yaşam öyküsünün belirli kırılma noktaları, bu noktaların topluluk hafızasındaki yansımaları ve modern ulusal söylemlerle ilişkisi derinlemesine analiz edilmiştir. Araştırmada nitel tarihsel analiz, karşılaştırmalı tarihsel yöntem, metin eleştirisi ve tematik çözümleme teknikleri bir arada kullanılmış; böylece Şivācī’nin tarihsel kişiliği ile modern dönemdeki sembolik temsili arasındaki süreklilik ve kopuşlar bütüncül bir çerçevede değerlendirilmiştir. Veri kaynakları, tarihsel güvenilirlik ve ideolojik içerik bakımından sınıflandırılmıştır. Bu metinler yazıldıkları dönem, yazarların konumu, siyasi bağlam ve ideolojik yönelim gibi ölçütler doğrultusunda kaynak eleştirisine tabi tutulmuş; çelişkili anlatılar karşılaştırmalı okuma yoluyla çözülmüştür. Analiz sürecinde otonomi ve svarājya söylemi, siyasal liderlik, etnik kimlik inşası, askerî stratejiler, dinî meşruiyet ve modern milliyetçi söylemde Şivācī sembolizmi gibi temalar altında kodlama yapılmış; bu temalar hem tarihsel metinlerden hem de modern ideolojik yazımlardan türetilmiştir. Çalışmanın kuramsal çerçevesi, milliyetçilik teorilerinin yöntemle bütünleştirilmesiyle oluşturulmuş; Benedict Anderson’un hayali cemaatler

yaklaşımı, Ernest Gellner'in modernleşme kuramı ve Anthony D. Smith'in etno-sembolcü yaklaşımı Şivācī'nin tarihsel figürden ulusal bir sembole dönüşümünü açıklamada kullanılmıştır. Şivācī figürünün güncel Hint siyasetinde yoğun biçimde araçsallaştırılması nedeniyle araştırmacı, tarihsel kişilik ile modern sembolik temsil arasındaki ayrımı koruyarak metinleri eleştirel bir mesafeden değerlendirmiştir. Bununla birlikte Marathi ve Farsça bazı birincil kaynaklara özgün metinleri üzerinden erişim sınırlılığı, Hint milliyetçiliği literatürünün genişliği ve Şivācī'nin modern politik söylemlerde aşırı sembolleştirilmesinin analiz sürecine getirdiği güçlükler çalışmanın temel sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Bu kapsamlı yöntemsel yaklaşım doğrultusunda, tez Şivācī'nin hem tarihsel bağlamdaki konumunu hem de modern Hindistan'da kazandığı sembolik değeri disiplinler bir bütünlük içinde çözümlemeyi amaçlamaktadır.

b. Veri Toplama Teknikleri

Tezimizin özellikle siyasi tarihi betimleyen bölümünde mümkün olduğunca birincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Şivācī'nin yaşamına ilişkin erken dönem anlatılardan biri olan ve çağdaşı Kṛṣṇācī Anant Sabhāsad tarafından 1667 yılında, Marāṭhī dilinde kaleme alınan *Sabhāsad Bakhar* veya diğer bilinen adıyla *Śrī Śivaçhatrapatīnçe Çaritra* adlı esere birincil kaynak olarak başvurulmuştur. Bunun yanı sıra Surendra Nath Sen'in 1920 tarihinde gerçekleştirdiği *Sabhāsad Bakhar*'ın İngilizce çevirisi temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Sabhāsad'ın Şivācī'nin çağdaşı olması sebebiyle dönemin kayıtlarını tutması bakımından eseri en güvenilir bakhar metinlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Majumdar, Mukherjee, Daniélou, Stein gibi önde gelen Hindistan tarihçilerinin eserlerinden ve kaynakçada künyelerini paylaştığımız ilgili makalelerden de ikincil kaynaklar olarak yararlanılmıştır. Şivācī'nin sembolleşme sürecini tarihsel bağlamda çözümleyebilmek için

dönemin Müslüman ve/veya Türk yönetimlerine dair birincil ve ikincil kaynaklardan da yararlanılmıştır.

Tezimizin kuramsal temeli kapsamında sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi gibi disiplinlere ait teorik eser ve makaleler de incelenmiş; Anderson, Hobbes, Smith gibi teorisyenlerin ulus, bellek, kimlik alanlarındaki çalışmaları başlıca referans noktaları olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle tez disiplinler arası bir metodoloji temelinde yapılandırılmıştır. Metin analizi ve değerlendirmesine dayanan söz konusu metodolojinin benimsenmiş olduğu bu çalışmanın temel başvuru kaynaklarının başlıcaları şunlardır; *Sabhāsad Bakhar*, *Śrīṣivarācābhishekaprayoga*, *Dāsboḍh*.

c. Kaynak Eserler

Köklü bir medeniyete sahip Hint yarımadasında tarih yazıcılığı, Batı'daki klasik tarih anlayışından önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Özellikle antik döneme ait kayıtların büyük ölçüde sözlü geleneğin ürünleri olması, bu yerlerin modern tarih yazımı açısından güvenilir birer tarihsel kaynak olarak kabul görmemesine yol açmıştır. Hindistan coğrafyasında tarihsel olgulardan ziyade kültür tarihine ilişkin edebî metinler ön plana çıkmış; bu eserlerde çoğunlukla dinî ve felsefî öğretiler aktarılmıştır. Bununla birlikte, anlatıların mitolojik öğeler içermesi, tarihsel olayların gerçekliğine dair tartışmaların sürmesine neden olmuştur.

VII. yüzyıldan itibaren ise özellikle Kuzey Hindistan coğrafyasına Müslüman Türklerin hâkim olması ve Cengiz Han'ın Türkistan'ı ele geçirmesi ile Semerkant, Buhara gibi meşhur Türk kültür kentlerindeki bilginlerin de bu coğrafyaya gelmesi ile XIII. ve XIV. yüzyıl İslâm tarih yazıcılığı başlamıştır (Savaş, 2018: 82). İlk olarak Delhi Sultanlığı ile başlayan bu gelenek, sonrasında Babür ve Behmeni Sultanlıkları ile de devam etmiştir. Bu anlamda Babürlüler

döneminde Babür'ün hayatını anlatan *Tūzuk-i Bāburī* ve Cihangir'in *Tūzuk-i Cahāngīrī* eserleri gibi bizzat hükümdarlar tarafından yazılmış iki otobiyografinin bulunması Hint tarih yazıcılığı için son derece önemlidir. Bunun yanı sıra hanedanlık tarihi boyunca birçok önemli saray şairi, alim vb. unvanlara sahip kişilerin imparatorların emirleriyle, saltanat tarihi yazmakla görevlendirildiği bilinmektedir. Bunların başında Ekber'in hükümdarlık dönemini *Akbar-nāma* adlı eserinde kaleme alan Abu'l-Fazl Allāmī gelmektedir. Her ne kadar imparatora olan övgüleriyle harmanlanmış olsa da dönemin kronolojisinin doğru verilmesi ve tarihi olayların tüm açıklığıyla aktarılması bakımından oldukça değerli bir eser olma özelliği göstermektedir.

Bu döneme ait Sanskrit, Hindī ve Marāṭhī vb. yerel dillerde kaleme alınan kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte, geç bir döneme ait olsalar da bu metinler, dönemin sosyal ve kültürel yapısını yansıtmaları bakımından önem taşımaktadır. Marāṭhī dilinin geç gelişmiş olmasına rağmen Babür imparatoru Evrengzib'in yönetime ilişkin bilgiler sunması açısından dikkate değerdir. Bu eserlerin büyük bir bölümü Marāṭhā Krallığı'nın kurucusu Şivācī'nin hayatı, fikirleri ve ardından gelen Marāṭhā hanedanlarının yönetimine dair bilgiler içermektedir. Özellikle Orta Çağ döneminde gelişen *Bakhar* yazıcılığı, dönemin tarih yazımı geleneğinin biçimlenmesinde belirletici bir rol oynamıştır (Tulpule, 1979: 443). Bu anlamda Kṛṣṇācī Anant Sabhāsad'ın *Sabhāsad Bakhar* olarak da bilinen *Śiva-Chhatrapatichen Charitra*'sı oldukça dikkat çekici bir örnek olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, dönemin dinî anlayışlarını ve ritüellerini betimleyen edebî metinler de bulunmaktadır. Ancak bu metinlerdeki abartılı anlatım biçimi; tarihsel olaylar ve isimlerdeki tutarsızlık ile mitolojik referansların yoğunluğu, tarihçiler tarafından bu eserlerin güvenilirliği konusunda kuşku yaratmıştır (Deshpande, 2007: 19). Buna rağmen, söz konusu metinler dönemin sosyal ve kültürel yapısını anlamada önemli başvuru kaynakları olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmamız kapsamında yukarıda bahsi geçen birçok kaynak esere sıkça başvurulmuştur. Bunun yanı sıra Şivācī dönemine ait başlıca eserlerin anlatıları her ne kadar mitolojik referanslar içerse de tarih alanındaki ikincil kaynaklarla desteklenerek kullanılması gerekli görülmüştür. Bu bağlamda araştırmada yararlanılan temel kaynaklar aşağıda kısaca tanıtılmaktadır.

***Sabhāsad Bakhar* - Kṛshṇaci Anant Sabhāsad**

1697 yılında kaleme alınan *Sabhāsad Bakhar*, Marāṭhā Krallığı'nın erken dönemlerini aktaran en güvenilir kaynaklardan biri olma özelliği taşımaktadır. Kṛshṇaci Anant Sabhāsad tarafından Şivācī'nin ikinci oğlu Rācārām'ın emriyle Cincī'de yazılmıştır. Genel olarak Şivācī'nin hayatını ve siyasi kariyerini kronolojik bir sırayla anlatan ilk kapsamlı biyografilerden biri olması sebebiyle öne çıkmaktadır (Sen, 1920/1976). Yazarı Kṛshṇaci Anant Sabhāsad'ın uzun yıllar Şivācī hükümdarlığında Marāṭhā yönetiminde üst düzey kamu görevlerinde bulunmuş olması, metni salt bir tarihsel anlatıdan ziyade gözleme dayanan birincil kaynak niteliği taşımasını sağlamıştır. Bu özellik, eserin diğer *bakhar* metinlerine göre daha güvenilir kabul edilmesinin temel nedeni olarak kabul edilmektedir (Laine, 2003).

Metin, Şivācī'nin yaşamını etkileyen önemli olayları detaylı bir şekilde aktaran bir üsluba ve örgüye sahiptir. Özellikle Afzal Han'ın öldürülmesi, Babür sarayından kaçıışı ve 1674'teki taç giyme töreni gibi olaylar, eser içerisinde dramatik üslupla zenginleştirilerek neredeyse roman akıcılığında tasvir edilmektedir (Deshpande, 1993). Bu yönüyle eser, sadece kronolojik bir kayıt olmanın ötesine geçip Şivācī'ye kahramanlık gibi özellikler yükleyerek meşruiyetini ön plana çıkaran edebî bir metin özelliği de taşımaktadır. Abartılı tasvirler ve siyasi söylemler içermesi bakımından *bakhar* geleneğinin tipik unsurlarını taşımaktadır. Ancak yazarının, Şivācī'nin çağdaşı

olması ve metnin, kişisel tanıklıklara dayanması sayesinde *Sabhāsad Bakhar*, diğer *bakhar*lardan ayrılmaktadır. Bu sebeple araştırmacılar tarafından tarihsel olarak daha değerli bir konumda değerlendirilmektedir (Deshpande, 1993). Eserin yukarıda sözü edilen özellikleri sebebiyle tarihsel önemi, yalnızca yaşanan olayların aktarılmasıyla sınırlı bir biyografi olarak görülmemesini sağlamıştır. Şivācī'nin yönetim anlayışını ve kahramanlıklarını vurgulayan anlatılar, aynı zamanda Marāṭhā Krallığı'nın meşruiyetini pekiştirme işlevi de görmüştür. Böylece eser, siyasi bir propaganda dili taşıma özelliğini göstermektedir. Modern tarihçiler eseri bütün bu politik özellikleri sayesinde sadece biyografik bir kaynak olarak incelemekten çıkarak, dönemin siyasal söylemlerini analiz etmek için de değerli görmeye başlamıştır (Laine, 2003). Özellikle James W. Laine ve Prachi Deshpande gibi araştırmacılar, *bakhar* geleneğini tarihsel hafıza ve ideoloji bağlamında ele alarak bu metni yeniden yorumlamıştır.

Surendranath Sen'in 1920 yılında gerçekleştirdiği İngilizce çeviri çalışması, eserin araştırmacılar için erişilebilirliğini arttıran en önemli adımlardan biri olmuştur. *Sivachatrapati: Being a Translation of Sabhāsad Bakhar with Extracts from Chitnis and Sivadigvijya* adıyla yayımlanan bu çeviri çalışması, alanında temel bir referans kaynağı haline gelerek 1976'da yeniden basılmıştır (Sen, 1920/1976). Sen'in çevirisi, *bakhar* türü eserlerin edebî yönlerini de yansıtmaları bakımından, yalnızca tarihsel olayların aktarımı açısından değil çeviribilim için de önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak, *Sabhāsad Bakhar* Marāṭhā tarih yazıcılığı geleneği ve ilgili disiplinler bakımından özgün konumu nedeniyle büyük bir öneme sahiptir.

Śrīṣivarācābhishekaprayoga - Gāgābhaṭṭa

Çalışmamızın temel kaynaklarından bir diğeri olan *Śrīṣivarācābhishekaprayoga*, Śivācī'nin hayatındaki dönüm noktalarından biri olan taç giyme törenini aktarması bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Gāgābhaṭṭa tarafından 1674 yılında Raigad'daki taç giyme töreni için özel olarak hazırlanıp derlenmiş olan bu metin, ilgili döneme ait en önemli kayıtların başında gelmektedir. Eser, törenin yapısını ve Vedik geleneklere uygun biçimde gerçekleştirilen ritüeli tüm detaylarıyla tasvir eden özgün bir dinî metin olma niteliğindedir. Bunun yanı sıra dönemin toplumsal, dinî ve politik dinamiklerini yansıtmaları bakımından da tarihsel bir belge değeri taşımaktadır. Metnin hazırlanış sebebi ve törenin icrası, Śivācī'nin Dekkan platosundaki tartışmalı hükümdarlık iddialarına törensel bir meşrutiyyet kazandırmış; aynı zamanda politik ideolojisine de kutsal bir temel oluşturmuştur.

XVII. yüzyılda Vedik gelenek, *dharmaśāstra* yorumları ve Purāṇik anlatıların merkezi konumundaki Benares'in önde gelen Brahman ailelerinden birinin mensubu olan Gāgābhaṭṭa, Śivācī'nin hükümdarlık yolundaki en önemli engelin aşılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Kuzey Hindistan'dan gelerek taç giyme töreninin temel engeli olan soy şeceresini meşru kılmıştır. Śivācī'nin hükümdarlık hakkını kazanabilmesi için Kshatriya bir soya sahip olması gerektiğini onaylayan Gāgābhaṭṭa, gerçekleştirdiği Vedik ritüelin kutsallığını ve geçerliliğini Sanskrit külliyata ait kadim metinlerden yararlanarak oluşturduğu *Śrīṣivarācābhishekaprayoga* metniyle pekiştirmiştir. Bu anlamda dönemin Mahārāshṭralı ermişleri arasında yükselen şüpheleri de ortadan kaldırmıştır. Eser, bütün bu özellikleriyle yalnızca törensel bir belge değil aynı zamanda kaleme alındığı çağı politik düşüncesini yansıtan ideolojik bir metin niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Śivācī'nin bağımsızlık ideolojisi bu eser aracılığıyla dinsel bir temele kavuşturulmuştur.

Śrīṣivarācābhishekaprayoga’da ayrıntılı bir şekilde aktarılan tören, Şivācī’nin yalnızca bir bölgesel lider değil, *dharmika rācā* yani Hindu öğretilere bağlı bir kral olarak tanımlanmasına imkân sağlamıştır. Eserin ortaya çıkış bağlamı dikkate alındığında, Marāṭhā krallığının bağımsızlığını bir Hindu krallık olarak inşa eden başlıca belgelerden biri olduğu görülmektedir. Bu dönemde Babür İmparatorluğu, Dekkan Sultanlıklarına karşı yürütülen bağımsızlık mücadelesi, askeri zaferlerin ötesinde kültürel ve siyasal bir boyut kazanmıştır. Gāgābhaṭṭa’nın Sanskrit geleneklere bağlı kalarak düzenlediği ritüeller, bağımsızlığı Vedik temellere dayandırarak daha sonrasında XX. yüzyılda Hindu milliyetçiliğinin kurucusu olarak bilinen Vinayak Damodar Savarkar’ın tanımlayacağı gibi yeni bir “Hindu Pad Pādśāhī” yani bağımsız Hindu krallığı idealini görünür kılmıştır (Savarkar, 1925). Şivācī’nin Çhatrapati unvanı yalnızca sıradan, dünyevi bir krallığı, hükümdarlığı değil; Vedik kutsallıkla meşrulaştırılmış bir kral kimliğini de ifade etmeye başlamıştır (Laine, 2003).

Dāsbodh - Samarth Rāmdās

Samarth Rāmdās (1608–1681), XVII. yüzyıl Mahārāṣṭra’sında Bhakti hareketinin geç dönem temsilcilerinden biri olarak dönemin en önemli dinî liderlerinden ve düşünürlerinden biri olmuştur. Öğretileri, geleneksel *bhakti* anlayışından farklı yönleriyle dikkat çekmektedir. Yalnızca bireysel dindarlık ve Tanrı’ya bağlılıkla sınırlı kalmamış, dünyevi yaşamın siyasal, toplumsal ve ahlaki boyutlarına da yönelmiştir. Rāmdās öğretisinde bireysel kurtuluş kadar toplumsal kurtuluşun da önemini vurgulamış; özellikle hükümdarın görev ve sorumluluklarına dair net ilkeler ortaya koymuştur. Böylece Marāṭhā devlet ideolojisinin şekillenmesine de katkıda bulunmuştur. En hacimli eseri olan *Dāsbodh*, yalnızca bir dinî öğreti kitabı değil, bireysel ahlak ile kamusal

sorumluluk arasında köprü kuran kapsamlı bir düşünce kılavuzu olarak değerlendirilmektedir (Abhyankar, 1991; Glushkova, 2006).

Yedi bin beş yüzden fazla *ovi* (dörtlük) içeren ve otuz *samasdan* (bölüm) oluşan *Dāsboḍh*, sözlü aktarımı kolaylaştıran bir yalın dili sayesinde kısa sürede halk arasında hızla yayılmıştır. Böylece döneminde Rāmdās'ın en ünlü eseri haline gelmiştir. Metin yalnızca Hindu öğretilerden değil; yöneticilere yönelik siyaset sanatı, savaş stratejileri, ticari uygulamalar gibi konuları da kapsamaktadır. Yazım amacı bakımından Kautilya'nın *Arthaśāstra* eserine benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Rāmdās'ın Şivācī ile ilişkisi ise uzun süre birçok tarihçi tarafından kaynak yetersizliği sebebiyle tartışmalı bulunmuştur. Anlatılarda Rāmdās'ın Hindavi Svarācya idealini teşvik ederek Şivācī'nin *dharma* öğretileri temelli bir yönetim anlayışını benimsemesinde etkili olduğu ileri sürülmektedir. Ancak Laine (2003), Rāmdās'ın düşüncelerinin etisini bütünüyle reddetmemekle birlikte Şivācī üzerinde doğrudan etkisini abartılı bir biçimde yorumladığını belirtir. Bununla birlikte *Dāsboḍh*'un Şivācī'nin siyasi pratiğiyle uyumlu bir çerçeve sunması oldukça dikkat çekicidir. Metin dinî öğretiyi dünyevi pratiklerle birleştirerek ruhsal disiplin ile siyasal görev, bireysel kurtuluş ile toplumsal düzen arasında anlamlı bağlar kurmaktadır. Bu yönüyle *Dāsboḍh*, *Bhakti* geleneğinin mistik yoğunluğu ağır basan diğer metinlerden ayırmaktadır. Rāmdās'ın *bhakti* anlayışı, kolektif düzen ve siyasal sorumluluk bilinci ekseninde tanımlanmaktadır (Karandikar, 1950). Bu bağlamda *Dāsboḍh*, XVII. yüzyılda yalnızca dinî bir rehber değil, aynı zamanda siyasal ideoloji üretiminin temel kaynaklarından biri işlevini görmüştür.

Rāmdās'ın bütünleştirici öğretileri yalnızca çağdaşları tarafından değil, yüzyıllar sonra da yol gösterici bir etki yaratmıştır. XX. yüzyılın başlarından itibaren Hindistan'da ulusalcı hareketler *Dāsboḍh*'u yeniden yorumlayarak Hindu dharma öğretilerini, sömürgecilğe karşı mücadelenin

ahlaki temeli olarak değerlendirilmiştir. Ganachari (1995), Britanya yönetiminin *Bhagavad-Gītā*'yı modern eğitim açısından sakıncalı bir metin olarak görmesine benzer biçimde, *Dāsboḍh*'un da ulusalcı direnişçiler tarafından bir tür ahlaki eğitim kitabı olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bu yönüyle eser çağdaşı řivācī'nin yanı sıra modern politik mücadelede de etkili bir siyasi başvuru metni haline gelmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHSEL BİR ARKAPLAN: MARĀṬHĀ İMPARATORLUĞU ÖNCESİ HİNDİSTAN’INDA TÜRK YÖNETİMİ

1630 yılında Hindistan’ın batısındaki Mahārāshṭra bölgesinde yer alan Şivnerī Kalesi’nde doğan Şivācī Mahārāc’ın dünyaya geldiği dönemde, Hindistan siyasî, kültürel ve dinî çeşitliliğin iç içe geçtiği karmaşık bir yapıya sahipti. Bu dönem Hindistan’ının siyasi erkinin, birkaç büyük ve güçlü imparatorluk ile yerel hanedanlıkların etkisi altında kaldığı bilinmektedir. Hindistan’ın kuzeyinde, Babür İmparatorluğu hâkimiyetini uzun yıllar sürdürmüş ve bu imparatorluk, Ekber ve Evrengzib gibi güçlü hükümdarların döneminde altın çağını yaşamıştır. Babür İmparatorluğu, Hindistan’ın büyük bölümünde siyasî egemenlik tesis etmiş olsa da, belirli dönemlerde yerel halkların dinî ve kültürel kimliklerini sınırlandıran politikalar izlemiştir. Evrengzib döneminde uygulanan bu sert yönetim anlayışı, özellikle Hindu topluluklar arasında hoşnutsuzluk yaratmış; bu hoşnutsuzluk ilerleyen süreçte bölgesel huzursuzluklar ve isyanlara zemin hazırlamıştır.

Hindistan’ın güneyinde ise Dekkan Sultanlıkları olarak bilinen Bicāpūr, Golkoṇḍa ve Aḥmednagar devletleri Babürlülere karşı direnen güçlü yerel yönetimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sultanlıkların, kendi egemenliklerini korumaya çalışırken, aynı zamanda Hindistan’ın güneyindeki siyasi yapıyı belirleyen faktörler olduklarını söylemek de yanlış olmayacaktır. Ancak XVII. yüzyılın başlarında bu devletlerin gücü zayıflamaya başlamış ve dolayısıyla bölgede yerel isyanların arttığı gözlemlenmiştir.

Şivācī Mahārāc’ın doğumundan önceki yıllarda, Mahārāshṭra bölgesindeki Cādhav ve Nimbālkar gibi Marāṭhā klanına mensup yerel feodal aileler arasındaki güç mücadeleleri, Babür

İmparatorluğu'nun otoriter egemenliğine karşı halkın tepkisiyle birleşerek, yeni bir siyasi kimliğin doğmasına zemin hazırlayıcı bir ortamı oluşturduğu ileri sürülebilir. Böylece Marāṭhālar, zaman içerisinde özellikle Şivācī Mahārāc'ın önderliğinde, Hindistan'ın batısında ve güneyinde güçlü bir yerel direniş başlatmıştır. Bu dönemde, Hindistan'ın doğusunda ve kuzeydoğusunda, Sikh hareketinin yükselişi ve Rācput topraklarındaki yerel isyanlar da Hindistan'daki politik manzaranın şekillenmesinde rol oynayan önemli unsurlar olarak görülebilmektedir. Dolayısıyla bu yıllarda Hindistan hem büyük imparatorluklar hem de yerel halkların egemenlik mücadelesi içinde parçalanmış bir siyasi yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Şivācī Mahārāc'ın doğumuyla birlikte Marāṭhā İmparatorluğu, Hindistan'ın tarihsel seyrini değiştiren ve yerel halkların kimliklerini yeniden tanımlamalarına zemin hazırlayan önemli bir dinamik haline gelmiştir.

Şivācī Mahārāc, parçalı ve çatışmalarla dolu bu siyasî ortamda, merkezi otoritenin zayıfladığı bölgelerde giderek güç kazanmıştır. Hindistan'ın batısında örgütlediği güçlü yerel direniş hareketiyle yalnızca askerî başarılarıyla değil, halkın gönlünde kazandığı saygı ve bağlılıkla da öne çıkan tarihî bir figür haline gelmiştir. Şivācī'nin siyasî yükselişinin tarihsel arka planını ve onun doğduğu dönemde Hindistan'ın büyük bölümünde egemenlik sürdüren Türk yönetiminin tarihsel gelişimi ile dönemin siyasî çatışma dinamikleri de yer almaktadır.

1.1. Hint-Türk Yönetiminde Altın Çağ: Babür İmparatorluğu

Babürlüler, 16. yüzyılda kurulmuş ve nüfusunun çoğunluğunun Hindu olduğu bilinen bir Güney Asya İmparatorluğu'dur. Müslüman Sünnî bir hanedanlık olan Babürlülerin soyunun, Orta Asya'nın güçlü askeri lideri Timur'a dayandığı ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra kimi kaynaklara göre büyük Moğol fatihi Cengiz Han'ın akrabaları oldukları iddiası sebebiyle Mughal

olarak da bilinmektedir. Öyle ki soyları *Babürnâme*'de¹ “Kayınpederi Yunus Han, Cengiz Han'ın ikinci oğlu Çağatay Han neslindendir; benim de annem bu soydandır.” sözleriyle ifade edilmektedir (Arat, 2010: 12). Babür İmparatorluğu, güçlü bir merkezî yönetim sistemi ve kurumsal yapısıyla Hint alt kıtasında uzun süreli bir siyasal istikrar dönemi yaratmıştır. Mimari, edebiyat ve sanat alanlarında bıraktığı eserler, bugün dahi alt kıtanın kültürel dokusunda varlığını sürdürmektedir. XIII. yüzyılda başlayan Müslüman yönetim geleneği içinde değerlendirildiğinde, Babür dönemi, Hindistan tarihindeki en yüksek siyasî ve kültürel bütünleşme örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Kurucusu Babür'ün hayatının büyük bir bölümünün hükmedeceği bir memleket arayışıyla geçtiği bilinmektedir. 1526 yılında son bağımsız Delhi Sultanlığı'nı yenerek Kuzey Hindistan'da hâkimiyet kurmuş, ancak çok beklediği ve bu uğurda mücadele ettiği hükümdarlığı kısa sürmüştür (Gilbert, 2017: 75). 1530 yılında Bâbü'ün ölümünün ardından, yerine oğlu Hümâyün geçmiştir. Dönem tarihçilerine göre liderlik vasfı ve askeri becerindeki yetersizliği, hükümdarlığını kaybetmesine ve bir süre Safevî yönetiminde sürgün hayatı yaşamasına yol açmıştır. On beş yıllık fetret devrinin sonunda Hümâyün, sözde saltanat süren Muhammed Adil Sûri'nin² Hint-Afgan ordusunu yenerek Delhi'ye dönmüştür (Fisher, 2021: 112). Böylece, Safevî hükümdarı Şah Tahmasb'ın tutucu yönetiminden kaçan sanatçılar, 1555'te Hümâyün'un yeniden tahta çıkışıyla birlikte Babür sarayına sığınmışlardır. Bu sanatçıların katkıları, ilerleyen yıllarda Timurlu

¹ Doğrudan doğruya verilmiş bir adı olmadığı için *Bâbü'nâme*'den başka *Vekâyi'*, *Vâkıanâme*, *Vâkıât-ı Bâbü'ri*, *Vekâyi'nâme-i Pâdişâhî* ve *Bâbüriyye* dendiği gibi Farsça tercümelerinde de çok defa *Tüzük-i Bâbü'ri* ismini alır. Eser herhangi bir ön söz veya bir giriş kısmı olmaksızın Bâbü'ün on iki yaşında Fergana tahtına çıkışı ile başlayıp ölümünden bir yıl öncesine kadar geçen zaman içindeki hayatını konu edinmiştir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/baburname>, 27.01.2025 tarihinde erişildi).

² Muhammed Adil Şah (Muhammed Mübariz Han; 1557) Aralık 1554'ten Ocak 1555'teki yenilgisine kadar Delhi Sultanı olmuştur. Adilşahların son Suri hükümdarı olarak kayda geçmiştir. Saltanatının ardından devleti iç savaşa girmiş ve Babürlü yönetimine geçmiştir.

üslubunun yeniden yorumlanmasını sağlamış ve Babür sarayında sanatsal üretimin önemli ölçüde canlanmasına yol açmıştır (Crill & Jariwala, 2010: 50).

Hümâyûn'un da saltanatı tıpkı babası gibi kısa sürmüş ve Hindistan'a dönüşünden bir yıl sonra 1556'da merdivenlerden düşerek ölmüştür. Bu olayın sonucunda on iki yaşındaki oğlu Ekber, bir Orta Asya soylusunu kendisine naip olarak atayarak tahta geçmiştir (Smith, 2002: 337). Devraldığı istikrarsız imparatorluğun, elli yıl sürecek saltanatı boyunca başarılı devlet adamlığı ve askeri strateji dehası sayesinde sınırlarını tüm Kuzey Hindistan boyunca genişlettiği görülmektedir. *Ekbername*'ye³ göre Ekber'in en büyük amacını, Hindistan topraklarını birleştirmek ve güçlü bir devlet oluşturmak şeklinde açıklayabiliriz. Bu doğrultuda Hint alt kıtasında bulunan çok kültürlü nüfusun desteğini sürdürmek adına dinî ve etnik çeşitliliği tanımış, yönetiminde evrensel hoşgörü politikasını benimsemiş olduğu bilinmektedir. Askerî başarılarının yanı sıra benimsediği Sulh-î Kul⁴ politikasını teşvik etmek adına gerçekleştirdiği kültürel faaliyetlerle tanınan bir hükümdar olarak tarihe geçmiştir (Smith, 1958:213).

Hindistan'ın tamamını yönetimi altına almak isteyen Ekber, imparatorluğun kuzey sınırlarını güvenli hale getirmesinin ardından, sınırlarını güneye doğru genişletmek isteyerek hedefini Dekkan üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu hedefin halefler tarafından da benimsendiği bilinmekle birlikte, gerçekleştirilen seferlerin yüksek maliyeti ve bölge yönetimleri için harcanan kaynaklar, Babür Hanedanlığı'nı özellikle Ekber sonrasında zayıflatan başlıca unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir.

³ Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin (ö. 1011/1602) Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah adına yazdığı Hindistan'ın idarî, siyasî ve dinî hayatına dair meşhur eseridir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ekbername>, 27.01.2025 tarihinde erişildi).

⁴ Sulh-Kul, farklı inançlar arasında çatışmayı önlemeyi ve uyumu teşvik etmeyi amaçlayan, onlara eşit onurla davranan bir ilkedir. Tanrı'nın temel birliğini vurgular ve çeşitli dinlerin O'na ulaşmak için farklı yollar olduğunu öne sürmektedir. Ekber'in yaklaşımı, saltanatı sırasında dönemin ruhunu yansıtan bir toplumsal istikrar ve refah arzusuyla karakterize edilmiştir (Chandra, 1992: 31- 37).

1.1.1. Babürlülerin Ekber Dönemindeki İlk Dekkan Müdahaleleri

Ekber'in Hindistan'ın tamamına hükmetme arzusu, daima önemli gördüğü isteklerinden biri olmuş, öyle ki bu uğurda savaşmak için başka bir sebebe dahi ihtiyaç duymadığı görülmüştür. Hindistan'ın güney bölgelerine hâkim olan Portekiz'i de hatırı sayılır bir güç ve Hint denizinin önemli kısımlarını kontrol eden bir tehdit olarak gördüğü bilinmektedir (Wink, 2020: 76). Ayrıca Dekkan sultanlarının bölgedeki varlıkları ve hatta tehditlerine karşı önlemler almayı da önemli bulmuştur. Sultanlıklar arasındaki çatışmalar ve son bulmayan savaşlar, Ekber'in sahip olduğu bu hırsının sebebi olarak görülebilir. Behmeni İmparatorluğu'ndan ayrılan beş Dekkan Sultanlığı'nın en büyükleri olan Aḥmednagar, Bicāpūr ve Golkoṇḍa, Ekber'i hükümdarlığı boyunca en çok meşgul etmiş konulardan olmuştur (Roy, 2007: 161; Kayalı, 2018: 375). 1585 yılına kadar Ekber'in, Dekkan'ın iç meselelerine karışmadığı görülmektedir. Aḥmednagar Sultanlığı'nın hanedanlık mensupları, Murtaza Nizam Şah'ın⁵ vekili Salabat Han'ın⁶ diktatörlüğünden kurtulmak adına yardım arayarak Ekber'in topraklarına kaçmıştır. Bu olayın üzerine 1585 yılında Ekber Malva'nın yöneticisi Han Azam'a, Berar'ı işgal etme emri vermiş fakat bir sonraki yıla kadar bu resmi emrin uygulanmadığı görülmüştür. Bir sonraki yıl ise Berar'ı işgal edip başkent Ellichpur'u yağmalamış, ancak Rāca Ali Han ve Nizam Şah'ın askeri birliklerinin birleşmiş olması nedeniyle bu direnişe karşı geri çekilmek zorunda kalmıştır. Gucerat'ın yöneticisi Han Hanan'ın bölgedeki yardımına güvenilerek sefer sona erdirilmiştir (Eraly, 2000: 143). Bu olayı, Ekber'in yerel yöneticilerle ilk kez karşı karşıya gelmesi ve dahası siyasi kariyerinde Dekkan Sultanlıkları ile ilişkilerinde bir dönüm noktası olarak değerlendirebiliriz.

⁵ Nizam Şah Hanedanlığı saltanatında Hüseyin'in 1565'teki ölümünden sonra, küçük oğlu I. Murtaza Nizam Şah tahta çıkmıştır. Küçüklüğünde, annesi Hanzade Hümayun birkaç yıl boyunca naip olarak hüküm sürmüştür. Murtaza Şah, 1574'te Berar'ı ilhak ederek sultanlığı topraklarının zirvesine taşımıştır (Fischel, 2020: 71).

⁶ II. Salabat Han, 1565 yılında tahta çıkan dördüncü Nizam Şah Murtaza'nın vekili olarak görev yapmıştır. Büyük bir devlet adamı olan Salabat Han, 1579 yılında vekil olarak atanmış ve oldukça katı politikalar sürdürmüştür.

Bu direnişin ardından Aḥmednagar'ın, Ekber'in öfkesini üzerine çektiği üç yıl boyunca, Dekkan'ın diğer yönetimlerinin de Babürlülerle çatışmadan uzak durduğu anlaşılmaktadır. 14 Haziran 1588'de ise I. Murtaza Nizam Şah, oğlu Hüseyin tarafından öldürülmüştür. Hüseyin tahta geçmiş, ancak onun da saltanatı kısa sürmüş ve 1 Nisan 1589'da henüz erken bir yaşta vefat etmiştir. Bu süreçte Murtaza Nizam Şah'ın küçük kardeşi Burhan-ud-din'in, Ekber'in sarayında mülteci olarak kaldığı kaydedilmiştir. Bu karışıklık, Burhan-ud-din'in Aḥmednagar tahtı için olan iddiasını pekiştirmiş ve Ekber'e Aḥmednagar'ın iç işlerine karışma meşruiyetini teklif etmiştir (Smith, 1958: 263). Ekber, Han Azam ve Rāca Ali Han'ın gözetiminde Aḥmednagar tahtını ele geçirmesi için Burhan-ud-din'i Malva'ya göndermiş; Burhan gözetim emrini aşağılanmak istemediği için reddetmiş ve Berar'ı kendi askerleriyle işgal etmeyi denemiş ancak Khāndeş'e geri çekilmek zorunda kalmıştır. İkinci denemesinde ise Rāca Ali Han ve II. Adil Şah'ın desteğiyle ilerleyerek başarılı olmuştur. Burhan'ın tahta geçtikten sonra sözüne bağlı kalmayıp bağımsızlığını ilan etmesi, Ekber'in bölgede sahip olmak istediği söz hakkından mahrum kalmasıyla sonuçlanmıştır.

Ekber 1591'de Aḥmednagar, Bicāpūr ve Golkoṇḍa'da bulunan yerel yönetimlere iktidarını kabul etmeleri adına elçiler göndermiştir. 1593'te elçileri Dekkan'dan geri dönmüş ve Sultanlardan hiçbirisi Ekber'in yönetimini kabul etmemişse de Aḥmednagar emiri Rāca Ali Han, Babür veliahtı Selim ile evlenmesi için kızını göndermiştir. Bicāpūr ve Golkoṇḍa devletleri ise değerli birtakım hediyeler gönderseler de Babür elçisine yeterli hürmeti göstermemiştir. Bu olayın üzerine Ekber, sefere çıkmak adına Han Hanan ve veliaht Murad'ı görevlendirmiştir. Murad, Malva'daki kuvvetlerin kendisine Gucerat'ta katılmasını istemiş ve Dekkan'a bu noktadan geçmeyi tercih etmişti. Ancak Han Hanan, görevlendirildiği yer olan Malva'dan ilerlemenin daha uygun olduğu görüşünü savunmuş ve aralarındaki bu anlaşmazlıklar seferin gecikmesine sebep olmuştur. Bu

gecikmeler sırasında Aḥmednagar’da gerçekleşen olaylar da Ekber’e uzun zamandır beklediği savaş sebebini sunmuştur.

Nisan 1595’te II. Burhan Nizam Şah’ın ölümüyle en büyük oğlu İbrahim onun yerine tahta geçmiş, ancak birkaç ay sonra o da öldürülmüştür. İbrahim’in henüz bebek olan oğlu Bahadur, Dekkanlılar tarafından esir alınmış ve tahta Muhammed Khudabanda’nın (II. Burhan Nizam Şah’ın 6. oğlu) çocuğu olduğu söylenen Ahmed çıkmıştır. I. Hüseyin Nizam Şah’ın kızı ve I. Ali Adil Şah’ın dul karısı Chand Bibi⁷ tahtın gerçek varisi olarak Bahadur’u savunmuştur (Sen, 2013: 188). Veliaht Murad’ın desteğini alan Chand Bibi, diğer adayı destekleyen hanedanlık mensupları tarafından Aḥmednagar’da rehin alınmıştır.

Veliaht Murad, Aḥmednagar’a doğru ilerlemeye başlamış ve Chandur yakınlarında Han Hanan’ın ordusuyla birleşmiştir. Dekkan Sultanlıklarına sempatisi bulunduğu için isteksiz de olsa Rāca Ali Han’ın da daha sonradan sefere katıldığı bilinmektedir. Sonunda 26 Aralık 1595 yılında Babür ordusu Aḥmednagar’a ulaşmıştır (Ferishta, 1908: 141).

Babürlüler ile yaptığı anlaşmadan pişman olan Chand Bibi, Aḥmednagar’dan geri çekilmiş ve ateşkes talep etmiştir. Rāca Ali Han’ın adamlarının bilgi sızdırması, Babür komutanlarının aralarındaki anlaşmazlıklar ve Chand Bibi’nin kahramanca savunması, ilerleyişi bir hayli yavaşlatmıştır. Chand’ın çağrısı, hanedanlık mensuplarını onun çevresinde toplamış ve İkhlas Han, Daulabad’dan ilerleyerek Paithan çevresinde Babürlüler tarafından yenilmiştir. Abhang Han kuzeyden ilerlemiş ancak Han Hanan ve adamları tarafından bozguna uğratılmıştır. Sıranın kendilerine geleceğini anlayan Bicāpūr ve Golkoṇḍa, Aḥmednagar’ın sınır bölgesinden bir ordu

⁷ Sultana Chand Bibi (1550 - 18 Nisan 1600), 1580-1590 yılları arasında II. İbrahim Adil Şah’ın genç yaşta tahta çıktığı dönemde Bicapur Sultanlığı’nın ve 1595-1600 yılları arasında büyük yeğeni Bahadur Şah’ın küçük olduğu dönemde Ahmednagar Sultanlığı’nın naibi olmuştur. Chand Bibi, 1595 yılında Ahmednagar’ı, İmparator Ekber’in Babür kuvvetlerine karşı savunmasıyla ünlenmiştir (Fischel, 2020: 204).

göndermiştir. Veliaht Murad, Chand Sultan'la barış yapma isteğini sunmuş ve koşul olarak Berar'ın teslimi karşısında Ahmednagar kuşatmasını kaldırmayı teklif etmiştir. Chand Sultan isteksiz de olsa teklifi kabul etmiş ve 23 Mart 1596'da barış sağlanmıştır. Böylece Ekber'in Dekkan üzerindeki ilk müdahalesi Berar'ın alınmasıyla birlikte son bulmuştur (Srivastava, 1957: 39). Nizam Şah Hanedanlığı içinde yaşanan çatışmalar yalnızca Babür İmparatorluğu'nun Dekkan'daki güç arayışına meşru bir müdahale zemini oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda bölgedeki yerel yönetimlerin güç kaybetmesinde etkili olan başlıca unsurlardan biri olarak da tarihsel anlamda önemli bir rol oynamıştır.

İmzalanan barış anlaşması, Chand Sultan'a karşı olan Ahmednagar yöneticilerinin, sınıra yaklaşan Bīcāpūr ve Golkoṇḍa ordularından güç alarak Berar'da tesis edilmeye başlanan Babür otoritesini tehdit etmeleri sonucunda geçerliliğini yitirmiştir. Han Hanan'ın askerleriyle harekete geçmesi üzerine savaş, 8-9 Şubat 1597 tarihinde Ahti'de gerçekleşmiştir (Majumdar, 1974: 163). Komutanlardan Rāca Ali Han'ın kaçmasıyla birlikte ordunun iki kanadı yenilmiş ve Rāca Ali Han öldürülmüştür. Bu sırada Han Hanan ve Şah Rukh Mirza yerlerini korumuş olduklarından Ahmednagar güçlerini püskürtmeyi başarmıştır. Bīcāpūr cephaneliğini ele geçirilmiş, sonraki gece Han Hanan'ın saldırısıyla Bīcāpūr ordusu ve komutanları yenilmiştir. Han Hanan'ın, savaşın ardından başarılarını devam ettiren bir kariyere sahip olmadığı bilinmektedir. Savaşta ön plana çıkan iki komutan, Han Hanan ve Şah Rukh Mirza arasındaki anlaşmazlıklar sebebiyle, Ahti kahramanı olarak anılan Han Hanan'ın Babür hükümdarının huzuruna çağırılması, kariyeri açısından pek de parlak bir süreç yaşanmadığı şeklinde yorumlanabilir.

1598'de Babür ordusu birtakım başarılar kazanarak Berar'daki Gavil, Narnala ve Kherla kalelerini ele geçirmiştir. Sonraki yıl Ekber, Ebu-l-Fazl'ı Dekkan'a göndermiş ancak Nizam Şah Sultanı Bahadur'u imparatorluk ordusuna katılmaya ikna etmeyi başaramamıştır. 12 Mayıs

1599'da veliaht Murad ölmüş ve Dekkan komutanı olarak yerine kardeşi Daniyal göreve getirilmiştir. Bu ani değişim ilerlemeyi o kadar yavaşlatmıştır ki ordunun Burhanpur'a ulaşması 1 Ocak 1600'e kadar sürmüştür (Qadri, 1939: 82). Bu istikrarsız durumdan faydalanan Aḥmednagar güçleri, Bir kalesinde Babür güçlerini kuşatma altına almıştır.

Abdullah Han'ın Şubat 1598'de ölmesiyle kuzeyde Özbeklerin baskısından kurtulan Ekber, 29 Kasım 1599'da Agra'dan büyük bir orduyla ayrılmış ve Han Hanan'a Dekkan seferinde Daniyal'a katılmasını emretmiştir. Bu sırada Abhang Han, Aḥmednagar yakınlarında Chand Sultan'a karşı savaşmaya devam etmektedir. Chand Sultan, Ebu-l-Fazl⁸ ile anlaşmaya varmış ve Abhang Han'ın ortadan kaldırılması koşulunda Aḥmednagar'ı Babürlülere teslim etme sözü vermiştir. Abhang Han bu teklife Berar'ı bir orduyla işgal ederek karşılık vermiş, ancak Babür ordusu tarafından yenilgiye uğratılmıştır (Ferishta, 1908: 290).

Daniyal'ın Burhanpur'a varması ile işler daha da karışık hale gelmiş; Bahadur, Babür ordusunu karşılamayı reddederek kendisini Asirgarh kalesine kapatmıştır. Bu sırada Malva'da bulunan Ekber, Bahadur'un tutumu üzerine öfkelenen oğlu Daniyal'a Aḥmednagar'a ilerleme emri vermiş; kendisi ise Bahadur meselesiyle ilgilenmek üzere Burhanpur'a yönelmiştir. Ekber 8 Nisan'da Burhanpur'a ulaşmış ve ertesi gün Han Azam komutasındaki bir birliği kaleyi kuşatmakla görevlendirmiştir (Sen, 2013: 164).

Daniyal ve Han Hanan, Aḥmednagar'a doğru ilerlediğinden Abhang Han, Cunnar'a kadar geri çekilmek zorunda kalmış ve 21 Nisan'da Babürlüler karşılarında hiçbir direniş bulmadan kaleyi kuşatmıştır. Kaleyi teslim ederek barış çağrısında bulunan Chand Sultan, muhalif bir grup

⁸ 6 Muharrem 958'de (14 Ocak 1551) Agra'da doğdu. Ailesi Arap asıllı olup Yemen'den Sind'e, daha sonra da Hindistan'a göç ederek Racastan'daki Nâgevr'e yerleşmişti. Babası Şeyh Mübârek (ö. 1593) şehrin ileri gelen âlimi olarak şöhret kazanmış ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-fazl-el-allami>, 27.01.2025 tarihinde erişildi).

isyancı tarafından öldürülmüştür. Bununla birlikte Aḥmednagar'ın yükselen yönetimi de son bulmuş, kalenin savunma birlikleri aşılarak 28 Ağustos'ta Babürlüler kaleyi ele geçirmiştir (Qadri, 1939: 99). Bu olay Bīcāpūr Sultanı II. Adil Şah'ı harekete geçirmiş ve kızını, Daniyal ile evlendirmeye ikna etmek adına Ekber'e bir elçi göndermiştir.

Asirgarh Kalesi'ndeki Bahadur, kuşatmaya dayanamayacağını bildiğinden zaman kazanmak amacıyla Ekber'e anlaşma teklifinde bulunmuştur. Ancak Ekber durumu fark ederek derhal teslim olmasını emretmiştir. Bu süreçte Babür ordusunun ilerleyişi yavaşlamış, ani ölümlerle birlikte askerler arasında bir hastalık salgını baş göstermiştir. Buna rağmen Ekber, veziri Ebû'l-Fazl'ın desteğiyle orduyu yeniden motive etmiş ve ana kalenin yakınındaki Maligarh Kalesi 9 Kasım'da fethedilmiştir. Bu olaydan sonra Bahadur, Ekber'in anlaşma teklifini Khāndeş'in kendisine verilmesi ve hanedanlık mensuplarının serbest bırakılması koşuluyla kabul etmiştir. 21 Kasım'da Bahadur, Ekber'in kampına gelmiş ama kaleyi teslim etmeyi reddetmiştir. Ekber, Portekizlilerden yardım talep etmişse de bu girişimi sonuçsuz kalmıştır. Böylelikle Bahadur'u ikna etme çabası bir süre daha devam etmiş kaledeki garnizon 6 Ocak 1601'de teslim olmayı kabul etmiştir. Khāndeş, Berar ve Dekkan'da ele geçirilen bölgelere Babür valileri atanmıştır. Aḥmednagar'ın büyük kısmı ise II. Murtaza Nizam Şah'ın yönetimi altında bağımsız olarak kalmıştır (Fisher, 2021: 212). Bu gelişmeler sonucunda, Ekber'in yürüttüğü ikna seferiyle birlikte Nizam Şahların taht mücadeleleri nedeniyle güç kaybetmeleri, Babürlüler Dekkan siyasetinde Babürlüler arzu ettikleri gibi söz sahibi bir konumuna getirdiği şeklinde yorumlayabiliriz.

Sonrasında Ekber, Bīcāpūr, Golkoṇḍa ve Bidar krallıklarına yönelmeyi planlamış, ancak Nisan ayında oğlu Selim'in Babür topraklarının kuzeyinde başlattığı isyan nedeniyle Dekkan'dan çekilmek zorunda kalmıştır. 23 Ağustos 1601'de Agra'ya ulaşmış, veliaht Daniyal'ın ordunun başına atanmasını desteklemeyen oğlu Selim'i tahttaki hakkının güvence altına alınmayışından

rahatsız halde bulmuştur. İlk olarak 1591’de iktidarı ele geçirmek için çeşitli eylemlerde bulunmuş ve dokuz yıl sonra Ekber’in Dekkan’da oluşunu fırsat bilerek isyan başlatmıştır. Kimi tarihçiler Selim’in isyanını, Ekber ve Ebu-l-Fazl’ın heterodoks yapısına karşı tutucu bir İslam protestosu olarak yorumlansa da yaşanan olaylardan tek sebebin bu olmadığını görebiliriz. Ekber, Dekkan için sefere çıktığında başkentin yönetiminde bırakılan Selim, Rāca Man Singh’le beraber Mevar valasını bastırmakla görevlendirilmiştir. Yine de babasının talimatlarını ciddiye almadığı gibi kayın biraderinin kendisine Bengal’de ayaklanan Afganları bastırmak için eşlik etmesi önerisini de reddetmiştir. İlk önce Agra ve Pencap’ı yönetimi altına almak için kimi başarısız girişimlerde bulunmuş, daha sonra 23 Temmuz 1600’de Yamunā’yı geçerek Allahabad’a doğru yola çıkmıştır. Allahabad’a vardığında, Bihar’da bulunan hazineyle birlikte çok az bir meblağa denk bir servete ulaşmış ve bölgede kendi memurlarını atayarak Kalpi’den Hacipur’a kadar ele geçirmiştir. Babasının Dekkan’dan dönüşünde yolladığı mektuba ise yakışksız bir cevapla karşılık vermeyi seçmiştir. Bu olayın üzerine Selim, 30 bin atıyla Agra’ya doğru ilerleyerek Etava’ya ulaşmıştır. Ekber ise oğluna Allahabad’a dönmesini emretmiş ve Bengal-Orissa bölgesinin yönetimini teklif etmiştir. Selim teklifi görmezden gelerek bağımsız bir hükümdarlık iddiasında bulunduğu Allahabad’a (Mayıs 1602) dönmüştür. Selim’in, babasıyla barış görüşmeleri yapmak amacıyla kabul edilmesi mümkün olmayan, abartılı talepler içeren bir elçi gönderdiği bilinmektedir. Ayrıca kendi adına para bastırarak bağımsızlık iddiasını pekiştirmiş ve bu paraların örneklerini babasına göndererek gücünü göstermek istemiştir (Richards, 1993: 47; Majumdar, 1974: 375). Bu provokasyonlar sonucunda Ekber, o sırada Dekkan’da bulunan Ebu-l-Fazl’ı yanına çağırmıştır. Selim, babası üzerindeki etkisini bildiği için Ebû’l-Fazl’ı kişisel düşmanı olarak görmüş ve babasının onun yönlendirmesiyle kendisine daha sert bir tavır takınacağından endişe etmiştir. Bu nedenle 19 Ağustos 1602’de, Bir Singh Bundela’yı bir grup haydut ve yaklaşık beş yüz atıyla

görevlendirerek Ebû'l-Fazl'ın öldürülmesini sağlamıştır (Majumdar, 1974: 376). Yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi Selim'in isyanı önceleri bir taht iddiası olarak başlamışsa da Ebu-l-Fazl'ın etkisi de göz ardı edilemeyecek boyuta ulaşmıştır. Öyle ki Ebu-l-Fazl'ın ölümünün ardından Ekber'in öfkeli ve hüzünlü bir ruh haline büründüğü öne sürülmektedir. Ayrıca İmparator'un failinin yakalanarak yargılanmasını emrettiği bilinmektedir. Bu emir üzereine Bir Singh Erach kalesinde yakalansa da kaçmayı başarmıştır (Alam & Subrahmanyam, 1998: 67). Yine de Ebû'l-Fazl'ın ölümünün ardından Ekber üzerindeki etkisinin ortadan kalkması, Selim'in babasıyla arasındaki gerginliği azaltma yönündeki çabalarında etkili olduğu ileri sürülebilir.

