

Hindistan'ın İngiliz sömürge yönetimi- ne karşı bağımsızlık mücadelesi verdiği bir dönemde dünyaya gelen Siddîki'nin bağımsızlıktan sonra müslümanların yeni bir devlet kurmasına şahit olması, ardından onların azınlık olarak yaşadığı İngiltere'deki sorunlarıyla yüzleşmesi ve nihayet hemen bütün İslâm ülkelerinden müslümanlarla muhatap olması onun fikrî hayatının büyük ölçüde siyaset merkezli şekillenmesine yol açmıştır. Siddîki her ne kadar İngiltere'ye yerleşse de Hint alt kıtasında olup bitenleri sürekli takip etmiş, çalışmalarını daha çok Pakistan üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre İngilizler Hint alt kıtasını terkederken burada ulus-devlet anlayışını yerleştirmişler ve yerlerine Batı kaynaklı düzeni devam ettirecek yerli kişiler bırakmışlardır (*Conflict, Crisis and War in Pakistan*, s. 1-7). Enstitünün oluşumuyla birlikte söz konusu düzenlerin ancak bir İslâm medeniyeti kurmayı hedefleyen evrensel bir tavırla değiştirileceğini ileri süren Siddîki bu tavrı "küresel İslâmî hareket" diye nitelemiştir. Genel olarak İslâmcı Selefî söylemle paralellik arzeden düşüncesinin merkezinde temellerini doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten alan küresel İslâmî hareket kavramı yer almış, İran devriminin bu hareketin uygulandığı somut şekli olduğu düşüncesiyle Batı'yı taklit eden diğer müslüman ülkelerin de bu yeni devleti örnek alması gerektiğini söylemiştir. Selman Rüşdi olayından sonra kendisine uygulanan baskı üzerine yazılarını ve faaliyetlerini müslüman azınlıkların sorunları üzerine yoğunlaştırmıştır.

Siddîki'ye göre İslâm tarihi Hulefâ-yi Râşidîn döneminin ardından Emevî hânedarıyla birlikte sîretten sapmıştır (*İslam Devriminin Aşamaları*, s. 114; *Political Dimensions*, s. 1-7). Nitekim sonraki idareciler İslâm düşüncesine geleneğini kendi istekleri doğrultusunda şekillendirmiş, asırlarca süren sapma ve hataları devam ettirmiştir. İslâmî köklerden uzaklaşmanın bir diğer tezahürü de kelâm mezhepleridir. Dolayısıyla modern dönemde müslümanlar siyasal boyutta yaşanan sapmanın yanı sıra fikrî sapmayı da düzeltip köklerini Kur'an ve Sünnet'te bulan bir davranış esas almalıdır (*Political Dimensions*, s. 15). Fikrî ve siyasî sapmalar ancak ictihad kapısının açılması neticesinde gerçekleşecek devrimlerle aşılabılır. Bu bağlamda, Şîî düşüncesinin ictihad kapısını usulî akım öncülüğünde açmasına karşılık Sünnî düşüncesi Seyyid Kutub'la bir atılım gerçekleştirmele beraber aynı olgunluğa erişmemiştir (*İslam Devriminin Aşamaları*,

s. 153-155). Siddîki, devrim yoluyla neokolonyal dönemde kurulan ulus-devletleri ve krallıkları İslâm devletine çevirmeyi müslümanlar için bir görev sayar. Her ne kadar İran İslâm Cumhuriyeti'nin İslâm devletinin modern dönemdeki ilk örneğini temsil ettiğini ileri sürse de yeni devletin şahhik döneminden devraldığı bürokratik hiyerarşiyi ve seçkin zümre anlayışını eleştirir. Ayrıca devletin bazı makamlarınca dile getirilen mezhepçi söylemi küresel İslâmî harekete aykırı bulur. Ancak bu hataların İslâm devriminin süreklilik arzeden yapısı sayesinde düzeltilebileceğini kabul eder (*a.g.e.*, s. 128).

