

yazılan eserler arasında Hüseyin Vâiz-i Kâşî'nin *Ravzatü's-şühedâ'* adlı eseri seçkin bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 739; *Kâmûs Tercümesi*, I, 630; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, III, 336; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 135; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, II, 49-54; Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 320-325; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 242; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* [Bulak] içinde), I, 473-478; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, V, 277; İbn Kudâme, *el-Muḡnî* (Herâs), II, 528-536; Osman b. Ali ez-Zeylâf, *Tebyî-nü'l-hakâ'ik*, Bulak 1315, I, 247-250; İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥrû'z-zehḥâr*, Kahire 1368/1949, III, 93-94; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Bulak), I, 473-478; Bîkâfî, *Naẓmü'd-dürrer*, Haydarâbâd 1398/1978, V, 325; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1378/1958, II, 498-505; *Tecrid Tercemesi*, IV, 510-516; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), III, 66-68; Süyûtî, *Ebuâbü's-sa'ade fî esbâbî's-şehâde* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1987; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, Beyrut 1398, II, 247-248; İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, İstanbul 1281, s. 285-286; Şehîd-i Sâ-nî, *er-Ravzatü'l-behiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-âle-mi'l-İslâmî), I, 126-128; İbn Nuceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, II, 211-215; Şîrbînî, *Muḡnî'l-muḥtâc*, I, 349-350; Buhûtî, *Keşşâfû'l-künâ'*, II, 98-100; Abdurrahman Seyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, İstanbul 1309, I, 182-184; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerḥu Muḥtaşarı Ḥatîl*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 140-141; Şevkânî, *Neylû'l-evṭâr*, IV, 32, 48-51; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr* (Kahire), II, 247-252; Ettafeyyîş, *Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâ'i'l-'alîl*, Cidde 1405/1985, II, 564-568; Şeyh Hasan Hâlid, *eş-Şehîd fî'l-İslâm*, Beyrut 1971; Bilmen, *Kamus*², III, 345-346, 351; a.mlf., *Büyük İslâm İlimihali*, İstanbul, ts. (Bilmen Basım ve Yayınevi), s. 267-269; Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkh 'alâ mezâhibi'l-erba'a*, İstanbul 1990, III, 527-530; D. Cook, *Martyrdom in Islam*, Cambridge 2007; Zeki Duman, "Şehidlik ve Faziletleri", *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 5, Kayseri 1994, s. 429-440; W. Björkman, "Şehîd", *İA*, XI, 389-391; E. Kohlberg, "Şahîd", *EJ*² (İng.), IX, 203-207; "İrtisâs", *Mu.F.*, IV, 249-251; "İstîḥâd", a.e., VII, 59-61; "Şehîd", *Mu.F.*, XXVI, 272-277; Yunus Vehbi Yavuz, "Şehit", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, IV, 188-191.



FAHRETTİN ATAR

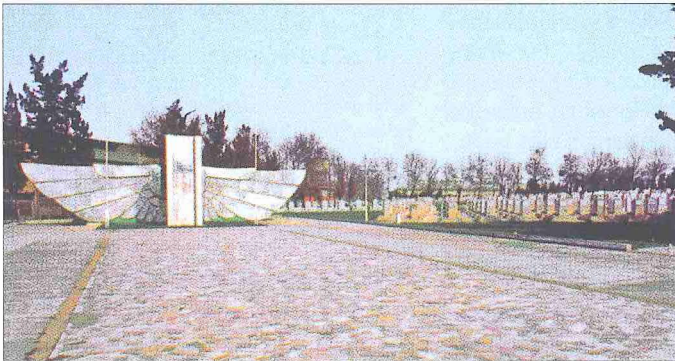
Diğer Dinlerde. Şehid İslâmiyet'in yanı sıra Yahudilik, Hristiyanlık ve Sih dinlerinde de yer alan bir kavramdır. Şehid kelimesi Batı dillerinde "şahit" anlamındaki Grekçe *martu(y)stan* türeyen ve buradan Latince'ye geçen *martyr*, martirer kelimeleriyle karşılanmıştır. Buna paralel bir diğer kavram eski Yunan ve Roma gelenekleriyle Hint ve Çin kökenli dinlerce benimsenen, "inanç veya yüce bir amaç uğruna kişinin kahramanca kendi hayatına son vermesi" anlamındaki dinî intihardır (bk. İNTİHAR). Onurlu veya soylu ölüm diye de isimlendirilen dinî intihar, şehitliği kutsal gören dinlerce resmen kabul edilmemekle birlikte Yahudilik ve Hristiyanlık'ta örnekleri mevcuttur. Dolayısıyla bilhassa uygulama noktasında şehitlikle dinî intiharı birbirinden ayırmak güçtür. Dinler tarihi çalışmalarında bir ölümün şehitlik kapsamında değerlendirilmesi için a) Zulüm veya baskı ortamının bulunması; b) Tanıkların gözünde ölümün kahramanca gerçekleşmiş olması; c) Ölümün isteyerek göze alınması, hatta bazan kişinin bizzat kendi hayatına son vermesi; d) Bunun başkaları için yarar sağlaması; e) Bu şekilde öldükten sonra kurtuluş veya öteki dünyada mükâfat beklentisinin bulunması şeklindeki unsurları, özellikle son ikisini içermesi beklenmiştir.