Bayram Han'ın eski eşi ve Ekber'in karısı olan Sultan Begüm, Selim'i babasıyla uzlaştırma görevini üstlenmiş ve Allahabad'a giderek Selim'i Agra'ya dönmeye ikna etmiştir. Selim, 12 bin altın ve 770 fil karşılığında isyanından ötürü verilen ölüm cezasını affeden Ekber'in huzuruna çıkmış; Ekber, oğlunu sıcak bir şekilde karşılayarak onu resmen halefi ilan etmiştir. Ekim 1603'te Selim Mevar'a sefere gönderilmek istenmiş ama isteksiz tavrı sebebiyle Allahabad'a geri dönmesine müsaade edilmiştir (Richards, 1993: 52). Allahabad'da bulunduğu dönemde Selim, afyon ve içkiye aşırı derecede yönelmiştir. 1604 yılında Ekber, oğlunun bu davranışlarını öğrenince onu cezalandırmak amacıyla bizzat Allahabad'a gitmeye karar vermiş; ancak bu sırada diğer oğlu Daniyal da aşırı alkol kullanımına bağlı olarak hayatını kaybetmiştir. Aynı dönemde, Allahabad yolculuğu sırasında çeşitli hastalıklar nedeniyle annesinin de ölümü üzerine Ekber, Agra'ya dönmek zorunda kalmıştır. 16 Kasım'da Agra'da saraya getirilen Selim'i on gün boyunca içki ve afyondan mahrum bırakarak bir odaya hapsedmiştir. Tüm bu gelişmelerin ardından Selim'in bir daha isyan etmediği bilinmektedir.

3 Ekim 1605'te Ekber de dizanteri olmuş ve en iyi hekimi Ali'nin bütün çabalarına rağmen iyileşememiştir. Azam Han ve Rāca Man Singh, Selim'in ölüm döşeğindeki babasını ziyareti

sırasında ona karşı bir komplo kurmaya teşebbüs etmişlerdir. Ancak veliaht, durumdan zamanında haberdar edildiği için saraya güvenli bir biçimde geri dönmüştür (Majumdar, 1974: 168; Mehta, 1984: 222). Timur hanedanlığında büyük çocuğun tahttaki hakkının gelenekselleştiği ve hanedanlık mensuplarının çoğunluğun Selim'in yanında olduğu bilindiğinden Azam Han ve Rāca Man Singh saf dışı bırakılmıştır. Bu teşebbüsün dışında, Selim hiçbir zorlukla karşılaşmadan babasının ardından Babür tahtına geçmiştir.

1.1.2. Ekber Sonrası Babür İmparatorluğu'nun Dekkan Politikaları

Cihangir, 9 Eylül 1569'da Fetihpur Sikri'de doğmuş ve çocukluğu döneminde fazlasıyla ibadete düşkün olması temennisi ile ona Muhammed Sultan Selim adı verilmiştir (Beveridge & Rogers, 1914: 2). Babası Ekber'in ise ona “Şeyhu Baba” diye hitap ettiği bilinmektedir.⁹ İlk olarak ünlü din âlimi Mevlânâ Mîr Kalân Harvî'den, ardından Şeyh Ahmed'den ve son olarak Kutb-ud-dîn Muhammed Han Atga'dan aldığı eğitimler, Selim'in dinî alanlara duyduğu ilgiyi açıkça göstermektedir. Ekber, 1582'de Cihangir'i Bayram Han'ın oğlu ünlü Abdur Rahim Han'ın¹⁰ sorumluluğuna vermiş; böylece Cihangir, Farsça ve Türkçe dillerinde de yetkinlik kazanmış, dahası mükemmel bir hattat olarak yetişmiştir. Ayrıca hatıratını içeren *Tüzük-i Cihângîrî*¹¹ adlı

⁹ Babası Bâbü'r'ün torunu Celâleddin Ekber Şah, annesi Racpût reisi Raca Bihârâ Mel Kaçhulâhi'nin kızı olup daha sonra Meryem ez-Zamânî diye meşhur olmuştur. Ekber Şah, oğluna çok sevdiği Şeyh Selîm b. Bahâeddîn-i Çîştî'nin adını koydu. Ancak Şehzade Selim sarayda Şeyhû Baba adıyla çağrılırdı (<https://islamansiklopedisi.org.tr/cihangir>, 28.01.2025 tarihinde erişildi).

¹⁰ Khanzada Mirza Han Abdul Rahim (17 Aralık 1556 – 1 Ekim 1627), halk arasında sadece Rahim olarak bilinir ve “Han-ı Hanan” unvanını taşırdı. Hindistan'da, Babür İmparatoru Ekber'in hükümdarlığı döneminde yaşamış bir şairdi. Rahim, Ekber'in himayesinde bulunmuş ve onun en önemli dokuz vezirinden (devan) biri olarak sarayında yer almıştır. Bu vezirler, “Navaratna” (Dokuz Mücevher) olarak biliniyordu. Rahim, özellikle Hindustani dilinde yazdığı *doha* (çift beyitler) ile tanınırdı ve ayrıca astroloji üzerine yazılmış kitaplarıyla da bilinirdi (Mukherjee, 1999: 308).

¹¹ Türkçe, Farsça ve Arapça'yı çok iyi bilen Cihangir, Türkçeyi bilmesi sayesinde *Vakıat-i Bâburi*'nin orijinalini okuyabilmiştir. Atalarının izinden giderek kendi hatıratını kaleme alma arzusu duymuş ve *Tüzük-i Cihângîrî* adıyla anılan otobiyografisini yazmıştır. Bu eser, kimi zaman *Cihângirnâme* veya *Vakıat-i Cihângîrî* adlarıyla da anılmaktadır (Rizvi, 1993: 79; Eraly, 2007: 132).

eserde tarih, coğrafya, botanik, zooloji ve sanata da büyük ilgi duyduğu yönünde kayıtlar da mevcuttur. Bu dönemde Timurlu şehzadelerde gelenek olduğu üzere; Şehzade Selim, on iki yaşındayken 1581'deki önemli Kabil seferinde ordunun büyük birliklerinin, ertesi yıl ise adalet ve kutlama birimlerinin sorumluluğuna getirilmiştir. Selim on beş yaşındayken Amberli Rāca Bhagavan Das'ın kızı Man Bai ile evlenmiş; ancak Man Bai'nin, 1604 yılında ölmesi sebebiyle bu evliliği oldukça kısa sürmüştür (Mukherjee, 2001: 128; Thackston, 1999: 51).

Ekber'in başlarda oğluyla iyi bir ilişkisi olmasına rağmen, bu ilişki Selim'in reşit olmasıyla birlikte taht üzerindeki haklarına karşı duyduğu arzusu sebebiyle bozulduğu görülmektedir. Selim'in iktidarı ele geçirme arzusu, Ebu'l-Fazl'ı kıskanması ve devletin hazinesini savurgan bir şekilde harcaması gibi olaylar hükümdarla oğlunun arasının bozulduğuna dair yorumlamaları haklı çıkarır niteliktedir.

Selim tahta çıktığında Cihangir (Dünyanın Sahibi) adını ve Nur-ud-din (İnancın Işığı) unvanını almıştır. Cihangir otuz altı yaşındayken Agra kalesinde tahta çıkmış (3 Kasım 1605), dahası oğlu Hüsrev ve yandaşlarına karşı kazandığı zaferde herhangi bir misilleme eylemle zaferini gölgelemek istememiştir. Yukarıda da aktarıldığı gibi babasının hükümdarlığı döneminde Selim'in emriyle Ebu'l-Fazl'ın katili olan Bîr Singh Bundela, ilk icraat olarak yüksek mevkideki bir komutan olarak yükseltilmiştir. Ayrıca Şeyh Selim Çiştî'nin oğullarına ve akrabalarına da yüksek rütbe ve makamlar verilmiştir. Fakat bu durumun orduda babasına bağlı olan yaşlı subaylar arasında büyük bir hayal kırıklığına sebep olduğunu da ileri sürebiliriz. Cihangir'in tahta çıkışının ardından, oğlu Hüsrev'in isyanı saltanatın istikrarını kısa süreliğine sarsmıştır. Ancak kaynaklarda Hüsrev'in başarısızlığı sonrasında baba ile oğul arasında geçici bir uzlaşa sağlandığı belirtilmektedir (Findly, 1993: 171).

Ekber, Babür İmparatorluğu'nun üstünlüğünü Rācput yöneticilerine kabul ettirmişse de Mevar'da bulunan Rācput yönetimi, Babür İmparatorluğuna karşı mücadelesini sürdürmeye devam etmiştir. Öyle ki Ekber'in saltanatının sonlarına doğru Babür İmparatorluğu'nun Mevar'a yönelik askeri müdahaleleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu başarısızlığın sebebi olarak Cihangir'in savaş stratejisini isteksiz bir şekilde yürütmesinden kaynaklandığı aktarılmaktadır. Tahta çıkmasının ardından Cihangir tarafından gerçekleştirilen ilk askeri sefer, Mevar'lı Rana Amar Singh'e karşı olmuştur. Şehzade Perviz ve Asaf Han (Cafer Bey) komutasında 20 bin atlıdan oluşan bir ordu gönderilmiş ancak her iki taraf da kendi tarihi kaynaklarında zafer kazandıklarını iddia ettiğinden savaşın sonucu net olarak tayin edilememiştir (Somani, 1976: 247). Ayrıca bu savaş sırasında Hüsrev'in isyan etmesi ordunun geri çekilmesine sebep olduğu yönündeki görüşler de mevcuttur. Cihangir döneminde gerçekleştirilen ikinci sefer, 1608'de Mahabat Han komutasında gerçekleşmiş, ancak bu seferde de Rācputlara karşı bir zafer kazanılmadığı görülmüştür. Bu iki tartışmalı seferin ardından gelen yenilgilerle; Babürlülerin bir süre daha Mevar bölgesindeki iktidar arzusunun bir süreliğine zayıfladığı ileri sürülebilir.

Ekber, daha önce de bahsedildiği gibi Selim'in isyanı nedeniyle 1601'deki Asirgarh kuşatmasından sonra Dekkan seferini sonlandırmak zorunda kalmıştır. Ekber'in dönüşünden sonra seferler eski amaçları olmaksızın sürdürülmüş, ancak Babür subaylarının yaklaşımları yüzünden daha fazla ilerleme ve güçlenme şansı bulamamıştır. Cihangir, Mevar seferinden sonra hedefini yeniden Dekkan'a çevirdiğinde Aḥmednagar yönetiminde Malik Ambar ile karşılaşmıştır (Chowdhury, 1933: 139). Bu durum Ekber'in Dekkan bölgesinde söz sahibi olabilmek adına attığı büyük adımlarda önemli bir sekteye uğrama hâli olarak yorumlanabilir. Özellikle yerel yönetimin güçsüzleştiği süreçte Dekkan topraklarında Babür iktidarının yerleşememesinin sebebi olarak bu geri çekilmeyi görmek; kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Babürlülerin çekilmesinin ardından bu

toprakların yerel iktidar tarafından yeniden ele geçirilmesi, doğal bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Malik Ambar¹², Nizam Şahî hükümdarları altında uzun süre hizmet etmiş ve zekâsıyla krallıktaki en yüksek konuma yükselmiştir. Fakat Aḥmednagar'ın düşmesiyle hükümdar ailesinden olan Murtaza Nizam Şah ile Khirki'ye çekilmek zorunda kalmıştır. Bu süreçte Nizam Şahî hanedanına olan sadakati, Babürlülere karşı duyduğu yoğun nefretle eşdeğer hale geldiği ve kendisini Nizam Şahî krallığının parçalanmış yönetimini yeniden oluşturmaya adanmış olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda güçlü ve disiplinli bir ordu oluşturmuş; gelir sisteminde ise Rāca Todar Mai'nin kurduğu düzeni model almıştır. Marāṭhā köylülerinden bir halk ordusu oluşturma fikrini ortaya atan ilk Dekkan devlet adamı olması nedeniyle Ambar, Dekkan tarihinin en önemli figürlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca Ambar'ın, Babür İmparatorluğu'nun geleneksel savaş anlayışına karşı yeni bir taktik geliştirmiş olması da onun önemini artıran başlıca unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu taktiğin Şivaci Mahārāc tarafından da Marāṭhā birliklerinde benimsendiği ve özellikle hızlı akınlar ile ani yağmalamalar yoluyla askerî gücün önemli ölçüde artırılmasını mümkün kıldığı görülmektedir.

Malik Ambar ilk iş olarak, Ekber zamanında Babürlüler tarafından kaybedilen toprakların bir kısmını geri almayı planlamıştır. Bunun üzerine Cihangir 1608 yılında Han Hanan'ı Dekkan'a göndermiş, ancak subaylar arasındaki gerginliği gidermekte başarısız olununca Perviz'i Handesh ve Berar'a vali olarak atamak zorunda kalmıştır (Roy, 1973: 84).

¹² Aslen Etiyopya'da köle olarak yaşayan ve o zamanlar Chapu olarak bilinen Malik Ambar, birçok köle tüccarı tarafından farklı kişilere satılmış, sahiplerinden biri de ona Ambar adını vererek onu Müslüman olmasını sağlamıştır. Sonunda Hindistan'a getirilmesinin ardından Aḥmednagar Sultanlığı'nda başarılarıyla yükselmiştir. İleride de bahsedileceği gibi kendisine büyük bir asker gücü oluşturmuş ve sonunda Arapça'da "kral" anlamına gelen "Malik" unvanını almıştır (Eaton, 2005: 108).

Bu dönemde Cihangir'in Dekkan'da 1609'dan 1615'e kadar sürdürdüğü ve sonuç bakımından başarılı sayılmasa da devamlılık gösteren seferinin savunma niteliği taşıdığı söylenebilir. Seferde yaşanan ardışık başarısızlıkların ardından Han Hanan, Han Cihan Lodi, Han Zaman, Man Singh ve Abdullah Han sırasıyla Babür yönetimi tarafından yargılanmıştır. Yargılamadan aklanan Han Hanan ise 1612'de yeniden seferin komutasına getirilmiş ve bu görevlendirme sonrasında bazı önemli başarılar elde etmiştir. Özellikle Mevar seferiyle Han Hanan'ın askeri ünü doruğa ulaşmışsa da bir süre sonra Khurram (Şah Cihan) tarafından komutadan alınmıştır.

Khurram 1617'de Burhanpur'a ulaşmış, Cihangir de aynı zamanda Mandu'ya ilerlemiştir. Khurram'ın donanımlı bir orduyla Dekkan'da bulunması Dekkanlıları çok korkutmuştur. Öyle ki savaş sonrasında Nizam Şah'ın maddi kaynakları tükenmiştir. Bölgeye hâkim olan Khurram, haraç ödenmesi ve kaybedilen toprakların geri verilmesi şartıyla barış teklif etmiştir. Bu teklif Bicāpūr hükümdarının yanı sıra Ambar tarafından da hemen kabul edilmiştir. Anlaşma sonrasında Balaghat bölgesi Babürlülere bırakılmış ve Ahmednagar başta olmak üzere diğer kaleler de teslim edilmiştir. Anlaşma sonrasında Khurram, geri alınan bölgelere memurlarını atamış ve Mandu'ya çekilmiştir. Fakat bu barış, 1620 yılına gelindiğinde Malik Ambar'ın kaybettiği her şeyi geri kazanmasıyla bozulmuştur (Chowdhuri, 1933: 95). 1621'de Bicāpūr ve Ahmednagar arasındaki ilişkiler gerginleşmiş ve her iki krallık da Babür İmparatorluğu'nun desteğini istemiştir. Babürlüler, Bīcāpūr'un yardım talebini kabul etmiş ve 1626'da seksen yaşındaki Ahmednagar hükümdarının ölümünün ardından Dekkan'ın Babür İmparatorluğu'na açılan kapılarının bu kez kesin biçimde aralandığı söylenebilir. Ancak Babür yönetiminin aynı dönemde yaşadığı iç karışıklıklar nedeniyle bu fırsatı hemen değerlendiremediği anlaşılmaktadır.

Zamanla Cihangir'in sağlığı kötüleşmiş ve Nur Cihan ile Khurram müttetik arayışına girmişlerdir. Öyle ki Khurram, Kandahar seferine gitmeyi reddetmiş,       babasının ölümü halinde yakında olmak istemiştir. Bu süreçte Khurram tarafından Nur Cihan ve şehzade şehriyar'ın bazı *cagirleri* ele geçirilmiştir. Bu durumu Cihangir şöyle yorumlamıştır: "Sapkın gidişatında ısrar ederek, itaatsizlik yolunu görev yoluna tercih etmiştir. Ayrıca Agra  zerine yürüyerek de felakete giden yolda kararlı bir adım atmıştır (Majumdar, 1974: 344)." Khurram, Agra'yı henüz hazırlıklarını tamamlamadan ele geçirmeyi planlamış ama başaramamıştır. Ardından Fetihpur'u yağmalamış ve Delhi'ye doğru harekete geçmiştir. Khurram'ın iyi giden kariyeri 1623'te Balochpur yakınlarında yenilmesi üzerine, önce Malva'ya ardından da Dekkan'a geri çekilmesine sebep olmuştur.

Malik Ambar'dan yardım alamayan Khurram, Bihar'ı işgal etmiş ve Rohtas'ı ele geçirmiştir. Yine de Allahabad'a ulaştığında imparatorluk subaylarının hazırlıklı olduğunu görünce Dekkan'a bir kez daha çekilmek zorunda kalmıştır. Sonunda başarısız olacağını anlayan Khurram, babasına mektup yazarak af talep etmiştir. Cihangir, Khurram'ın Rohtas ve Asir kalelerini teslim etmesi, dahası iki oğlu Dara ve Evrenzgir'i rehine olarak vermesi şartıyla teslim olmasını kabul etmiştir. Khurram, Cihangir'in şartlarını kabul etmiş ve Nasik'e doğru ilerlemiştir (Sharma, 1962: 211; Prasad, 1956: 178). Khurram'ın başlattığı isyan, imparatorluğun itibarını ciddi biçimde zedelemenin yanı sıra, aynı dönemde Kandahar'ın geri alınmasına yönelik asker  harek tları sekteye  ğratarak madd  ve insan gücü kaynaklarının boşa harcanmasına yol açmıştır. Bu nedenle söz konusu isyan, Babür Devleti açısından büyük bir kayıp olarak değerlendirilmelidir.

Khurram'ın isyan süreci Nur Cihan'a istediği g   fırsatını sağlamış olsa da Mahabat Han'ın Khurram'ın isyanını bastırmada oynadığı rol sebebiyle olaylar beklediği şekilde sonuçlanmamıştır. Öyle ki ittifakın bozulması için Mahabat Han'ın Bengal'e gitmesi emredilmiş

ve çeşitli suçlamalar yöneltilmiştir. Bu suçlamalar arasında devlete ve ayrıca çağirlere ödenmesi gereken büyük miktardaki paranın ödenmemesi, Bengal’de elde ettiği filleri saraya göndermemesi ve imparatorun izni olmadan kızını Khvaca Umar Nakşibendi’nin oğluyla nişanlaması gibi politik sebepler yer almıştır.

Mahabat Han, kraliyet emirlerine itaat etmiş ve kendisine bağlı 4 bin cesur Rācput ile Dekkan’dan kuzeye ilerlemiştir. Bu sırada da Cihangir Kabil’e doğru yola çıkmış ve Çhelam kıyısında karargâhını kurmuştur. Bir süre sonra Mahabat Han, karargâh yakınlarında Cihangir’in kervanıyla karşılaşmıştır. Bu esnada imparatorun yanında bulunan Asaf Han, askerler, kadınlar ve çocuklarla birlikte Çhelam’daki köprünün diğer tarafına geçmiştir. Ancak Cihangir karşıya geçmeden Mahabat Han köprüyü ele geçirmiş ve 2 bin Rācput ile korumaya almıştır. Ardından karargâha doğru ilerlemiş ve Cihangir’i fiilen esir almıştır. Bu durumu öğrenen Nur Cihan subaylarını toplayarak nehri geçmeye çalışmış, ama başarısız olmuştur. Asaf Han da kaçarak kendini Attock kalesine kapatmış ve bir süre sonra Mahabat’a teslim olmuştur. Cihangir’in esir düşmesi, imparatorluğun kaynaklarının Nur Cihan’a bağlı hale gelmesine sebep olmuştur (Fisher, 2021: 223).

Zafer kazanan Mahabat Han, esiri imparator Cihangir’e her zaman nezaketle davranmıştır. Çünkü Mahabat, Rācputlar dışında hiçbir desteği olmadığı ve elinde koz olarak kullanabileceği hanedanlık kanından bir hükümdar namzetinin bulunmadığının farkındadır. Cihangir, Kabil’den dönüş yolculuğunda Rohtas’a ulaştığında Mahabat Han yaptığı hatayı anlayıp teslim olmuştur. Bu süreçte Cihangir’in sağlığı tamamen bozulmuş ve Lahor’a dönerken 7 Kasım 1627’de ölmüştür (Findly, 1993: 312).

Şah Cihan, 15 Ocak 1592 Perşembe günü Lahor’da dünyaya gelmiştir. Çocuksuz olan Ekber’in eşi Rukayye Begüm tarafından yetiştirilen Şah Cihan’ın kıvrak zekâsı ve güçlü hafızası

saray çevrelerinde erken yaşlardan itibaren dikkat çekmiş, ancak onun ilmi faaliyetlerden ziyade askerî stratejilere yönelim gösterdiği yine dönemin saray kayıtlarında açık biçimde belirtilmiştir. Khurram, 1606 yılında henüz on dört yaşındayken, babasının Pencap'a gitmesi üzerine Naiplik Konseyi ile birlikte başkentin yönetiminden sorumlu bırakılmıştır. Babasının yaşamı boyunca Mevar, Dekkan ve Kangra seferlerinde başarılı bir zaferin inşasında oynadığı rolle ün kazanmıştır. 1622'ye kadar Nur Cihan ile yakın iş birliği içinde bulunmuş, ancak daha sonra gözden düşerek isyan etmiştir. İsyanıdan sonra babasıyla uzlaşmasına rağmen babasının ölüm haberini aldığı Dekkan'a gönderilmiştir.

Nur Cihan, ya yoğun bir nefret beslediği Şah Cihan'a olan inadından ya da Şehriyar'ın uysal bir hükümdar olacağına inanmasından dolayı, gözdesi Şehriyar'ı tahta geçirmeyi planlamıştır.¹³ Asaf Han bunu kabul etmemiş; Cihangir'in tüm oğulları ve torunları arasında kesinlikle en yeteneklisi, en deneyimli ve en popüler olanı damadı Şah Cihan'dan yana olmuştur.

Cihangir'in öldüğünde Şehriyar Lahor'a gittiğinden, Asaf Han geçici bir düzenleme olarak Hüsrev'in oğlu Davar Bakhsh'ı imparator ilan etmiş ve hutbe Bhimbar yakınlarında Davar adına okunmuştur. Şehriyar kraliyet unvanını Lahor'da alarak orada bulunan kraliyet hazinelerini ele geçirmiş ve bir hafta içinde yetmiş yüz bin rupi harcayarak asker ve destekçi sağlamıştır. Davar Bakhsh, Lahor yakınlarına vardığında Şehriyar'ın ordusu tarafından karşılanmış ancak Şehriyar yenilerek şehre kaçmış ve yakalanıp kör edilmiştir. Prens Daniyal'in oğulları Tahmurs ve Hoşang da yakalanmış ve bir ayaklanma olasılığını engellemek için hapsedilmiştir. Asaf Han bu arada

¹³ Nur Cihan ile Şah Cihan arasındaki rekabet, İmparator Cihangir'in saltanatı sırasında Babür saray siyasetinin önemli bir unsuru hâline gelmiştir. Başlangıçta, Nur Cihan ve Şah Cihan (o dönemde Prens Khurram) yakın iş birliği içindeydi ve Şah Cihan, güçlü "Nur Cihan Cuntası"nın önde gelen üyelerinden biriydi. Ancak 1621 yılında Nur Cihan, kızı Ladli Begüm'ü Cihangir'in en küçük oğlu Prens Şehriyar ile evlendirdiğinde ilişkilerinin gerilmeye başladığı düşünülmektedir. Bu hamle, Nur Cihan'ın Şehriyar'ı tahtın varisi olarak öne çıkarmaya çalıştığı ve böylece Şah Cihan'ı saf dışı bırakmak istediği şeklinde yorumlanabildiği için temel sebebin taht kavgası olduğu görüşü hâkimdir. Bu görüş, özellikle *Cihangir-nâme* adlı eserde Mu'tamid Han'ın tasviriyle kabul edilmiş ve tarihçiler tarafından da desteklenmiştir (Balabanlılar, 2021: 11).

güvenilir bir casus olan Banarsi'yi Şah Cihan'a göndermiş ve onu başkente çağırmıştır. Şah Cihan, Şehriyar'ın yenilgisinden haberdar olduğunda, Asaf Han'a rakipleri Davar Bakhsh, Şehriyar, Gurshasp, Tahmurs ve Hoşang'ı “dünyadan göndermesini” yazmıştır. Emir, Şah Cihan'a sadakatle yerine getirilmiştir. Şah Cihan 24 Şubat 1628'de tahta çıkmış ve Ebu'l Muzaffer Şahbuddin Muhammed, Sahib-i Kıran-i Sani unvanını almıştır (Festing, 2008: 283). Şah Cihan'ın kardeşleri ve yeğenlerinin idamlarıyla başlayan saltanatı, benzer ölçüde trajik bir şekilde sonlanmış; oğulları ve torunlarının ölümü ise onun gözden düşmesine yol açarak iktidar döneminin dramatik biçimde kapanmasına neden olmuştur.

Şah Cihan'ın tahta çıkmasıyla birlikte Babürlülerin Dekkan politikasının yeni bir hâl almış olduğu söylenebilir. Öyle ki daha güçlü ve düzenli bir biçimde gerçekleştirildiği açıkça görülebilmektedir. Siyasi farklılıkların yanı sıra, Dekkan hükümdarları Şii eğilimlere sahip olduklarını açıklamış ve İran'ın Şii hükümdarlarına bağlılıklarından şüphelendiklerini dile getirmiştir. Bunun yanı sıra strateji konusunda usta bir yönetici olan Malik Ambar'ın ölümü de Babürlüler için bir lütuf olarak yorumlanabilir. 1630'da Ambar'ın oğlu, Aḥmednagar'ın yöneticisi Fath Han, Babürlülere kendi hayatını korumak için efendisi Nizam Şahî kralını hapsedtiğini bildirmiştir. Şah Cihan yanıt olarak ona “dünyayı böylesine değersiz ve kötü bir varlıktan kurtarması” talimatını vermiştir (Majumdar, 1974:207). Fath Han bu emre uymuş ve ardından tahta, Hüseyin Şah adındaki on yaşında çocuk bir hükümdar oturmuştur. Şah Cihan daha sonra Asaf'a Han'ın, şimdiye kadar imparatorluk otoritesini tanımayan Bicāpūr Sultanı'nın teslimiyetini güvence altına alması ve direniş durumunda krallığını fethetmesi emrini vermiştir. 1631'de Asaf, Bicāpūr'u kuşatmış ancak yirmi gün sonra erzak eksikliği nedeniyle kuşatmayı kaldırmak zorunda kalmıştır.

Babür İmparatoru, 14 Nisan 1632’de Dekkan’dan Agra’ya doğru yola çıkmış ve Asaf’ın yerine Dekkan seferinin komutanı olarak Mahabat göreve getirilmiştir. Mahabat, Daulatabad kalesini kuşatmış ve Fath Han’ın, Babürlülere olan bağlılığı konusunda tereddüt etmeye başlamıştır. Sonunda Han Hanan, on buçuk *lakh*¹⁴ rüşvetle Fath Han’ı kendi tarafına çekmiş ve Daulatabad kalesinin teslim edilmesini sağlamıştır (Kerr, 2007: 101). Sözde genç Kral Hüseyin Şah, Gvalior’da uzun bir hapis cezasına çarptırılmış ve böylece Nizam Şahî krallığının sonu gelmiştir. Ancak Babürlüler Parenda kalesini alamamış ve yağmurlar nedeniyle Burhanpur’a geri çekilmek durumunda kalmıştır (Chandra, 2005: 259; Sherwani, 1985: 211).

Şah Cihan’ın Hindistan’ı bütünleştirme planları Bicāpūr ve Golkoṇḍa krallıklarını ele geçirmeden sonlanamayacağı açıktır. Bu bölgelerin yöneticilerini, hükümdarlığını kabul etmeye, teslimiyetin bir işareti olarak haraç ödemeye ve artık dağılmış olan Aḥmednagar krallığının işlerine karışmaktan kaçınmaya çağırmıştır. Şah Cihan, 2 Mart 1636’da Daulatabad’a gelmiş, Bicāpūr ve Golkoṇḍa’ya saldırmak için 50 bin kişilik bir ordu toplamıştır. Bu hazırlıkların yarattığı tehdit karşısında harekete geçen Golkoṇḍa hükümdarı Abdullah Kutub Şah, Şah Cihan’ın hükümdarlığını resmen tanımış; yıllık haraç ödemeyi, imparator adına altın ve gümüş para basmayı ve onun adına hutbe okutmayı taahhüt etmiştir (Gordon, 1993:46).

İmparator 21 Temmuz 1636’da Mandu’ya doğru yola çıkmış; üç gün sonra on sekiz yaşındaki oğlu Evrengzib’i Dekkan Valisi olarak göndermiştir. Babür yönetimi altındaki Dekkan; Handesh, Berar, Telengana ve yakın dönemde ilhak edilen Nizamşahî topraklarından oluşan dört eyaletten meydana gelmekteydi. Bu dört eyaletin sınırları içinde toplam altmış dört stratejik tepe

¹⁴ Hint numaralandırma sisteminde yüz bin (100.000) değerine eşit birimdir.

kalesi bulunuyordu (Richards, 1993: 151). Bütün bu bilgilerden 1635-37 savaşının, Babür hazinesini yüklü bir harala zenginleştirdiği şeklinde yorumlanabilir.

řivācī'nin babası řāhcī'ye ait kalelerin ve toprakların da satın alındığı bir yıllık başarılı idarī düzenlemelerin ardından Evrengzib, 1637'de Agra'ya dönmüştür. Ancak 1644'te imparator tarafından görevden alınmış; rütbesi ile cagirleri geri alınarak yetkilerinden tamamen mahrum bırakılmıştır. 1653'te Evrengzib, Dekkan'ın Subadar'ı olarak tekrar Narmada'ya gönderilmiştir. Ancak Mayıs 1644'te görevden alınmasını takip eden dokuz yıl boyunca Dekkan'ın yönetimi çökmüş; gelirler o kadar düşmüştür ki, hükümetin normal harcamalarını karşılamaya bile yetmeyecek hale gelmiştir (Majumdar, 1974: 209). Bu nedenle Evrengzib, dönüşünde ciddi bir mali sıkıntı durumuyla karşı karşıya kalmıştır. İdarenin masraflarını karşılamak için Dekkan hazinesindeki nakit rezervlerinden yararlanmıştır. şah Cihan'a, kendisinin ve yüksek rütbedeki subaylarının diğer eyaletlere cagirler ataması ve maaşının nakit kısmının Malva'nın gelişen hazinesine aktarılması gerektiğini ifade etmiştir. şah Cihan teklifi kabul etmiş, ancak bu durum hiçbir zaman uygulamaya geçmemiştir. Evrengzib'in parasal yardım talebini yerine getirmeyen ve toprakları Evrengzib tarafından ele geçirilen cagirdarlar, şah Cihan'a řikāyetle bulunmuştur. “Diğer yöneticiler yalnızca daha az verimli topraklara sahipken, bir pargana'nın tüm verimli köylerini oğlunuzun yönetimine vermek ve hanedanlığa tahsis etmek bir Müslüman'a yakışmaz ve aynı zamanda bu büyük bir adaletsizliktir.” (Majumdar, 1967:217). Bu řikāyetler, yerel halkın Babür yönetimine karşı ilk kez açık biçimde hoşnutsuzluk ifade etmeye başladığını göstermektedir. Bu hoşnutsuzluğın zamanla kültürel ve kimlik temelli alanlarda da etkisini göstermesi, daha geniş çaplı isyan hareketlerinin oluşmasına uygun bir zemin hazırlamış olabilir.

Mālī durumu kısmen düzene kavuşturduktan sonra Evrengzib, tarımı teşvik etmeye ve köylülerin yaşam koşullarını iyileştirmeye yönelik girişimlerde bulunmuştur. Dekkan'daki toprak

yerleşim düzeni tarihine kalıcı bir etki bırakan vekillik döneminde, özellikle Murshid Kuli Han adlı yetkin bir subayın Balaghat Bölgesi'nde¹⁵ uygulamaya koyduğu sistemden önemli ölçüde yararlanmıştır. Murshid Kuli Han, Dekkan Eyaletini mâli gerekçelerle iki parçaya ayırmış ve her bir bölümünün kendi Divanı olmasını uygun görmüştür (Alavi, 1971: 204). Todar Mai'nin sistemini Dekkan'a kadar genişletmiş ve böylece Malik Ambar'ın çalışmalarını yeniden canlandırmıştır. Dağınık köylerin bir araya getirilip ıslah edilmesiyle köy hayatının şartlarını yeniden makul kılmıştır. Kırıldaki memurların görev ve yetkileri belirlenmiş; kimi memurlar araziyi ölçmek ve ekilebilir araziye boş araziden ayırarak arazilerin kaydını hazırlamakla görevlendirilmiştir. Köylülerin çıkarlarını gözetmek ve gelirlerin toplanmasına yardımcı olmak üzere köylere yeni mukaddemler (muhtarlar) atanmıştır. Tarım aletlerinin satın alınması için yoksul olanlara maddi yardımlarda bulunulmuş; geri kalmış ve az nüfuslu bölgelerde Murshid Kuli, pulluk başına sabit ödeme sistemini korumuş ve diğer yerlerde ise üç oranlı *batai*¹⁶ sistemini uygulamaya koymuştur. Carib'e göre değerlendirme sistemi de tanıtılmış ve nesiller boyunca "Mürşid Kuli Han'ın dharası"¹⁷ olarak bilinmeye başlanmıştır (Alavi, 1971: 207).

Bu gelişmelerden sonra Evrengzib, bağımsız Bicāpūr ve Golkoṇḍa'yı doğrudan Babür İmparatorluğu'na dâhil etmeye karar vermiştir. Yarım yüzyıl öncesine göre daha saldırgan bir hale gelmiş olmaları genç ve hırslı Evrengzib'in, Dekkan'daki imparatorluk planlarının

¹⁵ Balaghat bölgesi Orta Hindistan'daki Madhya Pradesh eyaletinin bir bölgesine verilen isimdir. XVIII. yüzyılın başlarında, bölgenin batı kısmı Devgarh Gond Krallığı'nın, doğu kısmı ise Garha-Mandla Krallığı'nın himayesi altında olmuştur. 1743 yılında Nagpur'daki Bhonsle Marathaları tarafından Devgarh Krallığı ele geçirilmiş ve kısa süre sonra bölgenin kuzey kesimi de fethedilmiştir (Hunter, 1886: 367).

¹⁶ Batai ya da Galla Bakshi olarak da bilinen bu sistem ilk olarak Babür yönetimi döneminde ortaya çıkmıştır. Toprak sahibinin toprağını para ve emek karşılığında kiralamasıyla ortaya çıkan ürünün toprak sahibi ve kiracı arasında paylaşıldığı bir tarım uygulamasıdır. Günümüz Hindistan'ında bu uygulama Bihar bölgesinde yaygın olarak kullanılmaktadır (Singh, 2005: 81).

¹⁷ Malzamini Sistemi olarak da bilinmektedir. "Malzamini" terimi, Farsça "mal" (her türlü mülk) ve "zamin" (kefil veya garantör) kelimelerinin birleşiminden türetilmiştir. Bu terim, Bengal'in gelir toplama uygulamalarında, özellikle toprak kiralara atıfta bulunur. Murshid Kuli Han'ın gelir düzenlemesiyle bağlantılı olarak 18. yüzyıl Bengal'inin terminolojisinde ortaya çıkmıştır (<https://en.banglapedia.org/index.php?title=Malzamini>, 25.01.2025 tarihinde erişildi).

şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı ifade edilebilir. Dekkan veliahtlarının Şii inancını benimsemeleri ve Hindustan imparatoru yerine İran Şahı'nın himayesini aramaları da bu durumun diğer bir sebebi olarak gösterilebilir. Ayrıca Golkoḡda Sultanı'ndan gelen haraç gecikmiş ve Evrengzib, ödenmemiş borçlar yerine Sultan'ın topraklarının bir kısmını talep etmiştir. İmparator ayrıca Karnatik'in iki krallık tarafından fethedilmesinden de rahatsız olmuş ve hanedanlık, Golkoḡda hükümdarı tarafından zapt edilirken Evrengzib'in yardımıyla imparatorluğun desteğini talep eden subayı Mir Cumla'ya¹⁸ yönelik muamelesinde savaş için makul bir bahane bulmuştur.

Evrengzib bu durumu Şah Cihan'a bildirmiş ve Golkoḡda'ya saldırmak için izin istemiştir. Şah Cihan, Mir Cumla'nın oğlu Muhammed Amin'in hâlâ Golkoḡda'da zapt ediliyor olması ihtimaline karşı isteksizce de olsa bu talebi onaylamıştır. Evrengzib, Ebu-'l-Hasan Kutub Şah'a Şah Cihan'ın mektubunu değerlendirmesi için zaman bile vermeden Golkoḡda'ya savaş ilan etmiştir.

Evrengzib'in oğlu veliaht Muhammed Sultan, Ocak 1656'da Haydarabad'a saldırmış ve Ebu-'l-Hasan kendini Golkoḡda kalesine kapatmıştır. Evrengzib, krallığı ilhak etmeye kararlı bir şekilde kaleyi kuşatmıştır. Çaresizlik içindeki Ebu-'l-Hasan, Dara ve Cahanara Begam'ın etkisi altında daha uzlaşmacı bir tutum benimseyen Şah Cihan'a başvurmuştur. Evrengzib'e, kendi isteğinin aksine, kuşatmayı kaldırması ve işgal altındaki bölgeleri boşaltması emredilmiştir. Bu sebeple 9 Nisan 1656'da Golkoḡda kuşatmasını sonlandırmak zorunda kalmıştır. Hemen bir barış imzalanmış ve veliaht Muhammed, Ebu-'l-Hasan'ın kızıyla vekâleten evlenmiştir. Ebu-'l-Hasan, imparatora itaat edeceğine dair Kuran üzerine yemin etmiş ve karşılığında Şah Cihan'dan zengin bir şeref kaftanıyla birlikte bir af mektubu almıştır. Evrengzib, yirmi beş lakh tazminat parasının

¹⁸ Mir Muhammed Said Ardistanı, tarihte daha çok bilinen lakabı Mir Jumla ile tanınır ve "Mu'azzam Han", "Han-ı Hanan", "Sipahsalar" ve "Yâr-ı Vâtadar" unvanlarıyla anılırdı. Aslen Fars kökenli olup, yaklaşık 1501 yılında Ardistan'da doğmuştur.

on lakh'ını bağışlamış, ancak Golkoᅇda Sultanı, Ramgir bölgesini bırakmak zorunda kalmıştır. Mir Cumla imparatorluk hizmetine alınmış ve Sa'd-ullah Han'ın yerine vekil olarak atanmıştır (Sarkar, 1951: 84).

Bu olaydan hemen sonra Evrengzib, yönünü Bicāpūr'a çevirmiştir. Bicāpūrlu Muhammed Adil Şah, 16 Kasım 1656'da ölmüş ve yerine on sekiz yaşındaki oğlu geçmiştir. Evrengzib, yeni kralın ölen hükümdarın oğlu değil, kökeni belirsiz bir çocuk olduğu gerekçesiyle Şah Cihan'dan Bicāpūr Krallığı'nı işgal etmek için izin istemiştir. İmparator ona "Bicāpūr'daki meseleleri uygun gördüğü herhangi bir şekilde çözmesi" için tam yetki vermişse de Şah Cihan yalnızca Bicāpūr'un işgal edilmesini önerirken Evrengzib tüm bölgeyi ilhak etme kararı almıştır. Sir J. N Sarkar, verilen bu kararın ve gerekçesinin haksız dahası anlamsız olduğunu belirtmektedir (Sarkar, 1962: 72). Öyle ki Bicāpūr vasaal bir devlet olmamakla birlikte Babür imparatorunun, Bicāpūr kralının halefiyetini onaylama veya sorgulama konusunda yasaal bir hakkı da bulunmamaktadır. Babür müdahalesinin gerçek nedeni, çocuk yaştaki yeni kralın çaresizliğı ve kendi subayları arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırabilecek iyi bir fırsat olarak görmesi şeklinde yorumlanabilir.

Mir Cumla ile Evrengzib, Bidar'ı kuşatmış ve cesurca savunulan Bidar, Nisan 1657'de teslim edilmek zorunda kalınmıştır. Sonrasında Kalyani şehri de Mayıs 1657'de Babürlüler tarafından kuşatılmış; Dilavar Han'ın kahramanca savunmasına rağmen en sonunda o da teslim edilmiştir. Bidar ve Kalyani, Babür'ün elindeyken Bicāpūr'a saldırının yolu da açılmıştır. Evrengzib'in neredeyse başarıya ulaşacağı anda Şah Cihan'ın emriyle bu düşmanca tavırlardan vazgeçilmiştir. Üstelik Bicāpūr casusları Delhi Sarayı'nın ilgisini çekmiş ve kardeşinin başarısını kıskanan Dara, imparatorun bu barış kararını almasını sağlamıştır. Zamansız bu müdahale, Babür ilerleyişini olumsuz yönde etkilemiş ve 1657'de barış anlaşması imzalanmıştır. Bicāpūr Sultanı

Bidar, Kalyani ve Parenda'yı teslim etmiş ve tazminat ödemeyi kabul etmiştir. Şah Cihan daha sonra tazminatın bir kısmını da geri bağışlamıştır.

Şah Cihan'ın hastalığı ve veraset savaşı sonrasında yaşanan karışıklıklar, Dekkan'ı uzun süre Babürlülerin saldırılarına karşı koruduğu ifade edilebilir. Veliaht olduktan sonraki yaklaşık yirmi yıl boyunca Evrengzib'in dikkati, diğer devlet meselelerine odaklanmıştır. Dekkan Sultanlıkları, son savaşın yaralarını iyileştirmek adına zaman bulabilmişse de bu durumun yavaş ve yalnızca kısmî olarak gerçekleşebildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Marāṭhāların artan gücü ve iki Dekkan yönetimindeki subaylarının moral bozukluğu ve yozlaşmaları, iyileşme sürecini aleni olarak zorlaştırdığını söyleyebiliriz. Evrengzib'in iki eyaleti ilhak etme planının Marāṭhā gücünün büyümesini nasıl etkilediğini veya Dekkan'daki Babür egemenliğinin istikrara kavuşmasına nasıl katkıda bulunduğunu açıklamak kolay değildir. Ancak Şah Cihan'ın ise güçsüzleşen yerel yönetimlere karşı Evrengzib'in askerî harekâtını durdurma çağrısında bulunmasının; Babürlüler için bir başarısızlık olarak yorumlanabileceğini söyleyebiliriz. Bütün bu süreçte Dekkan bölgesinde artan karışıklıkların kanaatimizce yeni bir iktidar gücüne olan ihtiyacı da eşit oranda zaruri hâle getirdiği ifade edilebilir.

1.2. Behmeniler ve Dekkan Sultanlıklarının Kuruluşu

“XIV. yüzyılda Hindistan'daki siyasi istikrarsızlığın derinleşmesi ve Delhi Türk Sultanlığı'nın¹⁹ zayıflamasıyla birlikte, Behmeniler güçlü bir Müslüman-Türk devleti olarak ortaya çıkmıştır. Behmeni Devleti'nin kuruluşu, Delhi Türk Sultanlığı'nda patlak veren bir isyanın

¹⁹ Delhi Sultanlığı veya Delhi Sultanatı, geç orta çağda Delhi merkezli olarak kurulmuş ve üç yüzyıldan fazla bir süre boyunca Hint alt kıtasının büyük bir bölümüne hâkim olmuş bir imparatorluktur. Sultanlık, yaklaşık 1206-1211 yılları arasında eski Gurlu topraklarında kurulmuştur (Jackson, 1999: 24-44).

sonucunda şekillenmiş ve bölgedeki yeni siyasal yapılanmanın başlangıcını oluşturmuştur. Bu isyanın lideri olan Hasan Gangu, 1347 yılında Aleaddin Hasan Şah, Behmeni unvanını alarak Devletabad'da tahta çıkmış ve Behmeni hanedanlığını kurmuştur (Firişte, 1829: 258; Sherwani, 1985: 44). Hükümdarın erken yaşamı ve aile geçmişi hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Firişte²⁰ kendi döneminde bu hikâyelerden birçoğunun anlatıldığını belirtmiş ve bunlar arasından en güvenilir gördüğünü kısaca aktarmıştır:

Hasan, Gangu adında bir Brahman'ın hizmetkârıydı. Bir gün tarlayı sürerken altın paralarla dolu bir bakır testi buldu ve onu efendisine götürdü. Dürüstlüğünden etkilenen Brahman, gerçeği Sultan'ın huzuruna getirdi ve Sultan onu yüz atın komutasına atadı. Ermiş olan Brahman, gelecekteki büyüklüğünü kehanet etti ve eğer bir gün kral olursa Gangu unvanını alacağına dair ona söz verdirdi (Majumdar, 1967: 248).

Bazı kaynaklar ise Hasan'ın kökenini farklı bir hikâyeye açıklamaktadır. Tabātabā ve Nizām-ud-dīn gibi erken dönem tarihçileri, sırasıyla *Burhān-ı Ma'āsir* ve *Tabakāt-i Akbarī* adlı eserlerinde Hasan'ın İsfandiyār'ın oğlu olan Pers kahramanı Bahman'ın soyundan geldiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle hanedana Bahmanī adı verildiğini belirtilmiştir. Ancak Firişte, bu hikâyeye şüpheyle yaklaşmış ve Hasan'ın kökeninin belirsizliğine dikkat çekmiştir. Hasan'ın soyunun Afgan olduğunu ve Bahmanī unvanının eski Pers kralı Bahman'a atıfta bulunmak yerine, efendisi Brahman Gangu'ya olan minnettarlığını ifade etmek için aldığını vurgulamıştır. Bu sebepten tarihçiler arasında hanedanın kökeni ve Bahmanī unvanının gerçek anlamı hakkında net bir görüş

²⁰ Gülşen-i İbrahimi (Tarih-i Firişte) olarak bilinen eser Muhammed Kasım Hindu Şah Firişte tarafından yazımı XVI. yüzyılın sonlarından XVII. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür. Firişte, Astarābād'da (İran) doğmuş ve çocukluğunda babasıyla birlikte Dekkan bölgesine göç etmiştir. Eser, Hint Müslüman devletlerinin genel tarihini kapsamlı şekilde aktaran önemli bir kaynak olarak "History of the Rise of the Mahomedan Power in India" adıyla İngilizce de yayınlanmıştır (Elliot, 2008: 207; Taştan, 2020: xvi).

birliği yoktur. Yine de hangi görüş olursa olsun Hasan'ın mütevazı bir geçmişe sahip olduğu ve kendi çabalarıyla tahta yükseldiği kanısına ters düşmemektedir.

Hanedan, yaklaşık iki yüzyıl boyunca Hindistan'ın güney bölgelerinde hüküm sürmüş ve bu dönem boyunca siyasi, idarî ve kültürel alanlarda kalıcı nitelikte bir miras bırakmıştır. Söz konusu mirasın etkileri, günümüzde dahi bölgenin toplumsal ve kültürel yapısında gözlemlenebilmektedir. Behmeni Krallığı, en geniş sınırlarına ulaştığında kuzeyde Berar'dan, güneyde Ab-ı Keşte'ye (ya da modern adıyla Kırşna Nehri'nin güneyine), doğuda Telengana'dan batıda Konkan'a kadar geniş bir alanı kontrol etmiştir. Aynı zamanda Batı Hindistan'da, özellikle de Malabar kıyılarında ve Dekkan Platosu'nda etkili bir hâkimiyet kurmuştur. Hindistan'ın Dekkan bölgesinde köklü bir İslam kültürünün oluşmasına katkı sağlayan Behmeniler, hem askeri hem de idari açıdan güçlü bir yapıya sahiptir. Devlet, *taraf* adı verilen dört büyük idari bölgeye ayrılmıştır. Bu bölgelerin yönetimi *tarafdar* unvanına sahip güçlü kumandanlara verilmiştir. Tarafdarlar, askerî ve sivil yönetimde büyük yetkilere sahip olmuş ve kendilerine bağı subaylar tarafından desteklenmiştir. Bu merkeziyetçi yapı, devletin geniş topraklarını etkin bir şekilde yönetmesini sağlamıştır (Gribble, 1896: 127).

Krallık, sanat ve mimaride de bölgede önemli izler bırakmıştır. Özellikle Gülberge ve Devletabad'daki camiler, medreseler ve türbeler Behmeni döneminin mimari zenginliğini yansıtmaları açısından son derece önemlidir. Devletin himayesinde Farsça, edebiyat ve bilim gelişmiş; bu durum Behmenilerin İslam kültürünü Güney Hindistan'da kalıcı hale getirmesine yardımcı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak XV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, merkezi otoritenin zayıflaması ve yerel yöneticilerin güçlenmesiyle Behmeni Krallığı dağılma sürecine girmiştir. Güçlü *tarafdarlar*, bağımsızlıklarını ilan ederek Dekkan Sultanlıkları olarak bilinen yeni

devletler birliğini kurmuştur. Bu sultanlıklar, Behmenilerin siyasi mirasını devam ettirirken, hanedanın fiili yönetimi 1518 yılında Mahmud Şah Behmeni'nin²¹ ölümüyle sona ermiştir. Behmeni Krallığı'nın özellikle Güney Hindistan'daki İslam tarihi açısından üstlendiği belirleyici rol ve bıraktığı zengin kültürel miras, ona Hindistan tarihinin bütününde önemli bir konum kazandırmıştır.

Merkezi otoritenin XV. yüzyılda zayıflaması, Hindistan'ın Dekkan bölgesinde yeni ve bağımsız yerel yönetimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Tarafdarlar olarak bilinen bölgesel yöneticilerin güçlenmesiyle birlikte Behmenilerin kontrol ettiği topraklar üzerinde kurulan beş bağımsız devlet; Ahmednagar, Berar, Bidar, Bicăpūr ve Golkoṇḁa, bahsi edilen bu yerel yönetimlerin en büyükleri olarak etkili bir yönetim sistemi oluşturmuşlardır. Bu sultanlıklar, Dekkan Sultanlıkları olarak adlandırılmış ve her biri bölgenin siyasi, ekonomik ve kültürel yapısını etkileyen önemli merkezler haline gelmiştir.

Daha küçük merkezler olan Berar ve Bidar, sonunda güçlü komşuları Ahmednagar ve Bicăpūr tarafından ele geçirilmiş; Berar 1574'te, Bidar ise 1619'da Bicăpūr Sultanlığına katılmıştır. Bazı modern tarihçiler Bidar'ın daha erken bir tarihte katıldığını ileri sürse de bu görüş doğru olarak kabul edilmemektedir. Çünkü tarihi kayıtlara göre Bidar, 1616 yılına kadar Malik Ambar'a Babürlülerle mücadelesinde destek sağlamıştır (Sarkar, 1978: 22). *Basât-ı is-Salât* adlı esere göre Bidar, 1619 yılında ilhak edilmiş ve bu tarih, Sir Wolseley Haig²² tarafından da kabul

²¹ II. Mahmud Şah Behmeni (1462-1518), XV. yüzyılın sonlarında ve XVI. yüzyılın başlarında Dekkan bölgesinde hüküm süren Behmeni Sultanlığı'nın hükümdarlarından biri olmuştur. 1482'de çocuk yaşta tahta çıkmış ve uzun süren saltanatı boyunca merkezi otoritenin zayıflamasıyla sultanlık parçalanma sürecine girmiştir. Gerçek güç, zamanla bağımsız hale gelen Dekkan'daki yerel *tarafdarların* eline geçmiştir. Onun hükümdarlık dönemi, gerileme sürecinin hızlandığı ve farklı yönetimlerin ortaya çıktığı bir dönem olarak kabul edilebilir (Reddy, 1990: 80).

²² Sir Wolseley Haig, *Historic Landmarks of the Deccan* adlı çalışmasında, Bidar'ın düşüşü hakkında, 1619 yılında Bicapur Sultanı II. İbrahim Adil Şah'ın ilhak ettiğini belirtmiştir. Sonrasında Şah Cihan saltanatının ilerleyen dönemlerinde, üçüncü oğlu Evrengzîb'i Dekkan'ın imparatorluk eyaletine genel vali olarak atamasıyla, Dekkan'daki

edilmiştir. Diğer üç sultanlıktan Ahmednagar ve Bicāpūr sultanlığı Dekkan tarihini şekillendirmekte çok önemli bir rol oynamıştır.