Sömürge döneminin ardından Batı'nın dayattığı ulus-devlet düzeninin mahiyeti itibarıyla tefrikaya yol açtığını düşünen Siddîki bu düzeni devam ettiren müslümanların siyasî parti kurmalarını da eleştirir. Nitekim İslâmî bilinçlenmeye katkıda bulunmasına rağmen Mevdûdî'nin kurduğu Cemâat-i İslâmî ve Hasan el-Bennâ'nın kurduğu İhvân-ı Müslimîn hareketleri partici anlayışın uzantılarından. Bu hareketler evrensel kuşatıcılığa sahip olmadığından İslâmî devrimi gerçekleştirememiştir (*a.g.e.*, s. 55, 58, 114, 150-151). Siddîki, azınlık statüsündeki müslümanların gayri müslim devletlerin İslâm'ın emirleriyle çatışan kanunlarına uymaları gerektiğini söyler, yine de müslümanların yönetimden dışlanma, müstehcenlik ve istismar gibi durumlar karşısında güvence altına alınmaları hususunda ısrarcı olmaları gerektiğini ifade eder. Ayrıca onların kendi içlerinde İslâm'ın hedeflerini gerçekleştirme yönelik bir dayanışmayı sağlamaları, bu bağlamda eğitim, sağlık, yayıncılık, araştırma, ticaret ve yatırım alanlarında hizmet verecek kurumlar tesis etmeleri gerektiğine vurgu yapar (*Muslim Manifesto*, s. 8-9).

Eserleri. *The Crescent International* dergisinde yazdığı makalelerin yanı sıra konferans ve kongrelerde tebliğler sunan Siddîki'nin yazılarından bir kısmı kitapçıklar halinde basılmıştır. Bunların yanında müellifin kaleme aldığı müstakil kitapların başlıcaları şunlardır: **1.** *Conflict, Crisis and War in Pakistan* (London 1972). Siddîki, kaynakları büyük ölçüde doktora tezine dayanan bu eserinde Batı'ya hizmet ettiklerini düşündüğü Pakistan yönetici ve seçkinlerini eleştirir. **2.** *Towards a New Destiny* (London 1974). **3.** *Functions of International Conflict: A Socio-Economic Study of Pakistan* (Karaçi 1975). Siddîki'nin doktora tezidir. **4.** *The Islamic Movement: A Systems Approach* (Lon-

don 1976). İslâm medeniyetinin yeniden inşası bağlamında İslâmî hareketin yapısını konu edinir. **5.** *Issues in the Islamic Movement* (London 1981). 1980-1981'de *The Crescent International* dergisinde neşredilen yazıların bir kısmını ihtiva eder. **6.** *The Stages of Islamic Revolution* (London 1996; T trc. Selami Alagöz, *İslam Devriminin Aşamaları*, İstanbul 1996). Siddîki, devrime zemin hazırlayan süreçleri ele aldığı bu eserinde İran İslâm Devrimi'nin mevcut sorunları ve çözüm yolları üzerine düşüncelerini ileri sürer. Onun eserlerinin önemli bir kısmı Urduca, Arapça, Farsça, Malayca ve Türkçe gibi dillere çevrilmiştir. Siddîki'nin vefatından sonra kongre tebliğlerinin bir kısmının da içinde bulunduğu makaleleriyle The Muslim Institute'un kuruluş bildirisini bir araya getiren *In Pursuit of the Power of Islam: Major Writings of Kalim Siddiqui* adıyla bir eser neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Kelîm Siddîki, *Conflict, Crisis and War in Pakistan*, London 1972, s. 1-7; a.mlf., *Towards a New Destiny*, London 1974, s. 5-9, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *İslam Devriminin Aşamaları* (trc. Selami Alagöz), İstanbul 1996, tür.yer.; a.mlf., *Political Dimensions of the Seerah*, London 1998, tür.yer.; a.mlf., *Muslim Manifesto*, <http://www.muslimparliament.org.uk/MuslimManifesto.pdf> (05.03.2014); *Issues in the Islamic Movement* (ed. Kelîm Siddîki), London 1981, bk. neşredenin takdimi; *In Pursuit of the Power of Islam: Major Writings of Kalim Siddiqui* (ed. Zafar Bangash), London 1996, tür.yer.; Tariq Ali, "Obituaries", *The Guardian*, London 20 Nisan 1996, s. 20; Ghulam Murtaza Azad, "Dr. Kalim Siddiqui (1933-1996)", *IS*, XXXV/2 (1996), s. 229-230; Or ya Sultan Halisdemir, "London Letter", *Turkish Daily News*, İstanbul 22 Nisan 1996; Suat Filmer, "Londra Mektubu", *Yeni Şafak*, İstanbul 25 Nisan 1996; J. S. Nielsen, "Obituary: Kalim Siddiqui", <http://www.independent.co.uk/news/people/obituary-kalim-siddiqui-1305799.html> (08.03.2014); "Life and Works of Dr Kalim Siddiqui", <http://www.suyuti.co.uk/life-and-works-of-dr-kalim-siddiqui/?phpMyAdmin=uUSmOLRlB9hYQfj0hbvSVOugoRf> (08.03.2014).