Şehid kavramının Yahudilik'te önemli bir yere sahip olmasına rağmen Ahd-i Atîk'te yukarıdaki şartları taşıyan bir kavram mevcut değildir. Buna karşılık onurlu ölüm kapsamında değerlendirilebilecek şekilde altı kişinin (Abimelek, Samson [Şimşon], Ahitofel, Saul, Saul'un silâhdarı ve Zimri) intiharından bahsedilmiştir (Hâkimler, 9/53-54; 16/28-30; I. Samuel, 31/4-5; II. Samuel, 17/23; I. Krallar, 16/18). İkinci mâbed dönemi (m.ö. V. – m.s. I. yüzyıllar) öncesinde İsrâil dininde şehitlik fikrinin olmayışı, bu dönemden önce İsrâiloğulları'nın muhatap olduğu yönetimlerin (Asur, Bâbil, Mısır vb.) başka inançlara ve senkre-

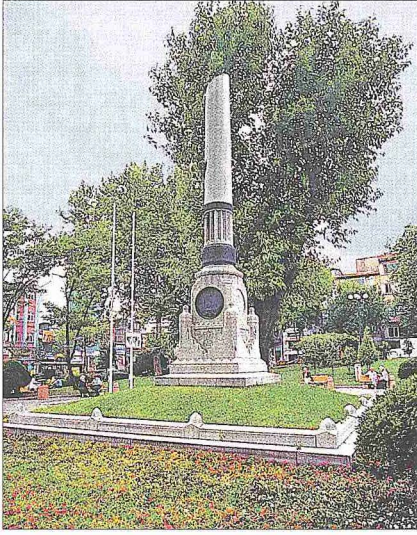
tizme karşı genellikle müsamahalı davranmasına atıfla açıklanmıştır. Bu devirde diğer inançlara karşı en müsamahasız toplum monoteist yapısı gereği İsrâil'dir (Çi-kış, 20/2-6; I. Krallar, 18/21). Bir diğer sebep de şehitliğin önemli unsurlarından olan ölüm sonrası mükâfat ya da kurtuluş fikrinin İsrâil dinine geç dönemde girmesidir. İsrâiloğulları'nın ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden dirilme kavramlarıyla henüz tanışmadığı ikinci mâbed öncesi devirde ölüm sonrasında iyi veya kötü herkesin yer altında kasvetli bir yere (şeol) gittiğine inanılmış, ölüm sonrası hayat cazibesi olmayan bir durum biçiminde tasvir edilmiştir.