Dekkan'ın üç büyük devleti olan Ahmednagar, Bicāpūr ve Golkoṇḁa arasındaki süregelen rekabet ve sık sık patlak veren savaşlar, bölge siyasetinin belirleyici özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Dekkan üzerinde hâkimiyet kurmak bu üç devletin de ortak hedefi olmuştur. Ancak bu güç mücadelesi, yalnızca bölgedeki barış ve huzuru bozmakla kalmamış aynı zamanda İslam'ın bölgede tesis edilmesini de geciktirdiği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca, Dekkan'da güç dengesini koruma konusundaki hassasiyet, herhangi bir devletin aşırı güç kazanmasını engellediğinden daha küçük devletlerin uzun yıllar varlıklarını sürdürmesine yardımcı olmuştur. Böylesine çalkantılı bir siyasal ortamda ve çok kültürlü toplumsal yapının varlığı dikkate alındığında, güçlü ve istikrarlı bir merkezi yönetimin tesis edilmesinin son derece güç olduğu söylenebilir.

Dekkan'da yaşanan bu karmaşa ve sürekli savaş ortamı, aynı zamanda bölgeden önemli devlet adamlarının ve yöneticilerin yetişmesine de zemin hazırlamıştır. Malik Ambar ve İbrahim Adil Şah gibi isimler, yalnızca Dekkan tarihinde değil, genel siyasal tarih açısından da stratejik deha ve yetkin birer yönetici olarak anılmayı hak eden figürlerdir. Sir J. N. Sarkar'a göre, Malik Ambar, "Güney Hindistan'da İslam'ın yetiştirdiği üç büyük devlet adamından biridir ve bazı yönlerden bu isimlerin en büyüğü olarak kabul edilir. Yapıcı dehası, yüksek askeri kapasitesi ve idari becerilerinin birleşimi, onu Khvaca Mahmud Gavan ve Sir Salar Jang'ın üzerinde bir konuma taşımaktadır (Chowdhury, 1933: 153)." Malik Ambar'ın askerî ve tarım alanlarında uyguladığı politikalar, ilerleyen tarihlerde hem Babürlüler gibi büyük bir imparatorluğu etkilemiş hem de Şivācī gibi günümüzde Hindistan'ında dahi sembol olan önemli bir liderin güç kazanarak tarihte

beş krallıktan geriye yalnızca iki tanesi, Bicapur ve Golconda kalmıştır. Bu açıklamalarından Bidar'ın söylendiği gibi daha erken bir dönemde yıkılmadığı görülebilir.

iz bırakmasına yardımcı olmuştur. Bu minvalde bakıldığında bölgedeki farklı yönetim anlayışlarının ve yetiştirdiği liderlerinin Hindistan tarihinde etkili birer figür olduğunu söyleyebiliriz.

Dekkan bölgesindeki eyaletler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek için evlilik veya diğer dostane ittifaklar denenmiş; ancak bu çabalar, kalıcı bir barış sağlamada genellikle yetersiz kalmıştır. Hatta bazı durumlarda kimi yerin yöneticilerinin, kendi gibi Müsüman olan rakibini yenmek adına Vicayanagar²³ gibi Hindu krallığının desteğini aradığı dahi görülmüştür. Nadiren de olsa, ortak bir düşmana karşı birleşen bu devletlerin, 1515'te Talikota Savaşı'nda²⁴ bir araya gelerek Vicayanagar'ya karşı birlikte hareket ettiği bilinmektedir. Bunun dışında Malik Ambar'ın liderliği döneminde Ahmednagar, Bicāpūr ve Golkoṇḁa daha önce de bahsettiğimiz gibi Babür tehdidine karşı birleşerek topyekûn bir savunma gerçekleştirmiştir. Tüm bu bilgiler doğrultusunda, Dekkan Sultanlıklarını oluşturan yerel yönetimlerin güçlerini koruma mücadelelerinde, bölgenin çok kültürlü yapısının da etkisiyle dinî ortaklığı her zaman öncelikli bir unsur olarak görmedikleri söylenebilir.

²³ Vicayanagar krallığı veya imparatorluğu, "Zafer Şehri" anlamındaki adını alt kıtanın merkezine yakın Tungabhadra Nehri üzerindeki başkentinden almıştır. Üç yüzyılı aşkın hükümdarlıkları süresince evrensel bir egemenlik (dünyayı tek bir şemsiye altında yönetmek) iddiasında bulunmuşlar ve sonrasında alçakgönüllülükle, kendilerini modern Karnāṭaka olan Karnāṭa'nın hükümdarları olarak adlandırmışlardır.

²⁴ Talikota Savaşı, Rakkasagi-Tangadagi Savaşı olarak da bilinir ve 26 Ocak 1565'te Vicayanagar İmparatorluğu ile Dekkan sultanlıklarının oluşturduğu bir ittifak arasında gerçekleşen önemli bir dönüm noktası olmuştur. Savaş, Vicayanagar İmparatorluğu'nun fiili hükümdarı Rama Raya'nın yenilgisi ve ölümüyle sonuçlanmış, bu da imparatorluğun derhal çökmesine ve Güney Hindistan ile Dekkan siyasetinin yeniden şekillenmesine yol açmıştır.

1.2.1. Aḥmednagar (Nizam Şahî) Sultanlığı

1490 yılında Cunnar Valisi Malik Ahmad, Behmeni Sultanlığı'ndan ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiştir.²⁵ Bu adım, Dekkan bölgesinde Nizam Şahî Hanedanlığı'nın temelini atmış ve Aḥmednagar Sultanlığı'nın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Malik Ahmad'ın sadece bir yönetim değişikliği değil, aynı zamanda siyasi ve askeri bir lider olarak vizyonunu ortaya koyması sebebiyle ileride bölgenin yapısını değiştirecek önemli bir dönüm noktası olduğunu da söyleyebiliriz. Bağımsızlığını ilan ettikten sonra, Behmeni Sultanlığı ile olan bağları yalnızca sembolik düzeyde kalmış, Aḥmednagar'ın yönetimi tamamen Malik Ahmad'ın eline geçmiştir.

Aslen Vicayanagar Krallığı'na mensup bir Brahman olan ve gerçek adı Timabhal olan Nizam-ul-Mülk Han'ın oğlu olduğu bilinmektedir. Babası, Bahri ailesinin bir üyesi olup henüz bir bebekken Behmeni Sultanı Ahmed Şah tarafından esir alınmış ve İslam dinini benimseyerek Malik Hasan adını almıştır. Malik Hasan, Behmeni sarayında hızla yükselmiş ve “Nizam-ul-Mülk” unvanını kazanmıştır (Gordon, 1993: 46). Babasının bu başarıları, Malik Ahmad'a güçlü bir miras bıraktığı ve ona büyük bir devlet adamı olma yolunda önemli bir ilham kaynağı olduğu yorumunu yapabiliriz.

Genç yaşlarda sarayda eğitim gören ve askeri becerilerini geliştiren Malik Ahmad, yalnızca bir lider değil, aynı zamanda ileri görüşlü bir yönetici olarak da tanımlanmaktadır. Bağımsızlığını ilan ettikten hemen sonra, yeni bir başkent kurmaya karar vermiş, böylece Sina Nehri kıyısında, stratejik açıdan avantajlı bir konumda olan Aḥmednagar şehrini inşa ettirmiştir. Bu şehir, yıllar

²⁵ Malik Ahmed Şah, Bahmani hükümdarına bağlılık gösterdiği dönemde, devletin zayıf düşmesinden yararlanarak Ahmednagar'ı fethetmiş ve burada bağımsız bir sultanlık kurmuştur. Bu süreçte, yerel halkın desteğini alarak hızlı bir şekilde güç kazanmış ve sultanlık, Hindistan'ın güneyindeki Dekkan bölgesinde önemli bir siyasi ve askeri güç haline gelmiştir (Yazdani, 1960).

içerisinde hem askeri hem de ekonomik açıdan bölgedeki en güçlü merkezlerden biri haline gelmiştir. Şehir, Malik Ahmad'ın yönetimi altında yalnızca bir idari merkez değil, aynı zamanda bir kültür ve sanat merkezi olarak da şekillenmiş olduğu bilinmektedir. Zarif binalar ve güzel bahçelerle süslü olan Ahmednagar'ın, Dekkan'ın en önemli şehirlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Ahmednagar Sultanlığı, yalnızca askeri başarılarıyla değil, aynı zamanda şehirdeki kültürel ve ekonomik gelişmeleriyle de dönemi içerisinde dikkat çekici bir yönetim oluşturmuştur. Bu başarıların Nizam Şahî Hanedanı'nın temellerini sağlamlaştırdığı ve bölgedeki diğer güçlerle rekabet edebilmesini sağladığı anlaşılmaktadır. Malik Ahmad, bütün bunlara bakıldığında başarılı bir yönetici olmasının yanı sıra yetenekli bir asker ve strateji uzmanı olarak da karşımıza çıkmaktadır. En büyük başarılarından biri, uzun süren çabalar sonucunda Daulatabad tepe kalesini ele geçirmesi olarak tarihe geçmiştir.²⁶ Bu kale hem stratejik konumu hem de savunma avantajları nedeniyle bölgede büyük bir öneme sahip olarak bilinmektedir. Daulatabad'ın kontrolü, Malik Ahmad'ın otoritesini pekiştirirken, bölgedeki rakiplerine karşı önemli bir üstünlük kazanmasına da sebep olmuştur. Bunun yanı sıra hükümdarlığında Handesh'e bağlı Antur tepe kalesini ve diğer stratejik noktaları da ele geçirmiştir. Ayrıca, Baglana Rāca'sını haraç ödemeye zorlamasıyla bölgede söz sahibi bir güç konumuna geldiği de ileri sürülebilir.

Malik Ahmad, yönetiminde adalet ve tevazuyu ön planda tutmuş, halk arasında da saygı gören bir lider haline gelmiştir. Malik Behmeni Sultanlığı'na olan nominal bağlılığını sürdürmesi

²⁶ 1499 yılında, Ahmednagar Sultanı Malik Ahmad Sultanlık için büyük bir zafer kazanmıştır. Bu fetih, bölgedeki güç dengesini değiştiren önemli bir olay olup, Ahmednagar Sultanlığı'nın stratejik olarak daha güçlü bir hale gelmesine katkı sağlamıştır (Habib, 1991).

sebebiyle kendisini hiçbir zaman “Şah” unvanıyla anmadığı bilinmektedir (Sherwani, 1946: 183). Bu durum bağlılığının yanı sıra alçakgönüllülüğünün de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Ahmednagar, Ahmad döneminde bilim, sanat ve mimaride yeni kurulan bir devlet olarak önemli bir gelişim göstermesiyle dikkat çekmiştir. Bunun temel sebebi olarak yönetimde liyakate önem verilmesi ve yetenekli kişilerin devlet hizmetine alınarak güçlü bir idari yapının kurulmuş olduğu söylenebilir. Kurduğu bu sistemin Nizam Şahî Hanedanı’nın uzun süreli başarısında önemli bir rol oynadığını ifade edebiliriz.

1509’da hayatını kaybeden Malik Ahmad, ardında güçlü bir devlet ve kalıcı bir miras bırakmıştır. Onun liderliği, Ahmednagar Sultanlığı’nın kuruluşuna ve Nizam Şahî Hanedanı’nın yükselişine vesile olmuştur. Siyasi ve askeri dehası, Dekkan bölgesindeki dengeleri değiştiren ve onu dönemin en önemli liderlerinden biri haline getirmiştir. Bu sebepten Malik Ahmad’ın vizyonu ve başarıları, yalnızca kendi dönemini değil, sonraki nesilleri ve dolayısıyla Hindistan tarihini de derinden etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Malik Ahmad’ın ölümünden sonra, yedi yaşında bir çocuk olan oğlu I. Burhan Nizam Şah tahta çıkmıştır. Burhan’ın saltanatının ilk yıllarında, krallığın yönetimi büyük ölçüde Ahmednagar’ın yetkilisi olan Mukammal Han ve oğlu tarafından üstlenilmiştir. Çocuk yaştaki Burhan’ın yönetimde etkin olabilmesi mümkün olmamış, bu dönemde idare ve tasarruf daha çok saray içindeki güçlü figürlerin kontrolünde kalmıştır.

Burhan, erken yaşlarda önemli bir dinî yönelim benimsemiştir. Dönemin etkili ve nüfuzlu isimlerinden biri olan, İran’dan gelen bir mülteci ve saray yetkilisi Şah Tahir, Burhan’ı Nizari İsmaili Şii inancına yönlendirmiştir. Şah Tahir, o dönemde Nizari Şiiliği’nin en büyük kolunun

lideri olarak bilinmektedir. Bu dönemdeki dini değışiklik, özellikle Şii inancının savunucusu olan Nizari İsmaili topluluğu arasında önemli bir etki yaratmıştır (Majumdar, 1974: 423).

I. Burhan Nizam Şah, 1553 yılında Aĥmednagar’da hayatını kaybetmiştir. Ardında altı oğul bırakmış ve bu oğullardan biri olan I. Hüseyin Nizam Şah, babasının ölümünün ardından tahta geçmiştir. Hüseyin Nizam Şah, tahta çıktıktan sonra devletin yönetiminde önemli değışiklikler yapmaya başlamış, ancak yaşanan yönetim boşluğu Aĥmednagar Sultanlığı’nın içindeki siyasi mücadeleleri de gün yüzüne çıkarmıştır.

1560’larda, yakınlardaki Vicayanagar İmparatorluğu’nun fiili hükümdarı Rama Raya, Kalyan’ı elinde tutmak için bir dizi saldırgan girişimde bulunmuş ve Beş Dekkan Sultanlığı’yla aşağılayıcı jestlerle dolu diplomatik görüşmeler yürütmüştür. Buna karşılık Dekkan Müslüman sultanlarından dördü yani Aĥmednagar, batıda Bicāpūr, merkezde Bidar ve doğuda Golkonđa sultanları evlilik diplomasisi yoluyla uzlaşmıştır. Ocak 1565’te Talikota’da toplanan bu Sultanlıklar, Rama Raya’ya karşı bir askerî harekât başlatmaya karar vermiştir. Bu savaşta Hüseyin Nizam Şah, Dekkan sultanlıklarının önde gelen liderlerinden biri olarak yer almış ve Rama Raya’ya karşı önemli bir zafer kazanılmıştır. Rama Raya, 1565’teki Talikota Savaşı sonrasında kaçarken, Sultan Hüseyin Nizam Şah tarafından yakalanıp idam edilmiştir (Eaton, 2005: 98).

Hüseyin Nizam Şah’ın 1565’teki ölümünden sonra, tahta küçük oğlu I. Murtaza Nizam Şah geçmiştir. Murtaza’nın çocuk yaşta olması nedeniyle, annesi Hanzada Hümâyün birkaç yıl boyunca naip olarak hüküm sürmüştür. Murtaza, genç yaşlarında önemli askeri zaferler elde etmiştir. 1574’te, Berar’ı ilhak ederek topraklarını genişletmiştir. Aynı yılın başlarında, Sultan I. Ali Adil Şah’ın ölümünün ardından Bicāpūr’a karşı bir sefer başlatmış, ancak bu sefer başarılı

olamamıştır. 1580’de Murtaza Nizam Şah, Babür İmparatorluğu’ndan Ekber Şah’ın Aḥmednagar’ı işgal etme girişimiyle karşılaşmıştır. Babür kuvvetleri başkente yaklaşmış olsa da Aḥmednagar’daki yerel direniş sayesinde püskürtülmüştür ve Aḥmednagar topraklarından tamamen kuzeye geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bu büyük zaferin ardından 1588’de Murtaza Nizam Şah’ın yönetimi, iç hizip çatışmaları nedeniyle istikrarsızlaşmış ve sonunda oğlu Miran Hüseyin tarafından öldürülmüştür (Taylor, 1879: 304).

Miran Hüseyin, babasının ölümünün ardından tahta geçmiş ve saltanatı çok kısa sürmüştür. Kısa bir süre sonra kuzeni İsmail tarafından tahttan indirilmişse de aslında yönetim, saraydaki Habeşi grubunun lideri olan Camal Han’ın eline geçmiştir. Bu durum Aḥmednagar Sultanlığı’nda uzun süreli bir iç karışıklığa yol açmıştır.

Camal Han 1591’de Rohankhed savaşında öldürülmüş ve kısa süre sonra İsmail de babası Burhan tarafından yakalanarak hapsedilmiştir. Burhan, tahta II. Burhan Nizam Şah unvanını alarak çıkmıştır. Madhva²⁷ inancını yasaklamış ve Şiiliği devlet dini olarak yeniden ilan etmiştir. Burhan’ın ölümünün ardından, sonunda kız kardeşi Chand Bibi’nin kazandığı bir iç savaş çıkmıştır. Yeni doğan sultan ve büyük yeğeni Bahadur Nizam Şah için naip olarak tahta çıkmış, ardından Bicāpūr ve Golkoṇḍa Sultanlıklarından gelen takviyelerle Babür İmparatorluğu’nun işgalini püskürtmüştür. Temmuz 1600’de Chand Bibi’nin ölümünden sonra Aḥmednagar Babürlüler tarafından fethedilmiştir.

²⁷ Pūrṇa-Pracña, Ānanda Tīrtha olarak da bilinen Madhvācārya, Dvaita Vedanta (düalizm) okulunun kurucusu olan Hintli bir teolog ve filozoftur. Madhva, felsefesine "gerçekçi bir bakış açısından gelen argümanlar" anlamına gelen Tattvavāda adını vermiştir. Öğretiye göre üç varlık bulunmaktadır; tanrı, civa (ruh) ve cada (māyā, madde). Tanrı ve ruhlar (cīvātman) ayrı gerçeklikler olarak var olurlar ancak birbirlerine bağımlıdır (Sharma, 1962; Fowler, 2002: 340).

Ahmednagar şehri Babür İmparatorluğu'na dâhil edilmesine rağmen, eski krallığın büyük kısmı hala Nizam Şahî hanedanının yetkililerinin elinde kalmıştır. Bu soylular birbirlerinden bağımsız olarak hareket ederek başka hiçbir kralın varlığını tanımamıştır. Eski gücünü kaybeden krallığı yeniden canlandıran, Malik Ambar olmuştur.

Malik Ambar, 1549'da Habeşli bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Başlangıçta Bağdat'ta, onu satın alan Hoca Bağdâdî'nin kölesi olmuştur. Daha sonra Ahmednagar'da, I. Murtaza Nizam Şah'ın vekili olan Cengiz Han'a satılmıştır. Efendisinin ani ölümü, Ambar'ı çaresiz bir duruma sokmuş ve yirmi yıldan fazla bir süre boyunca Ahmednagar, bazen de Bicâpûr'da sıradan bir asker olarak hizmet etmek zorunda kalmıştır (Chowdhury, 1933: 91). Ancak bu durum onun gibi hırslı bir adam için yeterli olmamış ve Abhang Han Bahadur'a karşı görevlendirildiğinde onun hizmetine katılmıştır. Kısa sürede başarılı hizmetlerinin ödülü olarak yüz elli atlının komutanı ve yöneticisi haline gelmiştir.

Bir süre sonra bağımsız bir lider olarak kariyerine devam etmiş, ülkede hüküm süren düzensizlik ve karmaşa, maceracı faaliyetleri için uygun bir fırsat yaratmıştır. Babürlüler, Ahmednagar kuşatmasıyla meşgulken, sınırdaki asi yöneticilere karşı gerçekleştirdiği saldırılarla hepsini idaresi altına girmek zorunda bırakmıştır. Kısa sürede takipçilerinin sayısını iki bin beş yüze çıkarmış ve bu başarılarından cesaret alarak, ordusu Bidar'a bir saldırı gerçekleştirmiştir. Bu zafer, adam ve para kaynaklarını artırmıştır. Gelişmenin ardından Ahmednagar'daki Babür kuvvetlerine ani baskınlar düzenleyip yağma harekâtları gerçekleştirecek düzeyde güç kazanmıştır. Çok sayıda Nizamşahî soylusunun ona katılması ise hem askerî kapasitesini hem de bölgedeki itibarını belirgin biçimde artırmıştır. Böylece Nizam Şahî, hanedanlığında güçlü bir lider

haline gelmiş ve Telingana sınırlarından kuzeyde Bir kalesine, Aḥmednagar'ın dört bölgesine ve Daulatabad'ın batısındaki Chaul limanına kadar olan bölgeyi ele geçirerek yönetimi altına almıştır.

Konumunu güçlendirmesinin ardından, düşen Nizam Şahî hanedanını yeniden kurma amacını gütmüştür. Kral olmayı istemeyecek kadar akıllı olduğundan yeni bir yol arayışına girmiştir. Ailenin geri kalan üyeleri Gvalior'da esir düşmüş ve kurtarılmaları mümkün olmamıştır. Bu sebeple Bicāpūr'da yaşayan Şah Ali'nin oğlu, Nizam Şahî ailesinin soyundan birini bulmuş ve onu davet ederek Murtaza Şah Nizam-ül-Mülk unvanıyla 1600 yılında Aḥmednagar tahtına oturtmuştur. Murtaza Nizam Şah'ın taç giyme töreni, “krallığın geçici başkenti olarak belirlenen ve Malik Ambar'ın vekil-üs-sultanat (krallığın naibi) olduğu, kızını kralla evlendirdiği” Parenda'da gerçekleşmiştir (Eaton, 2005: 116).

1600'den 1630'a kadar hüküm süren II. Murtaza, sadece ismen sultan olarak anılmış ve yönetim, Malik Ambar'ın elinde olmuştur. Ambar, yeniden canlanan krallığın, iç düşmanlardan ve Babür saldırganlığından korunması da dâhil olmak üzere çeşitli sorunları çözmek zorunda kalmıştır. Kaos ve karışıklığın yerine kısa sürede kanun ve düzeni kurmuştur. Bu süreçte Babür generali Han Hanan, güçlenen Ambar'a karşı bir saldırı silsilesi başlatmıştır. Telingana sınırındaki savaşlardan birinde, Nander'de yaralanan Ambar (1602), savaş sonunda “kendi sınırlarını belirleyen” bir antlaşma imzalamak zorunda kalmıştır. Bu olaydan sonra Ambar, Farhad Han ve Manchan Han gibi güç peşinde koşan soyluları krallığı terk etmeye ve Bicāpūr'a sığınmaya zorlamıştır. Yorulmak bilmeyen gayreti ve çabaları sayesinde yıkılmış krallık yeniden canlandırılmış, sınırları genişletilmiş ve siyasi yapısı sağlam bir temelle inşa edilmiştir. Yönetimde iç karışıklıkları durduran Ambar, gerilla taktiklerinde iyi eğitilmiş olan Aḥmednagar'ın hafif

Marāṭhā süvarileri sayesinde Babürlülerin kuzeyde daha fazla güçlenmesine engel olmuştur (Gordon, 1993: 44).

Malik Ambar'ın Mayıs 1626'da ölümünden sonra mahiyeti ve oğlu Fath Han 1633'te Daulatabad kuşatmasında Babürlülere teslim olmuştur. Genç Nizam Şahî hükümdarı Hüseyin Şah ise Babürlüler tarafından esir edilerek Gvalior kalesine gönderilmiştir. Ancak kısa süre sonra Şivācī'nin babası Şāhcī, Bicāpūr'un yardımıyla Nizam Şahî hanedanının yeni bir varisi olan III. Murtaza Nizam Şah'ı tahta geçirerek naibi olmuştur. 1636'da Dekkan'ın Babür valisi olan Evrengzib, sonunda Şāhcī'yi yenmiş ve Aḥmednagar Sultanlığı'nı Babür İmparatorluğu ile Bicāpūr Sultanlığı arasında paylaşmıştır.

1.2.2. Bicāpūr (Adil Şahî) Sultanlığı

Yusuf Adil Şah, 1490 yılında Bicāpūr'un bağımsızlığını ilan etmesiyle hanedanlığın kurucusu olmuştur. Yusuf'un gençlik dönemine ilişkin kaynaklarda farklı bilgiler yer almakla birlikte, bir rivayete göre Bidar'da Mahmud Gavan'a satılan bir Gürcü kölesi olduğu, Firişte'nin aktardığına göre ise aslında bir kraliyet ailesine mensup bulunduğu ifade edilmektedir. Firişte, Yusuf'un, 1451'de ölen Osmanlı Sultanı II. Murad'ın oğlu olduğunu düşünmektedir.²⁸ Tahta çıktığında Sultan Muhammed, kardeşlerinin idam edilmesini emretmiş ancak Yusuf, annesinin olağanüstü becerisi sayesinde ölümden kurtulmuştur. Yusuf'un yerine bir köle çocuğunu idam ettirerek, oğlunu İranlı bir tüccarın yardımıyla İran'a göndermeyi başarmıştır. İran'da gizlice

²⁸ Tarihçi Ferište, *Firishah's History of Deccan* adlı eserinde, Yusuf Âdil Şah'ın Osmanlı Sultanı II. Murad'ın oğlu olduğunu belirtmektedir. Fuzûnî Astarâbâdî, *Fütûhât-ı Âdil Şahî* adlı eserinde Yusuf'un Kanuni Sultan Süleyman'ın soyundan geldiğini, Rafiuddîn İbrahim Şirâzî ise *Tezkiretü'l-Mülûk* adlı eserinde Yusuf'un Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan'ın soyundan olduğunu iddia etmektedir. Bu farklı iddialar, Yusuf Âdil Şah'ın kökeni konusunda net bir sonuca varmayı zorlaştırmaktadır (Oruç, 2024: 30).

büyümüş ve on yedi yaşında Hindistan'a gelerek Behmeni veziri Mahmud Gavan'a bir Gürcü kölesi olarak satılmıştır (Fergusson, 1910: 268).

Firîşte'nin aktardıklarından bu hikâyenin doğruluğuna ikna olunduğu anlaşılmaktadır. Yusuf'un yetenekleri ve yeni efendisinin desteği sayesinde kısa sürede Behmeni Krallığı'nda önemli bir mevkiye yükseldiği bilinmektedir. Sonunda Bicâpûr eyaletinin valiliği gibi yüksek bir konuma ulaşmış ve Behmeni yönetiminin zayıflamasını fırsat bilerek bağımsız bir yönetime ulaşmıştır. Bicâpûr şehri, kurduğu iktidarın merkezi haline gelmesinin ardından Yusuf Adil Şah, Behmeni Krallığı'nın fiili hükümdarı olan Kasım Barid'in²⁹ düşmanlığına maruz kalmıştır. Kasım Barid, Vicayanagar Naibi Narasa Nayaka ve Konkan hükümdarı Bahadur Gilani ile bir ittifak kurarak Bicâpûr'a saldırmıştır. Bu ittifakın bir parçası olarak Narasa Nayaka, Kırşhna-Tungabhadra bölgesine sefer düzenleyerek Raichur ve Mudgal kalelerini ele geçirmiştir.

Yusuf, düşmanlarının tüm saldırılarını aynı anda püskürtemediğinden, Raichur ve Mudgal kalelerini teslim ederek Vicayanagar ile bir barış anlaşması imzalamak zorunda kalmıştır. Ardından dikkatini Bahadur Gilani'ye yönelterek onu etkisiz hale getirmiş, sonrasında ise Malik Ahmed ve Parenda'dan Hoca Cihan'ın yanında yer alan Kasım Barid'e karşı sefere çıkmıştır. Naldurg civarında karşılaşan taraflar arasında Kasım Barid, Yusuf Adil Şah'a yenilmiş ve ardından Yusuf ile Malik Ahmed aralarında bir anlaşma yapılmıştır.

Düşmanlarından kurtulan Yusuf Adil Şah, Raichur ve Mudgal'ı³⁰ geri almak için harekete geçmiştir. Narasa Nayaka, Yusuf'a karşı koymuş ve çıkan savaşta Yusuf ağır bir yenilgiye

²⁹ I. Kasım Barid, XV. yüzyılın sonlarında Dekkan bölgesinde önemli bir siyasi figür olup, Beridşahlar Hanedanı'nın kurucusudur. Aslen Gürcistan'da yaşayan bir Sünni Türk olan Barid, Behmeni Sultanı III. Muhammed Şah'ın hizmetine girmiştir. Kariyerine sar-naubat (askeri komutan) olarak başlamış, ardından Behmeni Sultanlığı'nın başveziri (mir-cumla) konumuna yükselmiştir (Bowman, 2000: 276).

³⁰ Raichur ve Mudgal, stratejik konumları ve verimli toprakları nedeniyle Dekkan bölgesinde büyük öneme sahipti. Krishna ve Tungabhadra nehirleri arasında yer alan bu bölgeler hem tarımsal üretim hem de ticaret yolları açısından

uğramışsa da stratejik bir hamleyle genç Vicayanagar Kralı Saluva Timmarusu'yu soylular ve subaylarla birlikte bir barış konferansına davet etmiştir. Burada düzenlenen bir saldırıda birçok soylu öldürülmüş ancak kral ve naibi sağ kurtulmuştur. Yusuf Adil Şah, bu olaydan sonra Raichur ve Mudgal kalelerini geri almayı başarmıştır.

Yusuf Adil Şah, ayrıca Behmeni Sultanı Mahmud Şah'ın Bahadur Gilani'ye karşı düzenlediği sefere destek talebini olumlu karşılamış ve bu amaçla beş bin süvari göndermiştir. Bu yardım, Yusuf'un kendi siyasi hedeflerine de hizmet etmiş; Behmeni Sultanı ile Kasım Barid'in desteği sayesinde Bahadur Gilani'nin işgal ettiği Cahandi Kalesi'nin geri alınması mümkün olmuştur. 1504 yılında Habeşli Dastur Dinar'ın elinde bulunan Gülberge eyaletini ele geçirerek büyük bir zafer kazanmıştır (Peacock, 2021: 174). Bu mücadelede Dastur Dinar yenilerek ölmüş ve bu zafer doğudaki toprakların önemli ölçüde genişlemesini sağlamıştır.

Gençlik yıllarında İran'da uzun süre kaldığı için Şii inancına derin bir bağlılık geliştirmiştir. Bu inancı kendi yönetiminde devlet dini olarak benimseme fikrini daima taşımıştır. Birçok siyasi zorlukla karşılaştığından bu fikrini uzun süre hayata geçirememiştir. Zamanla kendini yeterince güvende ve güçlü hissettiğinde, Şii inancını devlet dini olarak ilan etmiştir. Buna rağmen Sünni tebaasına karşı büyük bir hoşgörü göstermişse de bu yenilik sadece ülke içinde değil, aynı zamanda çevresindeki komşular arasında da düşmanlık yaratmıştır. Bu durum üzerine vekili Emir Barid'in yönlendirmesiyle, Ahmednagar hükümdarı Malik Ahmed ve nominal Behmeni Sultanı Mahmud Şah gibi bazı Müslüman komşular Yusuf'a karşı bir ittifak kurmuştur. Ayrıca Telingana valisi Sultan Kuli Kutb-ul-Mülk de bu ittifaka katılmıştır. Yusuf, bu güçlü ittifakla baş

kritik bir merkezdi. Ayrıca, Vicayanagar ve Behmeni Devleti arasındaki sınır bölgelerinde yer almaları nedeniyle sık sık el değiştirmiş ve askeri çatışmalara sahne olmuştur (Sherwani, 1946: 62).

edemeyince Berar'a kaçmak zorunda kalmış ve burada Alaaddin İmad-ül-Mülk'ün tavsiyesiyle Sünni inancını yeniden canlandırma kararı alarak Burhanpur'a çekilmiştir.

Alaaddin İmad-ül-Mülk, Malik Ahmed ve Kuli Kutb-ul-Mülk'e, Emir Barid'in bu savaşı dini sebeplerle değil, kendi kişisel çıkarları için başlattığını anlatmıştır. Ayrıca Yusuf'un zaten Sünni inancını yeniden kabul ettiğini belirterek, ona karşı savaşı sürdürmek için geçerli bir gerekçeleri olmadığını savunmuştur. Bu argümanlar ittifak üyelerini ikna ederek ittifaktan ayrılmalarına sebep olmuştur. Yusuf Adil Şah, İmad-ül-Mülk'ün desteğiyle Bidar'a kaçan Mahmud Şah ve Emir Barid'i yenilgiye uğratmış, ardından Bicāpūr'a zaferle dönmüştür. Düşmanlarından artık endişe duymayarak, Şii inancının kamusal uygulamasını yeniden canlandırmış ve yönetiminde bu inancın sağlamlaşmasına yol açmıştır.

Bicāpūr sınırları içinde yer alan Goa, Malabar kıyısındaki stratejik öneme sahip bir liman olmuştur. Aynı zamanda Kızıldeniz ve Basra Körfezi ticareti açısından Kalikut veya Koçin'den daha elverişli bir konumdadır. Bu nedenle Doğu'daki Portekiz topraklarının valisi Albuquerque, burayı ele geçirmek istemiştir (Joshi, 1939:359). 1510 yılında Goa'ya ani bir saldırı düzenleyen Albuquerque, burayı zorlanmadan işgal etmiştir. Kısa bir süre sonra Yusuf Adil Şah tarafından geri alınmış ve Portekizliler, Goa'yı uzun süre Bicāpūr Sultanlığı'na karşı kaybetmiştir.

Yusuf Adil Şah, Ekim 1510'da vefat etmiş ve Bicāpūr'un doğusundaki Gogi'ye defnedilmiştir. Tarihçi Firişte, Yusuf'un niteliklerini överek onun yakışıklı, cesur ve yetenekli bir müzisyen olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda onu öğrenimi, cömertliği ve insan doğasına dair derin anlayışıyla tanıtmaktadır. Yusuf, vezir ve üst düzey yöneticilerini adaletli ve dürüst olmaları için sürekli uyarmış ve kendi davranışlarıyla da bu erdemlere örnek olmuştur. Sarayına İran, Türkistan ve Hindistan'dan bilgili âlimleri, yetenekli subayları ve seçkin sanatçıları davet ederek entelektüel bir merkez oluşturmuştur.

Yusuf Adil Şah öldüğünde, oğlu İsmail Adil Şah henüz bir çocuk olduğundan naibi Kamal Han, yönetimi ele geçirmek için bir darbe düzenlemiş ancak başarısız olarak öldürülmüştür. Böylece İsmail, Bicāpūr'un mutlak hükümdarı olmuştur. 1514'te Gülberge bölgesinde yaşanan bir anlaşmazlık Ahmednagar, Golkoṇḁa ve Bidar Sultanlıklarının yöneticilerini İsmail Adil Şah'ın topraklarını işgal etmeye teşvik etmiştir. Bicāpūr Sultanı bu saldırılara karşı başarılı bir savunma yaparak galip gelmiştir.

Vicayanagar İmparatoru Kṛshṇadevarāya, 1520 yılında Bicāpūr'un Raichur Kalesi'ni kuşatmıştır. Üç ay süren kuşatma, İsmail Adil Şah'ın ordusuyla müdahale etmesiyle bir muharebeye dönüşmüştür. İlk başlarda topçu üstünlüğü sayesinde başarı elde eden İsmail, daha sonra Vicayanagar kuvvetlerinin sürpriz bir karşı saldırısıyla bozguna uğramıştır. Raichur Kalesi, Kṛshṇadevarāya tarafından ele geçirilmiş ve bu yenilginin ardından Bicāpūr başkenti, İsmail'in Kṛshṇadevarāya ile görüşme talebini reddetmesi üzerine uzun süre Vicayanagar güçleri tarafından işgal edilmiştir.³¹ 1529'da İsmail Adil Şah, Bidar'ı yöneten Emir Barid'in topraklarını işgal ederek başkentini kuşatmıştır. Berar Sultanı Alaaddin İmad Şah, çatışmayı durdurmaya çalışmış ancak arabuluculuk çabaları sonuçsuz kalmıştır. Emir Barid, hayatını kurtarmak için Bidar Kalesi'ni teslim etmiştir. Kısa bir süre sonra kale, İsmail ve birlikleri tarafından yağmalanmıştır.

İsmail, 1530 yılında Vicayanagar hükümdarı Kṛshṇadevarāya'nın ölümünün ardından bölgede ortaya çıkan karışıklığı fırsat bilerek Raichur ve Mudgal bölgelerini yeniden ele geçirmiştir. Aynı dönemde yapılan bir anlaşmada İsmail, Bidar üzerindeki haklarından vazgeçmeyi kabul etmiş ve karşılığında Kalyani ve Kandhar kalelerini almıştır (Eaton, 2005: 88).

³¹ Sewell'in *A Forgotten Empire: Vijayanagar, A Contribution to the History of India* eserine göre bu zafer, Vicayanagar İmparatorluğu'nun gücünü zirveye taşıyan önemli bir askeri başarı olarak kabul edilir. Ancak Kṛshṇadevarāya'nın ölümünden sonra Vicayanagar'ın zayıflamasıyla Raichur tekrar Dekkan sultanlıklarının eline geçmiştir.

1534 yılında İsmail Adil Şah'ın yerine Mallu Adil Şah yönetime gelmiştir. Tahta, önemli bir Bicāpūrî soylusu olan Asad Han tarafından çıkarılan Mallu'nun saltanatı kısa sürmüştür. Yetersizliği ve yönetimdeki ilgisizliği, Vicayanagar İmparatorluğu'nun Bicāpūr Sultanlığı'na saldırmasına ve Raichur Doab bölgesini ele geçirmesine yol açmıştır. Mallu Adil Şah, bu başarısızlıkların ardından kısa sürede tahttan indirilerek kör edilmiş ve yerine oğlu I. İbrahim Adil Şah geçmiştir. İbrahim, ilk iş olarak devlet dinini Sünnî olarak ilan etmiştir. Ayrıca, Batı kökenli kişileri yönetimden uzaklaştırarak onların yerine yerel Dekkanlıları getirmiştir.

I. İbrahim Adil Şah, saltanatı sırasında saldırgan bir yönetimle birçok şehri yağmalamış ve başkent Vicayanagar'ı kuşatmıştır. Bu saldırılar uzun vadeli bir toprak kazanımına yol açmamış ve Bicāpūr'a yalnızca ganimetlerle geri dönebilmiştir. Portekizlilerle yaşanan çatışmada ise, Goa üzerinden gelirin kesilmesi korkusuyla iki limanı terk etmek zorunda kalmıştır. Bicāpūr, İbrahim'in saltanatı sırasında Aḥmednagar Sultanlığı'nın güçleri tarafından birçok kez işgal edilmiştir. İlk işgal sırasında Aḥmednagar Sultanı I. Burhan Nizam Şah, Bidar Sultanlığı ile ittifak kurmuş ancak bu süreçte Bicāpūr herhangi bir toprak kaybı yaşamamıştır. İkinci işgalde, Bidar Sultanı I. Ali Barid Şah, Bicāpūr ile ittifak yapmıştır. Bu durum Aḥmednagar, Golkoṇḍa ve Berar Sultanlığı'nın yanı sıra Vicayanagar arasında bir dördümlü ittifaka yol açmıştır. Bu çatışmalar sırasında Bicāpūr ve Bidar, Aḥmednagar'a karşı yenilgiye uğramış ve Bicāpūr bir bölgesini Aḥmednagar'a bırakmak zorunda kalmıştır. Sonrasında Burhan ve İbrahim arasında bir anlaşma sağlanmıştır. Bu anlaşmaya göre Aḥmednagar'ın Bidar'daki genişlemesine izin verilirken, Bicāpūr'un da Vicayanagar'dan toprak elde etmesine özgürlük tanınmıştır. Bu politika çerçevesinde İbrahim, müttefik Ali Barid Şah'ı hapse atmış ancak Camşid Kuli Kutb Şah'ın müdahalesiyle serbest bırakmıştır.

Burhan Nizam Şah, Bicāpūr'a karşı dört kez Solapur şehrini kuşatmıştır. Üçüncü kuşatmada şehrin yanı sıra güney sınırlar da işgal edilerek Aḥmednagar'ın kontrolüne geçmiştir. Dördüncü kuşatmada ise Burhan Nizam Şah Bicāpūr başkentine kadar ilerlemiş ancak sağlığının bozulması nedeniyle geri çekilmek zorunda kalmıştır. I. İbrahim Adil Şah'ın saltanatı hem iç hem de dış politikada ciddi zorluklarla geçmiştir. Buna rağmen Bicāpūr yeniden yapılandırma çabaları ve bölgesel rekabetteki direnişiyle öne çıkmıştır.

1558 yılında tahta çıkan I. Ali Adil Şah, Şiiliği yeniden devlet dini olarak ilan etmiştir. Aḥmednagar Sultanlığı'nın iç ve dış çekişmelerle meşgul olmasından yararlanarak, önceki istilalarında Bicāpūr'dan alınan Solapur ve Kaliyani şehirlerinin kendisine geri verilmesi için Sultan I. Hüseyin Nizam Şah'a başvurmuştur. Hüseyin, bu talebi reddetmiş ve bunun üzerine Ali Adil Şah o dönemde Vicayanagar'nın hükümdarı olan Rama Raya ve Golkoṇḍa Sultanı İbrahim Kutub Şah ile ittifak kurarak Aḥmednagar Sultanlığı'na saldırmıştır. Aḥmednagar ve diğer şehirleri kuşatılan Hüseyin, 1561 yılında barış talep etmiş ve karşılığında Rama Raya'ya boyun eğmek zorunda kalmıştır.

Vicayanagar İmparatorluğu'nun artan gücünden çekinen Ali Adil Şah, Golkoṇḍa, Aḥmednagar ve Bidar Sultanlıkları ile ittifak kurarak, 1565'te yapılan Talikota Muharebesi'nde Vicayanagar İmparatorluğu'nu yıkmıştır (Kulke & Rothermund, 2004: 191). Savaş sırasında Vicayanagar'nın lideri Rama Raya esir alınarak infaz edilmiştir. Başkent ve çevresindeki şehirler yağmalanmış ve bu durum halkın önemli bir kısmının Bicāpūr'a göç etmesine neden olmuştur. Raichur Doab bölgesi ve çevresindeki topraklar yeniden Bicāpūr'un kontrolüne geçmiştir. I. Ali Adil Şah, zaferin ardından Bicāpūr'u şehir duvarıyla güçlendirmiştir. Bu adım otoritenin daha fazla merkezileşmesini sağlarken mimari projelerin hızlanmasına yol açmıştır. 1567 yılında

Ahmednagar ile Bicāpūr arasında bir başka çatışma yaşanmışsa da Ali Adil Şah, Ahmednagar'ı işgal ederek birçok kaleyi ele geçirmiş ancak savaş sonuçsuz kalmıştır.

Portekizlileri Hindistan'dan tamamen kovmak amacıyla 1570 yılında bir dizi savaşa girişmiş ancak bu teşebbüsler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. 1571 yılında birçok çatışmada yenilerek 1575 yılına kadar süren bir seferle Vicayanagar İmparatorluğu'ndan daha fazla toprak ilhak etmiştir. Bu sefer sırasında Adoni ve Karnatik bölgelerinin büyük bir kısmını ele geçirmiştir. Şiiilik konusundaki fanatizmiyle tanınan Ali, bu seferler sırasında yüzlerce Hindu tapınağını yıkarak yerlerine Şii ibadethaneleri inşa ettirmiştir. 1576 yılına gelindiğinde I. Ali Adil Şah'ın hükümdarlığı döneminde Bicāpūr Sultanlığı'nın toprakları iki katına çıkmıştır. Saltanatı sırasında Babürlüler, Osmanlılar ve Safeviler ile diplomatik ilişkiler kurmuştur. Tarihçi Richard M. Eaton, bu diplomatik ilişkilerin Bicāpūr Sultanlığı'nı İslam dünyasının önemli bir merkezi haline getirdiğini ifade etmektedir (Eaton, 2005: 124).

Babasının başarılı saltanat kariyerinin adından İbrahim, henüz dokuz yaşında tahta çıkmıştır. Naibi olarak Kamil Han Dekkanî atanmış ve Sultan İbrahim'in eğitimi, Sultan Ali'nin dul eşi ve Ahmednagar Sultanı I. Hüseyin Nizam Şah'ın kızı olan Chand Sultan'a emanet edilmiştir. Kamil Han'ın Chand Sultan'a saygısızlık göstermesi üzerine yüksek rütbeli bir diğer Dekkanî olan Hafız Kishvar Han, onu görevden almayı planlamıştır. Bir akşam, Kamil Han sarayda resmi bir işle meşgulken, Kishvar Han onu tutuklamaya çalışmış ve Kamil Han kaçmaya çalıştıysa da yakalanarak idam edilmiştir. Bu olayın ardından Kishvar Han, naip olarak atanmıştır. Genç hükümdarın tahtta oturuyor olması ve iç karışıklıklardan yararlanan Ahmednagar Sultanlığı, Bicāpūr'u işgal etmeyi planlamış; ancak Nizam Şahî ordusunun komutanı Bihzad-ul-Mülk, Dharaseo'da ağır bir yenilgiye uğramıştır. Bu mağlubiyetin sonucunda tüm topçular ve filleri Bicāpūr'un eline geçmiştir.

Zaferin ardından naip Kishvar Han, subaylarına ele geçirilen filleri Sultan'a teslim etmeleri yönünde bir emir vermiş ve bu emir, soylular arasında büyük bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. Soylular yalnızca bu emri reddetmekle kalmamış, aynı zamanda Kishvar Han'ı naiplikten azletmeye ve yerine başka bir asilzade olan Mustafî Han'ı getirmeye karar vermişlerdir. Kishvar Han, bu planları öğrendiğinde Mustafî Han'a karşı bir komplo kurarak öldürtmüştür. Bu soğukkanlı cinayet karşısında büyük bir öfkeye kapılan Chand Sultan, intikam amacıyla Kishvar Han'a karşı harekete geçmişse de planı başarısız olmuş ve Satara Kalesi'ne hapsedilmiştir. Bütün bu zalimce davranışları Kishvar Han'ın oldukça nefret edilen bir figür hâline gelmesine neden olmuş ve ona karşı güçlü bir muhalefet oluşmuştur (Qadri, 1939: 65). Durumunun güvensiz olduğunu ve direnmesinin imkânsız olduğunu anlayan Kishvar Han, Aḥmednagar'a kaçtıysa da sığınacak bir yer bulamayınca Golkoṇḍa'ya kadar ilerlemiştir. Orada, daha önce öldürdüğü Mustafa Han'ın bir akrabası tarafından öldürülmüştür.

Chand Sultan, Satara'dan serbest bırakılmış olmasına rağmen, Bicāpūr'daki durum bir türlü düzelmemiştir. Saray çekişmeleri devam etmiş ve bu tür iç anlaşmazlıklardan cesaret alan Aḥmednagar, Golkoṇḍa ile Bicāpūr'a saldırmıştır. İşgal sırasında Naldurg Kalesi'ni kuşatmışsa da kalenin garnizonu, düşmanın tüm saldırılarına karşı şiddetle direnmiştir. Kaleyi ele geçirmekte zorlanan ittifak ordusu, Bicāpūr başkentindeki iç karışıklıkların devleti zayıflatacağını ve diğer yerlerin ele geçirilmesini hızlandıracağını umarak Naldurg kuşatmasını kaldırıp başkente doğru ilerlemiştir. O sırada Bicāpūr şehrini savunmak için sadece 2.000 ila 3.000 asker bulunmaktadır. Takviye kuvvetlerin birkaç gün içinde gelmesi bekleniyor olmasına rağmen savunmada koordinasyon eksikliği yaşanmış ve savaşmak istemeyen askerler arasında firarlar gerçekleşmiştir. Öte yandan Aḥmednagar kamplarında da iç anlaşmazlıklar ve çekişmeler nedeniyle surlarla çevrili Bicāpūr şehrine saldırı gecikmiştir.

Chand Sultan, savunma görevini yetenekli bir subay olan Ebu'l-Hasan'a emanet etmiştir. Ebu'l-Hasan, Karnatik'ten Marāṭhā kuvvetlerini çağırarak, düşmanlarının erzak yollarını keserek kurtulmuştur (Qadri, 1939: 92). Ayrıca düşmanı farklı güzergâhlardan taciz ederek savunmayı güçlendirmiş; bu durum Ahmednagar ve Golkoṇḍa ordularının ciddi zorluklarla karşı karşıya kalarak geri çekilmek zorunda kalmalarına yol açmıştır. Ahmednagar ordusu ise Bīcāpūr'a doğru geri çekilirken güzergâh üzerindeki bazı yerleşimleri yağmalamıştır.

Bīcāpūr, yabancı saldırılardan kurtulduktan sonra iç karışıklıklar yeniden ortaya çıkmıştır. Kutub Şahî güçlerini geri püskürten Dilavar Han olmuştur. Bu başarılı seferden döndükten sonra, İhlas Han'ı devirmiş ve Dilavar Han, krallıkta büyük bir güce sahip olarak başvekil pozisyonuna yükselmiştir. Ebu'l-Hasan da kör edilip öldürülmüş, Chand Sultan'ın etkisi sınırlandırılmış ve Sünnî mezhebi devlet dini olarak ilan edilmiştir. Dilavar Han, 1582'den 1590'a kadar sekiz yıl boyunca Bīcāpūr'da baskın bir figür olarak kalmıştır. Bu dönemde Golkoṇḍa ve Aḥmednagar ile evlilik ittifakları kurulmuş; II. İbrahim, Muhammed Kutb Şah'ın kız kardeşiyle evlenmiştir. Ayrıca İbrahim'in kız kardeşi Hatice, I. Murtaza Nizam Şah'ın oğlu Miran Hüseyin ile evlendirilmiştir. Birkaç yıl içinde Aḥmednagar ile Bīcāpūr arasında savaş yeniden başlamış ve 1591 yılında Dilavar Han, Dharaseo'da ağır bir yenilgiye uğramıştır. Bu yenilgi onun güç kaybetmesine neden olmuş ve Bīcāpūr'u terk ederek Aḥmednagar'a sığınmak zorunda kalmıştır. Burada, II. Burhan Nizam Şah'ın hizmetine girmiştir. Sonunda II. İbrahim, bir hile ile Dilavar Han'ı Bīcāpūr'a geri çağırmıştır. Güvenlik ve eski pozisyonuna iade edilme garantisiyle kandırılan Dilavar Han, Bīcāpūr'a döndüğünde kör edilip ölümüne kadar Satara Kalesi'ne hapsedilmiştir.

Dilavar Han'ın etkisinden kurtulan II. İbrahim, yönetimi doğrudan üstlenmişse de iç sorunlar sona ermemiştir. 1594 yılında kardeşi İsmail isyan etmiş ve durum, Emir-ül-Ümera olan 'Ayn-ül-Mülk'ün firar etmesi ve II. Burhan'ın isyancılara yardım için ilerlemesiyle daha da ciddi

bir hâl almıştır. İbrahim, isyancılara yardım ulaşmadan önce isyanı bastırmayı başarmış; İsmail ve Ayn-ül-Mülk yakalanarak öldürülmüştür. İç çekişmeler ve Babür istilasıyla sarsılan Ahmednagar Sultanlığı'na, II. İbrahim Chand Sultan'ın talebi üzerine destek vererek bu güçlüklerin aşılmasına katkıda bulunmuştur (Qadri, 1939: 89). Her ne kadar krallık kurtarılamamış olsa da Adil Şah hükümdarı, aralarında uzun süredir devam eden düşmanlığa rağmen, tehlike anında komşu devlete yardım etmekten çekinmemiştir.

Ardından Malik Ambar'ın Ahmednagar'ın siyasî sahnesinde bir kurtarıcı olarak yükselmesi ve yardım talebinde bulunması üzerine, II. İbrahim krallığın kötü giden talihini düzeltme çabalarına da destek sağlamıştır. Ambar gibi, II. İbrahim de topraklarını Babür saldırılarına karşı korumak amacıyla karşılıklı yardım ve iş birliğini önemli bulmuştur. Ambar'ın isteği üzerine, o dönemde Bicāpūr'da bulunan Nizam Şahî Hanedanı'nın bir üyesi olan Ahmed'in Parenda'ya gitmesine izin verilmiş ve yeniden canlanan Ahmednagar Krallığı'nın tahtına Murtaza Şah, Nizam-ül-Mülk unvanıyla çıkmıştır. II. İbrahim, birçok kez Babürlülerle olan çatışmalarda Malik Ambar ile iş birliği yapmıştır; ömrünün sonlarına doğru aralarında anlaşmazlık çıkmıştır. Bununla birlikte, Babürlerin Güney Hindistan'ı ilhak etme girişimlerini uzun süre boyunca engellemeyi başarmış olmaları, Dekkan tarihinin kayda değer unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. II. İbrahim, askeri meşguliyetlerine rağmen ülkesinin sivil yönetimine büyük önem vermiştir. Bu bağlamda, Meadows Taylor şöyle demiştir:

Sivil işlere büyük bir özenle kendini adadı ve krallığın eyaletlerinde uyguladığı arazi düzenlemeleri, mülklerin kaydı ve değerlendirilmesi konularında hayranlık uyandıran etkili bir sistem ortaya koydu. Bu sistemin, İmparator Ekber tarafından getirilen Todar Mai sistemi ile benzerlik gösterdiği, ancak gerekli yerel değişikliklerle uyarlandığı

görülmektedir Devlet işlerinin yönetimini üstlendikten hemen sonra, Devlet dinini Şiilikten Sünniliğe değiştirmesine rağmen, İbrahim tüm inanç ve mezheplere karşı son derece hoşgörülüydü. Hindular onun elinden hiçbir zulüm görmedi, hatta başlıca sivil ve askeri subaylarının çoğu Brahman ve Marāṭhālardı (Taylor, 1879: 305).

Bu görüşlere Firişte de tanıklık etmiş ve “Cagadguru” veya “dünyanın manevi rehberi” olarak tanımlamıştır. Muhammed Kasım Firişte, *Tarikh-i Firişte* olarak daha bilinen ünlü eserini onun saltanatı sırasında yazmıştır. Eylül 1627’de ölmüş ve Bicāpūr şehrine kısa bir mesafe uzaklığa gömülmüştür. İbrahim Rauza olarak bilinen yapıda yer alan, zengin süslemeleriyle dikkat çeken kendi türbesinin inşasına yaşarken başlanmış; yapı, oğlu Muhammed Adil Şah’ın hükümdarlığı döneminde tamamlanmıştır.

Darvesh, merhum Sultan’ın en büyük oğlu olmasına rağmen nüfuzlu Bicāpūr soyluları vekil Mustafa Han ve Daulat Han’ın ortak entrikaları nedeniyle tahta geçememiştir. Darvesh kör edilmiş ve on beş yaşındaki küçük kardeşi Muhammed, Muhammed Adil Şah unvanıyla tahta çıkarılmıştır. Hükümdarlığının başlarında, Hamid Han komutasındaki Nizam Şahî ordusu Bicāpūr’u işgal etmiş, ancak yenilerek topraklarına çekilmek zorunda kalmıştır. Tahta çıktığında, Şah Cihan, Dekkan Sultanlıklarına karşı güçlü bir politika izlemektedir. 1631’de Bicāpūr işgal edilmiş ve Babür ordusu bazı zaferler elde ederek Bicāpūr Kalesi’ni kuşatmasına rağmen, tedarik sıkıntısı nedeniyle geri çekilmek zorunda kalmıştır. Yine de Dekkan’ı fethetmeye kararlı olan Şah Cihan hem Bicāpūr hem de Golkoṇḍa’dan Babür hâkimiyetini ve şartlarını kabul etmelerini istemiştir. Daha hızlı bir ilerleyiş için 1636 yılında şahsen Dekkan’a gitmiş ve toplamda 50.000 kişilik üç orduyu harekete geçmek üzere hazır tutmuştur.

Golkoᅇda, bu büyük güç karşısında teslim olmuş ancak Adil Şahî Hanedanlığı, Babür gücüne direnmeye karar vermiştir. Bîcâpûr üç koldan kuşatılmış, Babür orduları kasaba ve köylerde geniş çaplı yıkımlar gerçekleştirmiştir. Sultan, bu ağır saldırılar karşısında dikkat çekici bir cesaret göstererek savaşmış; Şahpur Gölü'nün barajını keserek çevredeki kırsal alanı sular altında bırakmak suretiyle başkenti savunmaya çalışmıştır. Ancak tüm bu çabaların yetersiz kalması üzerine barış talep etmek zorunda kalmış ve Mayıs 1636'da taraflar arasında bir anlaşma imzalanmıştır. Bîcâpûr Sultanı, Babür İmparatoru'nun "hâkimiyetini" kabul ederek artık vassal olan Golkoᅇda Sultanı'na herhangi bir rahatsızlık vermemeye söz vermiş ve yıllık haraç olarak yirmi lakh rupi ödemeyi kabul etmiştir (Eaton, 2005: 125). Karşılığında Şah Cihan, Şolapur, Bhalki ve Çidgupa parganalarını, Kuzey Konkan ve Puᅇ bölgesini içeren yıllık seksen lakh rupi gelir sağlayan elli parganadan oluşan yeni fethedilen Aᅇmednagar topraklarının bir kısmını Bîcâpûr'a tahsis etmiştir. Aᅇmednagar'ın geri kalanı Babürlüler tarafından ilhak edilmiş ve Bîcâpûr Sultanı, Şāheī'nin herhangi bir isyan faaliyetinde yardım etmekten kaçınacağına dair söz vermiştir. Bu olaydan sonra Muhammed Adil Şah ile Babür İmparatoru arasında dostça ilişkiler hâkim olmuştur. Böylece kuzey sınırını güvene alan Adil Şah, dikkatini sınırlarının diğer üç tarafına yani doğu, güney ve batıya doğru genişletmeye yönelmiştir. 1635 yılında yerel bir grubun daveti üzerine İkkeri Prensligini yağmalamış ve Rāca Virabhadra Nayak'a otuz lakh rupi tutarında ağır bir para cezası ödemiştir. 1637 yılında saldırı, Basavapattanam şefi ve İkkeri'nin inatçı bir feodal beyi olan Tarikere'nin şefi Kenge Hanuma'nın daveti üzerine yeniden gerçekleşmiştir. 40.000 süvari, piyade ve fil birliklerinden oluşan büyük bir kuvvetle Randaulah Han, İkkeri topraklarını işgal etmiştir. Başkent İkkeri'ye kadar ilerlemiş ve uzun süre direnemeyen Virabhadra, Bhuvanagiri Kalesi'ne çekilmek zorunda kalmıştır. Başkenti işgal ettikten sonra, Bîcâpûr ordusu Bhuvanagiri'yi kuşatmış ve bunun üzerine barış anlaşması yapılmıştır. Anlaşmaya göre Bîcâpûr

ordusu tarafından işgal edilmiş olan kaleleri teslim etmek ve Bicāpūr Sultanı'nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bu olaydan kısa bir süre sonra, İkkeri Bicāpūr'un Tarikere ve Basavapattanam'ı yenmesine yardım etmiştir.

1647'de Bicāpūr generali Mustafa Han, Vicayanagar'ın III. Kṛṣṇadevarāya'sına karşı bir sefer düzenlemiş ve Kṛṣṇagiri ile Deva Durga dâhil olmak üzere birçok bölgeyi ele geçirmiştir. Aynı yıl Vellore'ye gitmiş ve Golkoṇḍa generali Mir Cumla ile tanışmıştır. Śrīraṅga topraklarını ele geçirip Bicāpūr ile Golkoṇḍa arasında bölüşdürme planları yapmıştır. Vellore, muzaffer ordusuyla Kāverīpattinam, Hasan, Kanakagiri, Ratnāgiri ve Ārcunakote dâhil olmak üzere Vicayanagar'a ait birçok şehri ele geçiren Mustafa Han tarafından kuşatılmış ve fazla direnmeden işgal edilmiştir.

Mustafa Han'ın Kasım 1648'de ölmesi üzerine Bicāpūr kuvvetlerinin komutası, Aralık 1649'da Gingee Kalesi'ni ele geçirmeyi başaran Han Muhammed'e (Han Hanan) geçmiştir. Galip taraf altın, gümüş ve değerli taşlardan oluşan zengin bir ganimete sahip olmuştur. Madura ve Tankore'daki Nayakalar bu zaferden sonra teslim olmuş ve rahatlayan Adil Şah'ın ordusu Goa'daki Portekizlilere karşı da bazı galibiyetler elde etmiştir. Bicāpūr topraklarının bu tarihten itibaren "Arap Denizi'nden Bengal Körfezi'ne Hint Yarımadası'nın güneyinin büyük bir kısmına kadar" önemli bir bölümünü kapsadığı görülmektedir (Ferishta, 1910: 43).

Şivācī, Bicāpūr'a karşı faaliyetlerine bu dönemde başlamış ve Muhammed Adil Şah'ın 1646'da yakalandığı hastalığı ona planları için büyük bir fırsat yaratmıştır. Torna, Kondhana (Şivnerī), Chakan ve Purandar gibi birçok kaleyi birbiri ardına işgal etmiştir. Bu sadakatsiz eylemleri nedeniyle babası Şāhcī tutuklanmış ve Şivācī, büyük çabalar sonucu babasının serbest bırakılmasını sağlamıştır.

Muhammed Adil Şah, Kasım 1656'da ölmüştür. Onun döneminde Adil Şahî Krallığı, en geniş haline ve gücüne ulaşmıştır. Öldüğünde, vassal Râcalar ve zamindarlardan ödenmesi gereken beş krore yirmi beş lakh haraç dışında yıllık yedi krore seksen dört lakh rupi geliri bulunmaktadır. Ordunun gücü 80.000 süvari, 250.000 piyade ve 530 savaş fili içermektedir. Krallığın tamamı Bombay, Kanara ve Dharvar bölgelerini, Madras'ın Bellary ve Kurnool bölgelerini ve Mysore Krallığı'nın çoğunu kapsayan, etrafındaki bağımlı ve haraca bağlanmış eyaletlerin sınırından oluşmaktadır (Majumdar, 1974: 458). Dindarlığı, adaleti, tebaasına olan sevgisiyle tanınmış; sanat, edebiyat ve bilimin koruyucusu olarak görülmüştür. Ayrıca saltanatı süresinde yaptırdığı mimari yapılarla da ünlenmiştir. Bicāpūr'da onun tarafından inşa edilen en dikkat çekici yapı, dünyanın en büyük kubbelerinden birini barındıran ve kendi türbesi olan büyük Gol Gumbaz, döneminin önemli şaheserlerindendir.

Merhum Sultan'ın tek oğlu olan II. Ali Adil Şah, Kraliçe Bari Sahiba ve başvekili Han Muhammed'in yardımıyla tahta çıkmıştır. Yalnızca on sekiz yaşında olması sebebiyle krallık içindeki aykırı grupları kontrol etmekte zorlanmıştır. Yeni fethedilen bazı topraklarda karışıklıklar çıkmış ve bu toprakların kaybı sebebiyle soylular iktidarı devralmak için kendi aralarında çatışmaya başlamıştır. O zamanlar Dekkan'ın Babür valisi olan Evrengzib, Bicāpūr'u işgal etmek için uygun bir zaman olduğunu düşünmüş ve imparatorun izniyle, Ali'nin merhum kralın gerçek oğlu olmadığı bahanesini ileri sürerek Bicāpūr'a karşı sefer başlatmıştır. Bidar kalesini kuşatmış ve Adil Şah soylularından bazılarını kendi tarafına çekmeyi başarmıştır. Golkoṇḍa Sultānı'nı terk eden ve Babürlülere katılan Mir Cumla bölgeye olan hâkimiyeti sayesinde bu girişimlerinde Evrengzib'e son derece önemli yardımlarda bulunmuştur.

Bidar, yirmi yedi günlük kahramanca bir direnişin ardından düşmüştür. Bicāpūr, krallığın geniş bir alanını harap eden ve Bidar'ın kırk mil batısında, bir zamanlar Çhālukya krallarının

başkenti olan Kalyani'yi kuşatan Babürlülerin ilerlemesine engel olamamıştır (1657). II. Adil Şah barış talebinde bulunmak zorunda kalmış ve Evrengzib'in ağabeyi Dara'nın araya girmesi üzerine Şah Cihan, Bicāpūr ile bir anlaşma yapmayı kabul etmiştir. Adil Şah, Bidar, Kalyani ve Parenda'yı teslim etmeyi ve Babürlülere tazminat ödemeyi kabul etmiştir.

Şah Cihan'ın hasta olduğu haberi üzerine Evrengzib'in taht iddiası için kuzeye dönmesi gerekmiş ve Bicāpūr soyluları arasındaki çatışmalar, Han Muhammed'in öldürülmesiyle sonuçlanarak Şivācī'ye hırslı hedefleri için bir fırsat sağlamıştır. Şivācī hiç vakit kaybetmeden Konkan'a gitmiş ve Kalyan, Bhivandi ve Mahuli kalesini işgal etmiştir (Gordon, 1993:63).

1659'da Bicāpūr hükümeti, yüksek rütbeli bir soylu olan Afzal Han'ı, Şivācī'ye karşı 10.000 süvari ile göndererek onu ölü ya da diri yakalama talimatı vermiştir. Ancak bu durum müzakereler sırasında Afzal Han'ın ölümüyle sonuçlanmıştır.³² Lidersiz kalan Bicāpūr ordusu paniğe kapılmış ve düşmana karşı koyma cesareti kırılmıştır. Birçoğu öldürülmüş ve diğerleri teslim olmak zorunda kalmıştır. Tüm topçuları, mühimmatı ve askerî ekipmanları Marāthāların eline geçmiştir (Majumdar, 1974: 462). Bu zaferden sonra Şivācī, Pancal kalesini de ele geçirmiş ve Bicāpūr'a karşı yeni başarılar kazanmaya devam etmiştir. Kayıpların intikamını almak ve isyancıları uzaklaştırmak için II. Ali Adil Şah, Fazl Han ve Salabat Han olarak anılan Sidi Cauhar'ı büyük bir orduyla göndermiştir. Şivācī, donanımlı ordu karşısında yenilerek kuşatılmış olan Panhala kalesine sığınmak zorunda kalmıştır.

Şivācī'nin bastırılmasının ardından Madura ve Tankore Nayakaları arasındaki kötü hislerden yararlanan II. Ali, onlara karşı büyük bir ordu göndermiştir. Beklenmeyen bu saldırı

³² Görüşme sırasında Afzal Khan, Şivācī'yi aniden hançeriyle öldürmeye çalışmıştır. Fakat Şivācī hızlı davranarak bagh nakh (kaplan pençesi) ile Afzal Khan'a saldırmış ve onu ağır şekilde yaralayarak ölümüne sebep olmuştur. Bknz; Duff (1826), *A History of the Mahrattas*. Sarkar (1919), *Shivaji and His Times*. Kincaid (1937), *Shivaji: The Grand Rebel* vb.

karşısında yöneticisinin kaçması üzerine Bicāpūr kuvvetleri Tankore’u fazla zorlanmadan işgal etmiştir. Vallam kalesi ise Nayak’ının Talavarayan ormanlarına kaçması sebebiyle hiçbir direniş göstermeden teslim olmuştur. Bicāpūr ordusu daha sonra Trichinopoly kalesine doğru ilerlemiş ve onu kuşatmalarına rağmen kıtlık ve soyguncu kabile şeflerinin yarattığı sıkıntılar nedeniyle yalnızca Madura şehrini yağmaladıktan sonra geri çekilmek zorunda kalmıştır. Kısa bir süre sonra, Vicayanagar Tankore’u yeniden işgal etmiştir. 1663’te, kuşatılan Trichinopoly’ye başka bir sefer daha gerçekleştirilmiş ve çevredeki bölgeler yağmalanmıştır. Tekrarlanan saldırılara rağmen kale işgal edilememiş ve Bicāpūr ordusu bölgeden çekilmek zorunda kalmıştır.

İkkeri Nayak’ı, Soraba, Udugani, Mahadevpura ve Ambaligolla gibi birkaç kaleyi Bicāpūr’dan geri almıştır. II. Ali bir sefer düzenlemiş ve Ambaligolla yakınlarında onu yenerek o zamanlar İkkeri’nin başkenti olan Bednor’u işgal etmiştir. Nayak (1662-64) gerilla taktiklerini benimseyerek geri çekilmek zorunda kalan Bicāpūr güçlerinin başkentle tüm iletişimlerini kesmiştir. Bunun üzerine II. Ali, 1668 yılında İkkeri’ye karşı başka bir sefer göndermiş ve üç kalesini de işgal etmiştir (Majumdar, 1974: 460).

Bicāpūr 1665 yılında Cay Singh tarafından yönetilen başka bir Babür istilasıyla karşı karşıya kalmıştır. Babür ilerlemesi bir süre hızlı olsa da II. Ali’nin çabaları sayesinde ciddi bir savunmayla karşılaşmış ve Cay Singh hiçbir ganimet elde edemediği için geri çekilmek zorunda kalmıştır. Bu zaferle birlikte II. Ali krallık görevlerini bir daha ömrü boyunca yerine getirmemiş ve zamanını boş zevklerle geçirmiştir. Bu süreçte ülke, yönetimi etkili bir biçimde yürüten yetenekli başvekil Abdul Muhammed’in denetimi altında bulunmuştur. Sultan 1672’de felç geçirerek ölmüş ve yerine sadece dört yaşında bir çocuk olan oğlu Sikandar geçmiştir.

Adilşahî Hanedanı’nın son hükümdarı olan Sikandar Adil Şah, yaklaşık on dört yıl süren saltanatı boyunca çok sayıda güçlkle karşı karşıya kalmıştır. Tahta çıktığında henüz dört yaşında

olması nedeniyle kimin naiplik üstleneceği konusunda yoğun iç çekişmeler yaşanmış; buna ek olarak saltanat dönemi boyunca çeşitli iç savaşlar da hanedanı derinden sarsmıştır. Sikandar'ın ilk naibi ve Dekkan grubunun lideri olan Khavas Han, devletin kontrolünü ele geçirmiş ancak kısa sürede iktidardan uzaklaştırılmıştır. Bu karışık süreçte Şivācī, 1674'te Marāṭhā Konfederasyonu haline gelen bağımsız bir Marāṭhā Krallığı'nı resmen kurmuş ve o zamana kadar Dekkan'daki Adil Şahîlerin topraklarının çoğunun fiili kontrolünü ele geçirmiştir. Sonraki yıllarda güney Bicāpūr'un neredeyse tamamını geri almış, bu toprakları sınırlarına katarak Bicāpūr'u ele geçirmeye çalışmıştır. Bu dönem boyunca Babürlüler, Bicāpūr topraklarına sürekli olarak saldırılar düzenlemiştir. Şivācī'nin 1680'de ölümünün ardından Marāṭhālar, Dekkan'da son kalan Müslüman devletlerini fethetmek için daha örgütlü bir fetih hareketi başlatmıştır. Nisan 1685'te, Evrengzib liderliğindeki Babür kuvvetleri Bicāpūr kuşatmasına başlamış ve 12 Eylül 1686'da Bicāpūr Sultanlığı'na son vermiştir. Başkent ve çevresindeki topraklar ele geçirilmiş ve son Adil Şahî sultanı Sikandar, Babür esaretine gönderilmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞİVĀCĪ MAHĀRĀC'IN HAYATI VE MARĀTHĀ İMPARATORLUĞU'NUN KURULUŞ DÖNEMİ

2.1. Bhonsle Ailesi'nin Etnik Kökeni ve Şivācī'nin Soy Şeceresi

Şivācī (MS 1630–1680), Kuzey ve Orta Mahārāshṭra'nın yerli unsurlarından olan Bhonsle ailesine mensuptur. Bhonsle ailesi, birkaç kuşak boyunca Dekkan Platosu'ndaki komşu krallıklar olan Aḥmednagar ve Bīcāpūr hükümdarlarına, ayrıca kuzey Hindistan'daki Babür İmparatorluğu'na farklı dönemlerde askerî ve idarî hizmetlerde bulunmuştur (Duff, 1912: 53; Majumdar, 1974: 247). Bhonsle ailesi, Dekkan Platosu'ndaki siyasal düzenin önemli aktörlerinden biri olarak, yerel yöneticilerden veya sultanlıklardan aldıkları tahsisli topraklar (*câgîr*³³, *mōkāsā*³⁴ gibi) üzerinden gelir toplayarak bölgesel ölçekte askerî birlikler oluşturmuşlardır. Bu süreçte toprak tahsisi karşılığında askeri hizmet sunan birer *deshmukh*³⁵ olarak işlev görmüşlerdir. Böylece, yalnızca iktisadi kaynakları değil, aynı zamanda silahlı güç üzerindeki kontrolü de ellerinde bulundurmuşlar; bu durum onlara hem yerel halk hem de üst siyasal otoriteler nezdinde yüksek bir toplumsal statü kazandırmıştır. Bu tür toprak sahibi savaşçı elitler, klasik feodal ilişkileri andıran bir yapı içerisinde hem sultana bağlılık hem de yerel nüfuz arasında denge kurarak

³³ *Câgîr*, Farsça câ (yer) ve gîr (tutan) kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelen câgîr, sözlükte “tutulan, sahip olunan yer” anlamına gelir. Câgîr usulünün Orta Asya'da Türkler ve Moğollar arasında kullanıldığı ve Cengiz Han ile Timur'un kumandanlarına câgîr dağıttıkları bilinmektedir. Delhi sultanlarından itibaren Hindistan'da da uygulanan câgîr usulü Bâbürlüler döneminde sistemleştirilmiştir (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2025).

³⁴ *Mōkāsā*, köyler ya da toprakların yönetimi ve bu yönetimden elde edilen gelir payı anlamına gelmektedir. Çoğunlukla askerî hizmet yükümlülüğü veya inam şartı karşılığında tahsis edilmiştir. Rācabābatī (merkezi yönetim) payı düşüldükten sonra yöneticiye kalan kısım, *kāutha* olarak tanımlanmaktadır (Padmanji, 1863: 351).

³⁵ *Deshmukh*, Marāthā coğrafyasında özellikle Orta çağ sonu ile erken modern dönem arasında yaygınlaşan, genellikle bir köy ya da bölgenin gelirlerini toplayan, askerî ve idarî otorite sahibi yerel bey anlamına gelir. Bu unvan hem Babürler hem de Dekkan Sultanlıkları döneminde kullanılmış ve sıklıkla "köy başkanı", "vergi toplayıcısı" ya da "yerel lord" gibi anlamlar taşımıştır (Eaton, 2005; Wink, 1986).

özerkliğe yakın bir yönetici profilini temsil etmişlerdir. Bu sosyal statü, Marāṭhā olarak adlandırılan cemaatlerine (yerleşmiş kabile içi akraba grubuna) bağlı olmalarıyla da pekişmiştir. Marāṭhā olmak, toprak üzerinde kontrol sahibi olmayı, savaşçılık geleneğini ve Mahārāshṭra'nın dilsel-kültürel bölgesiyle güçlü bağları korumayı içeren üç temel unsurla tanımlanabilir (Eraly, 2000: 435).

Şivācī, babasının farklı Müslüman krallara tabii olma ve hizmet etme bağlarını miras almıştır. Sonrasında yavaş ama istikrarlı bir şekilde savaş, fetih, direniş ve kale inşası gibi büyük girişimlerde bulunarak gücünü arttırmayı hedeflemiştir. Bu doğrultuda Güney ve Batı kıyılarında, Dekkan ve Babür İmparatorluğu'nun dört bir yanındaki yöneticilerle stratejik ittifaklar kurarak, çatışmalara girerek kendisine bağımsız bir toprak ve askerî kontrol alanı oluşturmuştur. Yirmi beş yılın sonunda eski efendilerinin gücünü aşamasa da onlarla eşit bir seviyeye ulaşmış, elde ettiği kazanımları resmen kral unvanını alarak teyit etmeye karar vermiştir. Bu amaçla 1674 yılında bir *rācyābhisheka*³⁶ (kraliyet takdis töreni) planlamıştır (Omvedt, 1989: 29).

Bu noktada Şivācī'nin siyasi kariyeri ve soy bağlarının ilişkisi ilginç bir hâl almıştır. Kral olarak taç giymeden önce, kast statüsü açısından meşru bir konum elde etmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Brahman geleneğine ait metinlere göre ikinci en yüksek sosyal sınıf olan ve savaşçılarla krallara özgü Kshatriya³⁷ sınıfının bir üyesi olarak iktidar hakkını talep etmek istemiş ve bu amaca ulaşmak için çeşitli yollar izlemiştir. Örneğin, Kuzey Hindistan'da yüksek statüye sahip bir Rācpūt

³⁶ Rācyābhisheka, geç dönem Vedik geleneğe ait bir taç giyme törenidir. Ayrıca, iktidara gelme zamanında veya önemli bir başarıyı işaretlemek için hükümet yetkililerinin, özellikle devlet başkanlarının kutsanması anlamına gelir (Sharma, 1991: 158).

³⁷ Kast terimi, Portekizce *casta* (ırk, soy) kelimesinden Türkçeye geçmiş olup, “ayrıcılıklar bakımından yukarıdan aşağıya doğru kesin ölçütlerle belirlenmiş, en belirgin biçimiyle Hindistan'da görülen toplumsal sınıflardan her biri” şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak Aryan toplumunda kast kavramı esasen *varṇa* terimiyle ifade edilmiştir. Kast sistemi, hiyerarşik olarak Brahmanlar (din adamları), Kṣatriyalar (askerler), Vaişyalar (tüccarlar) ve Śudralardan (işçiler) oluşmaktadır. Bu sınıflandırmanın dışında kalan gruplar ise Paryalar ya da “dokunulmazlar” olarak adlandırılmıştır (Scott & Marshall, 2005: 66).

ailesiyle soy bağı kurma girişiminde bulunmuş ve kendisi için bir Kshatriya'ya uygun ritüelleri yerine getirmesi amacıyla Kuzey Hindistan'dan âlim bir Brahman (*pandit*) görevlendirmiştir (Bahuguna, 2011: 355; Kantak, 1978: 41). Sonunda Şivācī, kraliyet takdis töreninden geçerek '*Chatrapati Şivācī Maharac*' ya da '*Büyük Kral Şivācī, Kraliyet Şemsiyesini Taşıyan Efendi*' unvanıyla kral olmayı başarmıştır.

Şivācī'nin bir krala dönüşmesi, yalnızca Mahārāshtra'nın değil, tüm Hindistan halkının tarihsel geleceğini etkileyen önemli bir an olarak kaydedilmiştir. Şivācī, şeceresini kendini yeniden sunma, yeniden doğum (*saṃsāra*)³⁸ mekanizması olarak kullanmış ve düşük olarak yorumlanabilecek bir doğumun handikabını aşmıştır. Yetkin bir Brahman ile iş birliği içinde, yüksek soylu bir hükümdara uygun tüm ritüelleri eksiksiz biçimde yerine getirmiş ve ardından, alt kıtada o döneme kadar benzeri görülmemiş derecede ihtişamlı bir törenle tahta çıkmıştır (Pillai, 2018: xvi; Barua, 2005: 42). Bu olaylar, siyasi güç ile kast statüsü arasındaki ilişki sorununu bir kez daha gündeme getirmiştir. Bu ilişki, antik çağlardan günümüze kadar defalarca dönüşüm geçirmiş olsa da sürekli olarak tartışılan bir konu olmuştur. Bununla birlikte burada yanıtlanması gereken önemli bir soru daha ortaya çıkmaktadır: Soyunu meşru bir Kshatriya olarak tescil ettiren Şivācī'nin etnik kökenleri tarihsel olarak hangi topluluğa dayanmaktadır?

Bu konuda araştırmacılar ve kronikler tarafından en yaygın kabul gören görüş, Şivācī'nin tahta çıkarken iddia ettiği gibi, Bhonsle soyunun Sisodia Rācpütlerine dayandığı yönündedir. Sisodia Rācpütleri, Hindistan'ın en köklü Rācpüt hanedanlarından biri olup özellikle Mevar

³⁸ Hint dinlerinin tamamında merkezi bir doktrin niteliği taşıyan *saṃsāra*, karma öğretisi ile doğrudan ilişki içerisindedir. Bu bağlamda, tüm canlı varlıkların doğum, yaşam, ölüm ve yeniden doğum evrelerinden oluşan sonsuz bir döngü içinde varlıklarını sürdürdükleri inancını temsil etmektedir. *Saṃsāra*, literatürde genellikle şu ifadelerle eşanlamlı olarak kullanılır: ardışık varoluş döngüsü, ruh göçü (transmigration), karmik döngü, yaşam çarkı (wheel of life) ve tüm yaşamın, maddenin ve varoluşun döngüsellliği (Monier-Williams, 1899: 1119; O'Flaherty, 1980).

Krallığı'nın³⁹ yönetici klanı olarak tanınmaktadır (Varma & Saberwal, 2005: 250). Soylarını mitolojik olarak Hindu güneş tanrısı Surya'ya dayandıran Sisodialar, "Suryavanshi" Rācpūtları arasında kabul edilmektedir. Tarihi kayıtlar, Sisodia Rācpūtlarının özellikle VIII. yüzyıldan itibaren Mevar bölgesinde güçlü bir yönetim kurduklarını ve uzun yıllar boyunca Delhi Sultanlığı ile Babür İmparatorluğu gibi Müslüman hanedanlara karşı bağımsızlık mücadelesi verdiklerini göstermektedir (Hooja, 2006: 328; Sharma, 1971: 9). Özellikle Rana Hammir⁴⁰, Rana Kumbha ve Rana Pratap gibi hükümdarlar, Sisodia Rācpūtlarının siyasi ve askeri gücünü pekiştirmiştir.

1568'de Babür İmparatoru Ekber'in Chittorgarh'ı ele geçirmesi⁴¹, Sisodia tarihinin en kritik olaylarından biri olarak kabul edilmektedir (Sharma, 1962: 68). Babürlülerle yaşadıkları sık çatışmalar, hanedanlığın gücünü önemli ölçüde azaltmıştır. Sonunda Babür egemenliğini kabul eden Sisodialar, bazı savaşçıları Babür ordusunda görevlendirmiştir. Ancak Sisodia hükümdarları tarafından yaptırılan sanat ve edebî eserler, Hindistan'da Müslüman egemenliği oluşmadan önceki kültürlerini vurgulamaya devam etmiştir. Her ne kadar Babürlülerle ittifak kuran son Rācpūt hanedanlığı olarak bilinseler de, diğerlerinin aksine hiçbir zaman Müslüman yönetimlerle evlilik yoluyla bir bağ kurmamışlardır (Haig, 1925: 322; Bose, 2015: 150). Bu görkemli Rācpūt soyu, Bhonsle ailesine tarihsel anlatılarla bağlanmaktadır. Ailenin, Devrac Maharana adlı bir Rācpūt savaşçısı tarafından Mahārāshṭra'nın yaylalarına getirildiği görüşü hâkimdir. Sözü edilen tarihsel anlatılara göre, günümüzde Oudh olarak bilinen bölgede, Sisodia

³⁹ Mevar Krallığı, Hindistan alt kıtasının Rācpūtāna bölgesinde kurulmuş bağımsız bir Hindu krallığı olup, özellikle Orta Çağ Hindistan'ında önemli ve etkili bir siyasî güç hâline gelmiştir. Krallığın ilk kurucu hanedanı Guhila sülalesi olmuştur. Daha sonrasında soyun devam kolu olan Sisodia Hanedanlığı tarafından yönetilmiştir (Majumdar, 1967: 326).

⁴⁰ Maharana Hammir Singh (1302–1364) veya Hammir, günümüzde Hindistan'ın Racasthan eyaletinde bulunan Mevar'ın XIV. yüzyıldaki hükümdarıdır. Aynı zamanda, Mevar'ın sonraki tüm Maharanelerinin mensup olduğu Guhila hanedanının bir kolu olan Sisodia Rācpūtlarının da atası olarak bilinmektedir (Somani, 1976: 109).

⁴¹ Chittor'un, Malva ve Gucarat'a istikrarlı bir rota sağlaması ve Dekkan'a daha fazla ilerlemek için siyasi açıdan önemli olması nedeniyle Ekber, başkenti Agra'dan büyük bir ordu ve topçu ile harekete geçmiş ve 23 Ekim 1567'de kaleyi kuşatmıştır (Somani, 1976: 206). Chittorgarh Kuşatması olarak adlandırılan bu olay Babürlülerin Dekkan bölgesindeki tarihinde önemli bir yere sahiptir.

kraliyet ailesine mensup yöneticiler uzun yıllar hüküm sürmüştür. Sisodia hanedanlığından bir üye, Narmada Nehri'ni geçerek güney kıyılarında bağımsız bir rcalık kurmuştur. Ancak Şalivāhana⁴² adlı güçlü bir hükümdarın yükselişiyle bu rcalığın gücü zayıflamış ve Bhonsle racası yenilerek krallığının topraklarını kaybetmiştir (Takakhav, 1931: 12). Bu olayın ardından, racanın eşi küçük oğluyla birlikte Narmada'nın ötesine kaçarak Vindhya Dağlarında bir sığınak aramıştır. Sonunda bir Brahman ailesi onlara kucak açmış ve racanın küçük oğlu burada hayvan gütmekle görevlendirilmiştir.

Bu anlatılardan yola çıkarak, Sisodia soyunun Müslüman yönetimden çok öncesine, yani Hindistan'ın erken dönemlerine kadar uzandığı görülmektedir. Hinduizm'in altın çağı olarak adlandırılabilir bir dönemde hâkimiyet kuran bu Rācpūt hanedanlığı, her ne kadar toprak ve iktidar kaybı yaşamış olsa da Brahmanlarla olan yakın bağları sayesinde geleneklerini uzun yıllar boyunca korumayı başarmıştır. Nitekim bu anlatılarda, söz konusu soyun Tanrıça Bhavani'nin kutsamasıyla Mevar topraklarında, özellikle de ünlü Chittor Kalesi'nde uzun yıllar hüküm sürdüğü kabul edilmektedir.

XIII. yüzyıldan itibaren Delhi'de Müslüman egemenliğinin kurulmasıyla birlikte Rācpūt yönetimleriyle uzun süre devam eden savaşlar yaşanmıştır. 1303 yılında Delhi Sultanı Alauddin Halaci, Chittorgarh Kalesi'ni kuşatarak Guhila hanedanının hükümdarı Ratnasimha'yı (bazı kaynaklarda Ratan Singh olarak da anılır) mağlup etmiştir. Kuşatma yaklaşık sekiz ay sürmüş ve sonunda Alauddin kaleyi ele geçirmeyi başarmıştır (Bose, 2015: 248). Bu olay, Rācpūt kadınlarının toplu olarak kendilerini ateşe atması (*cauhar*) efsanesiyle ünlenmiştir. Bu efsaneye göre,

⁴² Şalivāhana, antik Hindistan'ın efsanevi imparatoru olarak Pratishthana'da (günümüzde Paithan, Maharashtra) hüküm sürdüğü söylenmektedir. Soyunun Satavahana hanedanlığına dayandığına inanılmaktadır. Çoğu efsane onu Uccain'in ünlü kralı Vikramāditya ile ilişkilendirmektedir (Winternitz, 1985: 377).

Alauddin'in Kraliçe Padmini'yi ele geçirmek için Chittor Kalesi'ni fethettiği iddia edilmiştir. Ancak aşağıda belirtildiği gibi çoğu modern tarihçi, bu anlatının gerçekliğini reddetmektedir.

Tarihçi Kishori Saran Lal, Alauddin'in fethinden sonra Chittorgarh'da bir *cauhar* yaşandığını belirtse de Padmini efsanesini reddetmiştir. Bununla birlikte, tarihçi Banarsi Prasad Saksena, bahsi geçen *cauhar* anlatısının sonraki dönemlerde oluşturulduğunu savunmaktadır. Saksena, bu iddiasını, Alauddin'in fetihlerinin kaydını tutan Amir Hüsrev'in daha önceki fetihlerde *cauhar* kayıtlarını tutmasına rağmen, Chittor kuşatmasında böyle bir kaydın bulunmamasına dayandırmaktadır (Lal, 1963: 112-115; Saksena, 1992: 368). Amir Hüsrev, Alauddin'in saray şairi ve tarihçisi olarak, sultanın fetihlerini detaylı bir şekilde kaydetmiştir. Ancak Hüsrev'in eserlerinde Chittor kuşatması sırasında bir *cauhar* olayından bahsedilmemesi, bu anlatının tarihsel gerçekliğini sorgulatmaktadır (Habib, 2011: 45-47).

Alauddin'in zaferinden sonra, kale yönetimini küçük oğluna devrettiği bilinmektedir. Ancak henüz çocuk yaşta olan oğlu, Rācpūtların baskılarına dayanamayarak 1311 yılında Chittor'un yeniden ele geçirilmesine engel olamamıştır. Böylece Rācpūt soyu, her ne kadar Türk yönetimiyle çatışmaları şiddetlenmiş olsa da uzun yıllar boyunca hüküm sürmeye devam etmiştir (Saksena, 1992: 366; Lal, 1950: 119). Bu süreçte, Sisodia hanedanlığına mensup bazı Rācpūt soylularının güneye inerek orada bağımsız yönetimler kurduğu düşünülmektedir. Bu Rācpūt soyundan birinin, yukarıda bahsedildiği gibi, Mahārāshtra topraklarına inen Devrac Maharana olduğu tahmin edilmektedir (Takakhav, 1931: 4). Kurulan bu yerel yönetimler, zamanla Behmeni Sultanlığı ve sonrasında Dekkan Sultanlıklarıyla kimi zaman çatışmış, kimi zaman da onların yönetimleri altında siyasi bağlar kurarak üst düzey görevler almışlardır. Örneğin, Ahmednagar Sultanlığı'nda bir Marāṭhā *deshmukh* (toprak yöneticisi) olarak görev yapan Şivācī'nin dedesi Maloci Bhonsle'nin bu soyun bir temsilcisi olduğu iddia edilmektedir (Gordon, 1993: 45-46). Bu tür

iddialar, Rācpūtların güneye göç ederek yeni siyasi ve askeri yapılar oluşturduğunu ve bu süreçte yerel güçlerle karmaşık ilişkiler geliştirdiğini göstermektedir. Bu durum, özellikle Marāṭhā konfederasyonunun yükselişinde önemli bir rol oynayan Bhonsle ailesinin göçünün, yerel kültürlerle etkileşimlerini ve bu etkileşimlerin Marāṭhā kimliğinin oluşumundaki rolünü ön plana çıkartmıştır (Wink, 1986: 72-73; Eaton, 2005: 112-115).

Tüm bu iddialara ve Şivācī'nin görkemli taç giyme töreni öncesinde bir Brahman aracılığıyla gerçekleştirdiği meşruiyet arayışına rağmen, Bhonsle ailesinin kökenlerinin Sisodia Rācpūtlarına dayandığı görüşü günümüzde hâlâ yoğun biçimde tartışılmaktadır. Tarihi kayıtlarda yer almayan ve sonradan başta sözlü olmak üzere farklı yöntemlerle ortaya atılan bu iddia, günümüzde birçok önemli tarihçi tarafından eleştirilmektedir. Jadunath Sarkar, bu görüşe karşı Şivācī'nin soyağacının tahta çıkmadan önce Ballal Avaci Chitnis⁴³ tarafından ustalıkla kurgulandığını ve brahman Gaga Bhatt tarafından büyük bir ödül karşılığında kabul edildiğini belirtmiştir (Sarkar, 1992: 158). Bu uydurma soy bağı görüşüne; V. K. Rajwade, Dhere, Allison Busch, John Keay ve Audrey Truschke gibi birçok ünlü tarihçi de katılmaktadır. Bütün bunların yanı sıra Sardesai da Şivācī'nin soyunun kanıtlanamayacağını kabul etmiştir (Sardesai, 1946: 46). Gordon aynı şekilde Bhatt'ın "yaratıcı bir brahman" (Gordon, 1993: 86) olduğunu söylerken Wink de Sisodia Rācpūt köken iddiasının daima tartışmalı kalacağını belirtmekten çekinmemiştir.

Sisodia Rācpūt soyundan (yeniden) oluşturulan şecereye karşı çıkan Sarkar gibi bazı araştırmacılar ise Bhonsle ailesinin kökeninin esasen Şudra kastına mensup Dekkanlı çiftçi

⁴³ Ballal Avaci Chitnis, XVII. yüzyılda Şivācī'nin sarayında önemli bir rol oynayan Maratha tarihçisi ve devlet adamıdır. Şivācī'nin güvendiği bir danışman olarak hem idari işlerde görev almış hem de Maratha tarihine dair birincil kaynak niteliğinde eserler kaleme almıştır. En önemli eseri, *Chitnis Bakhar* olarak bilinen ve Şivācī'nin hayatını, askeri seferlerini ve yönetim reformlarını detaylı bir şekilde anlatan tarihi bir metindir (Sarkar, 1969; Gordon, 1993). Bu eser, Maratha tarih yazımında "Bakhar" geleneğinin önemli bir örneği olarak kabul edilir ve Şivācī'nin Babürlüler ve Dekkan sultanlıklarıyla olan ilişkilerini anlamak için temel bir kaynak teşkil etmektedir (Deshpande, 2007)

topluluklarına dayandığını ileri sürmüştür (Jaffrelot, 2006: 39). Bu görüş, Bhonsle ailesinin belirsiz bir Marāṭhā–Kuṇbī koluna mensup olduğu iddiasıyla desteklenmektedir. Araştırmacılar, her ne kadar söz konusu grubun tarımsal bir kökene sahip olduğu konusunda hemfikir olsalar da Marāṭhā–Kuṇbīlerin tarihsel süreçteki sosyal statüsü hakkında farklı ve çoğu zaman tartışmalı değerlendirmelerde bulunmuştur. Rosalind O’Hanlon da bu bağlamda Marāṭhā–Kuṇbī grubuna dâhil edilen kastların tarihsel gelişiminin oldukça belirsiz olduğunu vurgulamaktadır (Rosalind, 1985: 13). Ananya Vajpeyi ise bu kast kategorisinin yüzyıllar boyunca değişkenlik gösterdiğini vurgulayarak, Bhonsleleri Şudra olarak sınıflandırmayı reddetmektedir. Bunun yerine, onların Dekkan Sultanlığı veya Babürler’in hizmetinde toprak sahipleri ve savaş ağaları olarak “makul derecede yüksek” bir sosyal statüye sahip Marāṭhā kökenli bir grup olduğunu ifade etmektedir (Vajpeyi, 2005: 247).

Bazı görüşlere göre Şivācī, Sisodia Rācpūt klanının soyuna mensuptur; buna karşılık diğer iddialar onu Marāṭhā–Kuṇbī kökeniyle ilişkilendirmekte ve Rācpūt soyuna dair söylemin esas amacının, kendisine Kshatriya statüsünün dinî açıdan meşru biçimde atfedilmesini güvence altına almak olduğunu öne sürmektedir. Bu strateji, tarih yazımında ‘Rācpūtlaştırma’⁴⁴ olarak bilinen uygulamalarla belirgin paralellikler göstermektedir (Singh, 1983: 738). Her iki iddianın da doğruluğu tartışmalı olsa da Şivācī’nin doğduğu Bhonsle ailesinin, bölgedeki Türk yönetimi olan Dekkan Sultanlıkları bünyesinde yer alan yüksek rütbeli komutanlar olarak toprak sahibi

⁴⁴ Racputlaştırma, Sanskritleşmeye benzer bir süreçtir. Sanskritleşme, alt kastların ya da daha düşük statüdeki grupların, kendilerini daha yüksek kastlardan biriymiş gibi tanımlayıp, kültürel, sosyal ve dini normları benimseme süreci iken; Racputlaştırma, bu grubun özellikle soyağacı ve köken üzerinden toplumda yükselmeye çalışmasını ifade etmektedir. Bu iki süreç de toplumsal hareketlilik ve kast sistemi içinde bir tür statü kazanma çabası olarak görülmektedir. Racputlaştırma, aynı zamanda sosyal yapıyı yeniden şekillendiren ve toplumsal saygınlık kazanmaya çalışan bireylerin veya grupların kendilerini üst kastlardan biri gibi sunmalarına olanak tanımaktadır (Banerjee-Dube, 2010; Rashkow, 2023: 275; Kulke, 1993: 251).

deshmukh ailesi olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Őivācī, askeri geęmiőe sahip ve bōlgede sōz sahibi bir aileden gelmenin avantajını taőıtmaktadır.

2.2. Őivācī'nin Doğumu, Çocukluğu ve Eğitimi

Bhonsle ailesinin yükselişi ve Őivācī'nin bir hükümdar olarak tahta çıkışı, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Dekkan'da şekillenen siyasal gelişmelerin doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bunların başında ise bahsi edilen Babürlülerin Ekber Şah hükümdarlığından itibaren Dekkan'da sōz sahibi olma arzusunun geldiği söylenebilir. Ancak aynı dönemde yerel Dekkan Sultanlıkları arasında süren iç çatışmalar da Bhonsle ailesi gibi önemli *deshmukh* ailelerin güçlenmesine vesile olan bir atmosfer yaratmıştır.

Chatrapati Őivācī, 6 Nisan 1627'de veya bazı modern kaynakların iddia ettiği gibi yaklaşık 34 ay sonra, 19 Őubat 1630'da Őahcī Bhonsle ve Cica Bai'nin ikinci oęlu olarak dünyaya gelmiőtir. Altı erkek kardeő olmalarına rağmen, abisi Sambhacī ve kendisi hariğ küçük dōrt kardeőı çocuk yaőta çeőitli sebeplerden ölmüőtür (Sarkar, 1920: 45; Sardesai, 1957: 93). Pune bōlgesinin kuzeyindeki Shivneri Tepesi'nde bulunan bir kalede doęmuőtur. Çocukluk döneminde savaő ve kıtlık gibi zorluklarla mücadele etmiőtir (Kulkarni, 1996: 23; Gordon, 1993: 67). Babası Őahcī Bhonsle, önceleri Babür İmparatorluğu'na hizmet eden bir askerken, daha sonra bir asi olarak tanınmıőtır. Babürlülere karőı geręekleőtirdięi isyanlar, Bicāpūr Sultanlığı tarafından desteklenmiőtir. Bu durum, Őahcī'nin Bicāpūr Sultanlığı'na hizmet etmesine yol açmıőtır (Deshpande, 2002: 89; Wink, 1986: 214). Bu süreçte Őivācī, bebeklik döneminde biręok farklı kalede yaőamak zorunda kalmıő, sonunda annesiyle birlikte Pune bōlgesindeki bir kaleye yerleőmiőtir (Shejwalkar, 1947: 34). Babası Őahcī, annesi Cica Bai'nin ardından, Supe bōlgesini yöneten Mohite ailesinden Tukabai ile evlenmiőtir. Bu evlilikten, Őivācī'nin Venkoci adında bir

üvey kardeşi dünyaya gelmiştir. Venkoci, büyüdüğünde Tamil Nadu bölgesinde Thancavur Marāṭhā Krallığı'nın⁴⁵ kurucusu olacaktır (Gokhale, 1978: 112).

Bīcāpūr Sultanlığı'nın onayıyla Şāhcī, yönetimini cāgīr unvanı vererek Dadacī Kondev'e bıraktığı Pune bölgesinin bir kısmı üzerinde yeniden kontrol sağlamıştır. Pune bölgesinde üç köyün *patil* hakları ve Idapur'un *deshmukh* haklarına sahip olmuştur (Richards, 1995: 102). Böylece Bhonsle ailesi, bir *deshmukh* ailesi olarak anılmaya başlanmıştır. Bu kalıtsal hakların yanı sıra Şāhcī, Pune bölgesinin *mōkāśāsini* da elinde tutmuştur. Bīcāpūr Sultanlığı'nda bu durum, askerlerin bakımı için nakdî veya aynî olarak hükümetin payının verilmesi karşılığında yönetimi elinde bulundurma hakkını ifade etmektedir (Wink, 1986: 145). Söz konusu *moka* bölgesi, güneyde Nira Nehri, kuzeydoğuda Bhima Nehri ve batıda Ghat'ın bir bölümünü içine alan üçgen bir alan oluşturmaktadır. Bu bölge, yaklaşık 160 kilometre kuzeyden güneye ve doğudan batıya uzanmaktadır. Bu ölçümlere göre, alan günümüz Pune bölgesiyle hemen hemen aynı büyüklüktedir (Gordon, 1993: 89, Gokhale, 1988: 112). Bu statü, ailenin hem yerel halk üzerinde hem de Bīcāpūr Sultanlığı nezdinde önemli bir otorite kurmasını sağlamıştır (Eaton, 2005, s. 78). Ayrıca, Şāhcī'nin Pune bölgesindeki hâkimiyeti, Marāṭhā İmparatorluğu'nun temellerinin atılmasında önemli bir adım olarak kabul edilir (Kulkarni, 2008: 56). Bīcāpūr Sultanlığı'nın desteğiyle elde edilen bu haklar, Şivācī'nin gelecekteki başarıları için bir zemin hazırladığı şeklinde yorumlanabilir.

Şivācī'nin çocukluk yıllarına dair ulaşılabilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu dönemde Pune, uzun süren savaşlar ve kıtlık nedeniyle harap olmuştur. Dadacī Kondev, kendisine emanet edilen

⁴⁵ Thancavur Marāṭhā Krallığı, XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Tamil Nadu bölgesinde Bhonsle Hanedanı tarafından yönetilmiştir. Hanedanlığın ana dili Thancavur Marāṭhi olarak geçmektedir. Venoci, 1675'de Bīcāpūr Sultanı'nın görevlendirmesiyle Thancavur'u işgal etmiş ancak sonrasında sultanın talimatını dinlemeyerek yönetime kendisi geçmiştir (Kincaid, 1925: 29).

câgîr bölgesini yeniden zenginleştirme ve geliştirme görevini üstlenmiş ancak bu süreci çoğunlukla barışçıl yöntemlerle ilerletmemiştir (Kantak, 1991: 491). Kondev, Maval bölgesi üzerinde tam bir kontrol sağlamak amacıyla yerel Maval *Deshpandelerin*⁴⁶ çoğunu ya politik yollarla kontrol altına almış ya da savaş yoluyla boyun eğdirmiştir. Ayrıca, Lal Mahal sarayının inşası da dâhil olmak üzere Pune yerleşimini yeniden inşa etmiş ve 1631 yılında, Adilşah generali Murar Caggdev'in yönetimi sırasında bölgeden ayrılan ileri gelen ailelerin geri dönmesini teşvik etmiştir (Kantak, 1991: 491, Gokhale, 1985: 723). Sen, Kondev'in göreve geldiğinde on iki Maval bölgesini denetimi altına aldığını, deshmukh ailelerinin gücünü kırdığını ve ele geçirdiği yerlerde direniş gösterenleri ortadan kaldırdığını ifade etmektedir (Sen, 1920: 3). Bu dönemde güç gösterisinin gerekli görüldüğü düşünülmektedir, çünkü bölgedeki önemli *deshmukh* aileleri, hak iddia edenlere karşı uzun yıllar boyunca direniş göstermiştir. Majumdar, *The Mughal Empire* eserinde Şivâcî'nin eğitiminden annesi Cica Bai ve Dadacî Kondev'in sorumlu olduğunu aktararak ikisinin karakterine dair kısaca bilgi vermektedir.

Kshatriya soyundan gelmesiyle gurur duyan Cica Bai, Devagiri'deki kraliyet atalarına ve onların ihtişamına dair canlı anılara sahipti. Evliliğinden bu yana yıllarca acı çekmiş ve şimdi kocası tarafından neredeyse terk edilmiş olan bu ruhlu kadın, oğlunda bir meydan okuma ve kendini kanıtlama ruhu geliştirdi... Dadacî sadece bir kâtip ya da yetkin bir muhasebeci değildi. Disiplinli bir görev adamı olmasının yanı sıra, o dönemin siyasetini iyi bilen, ulusal kaynakları doğru yönetmek adına coşkulu bir ruha sahipti. Hindulara zulmeden yabancı egemenliğine karşı nefret duyan asil bir karakterdi (Majumdar, 1974: 249-250).

⁴⁶ Bir köyün veya bölgenin idari, mali ve kayıt tutma işlerinden sorumlu olan kişiler için kullanılmıştır. Bu unvan, Maratha İmparatorluğu döneminde ve öncesinde, yerel yönetimde kilit bir pozisyonu ifade etmektedir. Stewart Gordon'un *The Marathas 1600-1818* (1993) adlı eserinde *Deshpandelerin* Maratha idari sistemindeki merkezi rolünü ve bu unvanın nasıl kalıtsal hale geldiğini açıklamaktadır. Ayrıca, André Wink'in *Land and Sovereignty in India: Agrarian Society and Politics under the Eighteenth-Century Maratha Svarājya* (1986) adlı çalışması, Deshpandelerin toprak yönetimi ve vergi sistemindeki etkisini analiz etmektedir.

Majumdar, Şivācī'nin sonraki kariyerinde de çocukluk döneminde eğitim aldığı bu iki kişiden fazlasıyla etkilendiğini eklemektedir. Aynı şekilde modern tarihçiler de ileride, önemli bir Hindu komutan ve daha sonrasında hükümdar olmasının temellerinin erken yaşta annesi ve Kondev'i rol model olarak alması olduğunu ileri sürmektedir (Vartak, 1999: 1129). Öyle ki tarihçi Laine, Şivācī'nin annesi Cica Bai'nin Cadhav veya Yadava⁴⁷ klanından gelmesiyle soyunu Tanrı Kṛṣṇa'nın da dâhil edildiği efsanevi Yadava klanına kadar gittiği iddialarından bahsetmiş ve buradan yola çıkarak annesinin Şivācī'ye gelecekte Hindu hanedanlığını yeniden aydınlatma misyonu yüklediğini belirtmiştir (Laine, 2003: 5). Cica Bai'nin oğlunun hayatındaki bu önemli rolü *Tānācīṇ Podāva (The Ballad of Tanaji)* gibi ünlü Marāṭhī epik şiirlere konu olmuştur (Kelkar 1928: 31-63).

Şivācī'nin eğitiminin, kırsal bölgede akranlarıyla yaşadığı maceraların yanı sıra bir *cāgīr* beyinin oğlundan beklenen düzeyde okuma-yazma, binicilik, dövüş sanatları ve dinî pratikleri kapsadığı; ayrıca Dadacī Kondev'in *cāgīr* bölgesini yeniden eski verimliliğine kavuşturmak amacıyla yürüttüğü çalışmalara da dâhil edildiği anlaşılmaktadır.