Buna karşılık Ahd-i Atîk'te iç veya dış baskılar karşısında inanç uğruna ölümü göze alma örnekleri mevcuttur. Saf monoteizm adına İsrâil toplumdaki çok tanrıcı senkretiklere karşı (Kral Ahab ve karısı İzebel) mücadele eden İlyas peygamber (I. Krallar, 19/1-10; krş. II. Krallar, 2/10), Vezir Hâmân'ın komplosu karşısında halkını kıymandan kurtarmaya çalışan Kraliçe Ester (Ester kitabı), Bâbil sürgünü döneminde imparatorluk heykelinin önünde eğilmeyi reddeden Daniel'in üç arkadaşı ve benzer şekilde krala ibadet etmeyi reddeden Daniel'in durumları (Daniel, 3 ve 6. bablar) potansiyel şehitlik kapsamında görülmüştür. Fakat şehitlik kavramına yaklaşan bu örneklerde de genellikle kişiler direnişlerini ölmeyi isteyerek ve ölümden sonra daha iyi bir hayat umarak yapmadıkları gibi Tanrı'nın araya girip kendilerini kurtaracaklarını ummuşlardır ve daha da önemlisi direnişleri ölümle sonuçlanmamıştır. Şehitlik kavramının İsrâil toplumunda ilk ortaya çıkışı Grek-Selevkos Kralı IV. Antiyok devriyle (m.ö. 167-164) ilişkilendirilmektedir. Bu dönemin özelliği daha önce görülmemiş dinî baskı ve kanlı mücadele ortamının bulunması, buna paralel olarak yeniden dirilme ve öteki dünyada elde edilecek mükâfat ve kurtuluş fikrinin İsrâiloğulları arasında yeşermeye başlamasıdır (Daniel, 12/2-3). Aynı dönemde Makkabiler öncülüğündeki yahudi direnişinde ferdî şehid, daha sonra Roma'ya karşı başlatılan yahudi isyanında toplu intihar (Masada, m.s. 73) örnekleri yer almıştır (II. Makkabiler, 7. bab; Josephus, *The Wars of the Jews*, 7.9.1).

Yahudi sözlü geleneğini oluşturan Talmud öğretisinde şehid karşılığında "kiduş ha-Şem" (Tanrı'nın isminin kutsanması) kavramı yer almaktadır. Ahd-i Atîk'te de geçen (Levililer, 22/31-32; Hezekiel, 36/23) bu ifadenin karşılığı Talmud'da daha



Edirnekapi
Hava Şehitliği



Tayyare Şehitleri Anıtı – Fatih

belirgin ve kapsamlı hale getirilip doğrudan şehitlikle ilişkilendirilmiştir (Sanhedrin, 74^{a-b}; Abodah Zara, 27^b). Buna göre Tanrı'nın isminin kutsanması üç şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki putpe-restlik, gayri meşrû cinsel ilişki ve mâsum cana kıyma şeklindeki üç büyük günah fiili işlemektense ölümü göze almaktır. Normal zamanda alenî olarak, yani on yahudinin önünde, kıyım zamanında ise her hâlûkârda ölüm pahasına bu üç fiili işlemekten kaçınmak yahudiler için önemli bir yükümlülük kabul edilmiş, bu emrin ihlali ise "hillul ha-Şem" (Tanrı'nın ismine hürmetsizlik etmek) diye isimlendirilmiştir (*The Code of Maimonides: The Book of Knowledge*, "Fundamentals of Torah", 5: 1, 5). Bu şekilde ölen kişi "kadoş" (kutsal) olarak nitelendirilmiştir. Bu üç günahın dışında kalan ve hayatın ölüme tercih edilmesi gereken durumlarda gönüllü olarak ölümü tercih etmek ise bazı yahudi âlimlerine göre günah, bazılarına göre sevap kapsamında görülmüştür. Tanrı'nın isminin kutsanmasının ikinci yolu şeriatın emretmediği hususlarda bile örnek davranışta bulunmak suretiyle yabancıların gözünde yahudi dininin ve toplumunun yücelmesine hizmet etmektir (Gittin, 46^a; Abodah Zara, 28^a). Üçüncüsü ise dua yoluyla her gün Tanrı için ölmeyi kabul etmek (Mezmunlar, 44/22; 79/2-3) veya yahudi mistik geleneğinde (Kabala) vurgulandığı gibi Tanrı'yı ve Tanrı'nın ismini yücelten duaları (Şema Yisrael, Keduşa, Kadiş vb.) okumak suretiyle mânevî anlamda ölümü yaşa-