1640 yılında Şivācī ve annesi Cica Bai, davet üzerine Bangalor'a gitmiştir. Önde gelen Marāṭhā ailelerinden biri olan Nimbalkar ailesine mensup Saibai ve Şivācī evlendirilmiştir. 1642'de Bicāpūr otoritesinde gerçekleştirilen resmî evlilik töreninin ardından annesiyle birlikte Pune bölgesine geri dönmüşlerdir (Gordon, 1993: 60; Rana, 2004: 19). Hayatının bu döneminde Şivācī, savaşlarda görev alan babası Şahcī'yi uzun süre görmemiştir.

⁴⁷ Kelime anlamını, Çandravamşa soyundan gelen efsanevi kral *Yadu*'dan almakta ve antik dönemde yaşamış bir Hint halkını tanımlamaktadır. Genellikle Tanrı Krishna'ya tapan Satvatılar, Kukuralar, Abhiralar vb. çeşitli klanların bütününden oluşmaktadır. Mahābhārata'da Krishna'nın ölümünden sonra Arcuna'nın önderliğinde Yadavaların Dvārakā şehrinden ayrılarak Hint alt kıtasına dağıldığı belirtilmektedir (Monier-Williams, 1899: 851).

Babası Şahcī, 1644'te Bicāpūr ordusunda yüksek mevkiye sahip bir komutanken tutuklanmasına yol açan bir anlaşmazlığa düşmüştür. Bu durum Şivācī'nin de elinde bulundurduğu topraklar dâhil olmak üzere *cāgīr* bölgesine ait mülklerine el konulmasıyla sonuçlanmıştır (Serdasei, 1957: 108, Majumdar, 1974: 254). Bicāpūr Sultanlığı, yakında bulunan *deshmukh* ailelerinden Khopde ve Cedhe'ye mülklere el koyma talimatı verdiyse de emir uygulanmadan geri çekilmiştir. Bu süre zarfında Şivācī, *cāgīr* çevresindeki kaleleri kuşatmış ve Ghat'ın geniş bölgelerine aşinalık geliştirmiştir.

2.3. İlk Politik Deneyimleri ve Türk Yönetimiyle İlişkileri

Dadacī Kondev'in 1647 yılında ölmesi üzerine *cāgīr* yönetimini Şivācī devralmıştır. İlk eylemi Bicāpūr Sultanlığı'na doğrudan bir meydan okuma olmuştur. Yazılı kaynaklarda Şivācī'nin kurnazlık veya rüşvet yoluyla Torna kalesini ele geçirdiği aktarılmaktadır (Sardesai, 1957: 109). Sonraki iki yıl içerisinde ise Pune yakınında, şehre giden kuzey yolunu koruyan Chakan kalesini fethetmiştir. Bu fetihlerinden elde ettiği geliri Torna yakınlarında yeni bir kale inşa etmek için harcamıştır. Kale, Raigad adını almış ve on yıl boyunca başkent olarak hizmet etmiştir (Imperial Gazetteer of India, 1908: 47). Şivācī, bu fetihleri sırasında Bicāpūr kralının hastalığı sebebiyle büyük zorluklarla karşılaşmamıştır. Aynı yıllarda yakın çevrede bulunan diğer Marāṭhā ailelerine de saldırılar düzenlemiştir.

Supe bölgesini üvey annesinin kardeşi Sambhacī Mohite yönetmekteydi. Mahārāca bu bölgenin sorumluluğundan onu görevlendirmişti. Şivācī, Simga festivalinde kendisini ziyarete gitti ve amcasını hapse attırdı. Toplamda üç yüz kadar atı ve büyük bir serveti vardı. Tüm mülklerine ve varlıklarına el konuldu. Supe ilhak edildi (Sen, 1920: 3-4).

Anlatıldığı gibi Şivācī, Cunnar kasabasına baskın düzenleyerek üç yüz atın değerinde mülkü de ele geçirmiştir. 1648 yılında Bicāpūr Sultanlığı içerisinde gerçekliği kesin olmayan bir komplo iddiası üzerine Şahcī yeniden tutuklanmıştır. Bu durumun sebebi Bicāpūr'un Golkonda'yı fethetmeye çalışmasıdır. Ancak Bicāpūr komutanı Şahcī'nin düşman lehine seferi geciktirdiği öne sürülmüştür (Majumdar, 1974: 458). Şivācī babasını kurtarmak için çok fazla eylemde bulunamadığı için Ahmadnagar'da bulunan Babür İmparatorluğu ordusuna Bicāpūr'u işgal etmeleri için çağrıda bulunmuştur. Karşılığında Babürlülere hizmetini sunmuşsa da teklifi kabul edilmemiştir. Olaydan bir yıl sonra Şahcī serbest bırakılmıştır. Bu süreçte Şivācī babasının *Cāgīr* bölgesini genişletmeye devam etmiştir. Baramati ve Indapur kalelerinin komutanlarının desteğini kazanmıştır. Bu süreçte Purandar bölgesinde Adilşah kalelerinden birini yöneten Brahmin Nilkantha Rav ölmüştür. İki oğlunun veraset çatışmasını fırsat bilen Şivācī, aralarında arabuluculuk yapma teklifiyle Purandar'a gitmiştir. İki kardeşi hapse attırarak Purandar kalesini ele geçirmiştir (Sen, 1920: 5).

Purandar Kalesi'nin ele geçirilmesinden kısa bir süre sonra, Şivācī'nin bölgedeki gücünü artırması ve bağımsız hareket etmesi, Bicāpūr yönetimi tarafından bir tehdit olarak görülmesine yol açmıştır. Bu sebepten Bicāpūr Sultanlığı Şivācī'yi bir isyancı olarak ilan etmiş ve Şivācī'yi durdurmak amacıyla askeri bir harekât başlatmıştır (Kulkarni, 1990: 222). Bu süreçte Şivācī'nin babası Şahcī, Golkonda Sultanlığı ile gizli bir ittifak içinde olduğu iddiasıyla Bicāpūr tarafından tutuklanmıştır. Ancak, Şivācī direnişini sürdürmüş ve Purandar Kalesi'ni savunmaya devam etmiştir. Bicāpūr kuvvetleri kaleyi kuşatmış olsa da Şivācī'nin savunması karşısında başarılı olamamış ve kaleyi ele geçiremeyerek geri çekilmek zorunda kalmıştır. Kısa bir süre sonra Bicāpūr Sultanlığı Şahcī'yi serbest bırakmıştır.

1650 ila 1655 yılları arasında Şivācī, *deshmukh* ailelerini ve askerleri kendi çevresine toplayarak Pune bölgesindeki muhalif güçleri başarıyla bastırmıştır. Bu süre zarfında Bicāpūr kralının hastalığı sebebiyle çok fazla sefer düzenlenmemiştir (Sarkar, 1920: 41). Bicāpūr Sultanlığı'nın ilgisinin yalnızca Golkonda da devam eden savaşa odaklanması Şivācī'ye rahat bir hareket alanı sağlamıştır.

Şivācī, 1656 yılından itibaren babasının *cāgīr* bölgesinin güneyine doğru yeni fetih yolları aramaya başlamıştır. Ghat adlı *cāgīr* bölgesi More ailesi tarafından yönetilmektedir. Aile uzun süredir Bicāpūr tarafından korunan *deshmukh* ailelerinden biridir (Singh, 1996: 1148; Eaton, 2019: 198). Şivācī, stratejik olarak alt mevkide yer alan yetkililere daha iyi şartlar sözü vererek güç dengelerine müdahale etmiştir. Bunun yanı sıra veraset çatışmaları içerisinde olan More ailesine mensup birine yardım teklifinde bulunmuştur. Bunun sonucunda iki tarafın birlikleri büyük bir savaşa girmiştir. Şivācī bir ay süren kuşatmanın sonunda Cohar vadisini ve Cavali kalesini ele geçirmiştir (Sarkar, 1920: 45). Mayıs ayına gelindiğinde Şivācī, bölgenin en güçlü kalesi olan Raigad'ın yönetimini kazanmıştır. Kalenin kuşatması sırasında More kardeşlerin dördü öldürülmüştür (Chakrabarty, 2015: 147). Bakharların tümü, Şivācī'nin söz konusu topraklar üzerinde herhangi bir meşru hakka sahip olmadığını; yaşananların yalnızca rakibini ortadan kaldırmayı amaçlayan bir fetih girişimi niteliği taşıdığını vurgulamaktadır (Farooqui, 2011: 317; Gordon, 2007: 62). Şivācī, bölgenin kontrolüyle birlikte büyük bir miktarda servetin de sahibi olmuştur. Daha sonrasında bu servetini Pratapgad adında başka bir kale inşa etmek için kullanmıştır.

1655-1660 yılları hem Bicāpūr Sultanlığı hem de tüm Mahārāshṭra için siyasi karışıklıklarla dolu bir dönem olmuştur. Bicāpūr Sultanı, bir yıldan uzun bir süre ölüm döşeginde kalmış ve bu süreçte iktidar mücadeleleri başlamıştır (Majumdar, 1974: 460, Kulkarni, 1990: 222). Aynı

dönemde, Babür İmparatoru Şah Cihan'ın oğlu Evrengzib'in yönetimindeki Babür ordusu, Bicāpūr Sultanlığına saldırı düzenlemiştir. Ancak bu saldırı, 1656 yılında Şah Cihan'ın ölmesi üzerine yarım kalmıştır. Evrengzib, taht mücadelesi için güneyi terk ederek kuzeye doğru yola çıkmıştır (Gordon, 2003: 63; Duff, 1912: 126).

Bu siyasi belirsizlik döneminde Şivācī, öncelikle Bicāpūr'a karşı Babürlülerle ittifak tekliflerinde bulunmuş, ancak daha sonra Babür kontrolündeki Cunnar ve Ahmednagar gibi birçok bölgeye saldırılar düzenlemiştir. Evrengzib'in kuzeye çekilmesiyle birlikte fetihlerini daha da genişleten Şivācī, More topraklarının kuzeyinde bulunan Konkan, Kalyan ve Bhivandi bölgeleri ile Mahuli Kalesi gibi stratejik yerleri ele geçirmiştir.

Bicāpūr Sultanlığı ise 1657 yılında Babür İmparatorluğu ile yaptığı barış anlaşması sonucunda Ahmednagar'daki topraklarını terk etmiştir. Bu topraklar arasında Konkan'ın kıyı bölgesi de yer almışsa da bölgede istikrarlı bir Babür yönetimi sağlanamadığı için buranın statüsü belirsiz kalmıştır (Burn, 1971: 257; Majumdar, 1974: 243). Bu durumdan faydalanan Şivācī, Babürlere hizmet ettiği iddiasını öne sürerek bölgeyi kendi kontrolüne almıştır.

Kıyı düzlüğüne gerçekleştirilen saldırılar başarılı olmuştur. Böylece kıyı topraklarında bir yönetim alanı elde eden Şivācī'nin dikkatini ilk defa Hindistan'ın batı bölgesindeki denizcilik hareketleri çekmiştir. O dönemde Goa merkezli birkaç küçük liman ve kaleler Portekiz yönetimindedir (Rajeshirke, 1981: 235). Portekizliler üstün silahları ve yön bulma kabiliyetleri sayesinde XVI. yüzyılın büyük kısmında Hindistan'ın batı kıyılarında yerli gemileri geçişleri için vergi ödemeye zorlamıştır. Aynı zamanda gemicilikle uğraşan çeşitli Müslüman gruplara da saldırarak güçlerinin düşmesini sağlamıştır. Ancak Portekiz ticareti (genelde Hindistan'ın batı kıyılarından Güney Asya'ya kadar uzanan pamuklu tekstil ürünleri) ve tekelleşme çabaları (biber ve baharat) gerekli kale ve askerî birliklerle hiçbir zaman desteklenmemiştir. Gemileri ele geçirme,

yağmalama uygulaması Portekiz denizciliğini destekleyen her yönetim ve aileyle düşmanca ilişkiler kurmasına sebep olmuştur (Kantak, 1990: 246). XVII. yüzyıla gelindiğinde Portekiz gücü düşüşe geçmiş ve denizlerdeki hâkimiyeti İngilizler, Hollandalılar gibi farklı uluslar tarafından meydan okunur hâle gelmiştir. Bu süreçte İngilizler ve Hollandalılar arasında baharat ticareti için 1630'da başlayan deniz savaşları aralıksız olarak elli yıl kadar devam etmiştir (Kadam, 2020: 129; Irwin, 1991: 1298). Ancak İngilizler, yüzyılın ortasına gelindiğinde bir Babür limanı olan Surat'ta önemli tüccarlar olmuşlardır. Hint tekstillerinin doğrudan Avrupa'ya kumaş ihracatını geliştirmişlerdir (Early, 2007: 14).

Tüm bunların yanı sıra Konkan kıyısında gerçek güç hiçbir Avrupa ticaret devletinin eline geçmemiştir. Bölgenin asıl hâkimiyeti, kıyı kaleleri ile çevredeki geniş kara mülklerini kontrol eden ve ticaret gemilerini korumaya yönelik büyük bir donanmaya sahip olan Habeş kökenli Müslüman Cancira Sidi ailesinin elinde bulunmaktaydı. (Ali, 1996: 158; Gazetteer of the Bombay Presidency, 1883: 435). Aile, bölgedeki tüm kıyı güçlerini büyük ölçüde kendi imkânlarıyla oluşturmuştur. Bunun temel nedeni, önemli kara kuvvetlerine sahip olan Babür, Ahmednagar ve Bîcâpûr yönetimlerinin gelirlerinin çok sınırlı bir kısmını deniz ticaretinden elde etmeleri ve genel olarak denizcilikle ilgilenmemeleridir. Bu karmaşık deniz siyasetinin şekillendirdiği ortam, Şivâcî'nin 1657 yılında Konkan kıyılarını ele geçirmesiyle birlikte onun da dâhil olmak istediği bir güç alanı hâline gelmiştir. Her ne kadar kuzey Konkan'da birkaç siyasi hamlede bulunmuşsa da genel güç dengelerini değiştirmekte etkili olamamıştır. Şivâcî, uzun yıllardır denizcilikle uğraşan Sidi güçlerini bölgeden tamamen uzaklaştırabilecek bir konuma hiçbir zaman ulaşamamıştır. Ancak hem Bîcâpûr hem de Babürlülerle savaş halinde olduğu için Portekiz güçleriyle dostane ilişkiler sürdürmesi yararına olmuştur (Rhode, 2023: 243; Kumar, 2014: 321).

1659 yılına gelindiğinde Şivācī, Pune bölgesini, kuzey Satara bölgesini ve her iki bölgenin hemen altında kalan Konkan kıyısını oluşturan Kolaba ve Thana bölgelerinin yarısını kontrolü altına almıştır. Büyük veya küçük olmak üzere yaklaşık kırk kalenin yönetimi de elindedir. Yedi bin atlı süvari, on bin kişilik piyade ve üç bin bağımsız asker olmak üzere görece büyük bir güce sahip olmuştur (Sarkar, 1920: 36; Gazetteer Of The Bombay Presidency, 1883: 144).

1657-59 yılları arasında gerçekleşen olaylar Bicāpūr Sultanlığı'nın durumunu büyük oranda etkilemiştir. Bicāpūr ve Babürlüler arasında, kuzey sınırını koruyan bir anlaşma imzalanmıştır. Veraset çatışmaları da II. Adil Şah'ın tahta çıkmasıyla bir süreliğine de olsa çözüme kavuşmuştur (Majumdar, 1974: 258, Mehendale, 2011: 228). Bu süreçte Şivācī'nin gerçekleştirdiği bağımsızlık adımları, Bicāpūr yönetimi tarafından isyan olarak algılanmıştır. İç sorunlarını çözmesiyle birlikte 1659 yılında harekete geçerek Afzal Han, on bin askerlik bir orduyla Şivācī'yi kontrol altına almak için Ghat bölgesine ilerlemiştir (Ali, 1996: 120). Aynı şekilde, bölgedeki yerel soylu ailelerin de Bīcāpūr yönetiminin himayesi altında oldukları için sefer sürecine destek vermeleri beklenmekteydi. Ancak seferin kaderini belirleyen en önemli gelişme, iki tarafın karşılaşmasından hemen önce yaşanmıştır. Bīcāpūr'dan Mahārāshṭra'ya doğru ilerleyen Afzal Han, bu süreçte Hindu kutsal mekânlarına, özellikle de bölgenin en önemli hac merkezlerinden biri olan Pandharpur'a saygısızlıkta bulunmuştur (Mehendale, 2011: 323). Bu davranış, yerel yönetimler olan *deshmukhların* yabancılaşmasını sağlayarak bölge hakkında detaylı bilgi edinme imkânını kısıtlamıştır. Oysa Afzal Han, Wai bölgesinin yönetiminden sorumlu olduğundan bölgeyi iyi bildiğini düşünerek hiçbir yerel destek talebinde bulunmamıştır. Şivācī, Pratapgad kalesine çekilerek birliklerini Cavli ormanına yerleştirmiştir. Tarihi kayıtlar Şivācī'nin düzlükte gerçekleşecek bir savaşta yenilebileceğini bildiği için kaleye çekilmeyi seçtiğini aktarmaktadır (Eaton, 2015: 183). Afzal Han'ın ordusunun açık meydan savaşlarına daha yatkın olması nedeniyle

bu yaklaşım stratejik bir hamle olarak değerlendirilebilir. Han, ilk aşamada kaleyi kuşatma altına almıştır. Ancak Şivācī'nin kalede sınırlı erzakla savunmada bulunmasına karşın, Afzal Han'ın kutsal mekânlara yönelik saygısız davranışları nedeniyle kırsal halktan hiçbir takviye desteği alamadığı görülmektedir. Nihayetinde iki taraf, Pratapgad Kalesi'nin eteklerindeki dağlık ve ormanlık bölgede bir araya gelmeyi kabul etmiştir. Her iki komutan da ateşkes görüşmesine silahlı olarak katılmıştır. Kayıtlara göre Şivācī'nin kıyafetleri altında zincir zırh, türbanının altında ise metal bir kafatası koruyucusu bulunmaktadır. Bir elinde keskinleştirilmiş demir pençelerin yanı sıra kılıç da getirmiştir (Richards, 1995: 208; Kincaid, 1955: 118). Ateşkes çadırında gerçekleşen olayların tarihi detayları ve gerçekliği hiçbir zaman bilinmemektedir. Ancak Şivācī'nin Afzal Han'ı öldürdüğü bu hikâye, Mahārāshṭra tarihinin en popüler ve heyecan verici hikâyelerinden biri olmuştur. Ackworth hikâyenin tarihselliğinden aşağıdaki sözlerle kısaca bahsettikten sonra *Ballads of the Marāṭhās* eserinde epik bir anlatıya sahip baladı aktarmıştır:

Genellikle Afzal Han olarak anılan, ancak balad içerisinde Abdul Han olarak adlandırılan Abdulla Afzal Han, bir Bicāpūr soylusuydu ve Bicāpūr saltanatının Şivācī'ye boyun eğdirmek için gösterdiği ilk organize çabanın lideriydi. Han'ın yozlaşmış Hindu ajanı Puntocī Gopinath; Mahomedan ordusunu Covli'ye kadar ilerlemeye ikna etti, burada tepe ve ormanda içinden çıkılmaz bir labirentin içine girdi. Afzal Han'ın gözleri, gururundan ve teslim olma güvencelerine boğan düşmanını küçümsemesinden dolayı körleşti. Pertapghur'un altında ikili bir toplantıya ikna edildi. Orada beraberindekilerle birlikte, Şivācī ve Tanaci Maloosre tarafından haince saldırıya uğrayıp öldürüldü. Böylece zorlu bir coğrafyada lidersiz kalan Muhammed ordusu ezildi ve etrafına toplanan Mevaliler tarafından ya öldürüldü ya da ele geçirildi. Bu olay 1659 yılında meydana geldi (Ackworth, 1894: 1).

Afzal Han'ın bu yenilgisiyle birlikte Şivācī, Bicāpūr Sultanlığı için dikkat edilmesi gereken bir düşman konumuna gelmiştir. Han'ın oğlu Fazal Han önderliğinde Bicāpūr bir ordu daha göndermiştir. Bu süreçte Şivācī, henüz yenilmiş ordunun yokluğunda güney Satara bölgesine ve kuzey Karnatak'a baskınlar düzenlemiştir. Kolhapur yakınlarındaki büyük Panhala kalesini de ele geçirmeyi başarmıştır. Bicāpūr ordunun komutasını (denizcilikte güçlü Sidi ailesinin bir ferdi olan) Sidi Cauhar'a devretmiştir. Güçlendirilmiş ordu, Panhala kalesinde Şivācī'yi abluka altına almıştır. Şivācī'nin yaşamındaki dikkat çekici olaylardan bir diğeri ise, gece vakti küçük bir askerî birlikle Vishalgad Kalesi'ne ulaşmaya çalışırken düşman kuvvetleri tarafından dar bir geçitte sıkıştırılmasıdır. Kaynakların aktardığına göre Bacī Prabhu ve Şivācī'ye benzeyen berber Şiva Kashid, düşmanı meşgul ederek Şiva Kashid'in aslında Şivācī olduğu izlenimini vermiştir. Pavan Khind olarak adlandırılan bu savaşta; Bacī Prabhu da olmak üzere Şivācī kuvvetlerinin dörtte üçü öldürülmüştür (Rana, 2005: 40-42, Kantak, 1978: 46). Bu büyük kaçışın ardından Panhala kalesi, Şivācī 1673 yılında geri alıncaya dek el değiştirmiştir. Şivācī bu olaydan sonra bir süre kendisini Konkan üzerindeki hâkimiyetini sağlamlaştırmaya vermiştir. Deniz gücünün önemini anlayarak küçük ve hızlı gemilerden oluşan bir filo kurmuştur. Kimi ticaret gemilerine yağmalar düzenlese de filonun asıl amacı, tıpkı birkaç deniz kalesinin inşası gibi, Cancira Sidi'sine meydan okumaktır. Konkan yönetimini genişletmişse de kariyeri süresince uzun yıllar denizcilikle uğraşmış Sidileri yenememiştir (Gordon, 1993: 123). Ancak bütün bu süreç Şivācī'nin kariyerinde yeni bir dönüm noktası olmuştur. Afzal Han'ın yenilgisi, denizcilikle zenginleşen geliri ve yönetim alanının genişlemesiyle birlikte Şivācī artık bastırılması gereken isyancı bir güç değil, bağımsız bir yönetici olarak hareket alanı kazanmıştır.

Babür İmparatorluğu için Şivācī, bölgede yer alan kalıtsal bir sorun olarak tanımlanmaktadır. 1657 yılında Bicāpūr Sultanlığı'yla anlaşmaları üzerine son yirmi yılda Ahmadnagar bölgesinden

alınan bütün toprakları geri iade edilmiştir. Bu toprakların içerisinde Şivācī'nin Bicāpūr yönetiminin zayıflamasıyla ele geçirdikleri de yer almaktadır. Ancak aynı yıl içerisinde ölen Şah Cihan'la birlikte Babürlüler arasında da veraset savaşları başlamıştır (Chandra, 2005: 268; Richards, 1993: 158). Bu süreçte Şivācī, Evrengzib'e birkaç mektup göndermiş ve Konkan bölgesine ilişkin haklar karşılığında “atalarının” topraklarını geri istemiştir. Bu süreçte taht kavgasında olan Evrengzib, teklif karşısında sadakatini kanıtlamasını istemekle yetinmiştir (Sarkar, 1978: 121-123). 1659'a gelindiğinde ise Evrengzib sonunda taht mücadelesinden zaferle ayrılabilmiştir. Delhi yönetimini hızla ele geçirmesiyle birlikte dayısı Shaista Han'ı yönetimi sağlamlaştırması için Dekkan'a göndermiştir (Khān, 1947: 19; Majumdar, 1974: 243). Aynı yıl Şivācī Konkan'a baskın düzenlemiştir. Shaista Han, Kalyan kalesine baskın düzenleyerek Ahmadnagar topraklarını, sonrasında da kuzey Konkan kıyılarını güvence altına almıştır. Kuzeyden ilerleyen Babür ordusu, Desh yakınlarında Şivācī'nin Pune bölgesini harap etmişlerdir. Shaista Han, Şivācī'nin komutanlarına hizmet hibesi teklifinde bulunarak bölgelerin ele geçirilmesini hızlandırmıştır (Majumdar, 1974: 259). Bu sürecin hızla ilerlemesinin sonucu Şivācī, 1663 yılında bir gece Shaista Han'ın kampına saldırı düzenlemiştir. Oğlunu ve birkaç takipçisini dört yüz kişilik bir saldırıda öldürerek kayıplara karışmıştır. Bu tarz gerilla hareketlerinin stratejik önemini, Şivācī'nin Evrengzib'e yazdığı bir mektupta görebilmek mümkündür. Bu mektup içerisinde, Mahārāshṭra'nın zorlu arazisine olan güvenini de belli etmektedir. Alaycı bir tavırla ordusunun üç yıllık seferi boyunca neden bu topraklarda başarıya ulaşamadığını sormaktadır:

Benim evim, Kaliani ve Bidar kalelerinin aksine, [surlara karşı] hendekler atılmasına veya saldırı yapılmasına olanak sağlayacak geniş bir düzlükte yer almıyor. Yüksek tepe sıraları vardır. . . her yerde geçilmesi zor nalalar var; altmış tane çok sağlam kale inşa edildi ve bunlardan bazıları deniz kıyısındadır.” (Sen, 1920: 125).

Anlatımında da görüleceği gibi Şivācī yaşamını geçirdiği toprakları stratejik olarak bir çatışmada nasıl ustaca kullanacağını çok iyi bilmektedir. Bu sayede Babür baskısına rağmen ünlü gece saldırısından yalnızca birkaç ay sonra önemli bir liman olan Surat'a bir saldırı gerçekleştirmiştir (Sardesai, 1946: 151; Kincaid, 1937: 171). Surat saldırısı Hindistan'da Britanya ordusu için aktif görev almış bir asker ve tarihçi James Grant Duff'un tarihlendirmesiyle 5 Ocak 1664'te gerçekleşmiştir. Aktarımına göre saldırı o kadar ani olmuştur ki halkın kaçma şansı kalmamış, Marāṭhā kuvvetlerinin şiddetli yağması altı gün boyunca devam etmiş ve şehrin üçte ikisi yakılıp yıkılmıştır (Duff, 1826: 159).

Majumdar'ın aktarımına göre Surat yağması ansızın gerçekleşmemiş, aksine özenle planlanmıştır. Baş casusu Bahircī Naik, Şivācī'ye tüm zengin Babür mülkleri arasında Surat'ın en savunmasız olduğunu ve muazzam bir zenginlik içerdiğini bildirmiştir (Ghatage, 1978: 52). Surat, Batı Hindistan'ın en zengin limanı olarak geçmektedir ve Mekke'ye giden hacılar tarafından kullanılan önemli bir limandır. Şivācī, Nasik yakınlarında özel olarak seçilmiş beş bin kişiyle gizli bir kamp kurmuştur. Tarihi kayıtlara göre kısa bir süre sonra aniden Surat sınırında belirmiş ve bayrağını doğu kapısına dikmiştir (Kincaid, 1937: 171; Gokhale, 1978: 24). Bu olaydan önceki gün, vali ile bölgenin en varlıklı tüccarlarına talep edilen meblağı ödemeleri ya da aksi hâlde doğacak sonuçlara katlanmaları gerektiği yönünde uyarıda bulunmuştur; ancak bu uyarı dikkate alınmamıştır. Ayrıca yağmanın üçüncü gününde vali, Şivācī'nin hayatına yönelik başarısız bir teşebbüste bulunmuştur. Misilleme olarak Şivācī, kasabayı cehenneme çevirmiş ve mümkün olan her şeyi yakıp yağmalamıştır. Evler ateşe verilmiş, sandıklar kırılmış ve yığınla para götürülmüştür. Ancak masum sakinlere ahlaksız bir zulüm yapmamaya özen göstermiştir (Majumdar, 1974: 260).

Şivācī'nin Surat yağması, ister ani bir baskın ister önceden planlanmış bir harekât olarak değerlendirilsin, her iki durumda da Babürler açısından son derece büyük bir kayıp niteliği taşımaktadır. Söz edildiği gibi Surat hem ticaret yolu olarak hem de Mekke'ye giden hac yolu olarak Babür İmparatorluğu'nun ana limanı olarak görülmektedir. Özellikle İngilizlerin kumaş ticaretinin merkezi konumundadır ve bu anlamda İngiliz Doğu Hindistan Şirketi⁴⁸ için de büyük bir önem taşımaktadır (Joshi, 1941: 414). Bütün bu sebeplerden Surat'a gerçekleştirilen saldırının tepkisi de bir o kadar şiddetli olmuştur.

Dönemin en iyi Babür generallerinden biri olan Cai Singh'in komuta ettiği, muhtemelen 14.000-15.000 eğitilmiş askerden oluşan büyük bir ordu oluşturulmuştur. Surat'ın yağmalanmasından sonra 1665'e kadar Cai Singh, Şivācī'ye karşı çok yönlü bir saldırı başlatmıştır. Pune çevresindeki Şivācī'ye bağlı câgîr topraklarında kırsal yerleşimlere yönelik saldırılar düzenlenmiştir. Gerilla taktikleriyle hareket eden Şivācī ordusunun bu geniş arazilerde Babür kuvvetleriyle doğrudan karşılaşma olasılığı oldukça düşüktür. Bu durumdan yararlanan Cai Singh, birçok önemli komutanı ve süvari birliklerini kendi tarafına geçmeye ikna etmeyi başarmıştır. Bunun sonucunda Şivācī'nin birlik gücü önemli ölçüde azalmıştır. Şivācī, Prenda bölgesine geri çekildiğinde Babür ordusu takip etmek yerine büyük ölçüde kalelerini ele geçirmeye devam etmiştir. Bölgede bulunan diğer orduların aksine Babürlüler kale kazma, madencilik gibi tekniklere sahip olduğundan kale kuşatmaları da başarılı olmaktadır. Özellikle stratejik olarak en önemli kalelerden biri olan Purandar kalesini de bütün direnişlere rağmen ele geçirmişlerdir. 1665 yılına gelindiğinde Şivācī, dört bir yanı Babür ordusu tarafından fiilen kuşatılmış bir hâlde kalede

⁴⁸ Doğu Hindistan Şirketi (EIC), 1600 yılında kurulan ve 1874 yılında feshedilen bir İngiliz anonim şirkettir. Başlangıçta "Londra Ticaretinin Doğu Hint Adaları'na Yönelik Valisi ve Şirketi" olarak kurulan şirket, 1700'lerin ortalarında ve 1800'lerin başlarında dünya ticaretinin yarısını, özellikle pamuk, ipek, çivit boyası, şeker, tuz, baharatlar, güherçile, çay ve daha sonra afyon gibi temel mallarda, karşılayacak düzeye ulaşmıştır. Şirket ayrıca, Hint alt kıtasında Britanya Rac'ının başlangıcı olmuştur (Wilbur, 1945: 18).

mahsur kalmıştır. Cai Singh başarısını imparatora; “Muzaffer orduyu yıllarca meşgul eden Şivācī’ye boyun eğdirme görevi aylar içinde tamamlandı” sözleriyle bildirmiştir (Sarkar, 1969: 18).

Cai Singh’in Mahārāshtra seferi ve Şivācī’yi stratejik olarak yalnızlaştırma politikasının ardındaki sebepler, sefer sırasında Babür İmparatoru Evrengzib’e gönderdiği mektuplarda açıkça ifade edilmektedir (Sarkar, 1969: 3-4). Mektuplara göre, seferin asıl amacı Babürlülerin uzun süredir savaş halinde olduğu son iki Dekkan sultanlığı olan Bicāpūr ve Golkonda’nın fethidir. Ancak Evrengzib’in taht mücadelesiyle geçirdiği yıllar boyunca Şivācī, elinde bulundurduğu kaleler ve on bin kişilik ordusuyla bölgede önemli bir güç haline gelmiştir. Cai Singh’in en büyük endişesi, Şivācī’nin Bicāpūr ve Golkonda arasında bir ittifak kurarak Babürlüleri iki cephede birden savaşmak zorunda bırakma ihtimali olmuştur (Pearson, 1976: 227). Bu nedenle Cai Singh, öncelikle Şivācī’yi etkisiz hale getirmeyi, ardından iki Dekkan sultanlığına karşı savaşa devam etmeyi planlamıştır.

Şivācī’nin Babürlülere karşı mücadelesinde Bicāpūr ve Golkonda sultanlıklarının desteği önemli bir rol oynamıştır. Hatta Bicāpūr Sultanlığı, Şivācī’ye yeğenini hizmetine göndermesi karşılığında Konkan’ın resmen tanınmasını teklif etmiştir. Ancak Cai Singh, bu ittifakın gerçekleşmesini engellemek amacıyla hem Bicāpūr sarayında Şivācī’nin bir asi olduğu fikrini yaymaya devam etmiş, hem de Şivācī’ye karşı askerî harekâtlarını sürdürmüştür. Bu strateji, 1665 yılında Şivācī’yi kuşatma altında yalnız bırakma hedefine ulaşmasını sağlamıştır. Cai Singh, muhtemelen Afzal Han’ın başına gelenlerden ders alarak ya da bir güvenlik önlemi olarak, Şivācī’nin silahsız gelmesi şartıyla müzakerelere razı olmuştur. Bu müzakereler sonucunda, Purandar Anlaşması olarak bilinen altı maddelik bir antlaşma imzalanmıştır. Antlaşmanın şartları şu şekildedir:

- (a) Œivācī, yıllık geliri dört yüz bin olan yirmi üç kalesini Babürlülere teslim edecektir.
- (b) Başkent Racgarh da dâhil olmak üzere on iki kale kendisinde kalacak; bunun karşılığında imparatora hizmet ve sadakat göstermeyi kabul ederek yıllık yüz bin hun ödeyecektir.
- (c) Œivācī'nin oğlu Shanbucī, uygun görülen bir Cāgīr bölgesinde yüksek rütbeli bir Babür mansabdarı olacaktır.
- (d) Œivācī, diğer soylular ve Racalar gibi imparatorun sarayına gitmekten muaf tutulacak, ancak Dekkan'ın bir bölgesinde askeri hizmette bulunacağına söz verecektir.
- (e) Bicāpūr'un Babürlüler tarafından fethinden sonra, Œivācī'nin Bicāpūr topraklarında işgal edeceği Konkan ovalarında aylık dört bin hun ve Balaghat yaylalarında beş bin hun geliri olursa, yıllık kırk bin hun ödemeyi kabul edecektir.
- (f) Bicāpūr'un fethi sırasında Œivācī, Babürlülere askeri destek sağlayacaktır (Bendre, 2022: 1-6; Sarkar, 1969: 8).

Bu süreç, Œivācī'nin Babürlüler karşısındaki diplomatik ve askeri manevralarını anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Cai Singh'in stratejisi, Œivācī'yi izole etmeye yönelik olmakla birlikte, Œivācī'nin ilerleyen yıllarda bu anlaşmayı kendi lehine çevirecek siyasi becerisini de ortaya koymaktadır.

Bu anlaşmanın ardından Œivācī, bir süre Cai Singh'in komutasında Babürlülerin yanında savaşmaya başlamıştır (Richards, 1993: 210; Duff, 1971: 110). Ancak ordusu, ağır Babür ordusundan çok daha farklıdır. Sığınma yeri olarak kalelerle ilerleyen, giderek daha hafif dolayısıyla hızlı hareket eden süvarilerden oluşmaktadır. Bu tür bir ordunun temel gücü, hafif ve süratli hareket edebilmesi sayesinde beklenmedik noktalara ani saldırılar düzenleyebilmesidir. Düşmana giden tedarik hatlarını kesebilir veya güvenli olarak görülen düşman bölgelerini tahrip edebilmektedir. Ancak kaleleri kazma ve madencilik yoluyla ele geçirme yönünden zayıftır. Aynı

zamanda uzun vadede erzak tesisinden yoksun kaldıkları için tarımla geçinen ve onlara tahıl sağlayan köylülere kendilerini sevdirmek zorunda kalmaktadır. Bütün bu sebeplerden her ne kadar Phaltan kalesini ele geçirmiş ve Konkan bölgesinin bir kısmının kontrolünü sağlamışsa da Babürlerin istediği fetih planı için yeterli olmamıştır.

1665'in sonuna gelirken Mahārāshtra'da şartlar Cai Singh'in istediği gibi ilerlememiştir. Her ne kadar yüklü bir meblağ karşılığında yeniden taraf değiştirebilecek olsa da Şivācī'nin en iyi komutanlarından biri Bicāpūr tarafına geçmiştir (Sarkar & Simha, 1994: 125). Cai Singh, benzer bir şekilde Şivācī'nin de kaçacağından endişelenmektedir. Bu sebepten Evrengzib'e bir mektup yazarak Şivācī'yi Agra'yı ziyaret etmeye zorlamasını önermiştir (Eraly, 2007: 661; Wink, 2007: 58). Uzun müzakereler sonucu kişisel güvenliğinin garantisini alan Şivācī, oğlu ve iki yüz elli askerden oluşan küçük bir heyet 1666 yılında Agra'ya ulaşmıştır. Şivācī'nin şehre girişinin görkemi şu şekilde aktarılmıştır:

Büyük bir fil, sancağını taşıyarak önünden ilerliyor. Bir öncü asker de ondan ileride geliyor; atların altın ve gümüş süsleri bulunuyor. Dekkan piyadeleri de önünde yürüyor. Böylece tüm birliğiyle büyük bir itina ve gösterişle hareket ederek Agra'ya girdi. Onu takip eden haudalarla eyerlenmiş iki dişi fili bulunuyor. Bir sukhpal [yani kubbe şeklinde tepesi olan bir tür palki] de Şiva'nın önünde taşınır; direkleri gümüş plakalarla kaplıdır. Tüm püsküllerinde asılı büyük gümüş topuzlar vardır. Palki'si tamamen gümüş plakalarla kaplıdır (Sarkar, 1969: 31).

Evrengzib, 12 Mayıs 1666'da tahta çıkış töreniyle Şivācī'yi karşılamayı uygun bulmuştur. O gün Agra, Divan-ı Am'da eşsiz bir gösteri sunulmuş ve Babür'ün tüm ihtişamı sergilenmiştir. Şivācī ve oğlu, Asad Han tarafından hükümdara takdim edilerek hediyelerini sunmuştur (Pagadi, 1983: 54). Ancak imparator, seyirciler arasındaki Şivācī'yle hiç ilgilenmemiştir. Bunun yanı sıra

soylular için ayrılan bölümde üçüncü sırada durmaları istendiğinde Şivācī bunu hakaret saymıştır. Aleni olarak şartların yerine getirilmediği gerekçesiyle olay çıkartmış ve imparatora meydan okumuştur. Bunun üzerine kendisi ve oğlu Agra’da göz hapsinde kalmışlardır (Borek, 2020: 11; Gordon, 1993: 77–78; Sarkar, 1920: 152–162). Bu durumun en büyük sebebi iki taraf için Şivācī’nin algılanan konumunun farklı olması şeklinde görülebilir. Şivācī’ye göre kendisi çoktan kaleleri, tebaası ve toprakları olan bir kral, kendi adlandırmasıyla *deshmukh* unvanına sahiptir. Ancak Cai Singh’in de Evrengzib’e yazdığı mektubunda belirttiği gibi Babürlüler için Şivācī, bir zamindardır ve onun hâkimiyet bölgesinin (yani Bicāpūr Eyaleti’nin) kalıcılığı yedi veya sekiz yıldan fazla dayanamayacaktır (Sarkar, 1969: 15). Şivācī ve oğlu günümüzde hâlâ popüler bir hikâye olarak anlatılan tatlı varillerine saklanmış halde Agra’daki göz hapsinden kaçmışlardır.

Majumdar’ın aktardığına göre Şivācī, ara yolları kullanarak Mathura üzerinden doğuya Allahabad’a ve oradan da Golkonda’dan geçerek dolambaçlı bir yol takip etmiştir. Bu şekilde izini kaybettirmesiyle başkenti Racgarh’a bir ay kadar bir sürede ulaşmıştır (Majumdar, 1974: 264). Kaçışından sonraki üç yıl boyunca Babür İmparatorluğu’na bağlılığını bildirmiştir. Oğlunu *mansabdar*⁴⁹ olarak kaydolması için yollamış ve beraberinde Evrengzib’e hizmet etmesi için de küçük bir birlik göndermiştir. Aynı şekilde Bicāpūr ve Golkonda yönetimleri ile de barışıl bir anlaşma yapmış ve iyi niteyini göstermek adına her iki sultanlık da ona öngörülen yıllık *chauth*⁵⁰ miktarlarını ödemeyi kabul etmiştir (Richards, 1993: 212). Bu durum Şivācī’nin Mahārāshtra’da bağımsız bir hükümdar olarak tanındığı şeklinde de yorumlanabilmektedir.

⁴⁹ Mansabdar, Ekber tarafından başlatılan ve daha sonra erken modern Hindistan’ın her yerinde uygulanan Babür İmparatorluğu’nun idari sistemi içindeki askeri bir birimdir. Mansab kelimesi Arapça kökenli olup rütbe veya pozisyon anlamına gelmektedir (Chaurasia, 2002: 215).

⁵⁰ Chauth, XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Maratha İmparatorluğu tarafından Hindistan alt kıtasında uygulanan düzenli vergi uygulamasıdır. Nominal olarak gelir veya ürün üzerinden %25 oranında alınan yıllık olarak alınmaktadır. Dolayısıyla nominal Babür yönetimi altındaki topraklardan alınmaktadır. Deshmukh ailelerinden chauth vergisine ek olarak alınan %10’luk bir vergi daha bulunmaktadır (Chhabra, 2005: 62).

Sağlanan barış ortamı, Şivâcî açısından ani gelişen provokasyonlarla kısa sürede bozulmuştur. Musta‘idd Han’ın *Ma‘āsir-i ‘Ālamgīrī* adlı eserinde aktarıldığına göre, Evrengzib 9 Nisan 1669’da Hindu okul ve tapınaklarının yıkılmasını, dinî öğretim ve uygulamaların yasaklanmasını öngören emirler yayımlamıştır (Khān, 1947: 51-52; Subodh, 2001: 336). Kasa Vişveşvar’ın ünlü tapınağı 1669’da, Keshab Rai’ninki ise 1670’te yıkılmıştır. Bu haberler tüm Hindistan kıtasında hızla yayılmıştır (Alam, 2017: 52). Şivâcî hızla harekete geçerek hak iddia ettiği bölgelerde kaybettiği kaleleri geri almaya başlamıştır. Bu kalelerin ilki Dekkan için kilit bir konumda olan ve kendi elleriyle bırakmak zorunda kaldığı Sinhgarh kalesi olmuştur (Gordon, 1993: 79). 1670 yılının altı ayı içerisinde Purandar, Rohida, Mahuli ve Lohgad kaleleri olmak üzere toplamda dört kaleyi ele geçirmiştir. Ekim ayına gelindiğinde ise Surat’ı ikinci kez, bu sefer üç gün süreyle yağmalamıştır (Varadarajan, 1981: 4). Yıl boyunca Khāndesh, Berar ve Baglan’a baskınlar düzenlemeye devam etmiştir. Bu bölgeler Mahārāshṭra’da bulunmasına rağmen yaklaşık yetmiş yıldır Babürlerin elinde bulunmaktadır. 1671’de Surat’a giden ticaret yollarının kontrolü için önemli olan batı Kandesh’teki Mulher ve Salher kalelerini ele geçirmiştir. Aynı dönemde Şivâcî, Pune çevresindeki kendi hâkimiyet alanından Babür kuvvetlerini de uzaklaştırmayı başarmıştır (Gordon, 1993: 80; Sardesai, 1946: 197). Bu noktadan sonra 1672-73 yıllarında odağını güneydoğu Maharastra’ya ve Bicāpūr Sultanlığı’nın topraklarına kaydırmıştır. Bicāpūr, II. Ali Adilşah’ın ölümünün ardından yeni bir veraset çatışmasına sürüklenmiştir. Şivâcî’nin güçleri bu fırsattan yararlanarak Bicāpūr bölgesinin kalelerinden biri olan Panhala kalesinin kontrolü altına almıştır (Eaton, 2005: 183). Bu süreçte düzenlediği baskınlar ile 1674’te tahta çıkışını ilan etmesinin ardından güneyde yürüttüğü uzun seferler, 1680’de sona eren yaşamının son büyük askerî faaliyetlerini oluşturmuştur.

2.4. Hindu Bir İmparator Olarak Tahta Çıkışı ve Abhisheka Ritüeli

1630-1680 yılları arasında Mahārāshtra’da yaşamış olan büyük Marāthā savaşı Şivācī, 1674 yılının haziran ayında, 44 yaşındayken Raigarh’taki hükümdarlık merkezinde resmî bir *abhisheka* töreni düzenleyerek tahta çıkmıştır. Sanskrit **abhisheka** terimi, önek **abhi-** (“-e doğru, üstüne, üzerine, karşıya”) ile “*serpmek, dökmek, yağlamak/mesh etmek*” anlamındaki kök $\sqrt{\text{siñc}}/\sqrt{\text{sic}}$ ’ten türetilmiş adlaşmış bir biçimdir; kelime, en yalın karşılığıyla “*üzerine dökme/mesh etme*” demektir. Veda ritüellerinde tanrılara, hükümdarlara ya da kutsal objelere su, süt, soma, ghrta (sade yağ) gibi arındırıcı-kutsayıcı sıvıların **üzerine dökülmesi** eylemini karşılar; klasik ve orta dönem Hint düşüncesinde ise anlam alanı genişleyerek hükümdarın **tahta çıkarılıp meşrulaştırılması**, tapınak ikonlarının **kutsanması** ve daha sonra Tantrik/Buddhist bağlamlarda **güç aktarımı–yetkilendirme** ayinlerine kadar uzanır. Böylece abhisheka, etimolojisindeki somut “*üzerine dökme*” fiilinden hareketle, siyasal–dinsel meşruiyeti **simgesel bir sıvı aracılığıyla aktarma** fikrini taşıyan bir kavram ve tören adı hâline gelmiştir (Apte, 1988: 38; Monier-Williams, 1899: 71). Bu sebeple bir kişinin kutsanmış suyla, kutsal malzemeler eşliğinde serpilerek güçle donatıldığı bir ritüel olarak tanımlanabilir.

Kutsama takdis töreni, antik dönem Hindistanın’da Brahmanik geleneğe ait edebî eserlerde anlatılan Rācasūya⁵¹ adlı kraliyet ritüelinin bir parçası olarak aktarılmaktadır (Renou, 1947: 108). Genellikle dinî bir nitelik taşıyan kutsama, özel bir amaç veya hizmete ciddi bir adanma anlamına gelmektedir. Bu takdis sırasında kral olarak belirlenen kişi, kraliyet gücünün bahşedilmesi amacıyla ritüeli gerçekleştiren kurban edici (brahman) tarafından kutsanmaktadır Bu ritüelin, ancak din adamının kurbanın doğasına ilişkin gerekli bilgiye sahip olması hâlinde etkili biçimde

⁵¹ Vedik döneme ait bir kralın kutsanmasını işaret eden şrauta ritüelidir. Purāṇalara göre, bir Çakravartin (evrensel hükümdar) tarafından taç giyme töreni sırasında, onun egemenliğinin bir işareti olarak gerçekleştirilen büyük bir kurban törenini ifade etmektedir (Knipe, 2015: 237).

icra edilebileceğine dair bir inanç bulunmaktadır. *Abhisheka* ritüelinin ardındaki kutsal gerekçelere ve sembolik anlam katmanlarına, Sanskrit edebiyatında yer alan metinler aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Örneğin; *Aitareya Brahmāṇa*, İndra-mahābhisheka olarak bilinen bu dinî ritüelin imparatorluk ihtişamını elde etmek ve kralın ilahi statüsünü tanımlamak veya doğrulamak için gerçekleştirildiğinden bahsetmektedir (Haug, 1922: 354). Aynı zamanda Hindistan'ın en ünlü iki destanından biri olan Vālmīki'nin *Rāmāyaṇa* adlı eserinde, Yuddha Kāṇḍa içerisinde Rāma'nın taç giyme töreni ritüelin kutsal yapısını açıkça ifade etmektedir (Vālmīki, 1952: 368-369). Ancak ritüelin çıkış noktasını yaşamın sürekliliğini sağlama ve hatta ölümsüzlüğe kadar dayandırmak mümkündür. Bu bağlamda kısaca 'kraliyet tasdik töreni' olarak adlandırabileceğimiz ritüelin, kral olan kişiye insanüstülük atfeden kutsamalarla donatıldığı inancı olarak yorumlanabilir.

Ritüel, doğası gereği oldukça tartışmalı bir yapıya sahiptir. Özellikle soy kütüğünün törenin önkoşulu olarak kabul edilmesi, abhisheka uygulamasını daha tartışmalı bir hale getirmiştir. Öyle ki XVII. yüzyılda ilgili tartışmalar Kali Çağı'nda⁵² "gerçek" Kshatriya sınıfının hâlâ var olup olmadığı üzerine Mahārāshṭra bölgesindeki brahmanlar tarafından ortaya atılan daha geniş çaplı bir anlaşmazlığa dayanmaktadır (Kulkarni, 1995: 143; Vaidya, 1923: 96). Bu anlaşmazlık, Şivācī'nin taç giyme töreninden birkaç yıl öncesinde ortaya çıkmış ve *Dharmaśāstra*⁵³ yorumlamalarına göre taç giyme töreninden sonra da devam etmiştir. Bu sebeple gerçekleştirilen ritüeller, Vārāṇasī'de yaşayan ve Viṣveṣvara Paṇḍita ya da daha popüler isimlendirilmesiyle Gāgābhaṭṭa adında, özel olarak davet edilmiş bir *pandit* tarafından yürütülmüştür (Cashman, 1975: 7; Gordon, 1993: 88). Gāgā, Şivācī'nin Racvada'da (modern Racasthan) bir Rācpūt soyu olan

⁵² Kali Yuga, Hinduizm'de bir Yuga döngüsündeki dört yuga (dünya çağı) içinde dördüncü, en kısa ve en kötü çağ olarak bilinmektedir. Dvapara Yuga'dan sonra gelmekte ve bir sonraki döngünün Krita (Satya) Yuga'sı tarafından takip edildiği söylenmektedir. Şu anda içinde bulunduğumuz çağ olduğu ve çatışma ile günahın hüküm sürdüğü bir dönem olduğu kabul edilmektedir (Smith, 2009: 200).

⁵³ Hukuk ve ahlak üzerine Sanskrit dilinde yazılmış Smṛti metinleridir. Tıpkı Dharmasūtra metinleri gibi temellerini Vedalardan almış olan ayrıntılı hukuk yorumlamaları içermektedir (Lochtefeld, 2002: 191).

Udaipur Sisodiaların soyundan geldiğini gösteren kayıp şecereyi bulmak ya da hangi tarihçinin yorumladığına bağlı olarak (bknz; böl. 2.1.) icat etmek veya onaylamak zorunda kalmıştır. Rācpūt kökenine ilişkin bu iddia sayesinde Şivācī'nin meşru bir Kshatriya olarak ilan edilebileceği ve böylece kral unvanını almaya hazır bir konuma getirilebileceği ileri sürülmüştür. Ancak bütün bunlara rağmen dönem içerisinde Mevar'a ait bu köklü gelenek, Udaipur yöneticisinin Babür hükümdarına bağlı bir toprak yöneticisi olması sebebiyle yüzyıllardır gerçekleştirilmemiştir. Bu sebepten ritüel Gāgā tarafından ayrıntılı bir biçimde yeniden tasarlanarak uygulamaya konulmuştur (Farooqui, 2011: 321).

Tartışmaların arka planı incelendiğinde, töreni yöneten Gāgā'nın kimliğinin bu süreçte son derece belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Her ne kadar töreni gerçekleştirmişse de bu dönem de kendisi bir ritüelist değil, tanınmış bir hukukçu olarak bilinmektedir. Vārāṇasī'de yerel Paithan brahmanlarından oluşan bir ailenin mensubu olarak diğer disiplinlerin yanı sıra *Dharmaśāstra* yani hukuk alanındaki bir âlim olarak bilinmektedir (Singh, 2004: 78; Kane, 1990: 904). Mahārāshṭra bölgesindeki brahmanların tartışmaları göz önüne alındığında Gāgā'nın geçmişi fazlasıyla dikkat çekicidir. Şivācī'nin talep ettiği bilgi türü, *abhisheka* ya da kraliyet takdisi ritüelleri kadar, brahman söylem olarak *Varṇāśramadharmā*⁵⁴ ile ilgili yasalar ve düzenlemelerle de yakın ilişkilidir. Dolayısıyla, dharma yasalarına hâkim Brahman bir aileden gelen bir hukukçu olarak Gāgā, yüksek doğumlu Kshatriyaları şecereleleri aracılığıyla düşük doğumlu Şūdralardan ayırt edebilecek bir yetkinliğe sahip kabul edilmektedir. Bu uzmanlık, Şivācī'yi bir Kshatriya

⁵⁴ Varṇāśrama-dharma, Hindu toplumunda bireyin görevlerini hem toplumsal sınıfına (varṇa) hem de yaşam evresine (āśrama) göre belirleyen normatif bir ilke olarak tanımlanmaktadır. Varṇa sistemi veya kast sistemiyle dört ana sınıfa ayrılırken; āśrama sistemi bireyin yaşamını Brahmaçarya (öğrencilik), Gṛhastha (ev hayatı), Vānaprastha (orman dönemi) ve Sannyāsa (inziva) olarak dört aşamada tasvir etmektedir. Bu yapı, bireyin hem toplumsal düzeni hem de ruhsal kurtuluşu hedefleyen görevlerini yerine getirmesinin yolu olarak görülmektedir (Doniger, 2009: 101–105; Flood, 1996: 56–65).

olarak tanımlamak ve çevreden gelen, belirsiz aile kökenine dayanarak onun Şūdra olabileceğine ilişkin iddiaları reddetmek açısından Gāgā'yı en uygun otorite hâline getirmiştir.