maktır. Ölülerin arkasından okunan Kadiş duasının esasen yahudi şehitlerinin son nefeslerini verirken ettikleri bir dua olduğuna işaret edilmiştir. Ortaçağ'da hristiyan baskısı altında dinî-millî kimliklerini korumak amacıyla mücadele etme ve bunun sonucunda toplu katliam ve hatta toplu intihara mâruz ve mecbur kalma yahudilerin sıkça yaşadığı tecrübelerdendir. Nitekim bu sebeple bir yahudi aile reisinin ailesiyle birlikte intihar etmeden önce okuyacağı dua Ortaçağ yahudi dua kitaplarında yer almıştır.

Hristiyanlık söz konusu olduğunda Ahd-i Cedîd öğretisinde ölümün ruha değil bedene etkili olduğu şeklindeki genel kabulden hareketle şehid olmak, ölümün ve bedeninin üzerine çıkış ve İsa Mesih'in çarmıhta ölümünün tekrarı anlamında yeniden doğuş ve kurtuluşun garantisi şeklinde görülmüş (Matta, 10/39; 16/25; Markos, 8/35; 10/45; Luka, 9/24; Vahiy, 20/4-6; Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/26), bu yüzden de kilise babalarının öğretilerinde şehidler "ikinci İsa" diye nitelenmiştir. Roma Devleti'nin koruyucusu sayılan pagan tanrılarına ibadet etmeyi reddettikleri için ölümle cezalandırılan ilk hristiyan şehidlerinin başında havâri Petrus ve Pavlus gelmektedir (Petrus'un Birinci Mektubu, 4/14-16). Fakat başta İmparator Diocletian dönemi (m.s. 284-305) olmak üzere hristiyanlara yönelik sistematik kıyımın yapıldığı II. yüzyılın ortaları ile IV. yüzyılın başları arasında Romalılar tarafından şehid edilen hristiyanların çoğunluğu, Roma tanrılarını alenen aşağılayıp bunlar adına yapılan heykellere zarar vererek resmî otoriteleri tahrik etme veya kendilerini ele verme yoluyla ölümü seçen gönüllü şehidlerden oluşmaktaydı. Bu tavırda Makkabi direnişiyle eski Yunan ve Roma'nın onurlu ölüm kavramının da etkili olduğu ileri sürülmüştür. Fakat onurlu ölüm anlayışı kurban durumuna düşmektense kahramanca kendi hayatına son vermeyi, yani dünyevî onur fikrini esas alırken gönüllü şehitlik anlayışının temelinde kurtuluşa ulaşmak için kurban olmayı kabullenme, hatta bunu teşvik etme, yani uhrevî mükâfat fikri mevcuttur. Gönüllü şehitlik, cemaat üzerindeki baskıyı ve hristiyan katliamını arttırdığı gerekçesiyle kilise babalarının sert tepkiyle karşılaştı da bu şekilde ölümü seçen hristiyanlar cemaat tarafından şehid olarak kutsanmış, ilgili hristiyan kaynaklarında da (martyrologium) şehid diye anılmıştır. Şehidlerin yüceltilmesi sonucunda IV. yüzyıldan itibaren hristiyan şehidlerinin mezarlarını ziyaret etme âdeti gerek

Batı gerekse Doğu Hristiyanlığı'nda yaygınlaşmış, şehidlerle ilişkilendirilen yerlere kiliseler (martyrium) inşa edilmiş, hikâyeleri âyinlerde okunmuş, eşyalarına ve kemiklerine koruyucu ve şefaet edici güç atfedilmiştir. Aziz kültüne karşı olan Protestan Hristiyanlık'ta da şehitlik özel öneme sahip olmuştur. Hristiyanlığın Bizans'ın resmî dinî haline gelmesinin ardından hristiyanların verdiği şehidler daha ziyade mezheple ilgili çekişmelerin (Katolik / heretik / Ortodoks / Protestan / Anglikan vb.) neticesidir. İkona karşıtı dönemde (730-787) resmî ve dinî otoritelerce öldürülen ikona taraftarları için Doğu hristiyan kilisesinin kullandığı "yeni şehid" (Neomartyre) ifadesi, daha sonra bilhassa Osmanlı yönetimi altında ölen ya da baskı altında inançlarını ikrara devam eden, aynı zamanda Rus ve Çin komünist rejimleri tarafından öldürülen Ortodoks hristiyanlara da teşmil edilmiştir.

Eklektik karakterli Sih dininde şehid kavramı diğer Hint dinlerinden farklı olarak önemli yere sahiptir. Sih öğretisinde şehitlik, Tanrı'nın iradesine boyun eğme yükümlülüğünün tabii bir sonucudur. Başta ilk Sih şehidi Guru Arjan (ö. 1606) ve Guru Teg Bahadur (ö. 1675) olmak üzere Moğol imparatorlarının elinde hayatını kaybeden Sihler için Arapça şehid kelimesi kullanılmaktadır. Sih dayanışmasını esas alan Khalsa teşkilâtının kurulması da (1699) Sih inancı ve bu inancı oluşturan Sih liderleri adına kendini ortaya koyma prensibine dayanmaktadır. Sih toplumunun gördüğü baskıları ve şehidlerin inançları uğruna kahramanca ölümlerini anlatan hikâyeler müstakil kitaplarda yer almakta, bunlar düzenli biçimde ibadette okunmakta, bu şekilde Sih idealinin genç nesillere intikali amaçlanmaktadır. Gerek geçmişte gerekse modern dönemde şehid olan Guru ve diğer Sihler için yıllık anma törenleri düzenlenmektedir (ayrıca bk. **SIH DİNİ**).

BİBLİYOGRAFYA :

F. Josephus, *The Complete Works* (trc. W. Whiston), Nashville 1998, s. 921-922 (*The Wars of the Jews*, 7.9.1); *The Code of Maimonides (Mishneh Torah): The Book of Knowledge* (trc. M. Hyamson), Jerusalem 1974 (*Fundamentals of Torah*, 5:1, 5); M. Brettler, "Is There Martyrdom in the Hebrew Bible?", *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion* (ed. M. Cormack), Oxford 2002, s. 3-22; C. Barton, "Honor and Sacredness in the Roman and Christian Worlds", a.e., s. 23-38; C. Straw, "'A Very Special Death': Christian Martyrdom in its Classical Context", a.e., s. 39-57; J. W. van Hetten – F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London-New York 2002; S. S. Kalsi, *Religions of the World, Sikhism*, Philadelphia 2005,

s. 25-26, 49-50, 82-86; G. E. M. de Ste. Croix, *Christian Persecution, Martyrdom and Orthodoxy* (ed. M. Whitby – J. Streeter), Oxford 2006, s. 82-83, 88, 91-92, 106, 129-133, 153-164, 185-186, 204-228; *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine* (ed. M. M. Mitchell – F. M. Young), Cambridge 2006, s. 373-374, 387-391, 472-473; *The Cambridge History of Christianity: Constantine to C. 600* (ed. A. Casiday – F. W. Norris), Cambridge 2007, s. 548-566, 691-725; *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660* (ed. R. Po-Chia Hsia), Cambridge 2007, s. 180-200, 261-282; *The Blackwell Companion to Catholicism* (ed. J. J. Buckley v.dğr.), Malden 2007, s. 37, 161, 164, 169, 390; *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* (ed. K. Parry), Malden 2007, s. 270, 272, 285, 393, 433-437, 444-446, 452; H. H. Ben-Sasson, “Kiddush ha-Shem and Hillul ha-Shem”, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit 2007, XII, 139-145.



SALİME LEYLA GÜRKAN

ŞEHİD ALİ PAŞA

(ö. 1128/1716)

Osmanlı sadrazamı.