Şivācī'nin taç giyme törenine kadar, Gāgā'nın ilmî eserleri arasında *rācadharma* — yani kralların hakları ve görevleri — konusunda yetkin olduğunu gösteren herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Ancak taç giyme töreni ardından devam eden tartışmalarla birlikte yeterliliğini kanıtlamak amacıyla, özellikle bu tören vesilesiyle *Śrīṣivarācābhishekaprayoga* (Büyük Şiva'nın [Şivācī'nin] Kraliyet Takdisi İçin El Kitabı) adlı Sanskrit dilinde bir eser kaleme almıştır (ed. Bendrey, 1960). Bu metin, Şivācī'nin kraliyet *çatra* (kraliyet şemsiyesi) ile taçlandırılarak hükümdar ilan edildiği prosedürleri, tüm ilmî ve ritüelistik unsurlarla birlikte ayrıntılı biçimde açıklamaktadır.

Gāgā'nın açıklamalarına göre taç giyme töreni 29 Mayıs – 5 Haziran 1674 yılında gerçekleşmiştir. Süreç içerisinde *Upanayana* yani iplik töreni, *Vināyaka śānti*, *Aindrīśānti* ve *Aiśāna* kurbanı gibi birçok farklı ritüel yerine getirilmiştir (Bendrey, 1960: 35). Her ritüel *Śrīṣivarācābhishekaprayoga* adlı eserde detaylıca açıklanmış ve antik dönem Sanskrit külliyyatında aktarılan açıklamalara yer verilmiştir. Gāgābhaṭṭa, metnin temelini *Vishṇudharmottara Purāṇa*'ya dayandığını belirtmektedir (Narsalay, 2019: 77). Farklı Purāṇik eserlerin yanı sıra Vedik Külliyyat içerisinde bulunan kutsal kaynaklara da birçok atıf yapılmıştır. Bu anlamda hem taç giyme töreni hem de sonrasında Gāgā'nın aktarımları, dönemin Hindu inancını yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir.

Törenin açılışı Gaṇeṣa, Śārādā ve Şiva'ya selamlamalar içeren ilahiler okunarak gerçekleşmiştir. *Atharvaveda Pariśiṣṭha*'dan (III.1.3-4) yapılan atıftan da görülebileceği üzere kralın ilk taç giymesi olan *Abhisheka* töreninde savaş arabası, taht, kılıç, şemsiye, bayrak, fil, at,

yeni giysiler ve süslemelerin yanı sıra gök bilimci, sağlıkçı ve kurbançı olmak üzere farklı uzmanlıklara sahip brahmanlar da yer almaktadır (Griffith, 1895: 69; Rai, 1976: 36).

Tören alanına inek gübresiyle kare şeklinde bir maṇḍala⁵⁵ çizilmiş ve içerisine rangoli⁵⁶ desenleri zerdeçal ve kumkum⁵⁷ kullanılarak süslenmiştir. Gaṅgā nehrinden getirilen sularla doldurulmuş olan su kapları brahmanlar tarafından kutsanmıştır. Zemin sandal ağaçları, çelenkler, bitki kökleri, altın, değerli taşlar, tohumlar ve yapraklarla donatılmıştır (Bendrey, 1960: 61). Kralın süslenmesinde ve hazırlanmasında boğa boynuzu, fildişi, lotus çiçekleri, siyah hardal, çeşitli otlar ve devadāru ağacı gibi malzemeler kullanılmıştır. Yeni kıyafetler giydirildikten sonra brahman tarafından krala, bir taç takılmıştır.

Śatapatha Brāhmaṇa'da (V.3.5.3), Rācasūya kurbanı bağlamında aktarıldığı üzere kral, kaplan derisinin üzerine oturmuştur. Kaplan derisi, Soma'nın güzelliğini temsil etmektedir. Kralın kaplanın asaletiyle donatılması amacıyla, tören sırasında kaplan derisinin üzerine basması, onu yayması ya da üzerine oturması gerekir (Eggeling, 1894: 44). *Vasishṭha Samhitā*'da da ayrıntılı olarak aktarıldığı gibi böylece kralın, devletin yedi aṅgası üzerine düşünmesi ve tebaasıyla ilgilenmesi beklenildiği belirtilmektedir.

Vishṇudharmottara Purāṇa (II.20), tören sırasında kralın bedeninin çeşitli bölümlerinin farklı kaynaklardan alınan kutsal topraklarla bezenmesi gerektiğini aktarır. Buna göre kralın başı

⁵⁵ Maṇḍala sembollerin geometrik bir konfigürasyonudur. Çeşitli spiritüel geleneklerde mandalalar uygulayıcıların ve ustaların dikkatini odaklamak, spiritüel rehberlik aracı olarak, kutsal bir alan oluşturmak ve meditasyona yardımcı olmak için kullanılabilir. Hinduizm, Buddhizm, Cainizm ve Şintoizm gibi doğu dinlerinde tanrıları temsil eden bir harita olarak çizilmektedir (Tanabe, 2001: 187).

⁵⁶ Rangoli, toz kireç taşı, kırmızı aşı boyası, kuru pirinç unu, renkli kum, kuvars tozu, çiçek yaprakları ve renkli kayalar gibi malzemeler kullanılarak zemine veya masa üstüne desenler oluşturularak gerçekleştirilen Hindistan alt kıtasına özgü bir sanat biçimidir (Campbell, 1884: 821).

⁵⁷ Kumkum, Hindistan'da sosyal ve dini işaretler için kullanılan bir tozdur. Zerdeçal veya diğer yöresel bitkilerden yapılmaktadır. Zerdeçal kurutulduktan sonra biraz kireçle karıştırılarak toz haline getirilir. Böylece zerdeçalın koyu sarılığı kırmızı rengine dönüşür.

dağın zirvesinden, ağzı bir Şiva tapınağından, boynu bir İndra tapınağından; sağ eli fil dişiyle, sol eli ise boğa boynuzuyla kazılmış toprakla sıvanmalıdır. Bu uygulama, kralın kozmik düzen içindeki çok yönlü meşruiyetini simgesel olarak pekiştirmektedir. Daha sonrasında kral namzeti *pañcagavya*⁵⁸ ile karıştırılmış bir suda yıkanmalı, *bhadrāsana*'ya oturmalı ve dört kastın temsilcileri tarafından kutsanmalıdır. Doğuda tereyağı ile dolu bir altın testisi olan Brahman; güneyde süt dolu gümüş testili Kshatriya; batıda lor dolu bakır testili Vaişya ve kuzeyde su dolu toprak testisi olan Şudra temsilcileri olmalıdır. *Śatapatha Brāhmaṇa*'ya (V.4.1.13.) göre kutsamanın ardından bir brahman, yüz yıllık yaşamı simgeleyen yüz deliğe sahip altın bir testi kullanarak içerisinde sandal ağacı, çiçekler, tohumlar ve meyveler olan bir suyla kralı kutsamalıdır. *Rācasūya* ritüeline ait ilahiler eşliğinde tüm *varṇa*lardan insanlar kralı, farklı su kaynaklarından - Gaṅgā ve Yamunā gibi kutsal nehirlerden, kuyulardan, pınarlardan ve hatta okyanuslardan- alınan sularla yıkayarak ritüeli tamamlamaktadır (Eggeling, 1894: 68).

Törenin başlangıcının ardından *varṇaśrama-dharma*'nın temel taşlarından biri olan *Upanayana* ya da erkeğe kutsal bir ip takılması ritüeli gelmektedir Aktarılan Brahmanik kaynaklara göre, bu ipin takılmasıyla kişi, şeceresinin işaret ettiği uygun *dharma* ile donatılmış *varṇa*'nın bir üyesi olarak sembolik biçimde yeniden doğmuş kabul edilir (Vajpeyi, 2005: 249). *Gaṇeśapūcana* ile başlayan ritüelde kralın, halkına ve imparatorluğa hizmetini taahhütte bulunması gerekmektedir. Bu süreçte, dört Veda'ya mensup Brahmanlar görevlendirilmektedir. *Ṛgveda*'ya ait, *Atri gotra*'dan iki brahman doğuda; *Yacurveda*'ya ait, *Kaśyapa gotra*'dan iki brahman güneyde; *Sāmaveda*'ya ait, *Bhāradvāja gotra*'dan iki brahman batıda; *Atharvaveda*'ya ait, *Vaiṣampāyana gotra*'dan iki brahman kuzeyde konumlanmaktadır. Brahmanlara

⁵⁸ Geleneksel Hindu ritüellerinde kullanılan ve beş bileşenin karıştırılmasıyla hazırlanan bir karışımdır. İlk üç bileşen inek gübresi, inek idrarı ve süttür; üretimden geçtikten sonra eklenen diğer iki ürün lor ve ghee'dir. Bu ürünler karıştırıldıktan sonra fermente edilmeye bırakılmaktadır (Dhama, 2005: 13).

*Madhuparka*⁵⁹ sunulur ve kralın kırmızı bir iplik bağlaması gerekmektedir (Geslani, 2018: 166).

Bu ritüel, doğum ve adlandırma süreçlerini—yani bir birey olarak var olma ve bir kimlikle çağırılma hâllerini—kimliğin ve toplumsal varoluşun iki temel ögesi olarak birbirine sıkı biçimde bağlamaktadır.

Abhisheka, *upanayana* ile yakın bir benzerlik içerisindedir. *Upanayana* ile *abhisheka* arasındaki benzerlik, Inden'in (1981: 37-38) belirttiği bir durumun⁶⁰ sonucu olarak değerlendirilebilir. *Abhisheka*, *samskāra* ya da yaşam döngüsü ritüelleri (ki *upanayana* bunlardan biridir) gibi işlev görmektedir. Annesinin rahminden belirli bir mertebede doğmuş olan kişi, kraliyet durumunda yeniden doğarak kral olarak adlandırılmaktadır. Böylece taç giymesiyle o vakitten sonra da kral olarak adlandırılacak olduğu kabul edilmektedir. *Dharmaśāstra* metinlerinde öngörülen yeniden doğuş ritüellerinin normatif düzenine göre *abhisheka*, *upanayana*'yı gerektirmelidir. Çünkü *upanayana*, kişinin yeniden doğarak üç *varṇa*dan birine dâhil olduğunu teyit etmenin yöntemidir (Vajpeyi, 2005: 245). Şivācī, daha öncesinde *upanayana*sı olmadığından bir kral olarak yeniden doğamaz ve adlandırılmaz konumundadır. Bu yüzden Gāgā önce *upanayana* gerçekleştirmiş, ancak ondan sonra *abhisheka* ritüeline geçmiştir. *Upanayana*, Şivācī'nin bir Kshatriya olduğunu (yeniden) teyit etmek için gerekliken onun doğuştan bir Kshatriya olduğu gerçeği Rācpūt şeceresi aracılığıyla kanıtlanmıştır.

Upanayana ritüelinin ardından Gāgā'nın kayıtlarının aktardığına göre *Śānti* yani yatıştırma ritüelleri gerçekleştirilmiştir. Taç giyme töreninin son gününe kadar devam eden bu ritüeller

⁵⁹ "Bal karışımı" anlamına gelen, yoğurt ve süt arasında bir kıvama sahip sıvının bal veya şekerle karıştırılmasıyla oluşturulan ikramdır. Misafirlere sunulan ritüel bir yiyecek olarak birçok Purāṇa'da geçmektedir (Valhe, 2015: 292).

⁶⁰ Inden, *abhisheka*'yı *upanayana* ile değil, aynı derecede önemli bir başka *samskāra* olan *vivāha* (evlilik) ile karşılaştırmıştır. "Nasıl ki bir adam, bu statüye erişim sağlayan evlilik ritüelinden geçmeden tam anlamıyla bir ev sahibi (*gr̥hastha*) olamaz ve ev sahibi düsturunu (*gr̥hastha-dharma*) takip edemezse, aynı şekilde *abhisheka* töreninden geçmeden de kral olamaz (Inden, 1981: 41)."

Vināyakaśānti ile başlamıştır (Kshirsagar, 2002; Geslani, 2018: 140). *Ṛgveda*’da *śam* fiil kökü, “övmek” veya “yüceltmek” anlamında kullanılmaktadır (VI.1.9). *Dhātupāṭha* (IV.92) ise “şamu upaśame” ikilemesini kullanarak bu kelimenin “sakinleştirmek” veya “yatıştırmak” anlamına geldiğini öne sürmektedir. Bütün bunların ışığında *śānti* ritüellerini *Atharvaveda*, zalim ya da günahkâr olan her şeyin yatıştırılması olarak tanımlamaktadır (Karambelkar, 1959: 231-232).

Yedinci gün, *Aindrīśānti* ritüeli gerçekleştirilerek *śanti* ritüelleri sonlandırılmıştır. Altından yapılmış bir *Indra* heykeli ve boğa derisi, beyaz bir bezin üzerine yerleştirilerek 16 *upacāra* ile tapınılmıştır. *Indra*’ya ateşe atılan bir *caru* sunularak *Atharvaveda*’dan (XIX.28) ilahiler okunmaktadır. Ardından, düşmanların yok edilmesi amacıyla *darbha* ilahileri okunmalıdır. *Darbha*, *Indra*’nın zırhı ve *kshatriya* gücünün simgesi olarak kabul edilmektedir. Ritüelin bir parçası olarak Brahmanlara bir servet ve *Indra* heykeli bağışlanmıştır (Griffith, 1895: 234-235).

Son olarak taç giyme gününe gelindiğinde ise *upanayana*’ya benzer *abhisheka* ritüeli gerçekleştirilmiştir. Kral *sāmrācyā* (evrensel egemenlik), *bhocyā* (zevk), *svarācyā* (bağımsız yönetim), *vairācyā* (kralsız), *pārameshṭyā* (üstünlük), *rācyā* (krallık), *mahārācyā* (yüce krallık), *ādhipatyā* (otorite) için tahta çıktığını ilan etmiştir. Doğudan *Vasu*’nun parlaklık ve zenginlik, güneyden *Rudra*’nın zafer, batıdan *Ādityalar*ın büyüme, kuzeyden *Viśvedevas*’ın bereket bahşettiği düşünülmektedir (Sardesai, 1957: 222). Tahta çıkan kralın *Indra*’nın bir yansıması olarak kutsandığı anlamına gelmektedir. Bu bölüm, *Aitareya Brāhmaṇa*’nın (VIII. 3) ilgili kısmıyla büyük benzerlik taşımaktadır. *Indra*, *Aitareya Brāhmaṇa*’daki *Aindramahābhisheka* ritüelinde de bu şekilde kutsanmıştır.

Böylece, Gāgābhātta’nın *Prayogası*, *Purāṇik* ve *Vedik* ritüellerin bir birleşimini oluşturmaktadır. Taç giyme töreni aktarımlarında da görüldüğü gibi Gāgā, *Atharvaveda*, *Aitareya Brāhmaṇa*, *Taittirīya Brāhmaṇa*, *Śatapatha Brāhmaṇa*, *Vishṇudharmottara Purāṇa*, *Yācñavalkya*

Smṛti ve *Atharvaveda Pariśiṣṭa* gibi metinlerden geniş ölçüde yararlanmıştır. Bu metinlerin kapsamlı kullanımı, Şivācī'ye egemen bir kral olarak dinî bir meşruiyet kazandırmış olduğu ifade edilebilir. Şivācī başlangıçta yalnızca küçük bir grup insan, yani kendi halkı tarafından mikro düzeyde bir yönetici olarak kabul edilmiştir. Ancak taç giyme töreni aracılığıyla egemenliğinin ilan edilmesi, ona evrensel düzeyde, yani makro düzeyde—hatta rakipleri tarafından bile— meşru bir tanınma sağlamıştır (Jasper, 2003: 215).

Taç giyme töreniyle birlikte Şivācī artık Hardy'nin (1981: 196) 'eylemsel meşruiyet' teriminin ötesine geçmiştir. Bu teori, bir kralın yalnızca yönetsel konumundan kaynaklanan ve belirli bir otorite çerçevesinde uygulayabildiği yaptırım gücünü tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Bu durumu Hardy; "politik başarı ilahi lütfun kanıtı olarak kabul edilir" şeklinde açıklamaktadır (Hardy, 1981: 198). Şivācī, kariyerinin başlangıcında savaş başarıları ve yönettiği topraklar sayesinde eylemsel meşruiyete sahip bir lider olarak tanımlanmıştır. Ancak Hindistan gibi geleneklerine bağlı bir toplumda geldiği konumda, ritüelistik bir meşruiyet kazanmak istemiştir. Çünkü birçok Marāṭhā akranı ve rakibi üzerinde üstünlüğünü kesin bir şekilde tesis etmek istemiş ve hepsinin üstünde bir kral olarak ilânı, politik bir zorunluluk haline gelmiştir. Bunun yanı sıra yalnızca rakiplerine değil, aynı zamanda dönemin Mahārāṣṭralı muhafazakâr Brahmanlarına da egemenliğini kanıtlamak zorunda kalmıştır. Öyle ki onların gözünde *varṇa* statüsü belirsiz biri ne kadar güçlü ya da zengin olursa olsun, doğuştan yönetmeye uygun olmayan bir *śudra* olarak kalmalıdır (Bendrey, 1960: 56). Şivācī'nin özellikle Mahārāṣṭra dışından, Vārāṇasī'den bir brahmanı yani Gāgābhaṭṭa'yı getirmesi, halka açık ritüellerin icrası ve Sanskrit metinlerde bahsi geçen kadim geleneklerin uygulanması, meşru egemenlik gücünün sağlaması açısından kanaatimizce son derece dikkat çekici olmuştur.

Tüm bunların yanı sıra Şivācī, babasının hayatı boyunca gerçekleştirdiği ve kendisinin de kariyerinin başlarında yapmak zorunda kaldığı gibi, Dekkan Sultanlıklarından birine tekrar hizmet etmek için çağrılma ihtimalinden kurtulmak için de bir kraliyet unvanına ihtiyaç duymuştur. Ancak en önemlisi Babür İmparatoru Evrengzib’e sadece askeri olarak değil, mevkisi bakımından da denk durması gerekmiştir. Aralarındaki rekabet, çağın en büyük siyasi meydan okuması olarak kabul edilmektedir. Şivācī belli bir süreden sonra Babürlülerin Dekkan politikaları karşısında yalnızca isyancı bir güç olarak kalmakla yetinmemiştir. Dönemin siyasal bağlamı dikkate alındığında, Mahārāshṭra’daki Şivācī yönetiminin de en azından Evrengzib’in Agra ve Delhi’deki hükümranlılığı kadar meşru ve kutsal bir krallık olarak kabul edilmesi gerektiği ileri sürülebilir. Sadece bir *Chatrapati*, bir *Şahenshah*’ın⁶¹ karşısında denk olabilmektedir. Tüm bu nedenlerden dolayı, bağımsız kraliyet statüsünün altını çizecek bir *kshatriya varṇa* statüsü Şivācī için vazgeçilmez hale gelmiştir.

⁶¹ Bazı İslâm devletlerinde yönetici, hâkim, padişah ve hükümdar anlamında kullanılan bir unvan. Farsça şâhın (şeh) Sanskrit dilinde “hükümet etmek” anlamındaki shath kelimesinden geldiği ve Avesta’da “hüküm süren, ülkeyi harap olmaktan koruyan” mânasında shatra ve shactar şeklinde kullanıldığı, Med dilinde shathrita, Ahamenîler döneminde shayathiya biçimine dönüştüğü ileri sürülmektedir (Gündüz, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SVARĀCYA DÜŞÜNCESİ VE TEMELLERİ

Marāṭhā Krallığı'nın kurucusu olan Chatrapati Śivācī Mahārāc, kral unvanını almadan önceki kariyerinde dahi dikkat çekici bir figür olarak öne çıkmıştır. Askerî başarıları ve siyasi tutumu sayesinde günümüzde birçok modern tarihçi ve siyaset adamı tarafından övgüyle anılmaktadır. Onun kurduğu krallık, Hint alt kıtasının siyasi yapısında yaşanan dönüşüm sürecinde belirleyici ve etkili unsurlardan biri olmuştur. Bununla birlikte Śivācī, sahip olduğu büyük ideallerin önemli bir kısmını hayata geçiremeden, tahta çıktıktan yalnızca altı yıl sonra, 3 Nisan 1680'de hayatını kaybetmiştir. Ardında, günümüz Hindistan'ını dahi etkilemeye devam eden düşünceleriyle dönemi için “modern” kabul edilen bir yönetim anlayışı ve biçimini miras bırakmıştır. Bu bağlamda araştırmacılar, Śivācī'nin, kurduğu bağımsız krallık ve yönetimde uyguladığı reformlardan hareketle, Hindistan topraklarında “kendi kendini yönetme” anlamına gelen Hindavī Svarācyā fikrinin ilk temsilcisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Svarācyā düşüncesinin Śivācī döneminde şekillenen temelleri ile modern Hindistan'ın kuruluşuna zemin hazırlayan Bağımsızlık Hareketi sürecine etkileri incelenecektir.

3.1. Marāṭhā İmparatorluğu Yönetim Sistemi ve Śivācī'nin Siyasî Mirası

Śivācī'nin 1680 yılındaki ölümüne kadar inşa ettiği Marāṭhā Krallığı, dönemin Hindistan alt kıtasında siyasi ve askerî bakımdan dikkate değer bir güç hâline gelmiştir. Onun kurduğu yönetim modeli, Hindavī Svarācyā idealine dayanmakta olup hem merkeziyetçi bir idari yapıyı hem de bölgesel çeşitliliği aynı çerçevede barındırarak dönemin koşullarına uyum sağlamıştır.

Krallığın coğrafi sınırlarının, Şivācī'nin öldüğü döneme gelindiğinde oldukça genişlediği bilinmektedir. Kuzeyde, Gucarat'ın Surat bölgesinde yer alan Ramnagar'dan (modern Dharampur Eyaleti⁶²) başlayarak güneyde, Bombay Eyaleti'nin Kanara sahil şeridinde yer alan Karvar⁶³ veya Gangavalli Nehri'ne kadar uzanmaktadır (Sarkar, 1950: 240). Doğu sınırı ise Baglana bölgesini kapsamakta ve Nasik ile Pune bölgelerinin ortasından geçen, düzensiz bir hat boyunca uzanmaktadır. Bu hat, Satara bölgesinin tamamını ve Kolhapur bölgesinin büyük bir kısmını da içine almıştır. Batıda, Konkan sahil şeridini denetim altında tutan Şivācī, özellikle liman kentleri ve kıyı kaleleriyle bölgenin ekonomik ve askerî kontrolünü sağlamıştır (Sharma, 1934: 190; Sarkar, 1920: 425).

Bu topraklar, dönemin Marāṭhī belgelerinde *svarāca*⁶⁴ yani “kendi yönetimi altındaki krallık” olarak tanımlanırken, Farsça kaynaklarda ise “eski topraklar” anlamına gelen *mülk-i qadīm* şeklinde adlandırılmıştır (Majumdar, 1951: 282). Şivācī'nin bu bölgelerdeki hâkimiyeti yalnızca fiilî olmaktan çıkmıştır. Daha önce ayrıntılarıyla aktarılan taç giyme töreni sayesinde, Şivācī'nin kurduğu egemenlik hukuken tanınmış; ayrıca yerel halk nezdinde hem dinî hem de siyasi meşruiyet kazanmış bir yönetim biçimi olarak kabul edilmiştir.

Şivācī, krallığının güneydoğusundaki Karnataka bölgesine 1677 yılında son büyük askerî seferini gerçekleştirmiştir. Bu sefer, Golkonda'nın Kutubşahî hükümdarı ile kurulan bir ittifaka dayanmakta olup Gingee ve Vellore dâhil olmak üzere birçok kale ve toprak parçasını

⁶² Günümüz Hindistan'ın kuzey-batısında bulunan Gurecat eyaletinin Valsad bölgesinde yer almaktadır. Büyük bir kasaba olma özelliği gösteren Dharampur'da yaklaşık yüzden fazla köy bulunmaktadır.

⁶³ Kannada dilinde Kādvād olarak da bilinen Karvar, adını Kade-Vādā köyünden almaktadır. Tek başlarına bakıldığında *kade* son anlamına gelirken, *vādā* ise koğuş, mahalle anlamlarında kullanılmaktadır. Birleşimleri son mahalle anlamına gelmekte ve Kannada dilinin en güneyde konuşulduğu son köyü vurgulamaktadır.

⁶⁴ Sanskrit sva ve rāca kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Sva kelimesi tek başına kişinin kendisi, birey, ego, insan ruhu vb. anlamlara gelebilmektedir (Monier-Williams, :1275). Rāca kelimesi ise kral, hükümdar, şef veya türünün en iyisi vb. anlamlarda kullanılmaktadır (Monier-Williams, :872). Öz yönetim, kendi krallığının yönetimi olarak karşımıza çıkan birleşik svarāca kelimesi ise Sankrit gelenekte XI. yüzyıldan itibaren Şivapurāṇa (2.3.14; Tāraka ve Vacrāṅga'nın Doğumu Anlatısı) gibi eserlerde görülmektedir.

kapsamaktadır (Srinivasan, 1944: 153). Böylece Şivācī, hâkimiyet alanını Marāṭhā bölgesinin sınırlarının ötesine taşıyarak krallığını kayda değer ölçüde genişletmeyi başarmıştır. Söz konusu bölge, dil ve kültür bakımından Kanarese (günümüzde Kannada) dili konuşan Batı Karnataka topraklarını içermektedir. Bu durum, Şivācī'nin yönetiminin yalnızca Marāṭhī merkezli bir krallıkla sınırlı kalmadığını; aksine dilsel ve kültürel bakımdan farklı toplulukları da siyasi birlik çatısı altında bir araya getirdiğini göstermektedir.

Şivācī'nin ölümüne dek elde ettiği bu geniş toprak parçası yaklaşık 300.000 km²'lik bir alana yayılmakta olup yüzlerce kale, verimli tarım arazileri, önemli ticaret yolları ve stratejik dağ geçitlerini kapsamaktadır. *Sabhāsad Bakhar*'a göre yönetiminde eski ve yeni yapılmış toplamda 240 kale bulunurken *Chitnis Bakhar* bu sayının 280 taneye kadar çıktığını ileri sürmektedir (Sabh. 98-101; Chit. 152-157). Ancak hayatını kaybettiğinde arkasında sadece sözü edilen geniş toprak parçası değil; aynı zamanda güçlü bir yönetim sistemi, bağımsızlık düşüncesi ve halk desteğine dayanan bir devlet geleneğini de bırakmıştır. Şivācī'nin en büyük miraslarından biri, kurduğu merkeziyetçi yönetim modeli olmuştur. Jadunath Sarkar'a göre, "Babür tarzı bir bürokrasi ile yerel halkın katılımını harmanlayan bir model geliştirmiştir" (Sarkar, 1920: 168). Devlet yönetimi anlayışı hem askerî hem de siyasi alanda dönemine göre fazlasıyla modern ve eşitlikçi bir anlayışa sahip olmuştur. Öyle ki, bazı araştırmacılar tarafından Şivācī'nin seküler bir yaklaşım benimsediğine dair görüşler ileri sürülmektedir (Papa, 2015: 29). Elbette, Hindistan gibi farklı dinî ve etnik toplulukların bir arada yaşadığı karma nüfuslu bir coğrafyada bu tür bir anlayış ideal bir politika olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, "sekülerlik" gibi modern döneme özgü bir kavram yerine, Richard Eaton'ın da belirttiği üzere, Şivācī'nin daha çok dinî hoşgörü ilkesine dayalı bir yönetim anlayışı benimsediği görülmektedir. Nitekim bu anlayış doğrultusunda Müslüman yönetici ve askerleri kendi saflarında görevlendirmiş, böylece yönetiminde dinî

aidiyetlerden ziyade sadakati esas alan bir yaklaşımı ön plana çıkarmıştır (Eaton, 2005: 119). Kaldı ki Şivācī yönetiminden öncesinde bile Hint coğrafyasında başta Babür İmparatoru Ekber olmak üzere dinî hoşgörü ilkesini benimsemiş birçok hükümdar bulunmuştur. Bu bağlamda Şivācī'nin bu anlayışı, modern bir yönetimden ziyade yenilikçi bir politika olarak yorumlanabilir.

Marāṭhā Krallığı'nda idarî yapı, *deshmukhların* etkisinin kırılması ve doğrudan merkeze bağlı görevlilerin atanması yoluyla güçlendirilmiştir. Çalışmamızın Şivācī'nin erken dönem yaşamını içeren bölümünde de aktarıldığı gibi kendisinin de bir *deshmukh* ailesinden gelmiş olması dikkate alındığında, bu uygulama önemli bir yönetsel reform olarak değerlendirilebilir. Değişikliğin temel sebeplerinden biri olarak Hindistan'ın büyük ölçüde bir tarım ülkesi olması ve eyalet gelirlerinin esas olarak topraktan elde edilmesi görüşü bulunmaktadır. Böylece Şivācī hem merkezi otoriteyi gelir zenginliğiyle güçlendirmeyi, hem de Svarācyā hayalinin temel amaçlarından biri olan tarımsal koşulları iyileştirerek çiftçilerin refahını sağlamayı amaçladığı ileri sürülmüştür (Kulkarni, 1976: 73). Bu dönüşümle birlikte, idarî işleri doğrudan ve yakından takip eden Şivācī, tüm otoriteyi elinde toplamıştır. Ancak çocukluğundan itibaren yanında bulunan Dadacı Kondadev'in cagirlik döneminde benimsediği yönetim anlayışından etkilenerek, çevresinde her zaman güvenilir danışmanlardan oluşan bir kurul bulundurmıştır.

Dadacı Kondadev'in Pune bölgesini yönettiği dönemde idarî işlerden sorumlu olarak Peşva, Macmuadar, Dabir ve Sabnis görevlerine sahip üst düzey memurlar bulunmaktaydı (Gokhale, 1985: 721).⁶⁵ Şivācī, 1647 yılında cagirlik görevini devraldıktan sonra bu kurula bir Başkomutan (Sarnobat) ile ikinci bir Dabir daha eklemiştir. 1655 yılında Cavli'nin fethiyle birlikte

⁶⁵ Başvekil veya yönetici, mali işlerden sorumlu kişi, dış ilişkiler uzmanı ve iç yazışmalar gibi kayıt işleri sorumlusu olmak üzere dört önemli üst düzey yönetici içeren bir kurul oluşturmuştur. Bu görevliler Kondadev gibi kalıtsal haklara sahip değillerdir. Aynı zamanda idari işlerde herhangi bir karar alma yetkileri de bulunmamaktadır. Yalnızca cagir bölgesinin idaresinde Kondadev'e yardım eden güvenilir memurlar olmuşlardır.

hükmedilen topraklar iki katına çıkınca idarî yapının genişletilmesi zorunlu hâle gelmiş, bu doğrultuda *Surnis* (istihbarat ve gözlem görevlisi) ile *Vaknis* (haberleşme sorumlusu) gibi yeni üst düzey memurlar atanmıştır. Ayrıca, ordunun etkinliğini artırmak amacıyla piyade ve süvari birlikleri için ayrı komutanlıklar da kurmuştur (Sen, 1923; Gordon, 1993: 66).

Şivâcî, 1667 yılında Agra'dan dönüşünün ardından, krallık sınırları içindeki tüm hukukî davaların Hindu *Dharmaşāstra*'ya uygun biçimde yürütülmesini sağlamak amacıyla bir Yüksek Yargıç (Nyayadhish) atamıştır. 1674 yılında gerçekleşen taç giyme töreninin ardından ise idarî sistem yeniden yapılandırılmış ve nazırlıkların sayısı sekize çıkarılmıştır. Bu kurul, *Ashta Pradhān* (Sekiz Nazır/Bakan Kurulu) adıyla anılmaktadır. Her ne kadar bu yapı, görünüşte modern güçler ayrılığı ilkesini çağrışırsa da, kurul hiçbir zaman modern Batı ulus devletlerinde görülen anlamıyla bir kabine hükümeti niteliği taşımamıştır. Şivâcî, taç giydiği andan itibaren meşruiyetini kutsallığından almış ve mutlak hükümdarlık anlayışına ulaşmıştır. Çağdaşları olan XIV. Louis⁶⁶ ya da Büyük Frederick⁶⁷ gibi Şivâcî de fiilen kendi yönetimini sürdürmüş ve tüm kararlar onun doğrudan kontrolü altında olmaya devam etmiştir. *Ashta Pradhān* üyeleri devlet idaresinde daha çok bir tür sekreteryâ işlevi görmüştür. Kanun koyma yetkileri hiçbir zaman bulunmamış; yalnızca danışmanlık yapmakla ve verilen talimatları *dharma* yasaları gereğince uygulamakla yükümlü olmuşlardır. İdarî görevlerinin günlük yönetimi yürütmekle sorumlu bu görevlilerin yetkileri, Marāṭhā hükümdarlığı süresince sınırlı kalmıştır.

Şivâcî'nin bazı idarî işlere (örneğin dinî işlerle ve ayrıntılı muhasebe kayıtlarıyla ilgili birimlere) müdahale etmemesi, onun kişisel tercihindən çok, sosyal statüsü ve eğitim düzeyi ile

⁶⁶ Güneş Kral olarak da bilinen XIV. Louis, 1643 – 1715 yılları arasında hüküm sürmüş Fransa kralıdır. Toplamda 72 yıl süren saltanatı tarihte herhangi bir hükümdarın en uzun saltanatı olarak bilinmektedir. Hükümdarlığı süresince Fransız sömürgeciliği gelişmiştir.

⁶⁷ 1740 – 1786 ölümüne kadar son Prusya kralı olarak hüküm sürmüştür. Özellikle askeri alanda büyük başarıları bulunmaktadır. Prusya ordusunu yeniden düzenlemiş ve Aydınlanma Çağı'na destek vermesiyle tanınmıştır.

ilgili olarak yorumlanabilir. Öyle ki Avrupalı gezginler kayıtlarında kendisine gelen mektupları nazırlarından birinin okuduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Şivācī'nin diğer *cagir* çocukları gibi Türk saraylarında verilen Farsça eğitimi almadığı da bilinmektedir (Gordon, 1993: 60). Bunun gibi kimi durumlardan yola çıkarak; okuma-yazma bildiğine dair hiçbir kanıt olmadığı görülmektedir (Sarkar, 1952: 69). Özellikle Brahman olmayan ve okuryazarlık düzeyi sınırlı biri olarak, bu alanlarda yetki devrini tercih etmiş olması muhtemel olarak yorumlanabilir. Peşva'nın konseydeki konumu ise doğrudan Şivācī'yle ilişki kurmuş ve onun güvenini kazanmış bir kişi olması sebebiyle diğer görevlilere kıyasla daha üstün görülmüştür. Ancak bu üstünlük hiyerarşik değil, işlevsel bir ayrıcalık olarak değerlendirilmiştir.

Ashta Pradhān sistemi, sekiz yüksek görevliyi kapsayan merkezi bir idarî yapıyı temsil etmiştir. Her ne kadar iş bölümü ve güçler ayrılığı yapılaşması olsa da, kolektif karar alma ya da siyasi sorumluluk ilkeleri bakımından modern kabine sistemi ile kıyaslanamayacak ölçüde merkeziyetçi bir yapıya sahip olmuştur. Bu görevlilerin büyük kısmı Brahman kastına mensup kişiler olmalarına rağmen idarî işlerin yanı sıra askerî görevler de üstlenmekle yükümlü kılınmıştır.

Peşva,⁶⁸ devletin genel refahından sorumlu olarak kralın yokluğunda onu temsil etmek, saraydaki diğer görevliler arasındaki koordinasyonu sağlamak ve yönetimde uyumu gözetmek gibi görevlere sahipti. Tüm resmî belgelerde kralın mührünün hemen altında Peşva'nın mührü yer almış ve kralın en yakın danışmanı olması nedeniyle konseydeki en nüfuzlu kişi olarak bilinmekteydi.

⁶⁸ Sanskrit dilinde *Mukhya Pradhān* olarak bilinmekte ve başbakan, başvekil vb. anlamlarda kullanılmaktadır.

Macmuadâr,⁶⁹ kamu gelir ve giderlerinin denetiminden sorumlu bir görevli olarak hesapları düzenli biçimde tutmak ve bunları krala sunmakla yükümlüydü. Mali işlemlerin kayıt altına alınması, doğruluğunun denetlenmesi ve bütçenin kontrolü onun sorumluluğundaydı.

Vakia-navis,⁷⁰ kralın günlük faaliyetlerini ve sarayda meydana gelen gelişmeleri kayda geçirmekle görevli üst düzey bir memurdur. Ayrıca saray içindeki düzenin sağlanması, davetli listelerinin hazırlanması, güvenlik açısından şüpheli hareketlerin izlenmesi gibi görevlerden de sorumlu tutulmuştur.

Shurunavis,⁷¹ tüm kraliyet yazışmalarının biçimsel doğruluğunu sağlamakla yükümlüydü. Tüzüklerin başına “Shuru shud” (işte başlıyor) ifadesini eklemek onun sorumluluğuna verilmişti. Ayrıca taşra yönetim birimleri olan mahal ve parganaların mali kayıtları da kontrolü altındaydı.

Dabir,⁷² Şivācī’nin hükümdarlığının dışında kalan diğer krallıklarla sürdürülmesi gereken diplomatik ilişkilerini yürütmüş; savaş ve barış politikalarında danışmanlık yapmış, elçileri kabul etmiş ve yabancı devletlerde Marāṭhā Krallığı’nın itibarını korumaktan sorumlu olmuştur.

Sar-i-Naubat,⁷³ kraliyet ordusunun başkomutanı olan bu kişi, kara kuvvetlerini yönetmekle yükümlüydü. Seferlerin planlanması ve uygulanması konusunda doğrudan kraldan emir almıştır. Brahman kökenli diğer danışmanlardan farklı olarak askerî kasta yani Kshatriya kastına mensup kişilerden seçilirdi.

Pandit Rao,⁷⁴ özellikle Brahman sınıfından seçilen bu görevli, dinî düzeni korumakla yükümlü kılınmıştır. Kast anlaşmazlıklarını çözmek, sapkınlıkları cezalandırmak, kefareti

⁶⁹ Sanskrit *Amatya* kelimesi Mali Denetçi anlamındadır.

⁷⁰ Sanskrit, *Mantri*. Günlük Kayıtcı, günlükçü vb.

⁷¹ Sanskrit, *Sachiv*. Genel Sekreter.

⁷² Sanskrit, *Sumant*. Dışişleri Danışmanı.

⁷³ Sanskrit, *Senapati*. Başkomutan.

⁷⁴ Sanskrit, *Danadhyaksha*. Dinî İşler Danışmanı, ermiş.

hükümlerini belirlemek, kutsal günleri ve tören takvimini düzenlemek onun görevleri arasındaydı. Aynı zamanda Kraliyet Sadaka Görevlisi ve Kamu Ahlakı Denetçisi gibi üstlendiği unvanları da bulunmaktadır.

Nyayadhish,⁷⁵ Hindu yasalarına (*dharmashastra*) göre hukukî ve cezaî davalara bakan bu kişinin, özellikle toprak mülkiyeti ve köy yönetimi gibi yerel meselelerde hüküm verme yetkisine sahipti. Bağımsız karar verme yetkisi olsa da genellikle kararlarını kralın onayına sunduğu bilinmektedir.

Bu sekiz nazırın dışında bazı önemli idarî ve bürokratik işler Brahman olmayan gruplar tarafından da yürütülmüştür. Özellikle devletin resmî yazışmalarından sorumlu *chitnis*⁷⁶ ve *munshi*⁷⁷ unvanlı kişiler alt kastlardan olmalarına rağmen önemli görevlere getirilmiştir. Bunun yanı sıra Babürlerdeki bakhshi sistemine⁷⁸ benzeyen ordu yoklamalarını yaparak maaşlarından sorumlu *sabnisler*⁷⁹ görevlendirilmiştir. Bu gibi daha birçok örnek Şivâcî hükümdarlığında halkın da devlet yönetimine katıldığını göstermektedir.

Hindu toplumunun sözde “yüksek” ve “düşük” doğum olarak tanımladıkları kastlar arasında sosyal ve ekonomik sınıf mücadeleleri, XIX. yüzyılın sonlarına doğru başlamıştır. Britanya yönetiminin güçlü etkisi ve batı tipi modern eğitim sonrasında da artarak devam etmiştir.

⁷⁵ Başyargıç anlamına gelmekte ve Hindu yasalarını takip ettiği için yalnızca Sanskrit dilinde adlandırılmaktadır. Brahman sınıfından seçilen saygın bir ermiş tarafından bu görev üstlenmektedir.

⁷⁶ Maratha İmparatorluğu döneminde devlet işleri sekreterliğiyle sorumlu kişiler olarak bilinmektedir. Tüm siyasi ve diplomatik yazışmalardan sorumlu olsalar da *Ashta Pradhān*’a dâhil değildir. Deshpande’nin aktarımıyla; “Malhar Ramrao’nun gözlemlediği gibi, chitnis’in sadece okuryazar olması yeterli değildi. Görevi dâhilinde kralın aklından geçenleri okuyup tahmin etmesi gerekiyordu; bu da çok fazla tahmin, idrak, ileri görüşlülük ve zekâ gerektiriyordu.” (Deshpande, 2007: 38)

⁷⁷ Arapça kökenli kelime Hindu kâtip anlamında kullanılmaktadır. Maratha İmparatorluğu sırasında devlet işlerinin kayıt altına alınmasından sorumlu görevlidir.

⁷⁸ Bakhshi, Farsça bakhshidan (bağışlamak) fiilinden türetilmiş veren anlamında kullanılan bir kelimedir. Babürler döneminde askerî yönetimden sorumlu, istihbaratçı devlet görevlisi olarak ortaya çıkmıştır. Tarihçi Irvine’nin aktardığına göre bu terim orduya asker alma işlevini ifade etmektedir (Irvine, 1896: 539).

⁷⁹ Defterdar olarak da bilinmektedir. Kayıt işlerinden sorumlu memurlar olarak görevlendirilmiştir.

Ancak XVII. yüzyılın Mahārāshtra'sında Şivācī böyle bir sınıf mücadelesiyle karşı karşıya kalmamıştır. Dönemin koyu inançları gereği halk, “yüksek” veya “düşük” doğum olması fark etmeksizin Çaturvarnya sisteminin⁸⁰ bir parçası olarak görülmüştür. Bu sebeple, Şivācī'nin devlet yönetimine halkı dâhil etme çabaları, farklı Marāṭhā kast ve klanları arasındaki sorunları aşmaya yönelik birleştirici bir politika olarak yorumlanabilir. Onun kast sistemine dayalı toplumu bütünleşik bir yapıya dönüştürme girişimi, ne Marāṭhā toplumunun kast sistemine ilişkin geleneksel bakış açısında radikal bir değişim yaratma amacını taşımış, ne de kastların tamamen birleşmesi ya da ortadan kaldırılmasına dayalı bir sosyo-dinî reform niteliği kazanmıştır. Daha ziyade, halkının maddi çıkarlar ve ortak ahlaki değerlere sahip olduğu fikrini kabul ettirmeyi başaran pragmatik bir yönetim anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Böylece Şivācī, dönemin güçlü Müslüman yöneticilerine ve yabancı güçlere karşı yürüttüğü siyasî mücadelesinde toplum genelinde bir amaç birliği oluşturmayı hedeflemiştir. Bu birlik duygusu, *Cedhe Karina*⁸¹ olarak bilinen Marāṭhī bir belgede de iyi bir şekilde yansıtılmıştır. Şivācī ile çok yakın akraba olan Cedhe ailesine ait olan bu değerli belge, Şivācī'nin krallığını *Mahārāshtra Racya* olarak tanımlayarak XVII. yüzyılda Marāṭhā halkının krallığı anlamında kullanılmıştır (Laine, 2003: 97; O'Hanlon, 1997: 58). Belgeye dayanarak Svarācyā idealinin güçlü etkisi Marāṭhā halkının, Marāṭhā Racya'yı yücelterek kast ayrımlarının önüne geçtiği şeklinde yorumlanabilir. Jadunath Sarkar bu birleştirici

⁸⁰ Bu terim, ismini Sankrit dört sayısı *çatur* ve renk anlamına gelen *varṇā* teriminin birleşiminden almaktadır. Temelinde düzenin sağlanması adına toplumu dört sınıfa ayıran bir sistemdir. Kast sistemi olarak da bilinen sistem, Hindistan'ı binlerce yıldır siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bağlarda etkileyen antik döneme ait bir sosyal örgütlenme biçimidir. Genellikle Arya Samāc, yani Vedaların kutsallığını ve yol göstericiliğini tek gerçek olarak alan tek tanrılı bir Hindu reform hareketini desteklemek için kullanılmaktadır.

⁸¹ Cedhe, deshmukh ailesinin yaklaşık altmış beş yıllık tarihini kayıt altına alan Cedhe'nin Beyanı anlamına gelen Modi/Marathi dilinde kayıt altına alınmış belgelerdir. Her ne kadar ailenin zenginleşme sürecini kayıt altına almak için yazılmışsa da yazıldığı dönem itibarıyla Maratha İmparatorluğu'nun kuruluş dönemine ışık tutmasıyla önemli bir tarihi belgedir (Kulkarni, 2008).

ruhu, insanların birlikte yemek yemeye ve evlenmeye hazır olmaksızın, yaşam ve düşüncede yekpare bir topluluk oluşturması olarak tanımlanmıştır (Laine, 2003: 112; Kulkarni, 2008: 87).

Şivācī, seküler teriminin ortaya koyduğu modern anlamıyla bir sosyal reformcu olarak tanımlanamaz; ancak ilerici anlayışı sayesinde hükümet politikaları ve idaresinde döneminin çok ötesinde bir vizyon ortaya koyduğu söylenebilir. Onun öncesindeki dönemde geçerli olan *Çaturvarnya* sistemi, bireylerin siyasi ve sosyal statülerini doğumla belirlenen konumları üzerinden şekillendirmekteydi. Bu nedenle, Şivācī'den önceki dönemde askerî ve dinî görevler herkese açık görülse de sivil ve askerî aristokrasi yalnızca sınırlı sayıdaki Brahman ve Kshatriya ailelerinden oluşmaktaydı. Deshpande, Kulkarni, Pavar, Nimbalkar, Ghatage, More, Cadhav ve benzeri aileler⁸², XVI. yüzyıl Mahārāshṭra'sında hüküm süren Müslüman yönetimlerin sivil ve askerî idaresini sıkı bir biçimde kontrol altında tutmuşlardır. Bu sebeple Şivācī'nin yönetimde söz sahibi olmasıyla birlikte, Marāṭhā tarihinde yeni bir dönemin başladığı söylenebilir.

3.2. Hindavī Svarācyā Düşüncesinin Temelleri

Svarācyā ideali, her ne kadar çağdaş araştırmacılar tarafından Şivācī'ye atfedilmiş olsa da XVII. yüzyıl Mahārāshṭra'sında birçok farklı olay ve durumun birleşimine dayanan bir fenomen olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Şivācī dönemin mevcut birikimini, bağımsız bir Marāṭhā devleti kurmasıyla politik bir akıma yönlendirmiştir. Dönemin Bakhar yazarları böylesine bir gücü ilahi olarak yorumlamış ve Şivācī'yi bir avatar olarak tanımlamışlardır.⁸³ Svarācyā kavramının doğuşunun ardındaki tarihsel mantığı ilk açıklayan kişi ise 1900 yılında *The Rise of the Marāṭhā*

⁸² Dönem içerisinde yöneticilik yapmış önemli *cagir* ve *deshmukh* aileleridir.

⁸³ Çağdaşlarından önemli bir saray kayıtcısı olan Kavindra Parmanand, Şivācī'nin eylemleri ve vasıflarından öylesine etkilenmiştir ki *Śrīśivbhārat* adlı eserinde onun hayatını kaleme almıştır. Bu eser içerisinde Mahārāc'ın kutsallığına vurgu yapmak adına onu Tanrı Vishṇu'nun avatarlarından biri olduğunu belirtmiştir (Parmanand, 1849).

Power adlı eserinde Ranade olmuştur. Ranade'nin argümanı, söz konusu zeminin kısmen doğal koşulların, kısmen ülkenin kadim tarihsel birikiminin, kısmen dinî canlanmanın, ancak esas itibarıyla bölgenin üç yüzyıl boyunca Müslüman yönetimi altında maruz kaldığı uzun süreli askerî baskının bir sonucu olarak şekillendiği görüşüne dayanmaktadır (Ranade, 1900: 11). Her ne kadar bu argümanın tamamına katılmayan araştırmacılar olsa da bu alanda çalışma yapan hemen herkes dönemin koşulları sonucu ortaya çıkan Svarācya anlayışının bugün dahi modern Hindistan'ı etkilediği konusunda hem fikir olmuştur.

Hindavī Svarācya terimi Hindistan'da yabancı yönetime karşı yerel bir öz yönetim isteğini yansıtan önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi kaynaklara göre terim ilk olarak Şivācī'nin Bacī Naras Prabhu Deshpande'ye⁸⁴ yazdığı 17 Nisan 1645 tarihli bir mektupta geçmektedir. Mektup Marāṭhī dilinde yazılmış olup Şivācī'nin hükümdarlık ideallerini yansıtmaları açısından oldukça önemlidir. İçerisinde “bize zaferi veren Tanrı Raireshvar'ın⁸⁵ kendisidir. Hindavī Svarācya dileğimizi yerine getirmemizi sağlayacaktır. Bu krallığın kurulması Tanrı'nın isteğidir (Naik, 1975: 50)” ifadeleri yer almaktadır. Ancak mektubun özgünlüğü kimi araştırmacılar tarafından şüpheli görülmüştür. Özellikle tarihçi Setumadhavarao Pagadi, bu tarz belgelerin, Mahārāshṭra'daki güçlü aileler tarafından atalarının Şivācī ile olan yakınlıklarını göstermek amacıyla uydurulmuş olabileceğini belirtmektedir (Pagadi, 1975: 10).

Araştırmacılar, aynı zamanda mektupta sözü edilen anlayışın tam olarak ne anlama geldiği konusunda da çeşitli fikirlere sahiptir. Smith, Hindavī Svarācya tanımını Hindistan'ın yabancı

⁸⁴ 1615 yılında Brahman *deshmukh* bir aileden doğmuş olan Deshpande, Şivācī'nin imparatorluğunun kuruluş döneminde önem verdiği komutanlarından biri olmuştur. 1660 yılında ölümüne kadar birçok savaşta yer alması ve büyük kahramanlıklar göstermiştir (Kantak, 1978: 48).

⁸⁵ Şivācī'nin doğum yeri olan Pune kendi yakınlarında konumlanmış bir kaledir. İçerisinde bulunan Raireshvar tapınağı, Tanrı Şiva'ya adanmıştır. Bu sebepten Şiva'nın isimlerinden biri olarak da anılmaktadır. Aynı zamanda kimi anlatılar Şivācī'nin ilk olarak bu tapınakta Svarācya yemini ettiğini aktarmaktadır. Bu sebepten mektubunda Tanrı'nın kutsaması olduğunu aktardığı iddia edilmektedir. Günümüzde Hindistan'ın Maharashtra eyaletinde ilk, orta ve lise eğitim müfredatına 2013-2014 akademik yılından itibaren bu anlatı dâhil edilmiştir (Maharashtra State Bureau, 2014).

yönetimden bağımsızlığı olarak tanımlarken Jackson bu tanımı biraz daha ileri götürerek Hindu halkının kendi öz yönetimi olduğunu belirtmektedir (Smith, 1981: 194; Jackson, 2005: 38). Burada kullanılan “Hindavī” terimi tarihsel açıdan dikkate değerdir. Bu terim, XIV. yüzyıldan itibaren “Hintli” anlamında kullanılmıştır. Şair Amīr Khusro⁸⁶, yaşadığı dönemde kullanılan çeşitli Hindavī dillerinden bahsetmiş ve bu dilleri, dönemin Müslüman saraylarında kullanılan Farsçadan ayırmıştır (Thapar, 1999: 879; Ali, 1996: 82). Tarihçi Irfan Habib, Hindu kelimesinin bu döneme kadar daha çok dinî bir anlam kazandığını, bu nedenle Hindavī, Hindī ve Hindustani gibi kavramların daha kapsayıcı bir şekilde Hintli anlamında kullanılmaya başlandığını ifade etmiştir (Habib, 2001: 7). Pagadi ise, bu bağlamda Hindavī kavramının *toprağın evlatları (the sons of the soil)* anlamına geldiğini belirtmiştir (Pagadi, 1983: i). Dolayısıyla Hindavī Svarācyā, yalnızca bir etnik veya dinî grubun değil, Hindistan topraklarında yaşayanların tamamının bağımsızlığına gönderme yapan bir kavram olarak da değerlendirilebilir.