İznik gölü kenarında bulunan Sölöz köyünde doğdu. Öldüğünde otuz beş yaşında olduğu bilindiğine göre 1093 (1682) yılında dünyaya geldiği söylenebilir. Kaynaklarda Silâhdar ve Damad unvanlarıyla da anılır. Bazı Batı kaynaklarında geçen Cin lakabı muhtemelen Has Oda'da iken padişahı çeşitli hokkabazlıklar ve sihirbazlıklarla oyalamasından kaynaklanmıştır. Babası İstanbul'a gelerek bazı paşaların kethüdâliğinde bulunmuş olan Hacı Hüseyin (bazı kaynaklarda Hasan) Ağa'dır. Küçük yaşta II. Ahmed döneminin (1691-1695) sonlarında saraya girdi, Enderun'da Kiler Oda-sı'nda eğitim gördü ve bir sırada halife unvanını aldı. Çorlulu Ali Paşa'nın silâhdarlığı esnasında ona intisap etti ve II. Mustafa'ya takdim edilerek bu padişahın has kulları arasına katıldı. III. Ahmed'in cülûsundan sonra da durumunu korudu, Has Oda'da sırasıyla rîkâbdar, çuhadar ve silâhdar oldu; dört yıl süreyle bu görevde kaldı. Bu sırada Has Oda nizamında değişiklikler yaptığı, Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi ile baba-oğul gibi oldukları ve onun tesiriyle Bayramî-Melâmî şeyhi La'lîzâde Abdülbâki Efendi'ye intisap ettiği rivayet edilir (DİA, XXVII, 90-91).

1120'de (1708) III. Ahmed'in musahibi olan Ali Ağa, bir süre sonra padişahın kızı Fatma Sultan'la nikâhlandı (Rebiülevvel 1121 / Mayıs 1709) ve ikinci vezirlikle taltif edildi. Çok geçmeden rîkâb-ı hümayun makamlığına getirilince nüfuzu daha da arttı, sadrazam tayinlerinde bile etkili hale geldi. O sırada sadrazamlık yapan Çorlulu

Ali Paşa'nın makamından azledilmesinde rol oynadı. Baltacı Mehmed Paşa kendisini padişahın yanından uzaklaştırmaya çalıştıysa da bunu başaramadı. Hoca İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığa tayininde etkili oldu. Fakat sadrazamın kendisine karşı bir suikast tertibi içinde bulunduğunu öğrenince onu katletti; 1 Rebiülâhîr 1125 (27 Nisan 1713) tarihinde kendisi sadrazamlığa getirildi.

Sadrazamlıkta Ali Paşa'nın ilk icraatı, Prut Antlaşması'nın Rusya ve Lehistan'la ilgili bazı maddelerini açıklığa kavuşturmak ve Rusya'nın anlaşma şartlarına uymasını sağlamak oldu (Temmuz 1713). Selefleri gibi 1699 Karlofça Antlaşması ile kaybedilen yerleri geri alma siyaseti izledi. İlk hedefi ise Mora idi. Venedikliler'in Karlofça Antlaşması'na aykırı biçimde Akdeniz'deki Osmanlı ticaret gemilerini sürekli təcizleri, 1713'te hâmilik anlaşması yaptıkları Karadağlılar'ı Osmanlılar aleyhine kışkırtmaları ilişkileri gergin bir noktaya getirmişti. Ali Paşa, Venedik'e mektup göndererek bu devleti uyardıysa da sonuç alamadı ve sefer hazırlıklarına başladı. Bu arada Köprülüzâde Nûman Paşa, Venedikliler'in tahrikiyle ayaklanan Karadağlılar'ı yatıştırmıştı. Ancak kaçan bazı âsi Karadağlılar, Akdeniz'deki Osmanlı gemilerine saldırmıştı. Bu durum antlaşmanın bozulması olarak kabul edildi ve Venedik'e savaş açıldı. Avusturya'ya elçi gönderildi ve Rus savaşında olduğu gibi bu savaşta da tarafsız kalması istendi. Çok kısa sürede sefer hazırlıklarını tamamlayan ve daha ziyade müsâdere yoluyla pek çok kişinin mallarına el koyan Serdâriekrem Ali Paşa karadan, Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa da otuz kalyon ve kırk kadirgadan meydana gelen donanma ile denizden Mora seferine çıktı. Kara ve deniz kuvvetleri Selânik'te buluştu. Sadrazam kumandasındaki kara ordusu ilk hamlede Mora Kasteli'ni alırken kaptanpaşa da İstendil ve EGINE (İğne) adalarını zaptetti. Gördüs (Korintos), Anabolu (Nauplion), Argos, İnebahtı ve Preveze'nin zaptından sonra Kuzey Mora'nın fethi tamamlandı. Ardından güneye hareket eden Ali Paşa Modon, Koron ve Navarin üzerine yürüdü, bunlardan sadece Modon'da Venedik direnişiyi karşılaştı, fakat kısa sürede Güney Mora'nın da fethini tamamladı. Ayrıca yarımada'nın doğu ucundaki Benefşe, Çuka ve Ayamavra adaları ile Bosna sınırındaki Bihke Kalesi geri alındı. Katolik Venedik'in malî ve dinî baskılarından bıkan Morali Rumlar, Osmanlı dönüşünden mem-

nun olmuşlardı. Bu arada halktan Venedik'e yardımda bulunanlar tenkil edildi, yurtlarından çıkarılanların yeniden iskânları yapıldı. Böylece civarındaki adalarla birlikte kısa sürede geri alınan Mora yarımadası Eğriboz sancağının ilâvesiyle eyalet haline getirildi. Tekrar tahriri yapılarak kalelere yeni muhafızlar ve bir defterdar tayin edilirken Mora fâtihisi diye anılan Ali Paşa da Edirne'ye döndü (11 Kasım 1715). Bu zafer münasebetiyle Osmanzâde Ahmed Tâib bir kaside, Derviş Mûsâ da bir manzume yazdı.

Ali Paşa, Mora'nın geri alınmasıyla meselenin bitmediği kanaatindeydi. Zira Korfu adası ile Zadra, Venedik'in kontrolü altındaydı ve bu devletin donanmasına yataklık yapıyordu. Bu yüzden Kaptanıderyâ Canım Hoca Mehmed Paşa'nın telkinleriyle yeni bir seferin hazırlıklarına başlandı. Yapılan hazırlıklardan haberdar olan Venedikliler de Avusturya ile ittifak yaparak savaş hazırlıklarına girişmişti. Avusturya Başvekili Prens Eugen, Ali Paşa'ya gönderdiği mektupta Venedikliler'den alınan yerlerin iadesini ve zararlarının tazminini istiyor, barışın bozulabileceğini ifade ediyordu. Bunun üzerine Ali Paşa donanmayı Korfu'ya göndermeye, kendisi de Avusturya seferine çıkmaya karar verdi. Dâvud Paşa Kışlası'nda toplanan meşveret meclisinde böyle önemli seferler için daha büyük hazırlıklar yapılmasını öne süren mâzul Anadolu kazaskeri Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi gibi muhalifler susturuldu. Özellikle şeyhülislâmın sefer lehine verdiği fetvaya Anadolu kazaskerinin, “Arada kan dökülmeden sulhü bozmak nâ-meşrûdur” şeklindeki itirazına karşılık Ali Paşa, “İşte kâfir yakamıza yapıştı, artık nasıl sulh gözetilir?” diyerek onu Pravadî'ye sürdü.

100.000'i aşkın bir orduyla (2 Cemâziyelevvel 1128 / 24 Nisan 1716), Avusturya seferine çıkan Serdâriekrem Ali Paşa, Belgrad'da yapılan istişare toplantısında Tımişvar tarafına gidilerek Avusturyalıların bu yöne doğru çekilmesi teklifini kabul etmedi. Rumeli Beylerbeyi Sarı Ahmed Paşa'nın telkiniyle Avusturya ordusunun beklediği Varadin tarafına gitmeyi emretti. Avusturya kuvvetlerinin mevcudu 64.000 kadardı. Belgrad Kalesi'nden alınan toplarla Osmanlı ordusu Zemun yakasına geçti. Ancak ordunun top ve mühimmat eksikliği vardı. Toplanan savaş meclisinde hemen hücumla geçilmesi öne sürüldüyse de Sarı Ahmed Paşa'nın ordunun yorgun olduğu yolundaki sözleriyle bu yapılmadı. Ertesi gün de Ahmed Paşa saldırıyı en-