Her ne kadar mektubun özgünlüğü ve terimin anlamı tartışmalı olsa da Naik, Şivācī’nin yaşamının ve kurduğu hükümdarlığın Svarācyā kavramını tam olarak yansıttığını savunmuştur (Naik, 1975: 51). Peki, Şivācī’nin yaşamı ve politikalarında Hindavī Svarācyā düşüncesinin temelleri nereden kaynaklanmaktadır? Bu bağlamda hem kişisel yaşamında hem de miras bıraktığı yönetim sisteminde adanmış bir inanır olarak benimsediği *dharma* öğretisinin yeri son derece önemli görülmektedir. Ayrıca dönemin Mahārāshṭra bölgesinde etkili olan Bhakti hareketi, Şivācī’nin Svarācyā vizyonunun şekillenmesinde belirleyici unsurlardan biri olmuştur.

⁸⁶ Tam ismi Emīr Hüsrev-i Dihlevî olarak bilinen Amīr Khusro, Delhi Sultanlığı döneminde yaşamış ünlü Sufi şair, müzisyen ve ermiştir. Genelde *uti-e-Hind* yani Hindistan’ın Papağanı olarak adlandırılmıştır. Şiirlerini genelde Farsça ve Hindustānî dillerinde kaleme almıştır. Urdu Edebiyatı’nın babası olarak da bilinmektedir (Habib, 2004).

3.2.1. Bhakti Hareketinin Doğuşu ve Öğretisi

Bhakti, “paylaşmak, sahip olmak” gibi anlamlara gelen “bhac” fiil kökünden türetilen isim fiil yapısına sahip Sanskrit kökenli bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır. Terim aidiyet, adanmışlık, bağlılık, sevgi, teslimiyet vb. anlamlara gelmektedir. İlk kullanım örneklerine; M.Ö. IV. yüzyılda dilbilimci Pāṇini tarafından gerçekleştirilen atıflar sayesinde ulaşılmıştır. Pāṇini, terimi genel olarak aidiyet ve bağlılık anlamında tanımlasa da yaptığı atıflar, söz konusu kavramın o dönemde dahi ağırlıklı olarak dinî bir bağlamda kullanıldığını göstermektedir (Sharma, 2002: 12). Terimin yoğun biçimde kullanıldığı metinlerde görülen Vāsudeva–bhakti anlayışı, Kṛṣṇa’ya yönelik bağlılık ve adanmışlık inancını temel almaktadır.

Bhakti geleneğinin kökenleri üzerine yapılan ilk akademik çalışmalar, XVI. yüzyılda Avrupa merkezli din araştırmalarında hâkim olan “köken arayışı” epistemiğinin etkileri sonucu gerçekleşmiştir. Batı merkezli yaklaşım, kavramın Hint kültürü içindeki tarihsel gelişimini incelemekten çok, onu dışsal etkilerle açıklamaya yöneltmiştir. Wilson, Monier-Williams ve Grierson gibi XVIII. yüzyıl sömürge dönemine ait oryantalist araştırmacılara göre *Bhakti* hareketi, dinî bir reform hareketi olarak ortaya çıkmış ve Hindistan’da monoteist yani tek tanrılı inancın ilk somut örneği olmuştur (Wilson, 1832; Monier-Williams, 1878; Grierson, 1907). Hawley, bu oryantalistlerin Bhakti anlayışını kişiselci, tek tanrılı bir inanç biçimi olarak algılamalarının, hareketin tarihsel çeşitliliğini daraltarak onu Batılı tektanrıcılığa benzer bir yapıya indirgediğini belirtmektedir (Hawley, 2015: 33-36). Araştırmacılara göre dönemin dinamikleri sonucu hareket, tektanrıcılık ve reform arasında ayrılmaz bir bağ oluşturarak Hint kültürünün gelişimi açısından hem teolojik hem de sosyal öneme sahip olmuştur. Max Müller’e göre ise oryantalist araştırmacılar Hindistan’ın yaşayan ve gelişen dinî gelenekleri bir taşsa, tacın en eski ve değerli mücevherini yeniden keşfetmiş olmalarına rağmen yeni bir olgu gibi baştan tanımlama ihtiyacı hissetmişlerdir.

Onun bakış açısına göre *bhakti*, kökleri çok daha eskilere uzanan Hindu geleneklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de Hint düşünce tarihinde Vedik dönemden itibaren izlerine rastlanan bu kavram, özellikle *Bhagavad Gītā* ve *Bhāgavata Purāṇa* gibi metinlerle felsefi bir sistematik kazanmış; *karma* ve *cñana* yollarıyla birlikte kurtuluşa götüren üçüncü bir yol olarak kabul edilmiştir (Bryant, 2009: 256; Hardy, 1983: 42).

Sanskrit dili araştırmacılarının önde gelenlerinden biri olan Albrecht Weber, *bhakti* hareketinin Hindistan’da Hristiyanlıkla temas sonucunda ortaya çıkmış olabileceğini öne sürmüştür. Weber’in bu varsayımı, *Mahābhārata*’nın on ikinci kitabı *Śānti Parva*’da geçen *Śvetadvīpa* efsanesine dayanmaktadır. Beyaz anlamına gelen Sanskrit *śveta* ve ada anlamında *dvīpa* kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır (Weber, 1857: 394; Ranade, 1933: 118). *Mahābhārata*, *Harivaṃṣa*, *Bhāgavata Purāṇa* ve daha birçok eserde Lokalardan⁸⁷ biri olan Beyaz Ada anlamına gelmektedir. Weber’e göre Viṣṇu inanırlarının bu kutsal mekâna yaptığı yolculuk Hristiyanların gerçekleştirdiği hac ziyaretlerine dair sembolik anlatım olarak karşımıza çıkmaktadır. Weber bu görüşünde kendi ifadesiyle “ödünç alma” ile “doğrudan etki” arasında ayırım yapmış ve hatta bazı noktalarda gelenekler arasında karşılıklı etkileşim ihtimalinden bahsetmiştir. Bu görüşünü kültürler arası etkileşimin mümkün olduğu ticaret ilişkileriyle de desteklemiştir. Ancak bu ihtiyatlı tavır, Lorinser tarafından *Bhagavad Gītā* pasajlarının Yeni Ahit pasajlarıyla doğrudan karşılaştırma yapılarak Hristiyan etkisini kanıtlamaya çalışmasıyla son bulmuştur. Oryantalist gelenek içinde çalışan birçok akademisyen, Weber’in öne sürdüğü ihtiyatlı varsayıma kısmen katılmaya eğilimli olmuşsa da Lorinser’in ileri sürdüğü doğrudan etki iddiaları

⁸⁷ Sanskrit bir kelime olan Loka, Hindu kozmolojisinde varlıkların ve ruhların yaşadığı mekânları ifade etmektedir. Kelime anlamı olarak dünya, âlem ve var oluş gibi ifadeler için kullanılmaktadır. *Śvetadvīpa* bu bağlamda, Viṣṇu’ya adanmış saf ve ışıltılı bir mekân olarak, *bhakti* geleneğinde ilahi huzurun bulunduğu ruhsal bir boyut şeklinde yorumlanmaktadır (Eliade, 1970, s. 65; *Bhāgavata Purāṇa*, XI.16.11–14).

kabul görmemiştir (Lorinser, 1869: v–xii). Yine de böylesine bir etkileşim fikri dönemin araştırmacıları için genel anlamda en popüler görüş olarak uzun süre varlığını korumuştur.

Sanskrit dili profesörü ve aynı zamanda Bombay valisi olan R. G. Bhandarkar tartışmalara eleştirel bir yaklaşım yöneltmiştir. Bhandarkar, *bhakti* anlayışını Hristiyanlık ya da başka dışsal geleneklerle açıklamak yerine, Hinduizm’in dinî yapısı içerisindeki yerel gelişimlere dikkat çekerek incelemeyi tercih etmiştir. El yazmaları ve epigrafik kaynaklardan geniş biçimde yararlanan Bhandarkar, antropoteist bir argümanla Kṛṣṇa’nın aslında Vāsudeva adında tarihsel bir *kshatriya* figürü olduğunu ve zamanla ilahi bir statüye yükseltildiğini ileri sürmüştür (Bhandarkar, 1913: 9–14; Halbfass, 1988: 111). Bu yorum, *bhakti* anlayışının temellerini yabancı etki ürünü olmaktan çıkarıp Hint toplumsal-dini yapısı içinde gelişmiş bir olgu olarak konumlandırmıştır. Bhandarkar, sonraki çalışmalarında Bhakti’nin Brahman olmayan bir kurucuya sahip olabileceği tartışmasını genişleterek, hareketin yapısını Buddhizm ile karşılaştırmış ve bir tür dini canlanma olarak yorumlamıştır. Ona göre, ritüel pratik temelli Brahman kurban geleneğinin halkın dini duygularını karşılayamaz hale gelmiştir. Ölümün yaygın olduğu bu anlayıştan uzaklaşarak daha hayatın içinden bir yaklaşım kazanılmıştır. Böylece Brahmanların ateş ritüellerini içeren duaları ve çileci dindarlığı yerini halkın daha güçlü bir manevi arayışını yansıtan günlük hayat pratiklerine bırakmıştır. Bu yaklaşım, *bhakti* tarihinin yalnızca dışsal etkilere indirgenemeyeceğini aksine Hindu dini pratiğinin iç dinamikleriyle anlaşılması gerektiğini ortaya koyarak Max Müller’in görüşünü desteklemiştir.

Bhandarkar’ın bu değerlendirmesi *bhakti* hareketinin yalnızca dinsel bir süreç olarak değil, Hint toplumunun kültürel dönüşümünün bir yansıması olarak da incelenmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Özellikle Vedic Dönem sonrasında dinî deneyimin merkezinde yaşanan niteliksel değişimlere ışık tutması açısından tarihsel bir öneme sahiptir. Süreç içerisinde ritüel merkezli din

anlayışı halk arasında etkisini yitirerek yerini daha bireysel ve doğrudan bir ibadet anlayışına bırakmıştır. Bhandarkar'ın “içsel evrim” olarak adlandırılan bu görüşü, bhakti'nin tarihsel kökenlerini anlamak adına önemli bir kavramsal zemin sunmaktadır (Bhandarkar, 1913: 15–17). Zira gelişimi, bir dışsal müdahale ya da ithal inanç biçiminden ziyade Hindu toplumun dinsel yapısındaki dönüşümleri ve halk dindarlığının bir ürünü olarak şekillendiği görüşü ileri sürülebilir.

Bhandarkar'ın yukarıda aktarılan Hint kökenli *bhakti* düşüncesi gelişimi de Pāṇini'nin adanmışlık görüşüne dayanmaktadır. Bhakandar ve diğer araştırmacıların görüşlerine göre *bhakti* tıpkı Buddhizm ve Jainizm gibi Hint toplumunun inanç ve pratiklerindeki farklılıklardan ortaya çıkmıştır. Bu dönüşümün temelleri, Upanishadlarda yer alan Tanrı ile insan arasındaki içsel birlik düşüncesine kadar uzanmaktadır. Ātman ve Brahman⁸⁸ özdeşliği, kişisel tanrı sevgisinin felsefi zemini olarak kabul görmüştür. Bu doğrultuda bireyin Tanrı'ya yakınlaşmasının yalnızca *cñāna* veya *karma*⁸⁹ pratikleriyle değil, *bhakti* yani içsel bağlılık yoluyla mümkün olduğu düşüncesi şekillenmiştir (Bryant, 2007: 185).

Bhakti'nin erken biçimlerine dair net izler *Bhagavadgītā*'da belirginleşmiştir. Kṛṣṇa'nın Arcuna'ya hitaben paylaştığı “tanrıya adanmışlık” ilkesi, sonraki *Bhakti* anlayışının en temel kavramlarından biri olan *ekānta-bhakti* yani “bölünmez adanmışlık” düşüncesini sistemleştirmiştir (Dimock, 1966: 23; Bryant, 2007:218). *Bhagavadgītā*'nın bu yönü, Vedik bilgi öğretisinin duygusal bir yeniden yorumunun temsili olarak kabul edilmektedir. Kṛṣṇa'nın kendisi de bu anlatıda yalnızca metafizik bir varlık olmaktan çıkarak sevgiyle bağlanılan bir Tanrı figürü haline

⁸⁸ *Ātman* ve *Brahman* kavramları Vedānta felsefesinin merkezinde yer alan iki temel ilke olarak oldukça önemlidir. *Ātman*, bireysel öz veya ruh anlamına gelmekte ve duyularla algılanamayan, değişmez, bilincin kendisini oluşturmaktadır. *Brahman* ise evrensel mutlak varlık, tüm gerçekliğin nihai ilkesi olarak tanımlanmaktadır (Chatterjee & Datta, 1984: 220).

⁸⁹ Hindu felsefesinde kurtuluşa ulaşmanın iki temel yolu olarak tanımlanmaktadır. *Cñāna* bireyin hakikati bilgi ve sezgi yoluyla kavraması gerektiğini ileri süren bilgi yolu anlamına gelmektedir. *Karma* ise kişinin Tanrı'ya adanmış bir biçimde davranarak ruhsal olgunluğa ulaşmasını savunmaktadır (Bryant, 2007: 186).

gelmiştir (Bryant, 2007: 187–190). Dolayısıyla Bhakti’nin ilk izleri, antik dönem Vedik düşüncesinden köklerini alarak klasik Hindu *dharma* içinde yer alan ve halkı bireysel dindarlığa yönelten bu tür metinlerle atılmıştır. Bu bağlamda erken dönem Bhakti öğretisi, Vedik panteonun karmaşık tanrılar hiyerarşisinden kopmuştur. Bireyin Tanrı ile kişisel ilişki kurabileceği bireysel ibadet anlayışı içerisinde bir çerçeve yaratmıştır.

Milattan sonra ilk yüzyıllardan itibaren Güney Hindistan’da yükselen *Ālvār* ve *Nāyanār* gelenekleri, Bhakti’nin toplumsal ve edebî bir harekete dönüşmesinde belirleyici olmuştur. Tamil edebiyatının en eski örnekleri arasında yer alan *Tiruvāymoḻi* veya *Tevāram* ilahileri, Bhakti’nin duygusal, mistik ve aynı zamanda toplumsal yönünü yansıtmaktadır (Dehejia, 1988: 42–47). Bu dönemde Bhakti yalnızca bireysel bir dindarlık biçimi değil, kast sistemine karşı geliştirilen bir eşitlik söylemi haline gelmiştir (Hardy, 1983: 61–63). Özellikle Şiva ve Vaishṇava gelenekleri, tapınak merkezli ritüellerin yerine ad tekrarı (*nāmasaṅkīrtana*) ve ilahi şiirlerin okunmasını ön plana çıkarmıştır. Bhakti’nin bu halk temelli doğası, onu Brahman geleneklerinden ayırarak toplumsal tabanda genişletmiştir (Hawley & Juergensmeyer, 1988: 12).

Bhakti düşüncesi kuzeye doğru yayıldıkça, özellikle Gupta sonrası dönemde Sanskrit edebiyatı ve halk dilleri arasında güçlü bir etkileşim doğmuştur. Kuzey Hindistan’da Rāmānuca (11.–12. yy.), Madhva (13. yy.) ve Nimbārka (12.–13. yy.) gibi düşünürler, düşüneyi felsefi sistemlerle bütünleştiren teologlar olarak öne çıkmıştır. Rāmānuca, *Viśiṣṭādvaita Vedānta* yorumunda öğretiyi hem metafizik hem kurtuluşa giden bir yol olarak tanımlamıştır. Ona göre bu anlayış aşkınlık ve içkinliği aynı anda koruyarak var edebilen bir sistem kurmuştur (Bryant, 2007: 230–233). Gidilen yolun sonuna ulaşmanın yalnızca duygusal değil, aynı zamanda bilgelik gerektiren bir süreç olduğunu vurgulamıştır. Bu dönemden itibaren Bhakti, yalnızca dinî bir doktrin olmaktan çıkarak geniş halk kitlelerinin manevî inancı haline gelmiştir.

XIII. yüzyıldan itibaren Müslüman kesimin Hint coğrafyasında etkili olmasıyla birlikte Bhakti düşüncesinin Kuzey Hindistan'daki yayılımı, özellikle Sufi geleneklerle etkileşim içinde olmuştur (Lorenzen, 1995: 77–81). Delhi Sultanlığı döneminde Hindu ve Müslüman ermişler arasındaki karşılıklı etkileşim, Bhakti'nin sevgi ve birlik temalarını güçlendirmiştir. Kabîr, Nāmdev, Guru Nanak gibi figürler Tanrı'nın biçimsiz (*nirguṇa*) doğasına vurgu yaparak hem Hindu hem Müslüman halk arasında büyük bir etki bırakmıştır (Hawley & Juergensmeyer, 1988: 65–67). Bu dönemde Bhakti, dinî bir anlayış olmanın çok ötesine geçerek toplumsal bir protesto ve kimlik arayışının ifadesi adına yeni söylemler üretmeye başlamıştır. Kast ve cinsiyet ayrımlarına karşı eşitlikçi bir tutum sergileyen bu hareket, halk dillerinde yapılan ilahiler aracılığıyla toplumda geniş kesimlere ulaşmıştır (Zelliot, 1982: 145).

Bhakti'nin Batı Hindistan'a, özellikle Mahārāshṭra'ya ulaşmasıyla birlikte, hareketin biçimi hem edebî hem de kurumsal olarak yeni bir yön kazanmıştır. Dekkan platosu boyunca gelişen yerel diller ve halk kültürleri, Bhakti'nin burada kök salmasını kolaylaştırmıştır. Hareket, bu dönemde yalnızca dinî bir canlanma değil, aynı zamanda kültürel ve dilsel bir devrim niteliği kazanmıştır. Marāṭhī dili, bu hareket sayesinde felsefî ve edebî bir ifade aracı haline gelmiştir. Sanskrit dilinin soyut ve ritüelistik diline karşılık, *Bhakti* şairleri halkın konuştuğu dili kutsal bir anlatı aracına dönüştürmüştür (Ranade, 1997: 51). Bu dilsel dönüşüm, hareketin köklerini yerel bir zemine yerleştirmesine ve toplumsal bir bilincin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bhakti anlayışının içerisinde barındırdığı eşitlikçi ilkeler yalnızca dinî bir çerçeveye sahip olmadığından kültürel ve dilsel ayrımların yol açtığı bariyerlerin de aşılmasını sağlamıştır.

Marāṭhī dili temellerini çok daha erken dönemlerde geliştirmeye başlamış olsa da, ünlü ermiş, şair ve düşünür Cñāneṣvara⁹⁰ ile XII. yüzyılda gerçek anlamda bir altın çağına girmiştir. Cñāneṣvara, Bhakti geleneğinin bu bölgedeki en önemli kurucu şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bhakti felsefesinin halkın anlayabileceği bir dile taşınmasında, Cñāneṣvara'nın *Bhagavadgītā*'yı Sanskrit dilinden çevirerek Marāṭhī dilinde yorumladığı *Cñāneṣvarī* adlı eseri dönüm noktası olmuştur (Pradhan, 2001: 56). Bu eser yalnızca bir çeviri niteliği taşımamış, aynı zamanda Bhakti anlayışının yerel dindarlıkla karşılaştığı felsefî bir alan açmasıyla da önemli olmuştur. Cñāneṣvara'ya göre Tanrı, herkesin kalbinde yaşayan sevgi ve bilinç olarak yalnızca Brahmanların ulaşabileceği soyut bir varlık değildir. Bu nedenle Veda ve Brāhmaṇa külliyyatında kutsal olan ritüel bilgi yolunun yerini ibadette bağlılık ve hizmet almıştır (Ranade, 1997: 42–44).

Özellikle bu süreçte Cñāneṣvara'nın öğretileriyle birlikte Marāṭhā ermişlerin yazılarının içerikleri ve yaşam biçimleri Sanskrit külliyyattan kopmaya başlamıştır. Bu durum edebî eserlerin yapısında değişimlere sebep olduğu kadar dinî öğretilerde de yeni bir düşünce tarzının doğmasını sağlamıştır. Eknath, Tukārām⁹¹ ve daha birçok Mahārāshṭralı düşünürün çevresinde Hinduizm'in bir mezhebi olan Bhakti hareketinin Marāṭhā külliyyatı içerisinde doğmasını sağlamıştır (Ranade, 1997: 10; Melton, 2011: 374).

Bu dönemde Bhakti eserleri, Marāṭhī dilinde halkın günlük yaşamından imgelerle zenginleşmiş; Tanrı'ya duyulan sevgi bir anneye, dosta ya da sevgiliye olduğu gibi insani ilişkiler

⁹⁰ Cñāneṣvara, 13. yüzyılda yaşamış Maratha kökenli ermiş, şair ve filozoftur. Her ne kadar 1275–1296 yılları arasında yirmi bir yıllık kısa bir hayatı olmuşa da *Cñāneṣvarī* ve *Amrutanubhav* adlarıyla kaleme aldığı iki eser Marathi dilinden günümüze ulaşan en eski edebî eserler olma özelliği göstermektedir. Özellikle *Bhagavad-gītā*'nın yorumlaması olan *Cñāneṣvarī* eserinde yer alan fikirler Advaita Vedānta felsefesini yani Vishṇu inancında monoteist düşünceyi etkileyerek Bhakti hareketinin öncüsü olmuştur (Renade, 1933: 31 – 33).

⁹¹ Genellikle Maharashtra ve Karnataka eyaletlerinde tapınılan Tanrı Viṭṭhala veya Viṭhobā inancına sahip ermişlerdir. Viṭṭhala, Vaishṇavizm inancına dahil bir tanrı olarak bedenlenmelerinden biri Tanrı Vishṇu'nun avatari Kṛṣṇa şeklinde anlatılmaktadır (Sand, 1990: 33). Eknath, Tukārām vb. daha birçok şair, filozof ve ermişin Marathi dilinde kaleme aldığı eserlerde Bhakti öğretisinin monoteist yapısı sebebiyle Viṭṭhala'nın Vishṇu'nun kendisi olduğu anlayışı hâkim olmuştur (Keune, 2011: 32; Bhandarkar, 2014: 98-99).

üzerinden dile getirilmiştir (Melton, 2011: 374). Bu antropoteist yaklaşım, Bhakti'nin en ayırt edici özelliği olan Tanrı ile doğrudan duygusal ilişki fikrini somutlaştırmıştır. Bunun yanı sıra toplumsal alanda dinî kurallar gereği gerçekleştirilen baskılar sebebiyle oluşan ayrımcılığa karşı durulmuştur. Özellikle Tukārām'ın *abhang*a ilahileri, sosyal adaletsizlik ve kast ayrımcılığına karşı güçlü bir eleştiri dili taşımaktadır (Zelliot, 1982: 143–148). Bu ilahilerde Tanrı, yalnızca ibadet edilen bir varlık olmaktan çıkartılarak bir dost anlayışıyla halkın acı ve sevinçlerini paylaşmaktadır. Böylece hareket temelinde Mahārāshtra'nın tamamında yüksek veya düşük doğumlu, sosyal statü, cinsiyet gibi unsurlara bakmaksızın herkese ilahi hakikati kavrama yolunu açarak daha eşitlikçi bir ortam yaratmıştır. Her ne kadar ermişlerin çoğu Bhakti öğretisini yaymak konusunda pasifist kalsa da Rāmdās bu eşitlikçi *dharma* anlayışının yalnızca din temelli kalmaması gerektiğini savunarak yayılmasından yana olmuştur. Bu öğretisi Şivācī'yi de derinden etkilemiş ve yönetim anlayışının temellerini oluşturmuştur.

3.2.2. Rāmdās Öğretileri ve Svarācya Uygulamaları

Samarth Rāmdās Svami, 1608 yılında dünyaya gelmiş ünlü bir Mahārāshtralı ermiştir. Hayatı boyunca Rāmā ve Hanumān'ın adanmış bir takipçisi olarak yaşamıştır. Tarihte Hint ermişleri içerisinde din adamlığının yanı sıra siyasi bir düşünür olmasıyla da ün salmıştır. Yaklaşık on iki yıl boyunca Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde hac yolculuğu yapmış ve bu süreçte Müslüman yönetimi altındaki halkın sıkıntılarından fazlasıyla etkilenmiştir. Bu durum *dharma* öğretisiyle birleştiğinde siyasi bir bilinç oluşturmaya sebep olmuştur. Kimi araştırmacılar Rāmdās'ın politik olarak aktif bir ermiş olması sebebiyle Şivācī'nin hayatında önemli bir rehber olduğu yönünde görüşler ileri sürmüştür. Ancak ikisinin tanışması, genç Şivācī'nin annesi ve Dadaci Kondev'in eğitiminden sonrasına denk gelmektedir. Rāmdās'ın 1644'te yazdığı bir mektuptan da anlaşılacağı

gibi ikilinin tanışması ermişin Şivācī'nin yönetimindeki çağırılardan biri olan Chaphal'e gelmesiyle olmuştur (Kashikar, 1963: 149; Hardas, 2018: 410). Bu tarihten itibaren ikilinin ilişkileri devam etmiş ve Rāmdās bir anlamda Şivācī'nin sadık danışmanlarından biri haline gelmiştir.

Rāmdās, dönemin çalkantılı toplumsal düzeni içerisinde bağımsız siyasi çalışmalarını da gerçekleştirmeye devam etmiştir. Yalnızca bireysel kurtuluşu değil, aynı zamanda sosyo-politik ve dinî bir yeniden doğuşu hedefleyen bütüncül bir vizyon geliştirmiştir. Bu anlayışını *Dharma-Saṁsthāpana*⁹² kavramı ile ifade etmiştir. Rāmdās'a göre, *dharma* yalnızca dinsel ritüellerle sınırlı olmayan, toplumsal düzeni, adaleti ve ahlaki bütünlüğü içeren çok katmanlı bir kavram olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda *dharmanın* tesisi, yalnızca teolojik bir çağrı değil, aynı zamanda siyasi bir eylem haline gelmiştir. Rāmdās, bu görevi Kshatriya Varna'nın, yani yönetici sınıfın sorumluluğu olarak görmüştür (Kulkarni, 1995: 45). Bu anlayışını, 1654 yılında, Marāṭhī dilinde kaleme aldığı *Dāsboḍh* adlı eserinde derlemiştir. Eserinde yalnızca bireysel ahlakı değil, aynı zamanda yöneticinin halkla ilişkisini, devletin işleyişini ve sosyal adaleti merkeze alan ilkelere yer vermektedir. Bu ilkeler, Şivācī'nin yönetim politikalarında ve siyasi pratiğinde de açıkça gözlemlenebilir. Rāmdās'ın fikirleri ve Bhakti hareketinin bölgedeki etkileri Şivācī'nin iktidarının sadece askerî bir güç değil, aynı zamanda ahlaki ve sosyal meşruiyet taşıyan bir yönetim haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Rāmdās eserinde, bir hükümdarın adaletli, alçakgönüllü, istişareye açık ve halkına karşı sorumlu olması gerektiğine vurgu yaparak *dharma* yayma görevlerinden bahsetmiştir. *Dāsboḍh*'da

⁹² *Çaitanya-bhāgavata* içerisindeki anlamıyla Vaiṣṇavizm inancında ilahi müdahale için gerekli dinî görevlerin ve ilkelerin yeniden tesis edilmesi olarak tasvir edilmiştir (Dāsa, 2008: 1.2.18). *Bhagavad-gītā* içerisinde de geçen terim *dharma-saṁsthāpanārthāya* olarak karşımıza çıkmaktadır. Dördüncü bölüm, sekizinci mısırda geçen anlatıda Tanrı Viṣṇu, inananlarını kurtarmak ve kötülüğü yok etmek adına dinî ilkeleri yeniden tesis etmek için bedenlendiğinden söz etmektedir (Vyāsa: 4.8).

Rāmdās, bir yöneticinin halkı sömürmemesi, adaletle yönetmesi ve halkın refahını gözetmesi gerektiğini belirtir (Rāmdās, 1654: 130). Şivācī bu ilkeleri benimseyerek, yerel toprak beylerinin istismarını engelleyen merkezi bir vergi sistemi kurmuş, köylülerle doğrudan ilişki kurarak ara tabakalardaki güç birikimini azaltmıştır (Sarkar, 1919: 203–204). Bu uygulama yalnızca ekonomik verimlilik sağlamakla kalmamış, aynı zamanda halkın devlete olan güvenini de artırmıştır. Şivācī’nin köylüyle doğrudan teması, *deshmukh* zincirini kırarak yerel yöneticilerin otoritesini zayıflatmıştır. Bu durum kırsal adaletin merkeziyetçi anlayışla tesisi açısından da önemli bir dönüşüm yaratmıştır.

Rāmdās, bir liderin sürekli israftan kaçınarak örnek olması gerektiğini ve sade bir yaşam tarzı tercih etmesinin gerekliliğini vurgulamıştır (Rāmdās, 1654: 158). Şivācī yaşamı boyunca inancı gereği lükse karşı mesafeli olmuş, sade yaşam tarzıyla hem halktan kopmamış hem de kamu kaynaklarını verimli kullanmıştır (Laine, 2003: 106). Özellikle taç giyme töreninde kullandığı sade ve antik semboller, halkla arasında duygusal bir bağ kurmasına yardımcı olmuştur. Gösterişsiz yaşam biçimi, onun yönetim felsefesinde bireyin değil toplumun önceliğini vurgulayan Bhakti etkisini doğrudan yansıtmaktadır. Bu davranış biçimi, yöneticinin Tanrı’nın hizmetkârı olduğu fikrini güçlendirmiştir (Rāmdās, 1654: 158).

Eserinde adaletli bir yönetim anlayışı için yöneticinin kararlarını istişare yoluyla almasının gerekliliğinden söz etmiştir (Rāmdās, 1654: 201). Şivācī bu ilkeye uygun olarak *Ashta Pradhan*’ın yanı sıra Moro Trimbak Pingle⁹³, Annaci Datto⁹⁴, Dattaci Pant gibi danışmanlardan destek alarak

⁹³ Maratha İmparatorluğu’nda *Peşva* görevini üstlenen ilk kişi olmasıyla bilinmektedir. Maharashtra bölgesinde tanınmış bir Brahman ailenin soyundan gelmektedir. Afzal Han’ın ölümüyle sonuçlanan ve 1659 yılında Adilşahlarla gerçekleştirilen savaşta yer alan az sayıda savaşçıdan biri olmasıyla Şivācī’nin en güvenilir danışmanlarından biri haline gelmiştir (Sardesai, 2002).

⁹⁴ Şivācī’nin en sadık danışmanlarından biri olarak bilinmektedir. Karnataka bölgesinde Kulkarni soyundan gelen Brahman bir ailenin üyesidir. 1667’de Malik Ambar’ın toprak reformunu Şivācī’nin kontrolü altındaki Maratha bölgeleri için geliştirerek yeni bir sistem altına düzenlemiştir. Çalışmaları sonucu doğru arazi ölçümü, yeni arazilerin ekime açılması ve okuma yazma bilmeyen çiftçilerin kalıtsal haklara sahip yetkili *deshmukh* aileleri tarafından

yönetim kararlarını şekillendirmeyi uygun bulmuştur (Sarkar, 1919: 252). Bu danışma pratiği, merkeziyetçiliğin bir tür yumuşatılmış formunu yaratmış ve karar alma süreçlerine yerel bilgiyi entegre etmiştir. Bu bağlamda Şivācī'nin danışmanlarıyla olan ilişkisi, modern anlamda katılımcı yönetim modellerinin erken bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, bu tür istişareler vasıtasıyla hem politik riskleri azaltmış hem de geniş halk kesimlerinin rızasını sağlamıştır (Rāmdās, 1654: 201).

Rāmdās, bir hükümdarın hiçbir zaman halkından kopuk olmaması gerektiğini ve doğrudan temas kurulmasının önemini aktarmıştır (Rāmdās, 1654: 245). Şivācī, halkın şikâyetlerini doğrudan bildirebildiği sistemler geliştirmiş, yerel idarecilerin keyfi uygulamalarına karşı denetim mekanizmaları kurmuştur (Sarkar, 1919: 299). Örneğin, köylerde görevli memurların köylülerden rüşvet alması durumunda, şikâyetlerin doğrudan merkeze iletilebildiği denetim mekanizması geliştirilmiştir. Bu tür uygulamalar, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerinin erken temsilleri olarak değerlendirilebilir. Şivācī'nin bu yaklaşımı, modern ombudsman sistemlerine benzer bir işlev görmüş ve yöneticinin halk üzerindeki meşruiyetini pekiştirmiştir. Ayrıca Rāmdās, liderin evrensel ahlakî düzen olan *dharma* öğretisine bağlı kalmasını öğütlemiştir (Rāmdās, 1654: 311). Şivācī hayatı boyunca gerçekleştirdiği dinî ibadetlerle bu ilkeye sadık kaldığını göstermiştir. Bunun yanı sıra hükümdarlık süresince sivil halkın zarar görmemesine özen göstermiş, Hindu ve Müslüman kutsal mekânlarına saygılı davranmıştır (Sarkar, 1919: 359). Örneğin, birçok savaşta tapınakların ve camilerin korunması için özel emirler vermiştir. Ayrıca Kelshi'deki Müslüman Şeyh Baba Yakut'un türbesine bağışta bulunması, dini hoşgörüsünün pratik bir tezahürü olmuştur (Kulkarni,

sömürülmesini azaltacak önlemler içermesiyle Orta Çağ'da tarımın gelişiminde dönüm noktalarından biri olmuştur (Kulkarni, 1976: 81; Kantak, 1979: 50).

2006: 311). Şivācī'nin bu uygulamaları, Bhakti felsefesinin dinsel bağınazlık karşıtı, Tanrı'yı evrensel olarak gören yaklaşımıyla da birebir örtüşmektedir.

Sonuç olarak, Şivācī'nin yönetim anlayışı, *Dāsboḍh*'un sunduğu felsefî ilkelerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Bhakti geleneğinin etik ve ahlaki çerçevesi, Şivācī'nin siyasi liderliğini yalnızca bir iktidar pratiği olmaktan çıkarmış; adil, halkçı ve dinler arası hoşgörülü bir yönetim modeline dönüştürmüştür. Bu durumun, Hindu siyasal düşüncesinde etik liderlik kavramının tarihsel bir örneği olarak Şivācī'nin rolünü daha da anlamlı kıldığı söylenebilir. Aynı zamanda, Bhakti hareketi, Şivācī'nin hükümdarlığı döneminde, kendisinden iki yüzyıl sonra Hindistan Bağımsızlık Hareketi'ni ve Hindutva düşüncesinin savunusunu etkileyecek olan Hindavī Svarācya idealinin temellerini sağlamlaştırmıştır. Buna rağmen, Şivācī'nin yönetim anlayışı ve öz yönetim arayışı tarihî kayıtlar çerçevesinde biliniyor olsa da, bu dönemde *Svarācya* teriminin ideolojik bir kavram olarak kullanıldığından söz etmek mümkün değildir. Nitekim *Hindavī Svarācya* söylemi, yukarıda da belirtildiği üzere, Şivācī'ye atfedilen tek bir mektupta geçmekte olup, söz konusu mektubun özgünlüğü günümüzde dahi tartışmalı kabul edilmektedir. Bu bağlamda terim, köklerini Şivācī liderliğinde gelişmeye başlayan öz yönetim anlayışından almakla birlikte, Hindistan siyasal tarihi içerisinde ideolojik bir söylem olarak ancak en az iki yüzyıl sonra, Hindistan Bağımsızlık Hareketi kapsamında belirginlik kazanmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. XX. YÜZYIL HİNDİSTAN BAĞIMSIZLIK HAREKETİ'NDE SVARĀCYA DÜŞÜNCESİ

Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesi, modern dünya tarihinin en karmaşık ve çok katmanlı toplumsal dönüşüm süreçlerinden birini temsil etmektedir. Ernst B. Haas'ın belirttiği gibi, milliyetçilik çalışmalarında kavramsal belirsizlik hâkim olduğundan, milliyetçilik adeta “dokunulan yere göre tanımlanan bir fil” gibidir; yani, araştırmacının yaklaşımına veya üzerinde durduğu boyuta bağlı olarak farklı özellikler öne çıkar ve farklı şekillerde anlaşılır (Haas, 1986: 707). Bu süreç, basit bir sömürgecilik karşıtı direnişin ötesinde, ulus-devlet kavramının Batı-dışı bir bağlamda yeniden yorumlanmasını ve modernite anlayışının çelişkilerle dolu bir şekilde içselleştirilmesini içermektedir. Bu bağlamda Hindistan'daki bağımsızlık düşüncesinin gelişimini anlamak, yalnızca tarihsel olaylara değil, aynı zamanda modern ulus-devlet fikrinin ve milliyetçiliğin sömürge bağlamında nasıl şekillendiğine de odaklanmayı gerektirmektedir.

Avrupa merkezli modernleşme süreçlerinin bir ürünü olarak doğmuş ulus-devletler, sömürgeleştirilmiş toplumlarda çok farklı dinamikler içinde yapılaşmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Milliyetçiliği yalnızca Batı'dan türetilen teorik modeller açısından incelemek veya onu yalnızca anti-emperyalizmle eşitlemek Hindistan gibi karmaşık bir yapıyı anlamak için yeterli olmamıştır. Anderson'un ifadesiyle ulus, “hayal edilmiş bir cemaat” oluşumdur ve bu cemaatin inşasında medya araçları, eğitim kurumları ve ortak bir tarih anlatısı merkezi bir rol oynamaktadır (Anderson, 2006: 49-50). Sömürge Hindistan'ında bu tür bir cemaat tahayyülü, Britanya idaresinin baskısı ve moderniteyi araçsallaştıran yönetim anlayışı karşısında şekillenmiştir. Sömürge

yönetiminin dayattığı modernleşme politikaları, geleneksel toplum yapıları arasında gerilimli bir mücadele oluşmuştur. Bu bağlamda Britanya'nın Hindistan'da kurduğu sömürge rejimi, yalnızca ekonomik sömürü merkezinde gelişmekle kalmamış aynı zamanda Batılı anlamda modern eğitim sistemlerini dayatarak yeni bir toplumsal düzenin temellerini atmıştır (Chatterjee, 1993: 5).

Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğinin kurumsallaşması, XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu Hindistan Şirketi'nin ticari faaliyetlerinin siyasi ve askerî hâkimiyete dönüşmesiyle başlamıştır. Babür otoritesinin zayıflaması, yerel prenslikler arasındaki rekabet ve İngilizlerin askerî üstünlüğü, sömürge idaresinin genişlemesini hızlandırmıştır. 1757 Plassey Savaşı, Şirket'in Bengal'de fiilî hâkimiyet kurmasının dönüm noktası olarak kabul edilmekte; bu zafer, İngilizlerin yerel yöneticiler üzerindeki nüfuzunu belirleyici biçimde artırmıştır. Bengal'de vergi toplama (*diwani*) yetkisinin elde edilmesini takiben, Şirket idaresi kurumsal bir nitelik kazanmış ve Bengal merkezli bir idari-mali denetim sistemi oluşturulmuştur (Buchan, 1994: 53). XIX. yüzyılın ilk yarısında Şirket yönetimi, genişleyen toprak hâkimiyetini idari ve hukuki reformlarla pekiştirmiştir. Şirket'in artan merkezîleşme politikaları, yerel siyasal yapıları giderek işlevsiz hâle getirmiştir. Özellikle *Doctrine of Lapse*⁹⁵ gibi uygulamalar, yerel prensliklerin ilhakını hızlandırarak sömürge egemenliğini derinleştirmiştir (Singh, 2020: 370). Bu süreçte artan ekonomik sömürü, toplumsal dönüşümler ile dinî ve kültürel müdahaleler bir araya gelerek, 1857 Sipahi Ayaklanması'na zemin hazırlayan tarihsel ve yapısal koşulları oluşturmuştur.

XIX. yüzyıl boyunca sömürge idaresinin kurumsallaşması ve merkezileşmesi, Hindistan toplumunda yalnızca siyasal egemenlik ilişkilerini değil, aynı zamanda toplumsal hiyerarşileri, ekonomik yapıları ve düşünsel üretim biçimlerini de köklü bir şekilde dönüştürmüştür. İngiliz

⁹⁵ Miras doktrini olarak adlandırılan, Doğu Hindistan Şirketi tarafından Hint alt kıtasındaki yerel yönetimler için başlatılan bir ilhak politikasıdır. Varisi olmayan yerel yöneticilerin toprak yönetimi kapsamında kendilerinden sonra gelecek halefi seçme hakkının yok etmiştir (Majumdar, 1957: 7).

yönetiminin askerî ve idari reformlarla pekiştirdiği bu yapı, bir yandan yerel direniş biçimlerini bastırırken, diğer yandan yeni toplumsal aktörlerin ve siyasal tahayyüllerin ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Bu bağlamda sömürge modernitesinin yarattığı çelişkiler, Hint toplumunda özgürlük, öz yönetim ve siyasi egemenlik kavramlarının yeniden düşünülmesini zorunlu kılmış; bu kavramlar, ilerleyen süreçte milliyetçi söylemin merkezî unsurları hâline gelmiştir. Söz konusu dönüşüm, bağımsızlık hareketinin öncü figürleri tarafından farklı ideolojik çerçeveler içinde ele alınarak, *Svarācya* ideali etrafında şekillenen çok katmanlı bir düşünsel zemin yaratmıştır.

4.1.Bağımsızlık Hareketi'nin Liderleri ve Svarācya İdealleri

1857 Sipahi (Sepoy) Ayaklanması, sömürge tarihi araştırmacıları tarafından modernite ve geleneksel bağların çelişkilerinin ilk kitlesel dışavurumu olarak okunmaktadır. Metcalf'in analizlerine göre, bu ayaklanmanın bastırılmasının ardından Britanya'nın doğrudan yönetim modeline geçmesi, sömürge sisteminin daha merkezi ve baskıcı bir karakter kazanmasına yol açmıştır (Metcalf, 2006: 104-106). Ancak bu doğrudan yönetim süreci, içerisinde gelişen toplumsal sınıflarla birlikte Batı tipi İngiliz eğitim sistemiyle yetişen yeni bir Hint entelijansiyaasının doğuşuna zemin hazırlamıştır. XIX. yüzyılın sonlarında sömürge Hindistan'da gelişen toplumsal ve politik bilinç değişiklikleri, Hindistan'ın milliyetçi ve özgürlükçü düşüncelerinin gelişmesindeki temel sebep olmuştur. Hint milliyetçiliği, zaman içinde Anderson'ın tanımıyla birçok hayal gücünün birleşiminden oluşan tartışmalı bir vizyon olarak ortaya çıkmıştır. Yapısı gereği yalnızca baskıcı yönetime bir tepki olarak değil, Batı tipi eğitimin kazandırdığı anlayışlarla; modernitenin beraberinde getirdiği milliyetçi bir kitle hareketi olma özelliği taşımaktadır.

Hindistan, coğrafi olarak engellerle çevrili yapısı sayesinde tarih boyunca sınırları büyük ölçüde süreklilik gösteren bir mekânsal bütünlük sergilemiştir. Himalaya Dağları, Hint Okyanusu ve çöl bölgeleri gibi doğal sınırlar, altkıtanın dış dünya ile olan temasını belirlerken aynı zamanda içsel bir bütünlük oluşturmuştur. XIX. yüzyılın başlarında İngiliz sömürge yönetimi tarafından idarî olarak şekillendirilen ve Hint altkıtasının neredeyse tamamını kapsayan bu sınırlar, gelişen milliyetçi düşüncenin mekânsal çerçevesini belirlemiştir. Milliyetçiliği “toplumsal rasyonalizasyon aracı” olarak tanımlayan Haas, Hint milliyetçileri için temel meselenin sınırların nerede çizileceği değil, bu sınırlar içinde ulusun ne şekilde inşa edileceği olduğunu belirtmektedir (Haas, 1986: 709). Bu durum ulusun *hayal edilmiş* doğasıyla doğrudan bağlantılı olarak sömürge yönetiminin çizdiği şekliyle farklı dil, din ve etnik grupları tek bir siyasi çatı altında birleştirme zorunluluğunu doğurmuştur. Tam olarak bu noktada milliyetçi elitler, Britanya’nın dayattığı idari ve hukuki yapıları benimserken, kültürel kimliği korumayı hedeflemiştir. Modernleşmenin sağladığı araçlar çevresinde kendi siyasal taleplerini formüle etmeye başlamış ve zamanla bu talepler kendi kaderini tayin etme ilkesi etrafında şekillenen daha radikal bir söyleme dönüşmüştür. Dipesh Chakrabarty’nin *Avrupa’ya Taşralaştırmak* adlı eserinde tartıştığı gibi Hindistan’daki milliyetçilik, Batılı modernite anlayışını hem reddeden hem de dönüştüren bir süreç olarak okunmalıdır (Chakrabarty, 2000: 15-20). Bu durum, sömürge döneminde Batı tarzı eğitimle yetişen Hint elitlerinin, modernitenin sunduğu araçları benimserken aynı zamanda kendi kültürel kimliklerine ait geleneksel kalıplar arasında ikili bir konuma sıkıştıklarını göstermektedir (Hobsbawm, 1990: 123).

Kendi kaderini tayin ve öz yönetim hakkı, Hintli milliyetçileri için XIX. yüzyılın başlarında hızlı bir ivme kazanmıştır. Kongre⁹⁶ çevresinde gelişen bağımsızlık arzusu, halkı örgütleyen yeni fikir liderlerinin doğmasına neden olmuştur. Bu aşamada liderler arasındaki temel tartışma, Svarācya yani öz yönetimin niteliği, sınırları ve ulusun nasıl tanımlanacağı etrafında şekillenmiştir. Buna bağlı olarak, neredeyse tüm Hintlilerin arzuladığı bağımsızlığın hangi koşullarda sağlanacağı ve nasıl sürdürülebileceği sorusu dönemin en kritik meselelerinden biri hâline gelmiştir.

4.1.1. Bal Gangadhar Tilak

Hindistan'ın sömürge yönetimine karşı yükselen bağımsızlık hareketinin erken dönem liderlerinden biri olan Bal Gangadhar Tilak, Svarācya düşüncesinin hem kuramsal hem de pratik düzeyde şekillenmesinde başat bir rol üstlenen isim olarak öne çıkmıştır. 1900lerin başından itibaren bağımsızlık mücadelesinin önemli liderlerinden ve düşünürlerinden biri olarak toplum tarafından kabul görmüştür. Tilak'ın Svarācya ile olan bağı yalnızca siyasî bir hedef olmaktan öte bir anlayıştır. Daha gelenekselci bir yaklaşımla öz yönetim savunusu, Tanrısal bir hak olarak görmesi çerçevesinde şekillenmiştir. Özellikle bu düşüncesiyle söylediği ünlü, “Svarācya benim doğuştan hakkımdır ve onu alacağım” sözleri uzun yıllar mücadelenin ateşleyici söylemi haline gelmiştir (Tilak, 1922: iii). Tilak bu ifadeleriyle, Hindistan halkının kendi kendini yönetme hakkının doğal, evrensel ve vazgeçilmez olduğunu ileri sürmüştü; dahası bu hakkın dışarıdan tanınmasını beklemeden, doğrudan mücadele yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunmuştur.

⁹⁶ Hindistan Ulusal Kongresi (INC), halk arasında Kongre Partisi veya kısaca Kongre, Hindistan'ın çoğu bölgesinde derin kökleri olan bir siyasi partidir. 28 Aralık 1885'te kurulan, Asya ve Afrika'da Britanya İmparatorluğu'nda ortaya çıkan ilk modern milliyetçi hareket olmuştur (Marshall, 2001: 179).

Doğuştan hak söylemi her ne kadar öz yönetim ve ulus-devlet çizgisinden bakıldığında Batı'daki doğal haklar geleneğine paralel bir anlam taşıyor gibi görünse de Tilak düşüncesini yerli kültür unsurları ve dinî anlayış referanslarıyla da pekiştirilmiştir. Vedik geleneklerden ve Hindu felsefesinden beslenen bir ulus tasavvuru geliştirmiştir. Bu yönüyle, onun *Svarācya* anlayışının temelinde Hindu kültürel kimliğiyle özdeş bir özgürlük kavrayışı yer almaktadır (Thapar, 2009: 44; Sharma, 2011: 91). Bu bağlamda beraberinde sözünü ettiği Hindistan halkının kimliği sorusu akıllara gelmektedir. Özellikle Dalitlerin lideri B. R. Ambedkar'ın, Brahmanik Hindu milliyetçiliğine yönelttiği eleştiriler göz önüne alındığında, Tilak'ın vizyonunun kast sistemini sorgulamak yerine kültürel olarak onu pekiştirdiği iddia edilmiştir (Omvedt, 2004: 37). Bu yaklaşım, Tilak'ın 'halk' kavramından kimi kastettiği ve bu kapsama herkesin dâhil olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Ancak Tilak'ın 1916'da yaptığı konuşmada, "Bu haklar yalnızca Müslümanlara tanınsa bile aldırınam" ifadeleri, siyasi anlamda kapsayıcı bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir (Tilak, 1922: 202). Buna rağmen, Savarkar gibi bazı Hint milliyetçilerine göre Tilak'ın Hindu geleneklerine dayandırarak temellendirdiği *svarācya* hakkı, Hindistan ile Pakistan'ın ayrılmasına yol açan İki Ulus Teorisi'nin⁹⁷ düşünsel zeminini oluşturmuştur.

Siyasal tartışmalar bir yana, Tilak *Svarācya* anlayışını yalnızca politik bir hedef olarak değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük olarak da görülmesi gereken bir ilke şeklinde savunmuştur. Ona göre bu hak, halkın onurunun ve insanlık değerinin bir parçası olarak algılanmalıdır. Bu bağlamda özgürlük tanımı yalnızca İngiliz yönetiminden kurtulmak gibi bir hedefe bağlanamayacak kadar önemlidir. Esas önemli olanın Hint halkının özneleşmesi süreci olarak anlamlandırılması olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşım, onun özgürlük fikrini pasif bir hak

⁹⁷ Hindistan'daki Müslümanlar ile Hinduların ortak bir ulus oluşturmadığını, dinî, kültürel ve toplumsal farklılıklar nedeniyle ayrı "milletler" olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan siyasi yaklaşımdır. Teori, 1947'de Pakistan'ın kurulmasını meşrulaştıran temel ideolojik çerçevelerden biri olmuştur.

talebinden ziyade aktif bir görev olarak yorumlamasına yol açmıştır. “Artık konuşma zamanı değil, çalışma zamanıdır” sözleriyle Svarācyā’nın halkın sorumluluğu olduğunu vurgulamıştır (Tilak, 1922: 205). Bu hakkı elde etmek için yalnızca iddiada bulunmanın yeterli olmayacağını ve bu doğrultuda eyleme geçilmesi gerektiğini savunmuştur.

Bütün bunlar kapsamında Tilak’ın özgürlük anlayışı bir hak olmanın yanı sıra bir görev ve ahlaki sorumluluk olarak değerlendiren yaklaşımı, dönemin diğer bağımsızlık önderleri üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Bu anlayış, düşünürler tarafından farklı gerekçelerle yeniden yorumlanmıştır. Mahatma Gandhi, Tilak gibi özgürlük düşüncesini yalnızca siyasal bir bağımsızlık hedefi sınırlarına sıkıştırmayarak; onu bireyin ve toplumun içsel dönüşüm süreciyle ilişkilendirmiştir. Gandhi’nin yaklaşımı, Tilak’ın mücadele çağrısının daha geniş bir ahlaki ve toplumsal sorgulamayla bütünleştirilmesi gerektiği düşüncesine dayanmıştır. Bunun yalnızca halkın kendi değerlerini kabullenmesi ve geliştirmesiyle gerçekleşebileceğini vurgulamıştır.

4.1.2. Mohandas Karamçand Gandhi

Gandhi’nin *Hind Swaraj or Indian Home Rule* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler, Hindistan’ın durumunu Britanya egemenliği altındaki bir sömürge karşıtı perspektiften incelenmemesi gerektiği üzerine olmuştur. Gandhi, özünde derin bir ahlaki ve toplumsal sorgulamayla desteklenen eski geleneklerin geliştirilmesi gerektiğini, ancak bunun mutlaka Hint kültürü çerçevesinde eyleme dönüştürülmesiyle anlam kazanacağını savunmuştur. Gandhi’ye göre Hindistan’ın İngilizler tarafından sömürgeleştirilmesinin temel nedeni, İngilizlerin gücünden ziyade, Hint halkının kendi zaafı olmuştur. Bu bağlamda “İngilizler Hindistan’ı ele geçirmedi; biz onlara verdik” ifadesi, onun bağımsızlık meselesini öz-eleştirel bir yaklaşımla

değerlendirdiğini göstermektedir (Gandhi, 1909: 41). Gandhi'ye göre İngiliz yönetimi, Hindistan'daki halkın içsel uyanışını bastırmış; üstelik bu baskıyı, gücünü bizzat Hint toplumunun sağladığı bir meşruiyet söylemiyle sürdürmüştür. Ona göre yabancı egemenliği ancak halkın rızası ve iş birliğiyle devam edebilir; dolayısıyla özgürlüğe giden ilk adım, bu rızanın ve buna eşlik eden teslimiyetin sonlandırılmasıdır.

Eleştirilerinin temelinde modern Batı uygarlığına yönelik radikal bir karşı duruş sergilenmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Onun gözünde Batı uygarlığı, maddi ilerlemeye dayanmakta ve bu yönüyle insanı tüketen bir hastalığı andırmaktadır. Uygarlığın gerçek ölçütünün “bedensel refahı amaç edinmek” olarak tanımlanmasını eleştiren Gandhi, bu anlayışın dünyevi bir görüş olduğunu belirterek Hint toplumunun temeli olan maneviyattan uzaklaştırdığını düşünmektedir (Gandhi, 1909: 32–33). Gandhi açısından Avrupa'nın gelişmiş sayılan teknik araçları, ulaşım yöntemleri, eğitim kurumları ya da sanayi üretimi yalnızca dışsal birer ilerleme göstergesi olabilmektedir. Oysa bu ilerleme, günlük hayat pratiklerine kısıtlanarak ahlaki bir çöküş pahasına elde edilmiştir. Gandhi, bu durumu “medeniyet ismi verilen bir delilik hâli” olarak nitelendirmiş ve Hindistan'ın bu yolda ilerlemesini kendi kimliğini kaybetmesi olduğundan bir felaket olarak tanımlamıştır (Gandhi, 1909: 34).

Bu bağlamda Gandhi'nin Svarācyā anlayışı, yalnızca politik bağımsızlığın ötesinde kültürel bir ilerleme olarak görülmektedir. Svarācyā, bireyin kendi kendisini yönetmesi yani ahlaki olarak kendi eylemlerinin sorumluluğunu alabilmesi olarak tanımlanmıştır. İngiliz sömürgesinin son bulması eğer onların yerini taklitçi Hintliler alacaksa, herhangi bir anlam ifade etmemektedir. “Kaplanın doğasını istiyorsunuz ama kendisini değil; yani Hindistan'ı İngilizleştirmek istiyorsunuz.” ifadeleri ile sadece yönetim değişiminin özgürlük getirmeyeceğini açıkça vurgulamıştır (Gandhi, 1909: 29). Bu nedenle Gandhi, Hint toplumunu öncelikle ahlaki ve manevi

düzlemde yeniden inşa etmeyi hedeflemeleri gerektiğini ve bu dönüşümün sonunda siyasi düzenin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Eğitim, hukuk, sağlık gibi alanlarda da Batılılaşma eğilimlerinin öz-yeterlilik yerine dışsal bağımlılığı artırdığını belirtmiştir. Bu bağlamda kültürel anlayışlarıyla geliştirilecek Hint fikirlerinin toplumun ilerlemesinde tek gerekli araç olduğunu ileri sürmüştür. Gandhi ile şekillenen *Satyāgraha*⁹⁸ felsefesinde temel ilkelere biri olan *ahimsā* öğretisi doğrultusunda, Hindistan Bağımsızlık Hareketi tarih boyunca birçok pasif direniş örneği ortaya koymuştur. Bu mücadele anlayışı, özünde geleneksel Hint düşüncesine ve kadim ahlaki öğretilere dayanmaktadır. Genel anlamda bağımsızlık süresince Kongre üyelerinin benimsediği bir vizyon olarak benimsenmiştir.

Bu teorik çerçeve, Gandhi'nin Şivācī ve silahlı direniş geleneğine yönelik değerlendirmesinde daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Gandhi, Şivācī'yi doğrudan küçümseyen ya da tarihsel rolünü inkâr eden bir söylem benimsememiştir. Bununla birlikte, tarihsel şahsiyetlerin çağdaş siyasal mücadeleye doğrudan model olarak sunulmasına ciddi itirazlarda bulunmuştur. Ona göre geçmiş askerî liderlerin eylemlerini, modern Hindistan'ın şartlarından bağımsız biçimde idealize etmek, hem tarihsel bağlamı göz ardı etmek hem de yanlış bir siyasal yönelim üretmek anlamına gelmektedir.

Gandhi, *Young India* 1924-26 arası kaleme aldığı yazılarında, devrimci hareketlerin Şivācī, Guru Govind Singh, Rancit Singh ve Maharana Pratap gibi figürlere atıfla meşruiyet üretme çabasını “yanıltıcı ve tehlikeli” bulduğunu açıkça ifade etmiştir (Gandhi, 1927). Ona göre söz konusu liderler kendi tarihsel şartları içerisinde değerlendirilmelidir; ancak modern dönemde gizli

⁹⁸ Sanskrit kökenli *satya* (gerçeklik) ve *āgraha* (ısrar, kararlılık) kelimelerinden oluşmaktadır. Felsefe şiddetsizlik (*ahimsā*), doğruluk (*satya*) ve özdisiplin (*tapas*) ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Gerçeklikte ısrar etmek anlamına gelen öğreti Gandhi'nin tanımlamasıyla Satyāgraha, zayıfın silahı değil, hakikatin gücüdür; insanın içsel ahlakından doğmaktadır (Gandhi, 1938: 77).

suikast, komplo ve terör yöntemlerini bu örneklerle özdeşleştirmek doğru değildir. Gandhi, şiddetsizlik öğretisi açısından bakıldığında, tarihte başarılı olmuş askerî önderlerin dahi ilkesel olarak “yanlış yönlendirilmiş vatanseverler” şeklinde nitelendirilebileceğini belirtmiş; ancak aynı zamanda tarihsel şahsiyetleri ahlaki bir mahkûmiyetle yargılamayı reddetmiştir. Bu tutum, onun “ölüler hakkında yalnızca iyi şeyler söylenmelidir” ilkesine (de mortuis nil nisi bonum) yaptığı vurgu ile de uyumludur (Gandhi, 1927: 911).

Gandhi’nin Şivâcî’ye yaklaşımında belirleyici unsur, şahsiyet ile yöntem arasındaki ayrımdır. Gandhi, Şivâcî’nin cesaretini ya da tarihsel önemini inkâr etmez; fakat onun askerî yöntemlerinin çağdaş Hindistan için normatif bir model oluşturamayacağını savunur. Gandhi’ye göre Hindistan’ın toplumsal yapısı—kast sistemi, derin ekonomik eşitsizlikler, dinsel bölünmüşlük ve kitlesel yoksulluk—silahlı bir devrimin başarıyla sonuçlanmasını mümkün kılacak şartlara sahip değildir. Aksine, böyle bir girişim sömürge yönetiminin baskı mekanizmalarını güçlendirecek ve kitlelerin henüz hazır olmadığı bir terör ortamı yaratacaktır (Gandhi, 1927: 914).

Bu yaklaşım, Gandhi’nin *Hind Swaraj*’da ortaya koyduğu Svarācyā anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Gandhi için Svarācyā yalnızca siyasî iktidarın İngilizlerden Hintlilere geçmesi anlamına gelmez; öz-denetim, ahlaki özerklik ve bireysel sorumluluk temelinde gerçekleşen içsel bir dönüşümü ifade eder (Gandhi, 1909: 34). Eğer özgürlük yalnızca yönetimin el değiştirmesi olarak anlaşılırsa, askerî mücadele bir araç olarak meşrulaştırılabilir. Oysa Gandhi’ye göre araç ile amaç arasında ayrım yapılamaz; şiddet kullanılarak elde edilen bir siyasal düzen, doğası gereği şiddetin izlerini taşımaya devam edecektir. Bu nedenle, Şivâcî’nin tarihsel mücadelesi kendi bağlamında anlaşılabilir olsa bile, modern Hindistan’ın kurtuluş stratejisi olarak önerilemez.

Sonuç olarak Gandhi’nin Şivâcî’ye yönelik değerlendirmesi, tarihsel bir reddiyeden ziyade yöntemsel ve ahlaki bir mesafe koyma girişimi olarak okunmalıdır. Şivâcî’nin ulusal hafızadan

silinmesine katılmadığı gibi; Şivācī'nin eylemlerinin XX. yüzyıl içerisinde gerçekleştirilen devrimci şiddete meşruiyet kazandırmak için kullanılmasına da kesin bir biçimde karşı çıkmaktadır. Bu tavır, Gandhi'nin ahimsā ilkesine dayanan siyasi felsefesi ve modern Batı uygarlığına yönelttiği eleştirilerle bütünlük arz etmektedir.

4.1.3. Cevahirlal Nehru

Gandhi'nin aksine öğrencisi Nehru, Hindistan'ın kalkınması için modernizasyon, sanayileşme ve merkezi planlamayı savunmuştur. Ona göre Batı'ya ait bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin örnek alınması, Hindistan'ın özgün kültürel değerlerinin korunmasında bir engel teşkil etmemektedir. Nehru'nun Svarācya anlayışı temelinde kültürel, ekonomik ve bireysel özgürleşmeyi de kapsayan kapsamlı bir eylem planı içerisinde gerçekleştirilmelidir. Gandhi Hint ulusunun babası olarak tanımlanırken Nehru, Hint demokrasisinin ve modernleşmesinin kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır (Husain, 2016: 69).

Nehru'nun Şivācī, Marathalar ve Evrengzib dönemine ilişkin değerlendirmeleri, onun tarihsel olayları milliyetçi bir romantizm çerçevesinde bir görüşe sahip olmadığını gözler önüne sermektedir. Ona göre tarihsel arkaplan sosyo-ekonomik ve düşünsel dönüşümler bağlamında ele alınmalıdır. *Glimpses of World History*'de Pune bağlamında Şivācī'nin hatırasını değerlendirirken, onun ortaya çıkışını “ekonomik çöküş ve genel sefaletin hazırladığı bir zemin” ile ilişkilendirmesi dikkat çekicidir (Nehru, 1934: 502). Nehru burada Ramdas ve Tukaram'ı anarak, kültürel-dinsel canlanmanın siyasi bilinç oluşumundaki rolünü vurgulamaktadır. Ancak aynı pasajda, Şivācī'nin Bicāpūr generaline yönelik suikastını eleştirel bir ifadeyle anması, onu mutlak bir kahraman figürüne dönüştürmekten özellikle kaçındığını göstermektedir. Buna karşılık Şivācī'nin sivillere,

kadınlara ve camilere zarar vermeme yönündeki hassasiyeti, Nehru tarafından vurgulanarak onun mezhepçi değil, disiplinli ve stratejik bir lider olduğu ima edilmektedir (Nehru, 1934: 502).

Benzer biçimde *The Discovery of India*'da Nehru, Babür İmparatorluğu'nun çözülüşünü yalnızca şahsi ihtiraslara değil, dinî daralma ve ekonomik sarsıntılara bağlamaktadır (Nehru, 1946: 270-276). Evrengzib'in cizye vergisini yeniden yürürlüğe koymasını ve tapınak yıkımlarını, imparatorluğun çoğulcu temellerini zayıflatan adımlar olarak değerlendirmektedir. Sikhlerin baskı neticesinde askerî bir kardeşliğe dönüşmesi ya da Marathaların siyasal bir güç hâline gelmesi bu bağlamda okunmaktadır. Nehru'ya göre bu gelişmeler, din ile milliyetçiliğin iç içe geçtiği ancak henüz modern ve kapsayıcı bir ulus anlayışına evrilmemiş hareketlerdir (Nehru, 1946: 272). Nitekim Warren Hastings'ın 1784 tarihli gözlemini aktarması—Marathaların güçlü bir “ulusal bağlılık” ilkesine sahip oldukları yönündeki değerlendirmesi—Nehru'nun bu hareketi erken bir siyasal bilinç örneği olarak gördüğünü göstermektedir (Nehru, 1946: 274).

Ancak Nehru, din temelli milliyetçi canlanmaların tarihsel önemini teslim etmekle birlikte, bunların kapsayıcı bir Hint ulus kimliği üretmede sınırlı kaldığını açıkça ifade etmektedir. Hindu milliyetçiliğinin yerel ve mezhepçi unsurlarla şekillendiğini, Hindistan'ın tamamını kuşatan seküler bir bilinç düzeyine ulaşamadığını belirtmesi modern ulus anlayışı ile erken dönem dinî-siyasal hareketler arasına bilinçli bir mesafe koyduğunu göstermektedir (Nehru, 1946: 275). Bu yaklaşım, onun sonraki Svarācyā tasavvurunun düşünsel zeminini oluşturur.

Hindistan'ın kuruluşuyla birlikte Nehru tarafından uygulanan politikalar, Gandhi'nin Satyāgraha öğretisinden farklı bir çerçevede oluşmaya başlamıştır. Nehru'nun özgürlük ideali Hindistan'ın pasif direniş retoriğinden ayrılmış ve bilimsel rasyonalizm, Batı tipi kalkınma modeli ekseninde şekillenmiştir (Nehru, 1946: 112). Nehru'nun Svarācyā anlayışının temel dayanağı, emperyalizm karşıtlığı ile endüstriyel ve tarımsal modernizasyonun sentezi olarak karşımıza

çıkılmaktadır. *Discovery of India* eserinde vurguladığı üzere, “gerçek özgürlük, yoksulluk ve cehaletin zincirlerini kırmakla mümkündür” (Nehru, 1946: 215). Bu ifade onun özgürlüğü salt bir yönetim değişikliği olarak tanımlamadığını göstermektedir. Nehru’nun mücadelenin eylemselliğini kolektif refahı hedefleyen radikal bir dönüşüm projesi olarak gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Bunun yanı sıra seküler ve çoğulcu Svarācyā vizyonu, Hindistan’ın kültürel çeşitliliğini bir tehdit unsuru olarak görmemiş aksine ulusal birliğin temeli olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle İki Ulus Teorisi kapsamında din temelli bölünmelerin yaşandığı ayrılık sonrası dönemde, bu yaklaşım anayasal laikliğin temel taşlarından biri haline gelmiştir (Chandra, 1989: 45).

4.1.4. Vinayak Damodar Savarkar

Hindistan’ın bağımsızlık mücadelesinde Svarācyā kavramı, farklı ideolojik perspektiflerle yeniden yorumlanırken bir diğer önemli unsur da Savarkar’ın ortaya attığı *Hindutva* doktrini olmuştur. Bu doktrin Hindistan’da milliyetçi söylemi kökten dönüştüren bir paradigma sunmuştur. Savarkar’ın aktarımına göre; Şivācī’nin bağımsızlık anlayışına dayanan bu görüş modern Hindistan milletçiliğinin temel söylemlerinden biri olmuştur. 1923’te hapisteyken kaleme aldığı *Hindutva: Who is a Hindu?* adlı eser, ulusal kimliği din, kültür ve toprak bağlamında yeniden tanımlamıştır. Gandhi’nin ve Nehru’nun kapsayıcı vizyonlarının aksine, etno-dinsel bir aidiyet vurgusuyla şekillenmiştir. Ona göre Hindistan’ın öz yönetimi yalnızca Hindu öğretisinin siyasal egemenliğiyle mümkün olmaktadır. Bu da Müslümanlar ve Hristiyanlar gibi Hint coğrafyasına dışarıdan dâhil olmuş yabancı kökenli toplulukları dışlayıcı bir milliyetçilik anlayışını beraberinde getirmiştir (Savarkar, 1923: 44).

Öz yönetim idealini anlatırken Şivācī'ye net atıflar yapan Savarkar'a göre *Hindu-Pad-Padshahi* olarak tanımladığı ideal, "bağımsız bir Hindu İmparatorluğu'nun kurulması" idealidir; Marāṭhā hareketini yalnızca askerî bir güç mücadelesi değil, Hindu halkının siyasi egemenlik ve birliğe sahip olması yönündeki uzun soluklu bir idealler bütünlüğü olarak görmektedir. Bu ideal, Marāṭhā tarihinin ardındaki doktrin olarak ortaya konur ve Savarkar bu fikri metnin girişinde "...*Hindu-Pad-Padshahi, bağımsız bir Hindu İmparatorluğu'nun kurulmasıdır; bu asil ideal, nesiller boyunca onların çabalarını canlandırdı...*" sözleriyle açıklamaktadır (Savarkar, 1925: 12 – 13). Bu bağlamda Şivācī'nin, Babür otoritesine karşı çıkararak kurduğu imparatorluğu kendi ideallerindeki öz yönetime dair bir rol model olarak gördüğü söylenebilir.

Savarkar'a göre Svarācya, *Hindu Rashtra* (Hindu ulus-devleti) idealinin gerçekleşmesi anlamına gelerek siyasi bağımsızlığın çok ötesinde manevi bir yapıya sahiptir. Bu yaklaşım, Tilak'ın doğuştan hak söylemini Vedik köklere dayanan geleneksel bir temelde desteklemiştir. Buna göre 'kutsal vatan' Sindhu'dan Hint Okyanusu'na uzanan coğrafi birlik; Aryan mirasına dayanan ortak etnik köken; ve Sanskrit dili etrafında şekillenmiş Hindu medeniyetine ait kültürel süreklilik olmak üzere üç temel unsurdan oluşmaktadır (Savarkar, 1923: 82; Jaffrelot, 2007: 6). Savarkar, Hindutva'yı Hindu olma hâli olarak tanımlayarak Hinduizm'in dar dinî sınırlarından çıkarmış ve seküler bir milliyetçilik anlayışını vurgulamıştır. Ancak sözünü ettiği üç temel kapsamında Müslüman ve Hristiyanları dönüştürülmüş Hindular olarak görmesiyle halkın bir kısmını Hindutva tanımının dışında bırakmıştır. Zira Savarkar'a göre bu topluluklar, Hint coğrafyası dışında yer alan kutsal topraklarını Hindistan'ın önüne koyarak ulusal birliği zedeleyen unsurlara sahiptir (Savarkar, 1923: 94-96). Tam olarak bu sebepten hiçbir zaman vatan içerisinde bir birlik anlayışına sahip olamayacaklarını ileri sürmüştür.

Savarkar'ın Svarācya vizyonu, Batılı seküler devlet modelini reddetmemekle birlikte onu Hindu kültürel kimliğiyle harmanlanması gerektiğini savunmuştur. Sanskrit dilini ulusal dil olarak öne çıkarması ve Hindu kanı vurgusu, Jaffrelot'un da altını çizdiği gibi Hindistan'daki etno-dinsel milliyetçi hareketlerin temel referansı haline gelmiştir (Savarkar, 1923: 95; Jaffrelot, 2007: 6). Bu bağlamda, Hindistan Bağımsızlık Hareketi'ndeki diğer liderlerin zamanla Svarācya idealinin birleştirici niteliğinden uzaklaşmaları, günümüzde temsilini bulan Hindu milliyetçiliği anlatısının oluşumuna zemin hazırlamıştır.

SONUÇ

Bu çalışma, Şivācī Mahārāc'ın tarihsel şahsiyeti ve düşünsel mirası üzerinden, Hindistan siyasal düşüncesinde *svarācyā* idealinin ortaya çıkışını ve zaman içerisindeki dönüşümünü tarihsel, felsefî ve kültürel boyutlarıyla incelemiştir. Araştırma, kavramın XVII. yüzyıl Marāṭhā siyaseti ile modern Hindistan'ın ulus inşa süreçleri arasında nasıl bir düşünsel süreklilik taşıdığını göstermiş; böylece *svarācyā*nın tarihsel bir yönetim ilkesi olmanın ötesinde, kolektif kimlik ve siyasal meşruiyet üretme kapasitesine sahip uzun erimli bir kavramsal çerçeve sunduğunu ortaya koymuştur.

Hindistan tarihinin en etkili figürlerinden biri olan Şivācī, yalnızca askerî yetkinliğiyle öne çıkan bir komutan veya halk nezdinde bir kahraman değil; aynı zamanda dönemin dinî, toplumsal ve politik dengelerini yeniden tanımlayan bir devlet kurucusu olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışma, Şivācī'nin tarihsel rolünün, Marāṭhā siyasal tahayyülünü şekillendirdiği kadar Bağımsızlık Hareketi dönemindeki modern Hint milliyetçiliğinin ve günümüzdeki Hindu milliyetçiliğini ideolojik temelini oluşturan *svarācyā* düşüncesine de önemli bir yön verdiğini ortaya koymaktadır.

Şivācī'nin yönetim anlayışı, dönemin siyasal yapısında hâkim konumda bulunan Babür İmparatorluğu ile Dekkan Sultanlıkları gibi Müslüman-Türk kökenli imparatorluklara karşı bir direniş hareketi olarak ortaya çıkmış; ancak bu direniş, basit bir “Müslüman karşıtlığı” eksenine indirgenemeyecek ölçüde karmaşık, çok katmanlı ve dönüştürücü bir nitelik taşımıştır. Bu nedenle tezin birinci bölümünde ayrıntılı biçimde ele alınan XVII. yüzyılın siyasal arka planı, Şivācī'nin tarih sahnesindeki yükselişinin anlaşılabilmesi için zorunlu bir bağlam sunmuştur. Zira Şivācī'nin konumu, yalnızca yerel bir güç mücadelesinin sonucu olarak değil, aynı zamanda dönemin sosyo-

politik yapısına verilen stratejik bir cevap olarak değerlendirilmelidir. Hayatının erken döneminden itibaren dini bir temelde değil, politik meşruiyet ve otonomi arayışı doğrultusunda hareket etmiştir. Müslüman yönetimlerle giriştiği mücadele, çoğu zaman dönemin anlayışına uygun olarak politik bir nitelik taşımıştır. Savaşlarının ve siyasi eylemlerinin temel amacı Dekkan platosundaki yerel halkların —özellikle Marāṭhā kökenli toplulukların— siyasal ve ekonomik bağımsızlığını tesis etmek çerçevesinde gelişmiştir. Ancak tarihi kayıtlarda da görüldüğü gibi bu uğurda ayrıştırıcı bir politikaya başvurmamıştır.

1674 yılında Raigad'da icra edilen taç giyme töreni (*Śrīśivarācābhishekaprayoga*), Şivācī'nin hem siyasal hem de dinî otoritesini ritüelistik düzlemde pekiştiren ve kraliyet meşruiyetini kurumsal bir çerçeveye oturtan kritik bir dönüm noktası niteliği taşımaktadır. Ritüel meşruiyetiyle dünyevî otoriteyi aynı zeminde buluşturan bu yaklaşım, yalnızca Marāṭhā siyasal kültürünün değil, Hint altkıtasındaki geleneksel krallık anlayışının da karakteristik bir yansımasıdır. Nitekim tarih boyunca kralların kutsallıkla donatılması gerektiği düşüncesi, Aşoka'nın dharma temelli iktidar tasavvurundan Gupta dönemindeki “ilahî krallık” söylemine ve Racput hükümdarlarının tanrısal koruma iddialarına kadar geniş bir yelpazede karşılık bulmuştur. Bu bağlamda Şivācī'nin meşruiyetini Vedik-Brahmanik ritüeller aracılığıyla yeniden kurması, geleneksel kutsal iktidar modelinin Marāṭhā politik vizyonuna özgün bir biçimde uyarlanması olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar tören Hindu yapısı sebebiyle araştırmacılar ve sonraki *svarācya* savunucuları tarafından kültürel mirası bölgede yeniden canlandırma şeklinde görülmüşse de Şivācī için halk gözünde bir meşruiyet göstergesi olarak kullanılmıştır. Kashi'den davet edilen Brahman Gāgābhaṭṭa'nın Vedik ritüellerle gerçekleştirdiği *abhisheka*, yalnızca bir hükümdarlık ilanı anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda Hindu siyasi düşüncesinde *dhārmika rācā* (*kutsal kral*) modelinin yeniden inşası olarak görülmüştür. Bu bağlamda törenle birlikte

Şivācī, soyunun kshatriya kastına dayandığı yönündeki tartışmaları sonlandırmış, kendisini yalnızca bir bölgesel lider değil, Vedik geleneğe uygun bir *Çhatrapati* — yani Tanrı tarafından kutsanmış — olarak yeniden konumlandırmıştır. Bütün bu uygulamalar hem Müslüman yönetim hem de Brahmanlar vasıtasıyla halk karşısında Şivācī’nin hükümdarlığını dinsel bir zeminde sağlamlaştırmıştır. Böylece politik bağımsızlık fikri, kutsal düzenin devamı olarak tanımlanmıştır.

Bu tür bir **kutsal meşruiyet inşası**, yalnızca Marāṭhā siyasal düşüncesine özgü olmayıp, dünya tarihinin çeşitli dönemlerinde hükümdarlığın ilahî bir düzenin yeryüzündeki temsilcisi olarak konumlandırıldığı örneklerle benzerlik taşımaktadır. Nitekim Çin’de Ming ve Qing hanedanlarının tahta çıkış ritüelleri, hükümdarı “Göğün Oğlu” (tianzi) olarak tanımlayarak siyasal iktidarı **Tianming** (Göğün Yetkisi) doktriniyle meşrulaştırmıştır. Benzer biçimde Japonya’da imparatorun (tennō) Şintoist gelenek çerçevesinde Güneş Tanrıçası Amaterasu’nun soyundan geldiği kabul edilerek yönetme yetkisi **tanrısal bir silsileye** dayandırılmıştır. Avrupa Ortaçağ monarşilerinde de hükümdarın Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olduğu düşüncesi, kralların kutsanma törenlerinde (coronation unction) ortaya çıkmış ve özellikle Fransa ile İngiltere’de monarşinin meşruiyetinin merkezinde yer almıştır. Bu karşılaştırmalı tarihsel örneklerin gösterdiği üzere, Şivācī’nin Raigad’daki taç giyme töreni yalnızca bölgesel bir siyasî hamle değil; hükümdarlığın **kutsal düzenin devamı** olarak yeniden tanımlandığı, otoritenin toplumsal hafızaya ritüel aracılığıyla kazındığı bir süreçtir. Böylece Marāṭhā iktidarı, siyasal bağımsızlık talebini yalnızca dünyevî gerekçelerle değil, aynı zamanda **dharma’ya uygun, tanrısal olarak onaylanmış bir hükümlanlık** anlayışıyla temellendirmiştir.

Her ne kadar taç giyme töreni hükümdarlığını dinî bir temele bağlamışsa da yönetim anlayışı hiçbir zaman tümüyle Hindu bir yapıya sahip olmamıştır. Aksine kimi araştırmacılar tarafından dönemin koşulları göz önünde bulundurularak seküler bir yönetim pratiği şeklinde

yorumlanmıştır. *Ashta Pradhan* (Sekiz Bakan/Nazır Konseyi) üyeleri arasında farklı inançlardan kişilere görev verilmesi, vergi düzenlemelerinde dinî ayırım gözetilmemesi gibi uygulamalar birleştirici tutumunu desteklemektedir. Bu bağlamda Şivācī'nin Hindu kral kimliği, dışlayıcı bir dinî üstünlük iddiasından ziyade, halkın ahlaki ve kültürel birliğini temsil eden sembolik bir rol olarak gördüğü sonucuna varılabilir. Şivācī'nin bu ahlaki tutumu dönemin dinî hareketi olan *Bhakti* geleneğinin öğretileriyle de desteklenmektedir.

Samarth Rāmdās'ın *Dāsboḍh* eserinde dile getirdiği gibi *Bhakti* öğretisinde gerçek hükümdarlık yalnızca dünyevi değil ahlaki sorumlulukların yerine getirilmesiyle kazanılmaktadır. Bu çerçevede Şivācī'nin kişisel dindarlığını siyasal liderliğiyle bütünleştiren yönetim anlayışı, onun hükümdarlığının birleştirici niteliğini şekillendiren temel unsurlardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. *Bhakti* hareketinin reformist niteliği; kast sistemine yönelttiği eleştiriler, bireysel inanç pratiklerini özgürleştirmesi ve yerel dil ile edebiyatların gelişimini teşvik etmesiyle Şivācī'nin bütünleştirici *Hindavī Svarācya* idealinin kültürel düzlemde en güçlü dayanaklarından biri hâline gelmiştir.

Bu bağlamda Şivācī, tarihsel anlamda yalnızca bir Marāṭhā hükümdarı olarak görülmemiştir. Şivācī'nin yaşamı boyunca gerçekleştirdiği idealler, günümüzde dahi Hindistan'ın kimlik tartışmalarında başvurulan önemli bir tarihsel referans noktası olmayı sürdürmektedir. Modern dönemde Şivācī'nin mirası, XIX. Ve XX. yüzyıllardaki Hindistan Bağımsızlık Hareketi'nin önde gelen liderleri tarafından farklı tarihsel ve düşünsel bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Özellikle milliyetçilik hareketlerinin güçlendiği İngiliz dömürgeciliği döneminde, yabancı ve baskıcı yönetime karşı yürütülen bağımsızlık mücadelesi, Şivācī'nin XVII. yüzyıldaki politik direnişiyle sık sık karşılaştırmalı biçimde ele alınmıştır. Bu çerçevede **svarācya** kavramı,

yalnızca tarihsel Marāṭhā siyasetinin değil, aynı zamanda modern Hindistan'ın ulus-devleti inşa sürecine dair düşünsel tartışmaların da temel dayanak noktalarından biri hâline gelmiştir.

Tilak, Gandhi ve Nehru gibi Bağımsızlık Hareketi'nin önde gelen liderleri tarafından yorumlanan *svarācya* kavramı her dönemde kendini yeniden inşa etmiştir. Tilak, bu ideali yalnızca politik bir kavram olarak görmemiş Hindu öğretisi kapsamında yerine getirilmesi gereken ahlaki bir görev olarak yorumlamıştır. Şivācī'yi ahlakın koruyucusu olarak mücadelesini İngiliz sömürge yönetimine karşı yürütülen bağımsızlık hareketinin tarihsel temeli olarak görmüştür. Bunun yanı sıra Gandhi, Şivācī'nin savaştı yönünü eleştirerek *svarācya* anlayışını ruhsal bir arınma ve toplumsal bir dönüşüm idealinde yorumlamıştır. Baskıcı İngiliz yönetimine son vermesinin bir çözüm olmadığını ancak *Satyāgraha* anlayışıyla toplumsal olarak gerçek bağımsızlığa ulaşılabilirliğini savunmuştur. Nehru ise ulus devlet kurulumunda Tilak ve Gandhi'nin Şivācī'ye yakın gelenekselci anlayışları karşısında Batı modernitesinin benimsenmesini, zorunlu görmüştür. Ancak yine de Şivācī'nin *Hindavī Svarācya* idealinde ortaya koyduğu bağımsız ve bütünleştirici Hindistan değerini savunmuştur.

Bağımsızlık Hareketi'nin diğer liderlerinden fikirsel olarak ayrıışan Savarkar, Şivācī'yi Hindu Pad Pādśāhī kavramının kurucusu olarak yücelterek *svarācya* idealini etnik-dinî bir kimlik inşasının aracı haline getirmiştir. Bu anlamda günümüz Hindu milliyetçilik anlayışının temeli olan Hindutva çerçevesinde Şivācī'nin mirasını sembolleştirerek ulus kimlik politikasının temel tarihsel dayanaklarından biri olmasını sağlamıştır. Oysa Şivācī'nin benimsediği kişisel dinî hoşgörü anlayışı ve yönetsel pratiğinde ayrıştırmacı olmayışı Savarkar'ın modern Hindistan milliyetçiliği kapsamında yüklediği rolle örtüşmemektedir. Dönemi gereği Şivācī'nin gelenekselci iktidar mücadelesini ve Hindu değerlerde edindiği meşruiyet arayışını indirgemeci biçimde

yorumlayarak, kapsayıcı devlet vizyonunu kültürel homojenliğe dayalı bir ideolojiye dönüştürmüştür.

Bütün bunlar ışığında Şivācī'nin mirasının ortaya koyduğu *Hindavī Svarācya* ideali, halkın kendi kaderini tayin hakkını kutsal bir sorumluluk olarak tanımlamış; böylece siyasal özgürlük kavramını ahlaki bir özbilinçle bütünleştirmiştir. Şivācī'nin liderliğinde temelleri atılan bu düşünce, modern Hindistan'da bağımsızlık mücadelesinin etik zemininin oluşturulmasında belirleyici bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, bu çalışma Şivācī Mahārāc'ın tarihsel kişiliğini ve düşünsel mirasını yalnızca dönemin siyasal ve kültürel bağlamı içinde değil, aynı zamanda modern Hindistan'ın kimlik tartışmalarına uzanan uzun erimli etkileri çerçevesinde ele almıştır. Çalışma kapsamında da görülebileceği üzere Şivācī, günümüzde sıklıkla atfedildiği biçimiyle ne modern ulus-devlet paradigmasının temsil ettiği Hindu milliyetçiliği anlayışına ne de Batı tipi seküler devlet pratiklerine sahipti. Aksine, yaşadığı dönemde Bhakti geleneğinin yenilikçi, kapsayıcı ve hoşgörülü dinî öğretilerini benimseyerek, yabancı yönetim karşısında Hint halkının **bütünleşik bir topluluk bilinciyle** kendi kaderini tayin etme hakkını savunmuştur. Bu yönüyle Şivācī, çağdaşlarından belirgin biçimde ayrılan—ve bugün dahi etkisi hissedilen—ileri görüşlü, reformist bir lider olarak ön plana çıkmaktadır. Onun siyasal vizyonu, yalnızca askerî başarılar ve bölgesel hâkimiyetle sınırlı kalmamış; kültürel süreklilik, dinsel meşruiyet ve toplumsal birlik ilkelerini bir araya getiren bütüncül bir yönetim anlayışı ortaya koymuştur. Dolayısıyla Şivācī'nin idealleri ve mücadelesi, günümüz Hindistan'ında sürdürülen kimlik, hafıza ve ulus inşa süreçlerinde hâlâ güçlü bir referans noktası teşkil etmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ackworth, H. A. (1894). *Ballads of Marāṭhās*. Longsman, Green and Co.
- Alavī, R. A. (1971). ‘Murshid Quli Khān in the Deccan’. *Proceedings of the Indian History Congress*, 33.
- Ali, D. (1996). Recognizing the Lord’s Supremacy: The language of royal service in Cola inscriptions. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 6(1), 81–98.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*.
- _____ (2014). *Hayali cemaatler* (Çev. [varsa çevirmen adı]). Metis Yayınları.
- Apte, V. S. (1988). *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Banarsidass.
- Asad, T. (2008). *Antropoloji ve sömürgecilik*. Ütopya Yayınları.
- Assmann, J. (2022). *Kültürel bellek*. Ayrıntı Yayınları.
- Bal Kṛṣṇa, Dr. (1932). *Śivācī the Great*. D. B. Taraporevala Sons & Co.
- Banerjee-Dube, I. (2014). *A history of modern India*. Cambridge University Press.
- Bendrey, V. S. (Ed.). (1960). *The Coronation of Śivācī the Great (Srisivarajabhisekaprayogah of Gāgābhaṭṭa)*. P.P.H. Bookstall.
- Beveridge, A. S., & Rogers, H. (Çev.). (1914). *The memoirs of Jahāngīr* (Vol. 1). London: Royal Asiatic Society.
- Bhandarkar, R. G. (2014). *Some aspects of Bhakti in Maharashtra*. Bharatiya Vidya Bhavan.

Bryant, E. F. (2007). *Kṛṣṇa: A Sourcebook*. Oxford University Press.

Buchan, J. (1994). *The East India Company and the colonial administration in India*. Cambridge University Press.

Campbell, J. M. (1884). *Notes on the Spirit Basis of Belief and Custom*. Government Central Press.

Cashman, R. I. (1975). *The Myth of the Lokamanya: Tilak and Mass Politics in Mahārāshṭra*. University of California Press.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press.

Chandra, B., Mukherjee, M., Mukherjee, A., Panikkar, K. N., & Mahajan, S. (1989). *India's struggle for independence*. Penguin Books.

Chandra, S. (2007). *History of Medieval India*. Orient Blackswan.

Chatterjee, P. (1993). *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton University Press.

Chopra, P. N., Puri, B. N., Das, M. N., & Pradhan, A. C. (1996). *A New Advanced History of India*. [Yayınevi eksik; tamamlanmalı]

Chowdhury, J. N. (1933). *Malik Ambar*. Calcutta.

Connerton, P. (1999). *Toplumlar nasıl anımsar?* Ayrıntı Yayınları.

Damodaran, H. (2008). *India's New Capitalists: Caste, Business, and Industry in a Modern Nation*. Palgrave Macmillan.

Dehejia, V. (1988). *Slaves of the Lord: The Path of the Tamil Saints*. Munshiram Manoharlal.

- Deshpande, A. (2007). *British military policy in India, 1900–1945: Colonial constraints and declining power*. Manohar Publishers.
- Dhama, K., Rath, S., & Chauhan, R. S. (2005). Panchagavya: An overview. *International Journal of Cow Science*, 1(1), 1–15.
- Doniger, W. (2009). *The Hindus: An alternative history*. Penguin Press.
- Duff, J. G. (1826). *A History of the Mahrattas*. R. Cambray & Co.
- Eaton, R. M. (2005). *The New Cambridge History of India*. Cambridge University Press.
- Eggeling, J. (Trans.). (1894). *The Satapatha Brāhmaṇa: According to the Text of the Madhyandina School* (Vol. 3). Clarendon Press.
- Farooqui, S. (2011). *The Princes of the Mughal Empire, 1504–1719*. Cambridge University Press.
- Fergusson, J. (1910). *History of Indian and Eastern Architecture*. [Yayınevi eksik].
- Ferishta, M. K. (1908). *History of the Rise of the Mahomedan Power in India* (Vol. 1, J. Briggs, Trans.). R. Cambray & Co.
- _____ (1910). *History of the Rise of the Mahomedan Power in India* (Vol. 3, J. Briggs, Trans.). R. Cambray & Co.
- Festing, G. (2008). *When Kings Rode to Delhi*. Lancer Publishers.
- Fisher, M. H. (2021). *Babürlüler* (M. F. Çalışır, Trans.). Kronik Yayınları.
- Flood, G. (1996). *An introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.
- Gandhi, M. K. (1909). *Hind Swaraj or Indian home rule*. Navajivan Publishing House.

- Geslani, M. (2018). *Rites of the God-King: Brahmanical Ritual and the Politics of Power in Calukya-Period South India*. Columbia University Press.
- Gribble, J. D. B. (1896). *A History of the Deccan*. Luzac & Co.
- Griffith, R. T. H. (Trans.). (1895). *The Hymns of the Atharvaveda*. E.J. Lazarus & Co.
- Gordon, S. (1993). *The Marāṭhās, 1600–1818*. Cambridge University Press.
- Gündüz, Ş. (2010). Şah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38, 282–284. TDV Yayınları.
- Haas, E. B. (1986). What is nationalism and why should we study it? *International Organization*, 40(3), 707–744.
- Habib, I. (2001). *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception*. Tulika Books.
- _____ (2004). *The agrarian system of Mughal India, 1556–1707*. Oxford University Press.
- Halbwachs, M. (2021). *Kollektif hafıza*. Heretik Yayınları.
- _____ (2022). *Hafızanın toplumsal çerçeveleri*. Heretik Yayınları.
- Han, S. M. (1947). *Maasir-i-Alamgiri* (J. N. Sarkar, Trans.). Royal Asiatic Society of Bengal. Sri Gauranga Press.
- Hardas, B. (2018). *Glimpses of the Vedic Nation*. Prabhat Prakashan.
- Hardy, P. (1981). The Growth of Authority over a Conquered Political Elite: The Early Delhi Sultanate as a Possible Case Study. In *Kingship and Authority in South Asia* (pp. 192–214). University of Wisconsin-Madison.
- Hardy, F. (1983). *Viraha-bhakti: The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. Oxford University Press.

Hawley, J. S. (2015). *A Storm of Songs: India and the Idea of the Bhakti Movement*. Harvard University Press.

Haug, M. (Trans. & Ed.). (1922). *The Aitareya Brāhmaṇa of the Rigveda*. The Sacred Books of the Hindus.

Hawley, J. S., & Juergensmeyer, M. (1988). *Songs of the Saints of India*. Oxford University Press.

Hobbes, T. (2022). *Leviathan*. Yapı Kredi Yayınları.

Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge University Press.

Husain, S. A. (2016). *Jawaharlal Nehru: A communicator and a democratic leader*. Oxford University Press.

Inden, R. (1981). Ritual, Authority, and Cyclic Time in Hindu Kingship. In J. F. Richards (Ed.), *Kingship and Authority in South Asia* (pp. 28–73). University of Wisconsin-Madison.

Jackson, W. J. (2005). *Vijayanagara Voices: Exploring South Indian History and Hindu Literature*. Ashgate Publishing.

Jaffrelot, C. (Ed.). (2007). *Hindu nationalism: A reader*. Princeton University Press.

Jasper, J. M. (2003). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. University of Chicago Press.

Joshi, P. M. (1939). Relations Between the Adilshahi Kingdom of Bijapur and the Portuguese at Goa During the Sixteenth Century. *New Indian Antiquary*, 2. Karnatak Publishing House.

Kane, P. V. (1990). *History of Dharmaśāstra* (Vol. 2, Part 1). Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kantak, M. R. (1978). The political role of different Hindu castes and communities in Maharashtra in the foundation of Shivaji's Swarajya. *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 38(1), 40–56.

Karambelkar, V. W. (1959). *The Atharvaveda and the Gr̥hyasūtras*. Nagpur University.

Kashikar, C. G. (1963). A letter from Samarth Rāmdās. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 44(1/4), 149–152.

Keay, J. (2000). *A History of India*, Grove Press.

Keune, A. (2011). *Bhakti and devotional literature in Maharashtra: An introduction*. Routledge.

Kincaid, C. A., & Parsnis, D. B. (1922). *A History of the Marāṭhā People*. Oxford University Press.

Knipe, D. M. (2015). *Vedic Voices: Intimate Narratives of a Living Andhra Tradition*. Oxford University Press.

Kshirsagar, V. K. (2002). Vināyaka-Śānti: A Propitiatory Rite of the Gaṇapatyas. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 83, 147–159.

Kulke, H. (1993). *Kings and cults: State formation and legitimation in India and Southeast Asia*. Manohar Publishers.

Kulke, H., & Rothermund, D. (2004). *A History of India*. Routledge.

Kulkarni, A. R. (1990). *Mahārāshṭra in the Age of Śivācī*. Deshmukh & Co.

_____ (1995). The Marāṭhās. In P. M. Joshi & A. R. Kulkarni (Eds.), *The History and Culture of the Indian People* (Vol. VII: The Mughal Empire). Bharatiya Vidya Bhavan.

_____ (1996). *Medieval Marāṭhā Country*. Books & Books.

_____ (2006). *Marāṭhā Historiography*. Manohar Publishers & Distributors.

Laine, J. W. (2003). *Şivācī: Hindu King in Islamic India*. Oxford University Press.

Levi-Strauss, C. (2021). *Hüzünlü dönenceler*. Yapı Kredi Yayınları.

Lorenzen, D. N. (1995). *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*. SUNY Press.

Maalouf, A. (2021). *Uygarlıkların batışı*. Yapı Kredi Yayınları.

_____ (2022). *Ölümcül kimlikler*. Yapı Kredi Yayınları.

Maharashtra State Bureau of Textbook Production and Curriculum Research. (2014). *History textbook for classes 1–12: Maharashtra state curriculum* (2013–2014 edition). Maharashtra State Bureau of Textbook Production and Curriculum Research, Pune.

Majumdar, R. C. (1967). *The Delhi Sultanate*. Bharatiya Vidya Bhavan.

_____ (1974). *The Mughal Empire*. Bharatiya Vidya Bhavan.

Marshall, P. J. (Ed.). (2001). *The Cambridge illustrated history of the British Empire*. Cambridge University Press.

Mate, M. S. (2007). *Marāṭhā Architecture*. The Director, Board of Trustees of the Prince of Wales Museum of Western India.

Melton, J. G. (2011). *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays, Festivals, Solemn Observances, and Spiritual Commemorations*. ABC-CLIO.

Metcalf, B. D., & Metcalf, T. R. (2006). *A concise history of modern India* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Clarendon Press.

Naik, J. V. (1975). The Foundation of the 'Hindavi Swarajya'. In *Śivācī and Swarajya*. Orient Longman.

Narsalay, H. (2019). *The Viṣṇudharmottara Purāṇa: A Study*. D.K. Printworld.

Nehru, J. (1946). *The discovery of India*. The John Day Company.

O'Flaherty, W. D. (1980). *Karma and rebirth in classical Indian traditions*. University of California Press.

O'Hanlon, R. (2010). *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India*. Cambridge University Press. (Original work published 1985)

Omvedt, G. (2004). *Ambedkar: Towards an enlightened India*. Penguin Books.

Oruç, C. (2024). Âdilşâhîler Sultanlığı'nın Kurucusu ve İlk Hükümdarı Yusuf Âdilşâh'ın Kökeni Üzerine Yeni Bir Bakış Açısı. *Journal of Turkology*, 34(1), 25–45.

Padmanji, R. N. H. (1863). *A grammar of the Mahratta language*. Bombay: Education Society's Press.

Pagadi, S. S. (1975). The Riddle of the ‘Hindavi Swarajya’. In *Śivācī and Swarajya*. Orient Longman.

_____ (1983). *Śivācī*. National Book Trust.

Papa, E. (2015). *The Politics of Race, Religion and National Identity in Indian Cinema*. Routledge.

Pechilis, K. (2000). *The Embodiment of Bhakti*. Oxford University Press.

Rai, G. S. (1976). *Parīśiṣṭas of the Atharvaveda*. Prithivi Prakashan.

Rāmdās, S. (1950). *Dāsbodh* (S. S. Apte, Trans.). Shri Rāmdās Samarth Seva Mandal.

Rana, B. S. (2005). *Chhatrapati Śivācī*. Diamond Books.

Ranade, R. D. (1933). *Mysticism in Mahārāshṭra*. Oriental Book Agency.

Ranade, M. G. (1906). *Rise of the Marāṭhā Power*. Punalekar & Co. (Original work published 1900)

Rashkow, E. D. (2023). *The nature of endangerment in India: Tigers, “tribes”, extermination & conservation, 1818–2020*. Oxford University Press.

Renou, L. (1947). *La poésie religieuse de l’Inde antique*. Presses Universitaires de France.

Richards, J. F. (1993). *The Mughal Empire*. Cambridge University Press.

Sabhāsad, K. A. (1920). *Siva Chhatrapati: Being a Translation of Sabhāsad Bakhar with Extracts from Chitnis and Sivadigvijaya* (S. N. Sen, Trans. & Ed.). University of Calcutta. (Original work ca. 1694)

Sadasivan, S. N. (2000). *A Social History of India*. APH Publishing Corporation.

Sand, L. (1990). *Polemics, culture, and the formation of the Hindu identity*. Oxford University Press.

Sardesai, G. S. (1957). *New History of the Marāṭhās* (Vol. 1). Phoenix Publications.

Sarkar, J. N. (1920). *Śivācī and His Times*. Longmans, Green and Co.

_____ (1962). *A Short History of Aurangzeb*. Calcutta.

_____ (1969). *The Military Dispatches of a Seventeenth Century General*. Scientific Book Agency.

_____ (1969). *History of Aurangzib* (1st ed.). Orient Longman.

_____ (1978). *House of Śivācī*. Calcutta.

Savarkar, V. D. (1923). *Hindutva: Who is a Hindu?* Nagpur.

_____ (1925). *Hindu Pad Padashahi*. Bharti Sahitya Sadan, New Delhi.

Scott, J., & Marshall, G. (Ed.). (2005). *A dictionary of sociology* (3rd ed.). Oxford University Press.

Sen, S. (1920). *Śiva Chhatrapati* (Vol. 1). University of Calcutta.

Sharma, A. (2011). *The future of Hindutva*. Rupa Publications.

Sharma, K. (2002). *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*. Munshiram Manoharlal.

Shayegan, D. (2012). *Yaralı bilinç*. Metis Yayınları.

Shejwalkar, T. S. (1940). The Deccan during the last years of Aurangzeb. *Proceedings of the Indian History Congress*, 3, 56–65.

- Singh, R. (2020). *Colonial policies and princely states in British India: Administration, annexation, and economic control*. Oxford University Press.
- Smith, A. D. (1971). *Theories of nationalism*. Gerald Duckworth.
- Singh, S. (2004). *The State in Medieval India*. Oxford University Press.
- Smith, V. A. (1958). *Akbar The Great Mogul*. New Delhi.
- Smith, J. D. (2009). *The Mahābhārata*. Penguin Classics.
- Smith, W. C. (1981). *On Understanding Islam: Selected Studies*. Mouton Publishers.
- Somānī, R. (1976). *History of Mewar, from earliest times to 1751 A.D.* Mateshwari Publications.
- Tanabe, G. J. (2001). *Religions of Japan in Practice*. Princeton University Press.
- Taylor, P. M. (1879). *A Student's Manual of the History of India*. London.
- Thapar, R. (1999). The tyranny of labels. *Social Scientist*, 27(9/10), 3–23.
- _____ (2009). *The past as present: Forging contemporary identities through history*. Aleph Book Company.
- Tilak, B. G. (1922). *Writings and speeches of Bal Gangadhar Tilak*. Ganesh & Co.
- Vaidya, C. V. (1923). *Śivācī the Founder of Marāṭhā Swaraj*. C. V. Vaidya.
- Vajpeyi, A. (2005). The ordering of the king's body: The 'samskāric' career of Śivācī Maharaj. In A. Rao & S. Subrahmanyam (Eds.), *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia* (pp. xx–xx). Permanent Black.

Valhe, B. A. (2015). Madhuparka: A sweet hospitality with unique identity. *Journal of the Oriental Institute*, 64(1–4), 291–296.

Zelliot, E. (1982). “Medieval Bhakti Saints and Their Social Message.” In K. Schomer & W. H. McLeod (Eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, syf. 141–151, Motilal Banarsidass.

Wilbur, M. E. (1945). *The East India Company and the British Empire in the Far East*. Richard R. Smith.

Wink, A. (2002). *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, Vol. 3: Indo-Islamic Society, 14th-15th Centuries*. Brill.

Qadri, S. A.-U. (1939). *Memoirs of Chand Bibi*. The Osmania University Press.

ÖZET

Bu çalışma, Hindistan tarihinde önemli bir figür olan Hint Marāṭhā İmparatoru Şivācī Mahārāc'ın siyasal, dinsel ve kültürel kökenlerini ele alarak onun geliştirdiği *Hindavī Svarācya* düşüncesini tarihsel bağlamı içinde incelemektedir. Tez, Şivācī'nin liderliğinin şekillenmesinde etkili olan Dekkan coğrafyasının tarihsel ve siyasal arka planını Babür, Behmeni ve diğer Dekkan sultanlıklarının yönetimleri üzerinden değerlendirmekte; Bhonsle ailesinin kökeni, Şivācī'nin yaşamı ve Marāṭhā İmparatorluğu'nun kuruluş sürecini ayrıntılı biçimde analiz etmektedir.

Araştırma, Şivācī'nin düşünsel mirasının Bhakti geleneği, özellikle de Rāmdās'ın öğretileri ışığında şekillenmiş olduğu; siyasi bağımsızlık arayışını yalnızca askerî ve idari bir hedef değil, toplumsal birlik, ahlaki özbilinç ve dinî meşruiyetle temellendirilen bir yönetim anlayışı hâline getirdiği sonucuna ulaşmaktadır. Bu bağlamda *Svarācya*, halkın kendi kaderini tayin hakkını kutsal bir sorumluluk olarak tanımlayan bütüncül bir etik-siyasal ideal olarak değerlendirilmiştir.

Çalışma, ayrıca Şivācī'nin tarihsel kişiliğinin modern dönemde yoğun biçimde sembolleştirilmesi ve Hindistan Bağımsızlık Hareketi'nde Tilak ve Gandhi gibi önde gelen isimler tarafından yeniden yorumlanması üzerinden, *Svarācya* düşüncesinin XVII. yüzyıldan günümüze uzanan ideolojik sürekliliğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Şivācī'nin mirası, modern Hindistan'da ulus inşası, kimlik, bellek ve siyasal temsil tartışmalarında güçlü bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Şivācī Mahārāc, Marāṭhā İmparatorluğu, *Svarācya*, Bhakti, Hindistan Tarihi, Milliyetçilik.

ABSTRACT

This dissertation examines the political, religious, and cultural origins of *Hindavi Svarācya*, the ideological vision developed by the Marāṭhā ruler Shivaji Mahārāj, one of the most influential figures in Indian history. The study begins by contextualizing Shivaji's rise within the political dynamics of the Deccan region, analyzing the administrative and military environment shaped by the Mughal Empire, the Bahmani Sultanate, and subsequent Deccan kingdoms. It further explores the origins of the Bhonsle lineage, Shivaji's life, and the institutional foundations of the Marāṭhā state.

The research concludes that Shivaji's intellectual and political vision was informed by the Bhakti tradition, particularly the teachings of Rāmdās, combining autonomy and self-governance with moral responsibility, social unity, and religious legitimacy. Thus, *Svarācya* is interpreted not merely as a political objective but as an ethical framework grounding the right of people to determine their own destiny.

The study also investigates how Shivaji's historical persona has been symbolically reinterpreted in modern times, particularly during the Indian Independence Movement by figures such as Bal Gangadhar Tilak and Mahatma Gandhi. Through this perspective, the dissertation traces the ideological continuity and transformation of *Svarācya* from the seventeenth century to contemporary debates on nation-building, identity, memory, and political representation in India. Shivaji's legacy therefore remains a central point of reference in the symbolic, cultural, and political imagination of modern India.

Keywords: Shivaji Mahārāj, Marāṭhā Empire, Svarācya, Bhakti, Indian History, Nationalism.