İMAM RABBANİ ÇELİK

SIFÂTİYYE

(الصفتية)

İlâhî sıfatların
Allah'a nisbetini benimseyenlere
verilen ad.

"İlâhî sıfatların Allah'a nisbet edilmesi ni benimseyenler" anlamındaki **sifâtiyye** mensuplarına **ehl-i isbât**, **ehl-i müsbite** de denir. Bunlar ilâhî sıfatları zât-i bârî ile kâim, hakiki ve vücûdî olarak kabul ederler. Birçok konuda farklı görüşleri bulun-

makla birlikte sıfatları Allah'a nisbet etmede ortak oldukları için Ehl-i sünnet'in yanı sıra Hişâmiyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessime de Sifâtiyye diye anılır. Buna karşılık Allah'ın zâtından başka sıfatlarının bulunmadığını, O'nun sıfatlarının zâtının aynı olduğunu ve zâtına taalluk ettiğini ileri sürenlere, sıfatları reddettikleri için **nüfât**, işlevsiz hale getirdikleri için de **muattıla** adı verilir. Birçok konuda farklı düşüncelerine rağmen sıfatları reddetme veya bir anlamda etkisiz hale getirme hususunda birleştiklerinden Cehmiyye, Mu'tezile ve felâsife nüfât / muattıla içinde sayılmıştır. Akaidde akla önem vermeyen Sifâtiyye Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarını te'vile tâbi tutmadan naslarda yer aldığı gibi benimser, zâhirlerine inanır, iç yüzlerinin anlaşılmasını Allah'a havale eder. Onların bu husustaki genel prensibi "aslını kabul, vasfını terk"tir.

Şehristânî, İslâm fırkalarının sayısını tesbit ederken esas alınacak kuralların belirlenmesine ayırdığı *el-Milel ve'n-nihal*'in ikinci mukaddimesinde ilk kural olarak ilâhî sıfatları ve Allah'ın birliğini saymakta, ana fırkaları Kaderiyye, Sifâtiyye, Havâric ve Şîa olarak dört gruba ayırmakta, Sifâtiyye içinde Eş'ariyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'ye yer vermektedir. İbn Hazm ise ana fırkaları Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric şeklinde beş gruba ayırmıştır. İbn Hazm'ın Ehl-i sünnet'i ile Şehristânî'nin Sifâtiyye'si karşılaştırıldığında bunların ilâhî sıfatlar konusunda birbirine yakın görüşlere sahip oldukları anlaşılır. Ehl-i sünnet'i sekiz gruba ayıran Abdülkâhîr el-Bağdâdî de ilk gruba Sifâtiyye'yi yerleştirir, bunların teşbih ve ta'til anlayışından, ayrıca Râfiziler, Hâriciler, Cehmiyye, Neccâriyye gibi ehl-i bid'at ve ehl-i dalâlet fırkalarından uzak olduklarını söyler (*Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 246). Yetmiş üç fırkadan kurtuluşa erenlerin Peygamber'in ve ashâbın yolundan giden kimseler olduğunu, bugün o yolda Râfıza, Kaderiyye, Havâric, Cehmiyye, Neccâriyye, Müşebbihe, gulât ve Hulûliyye değil, ümmetin fakihlerini ve Sifâtiyye kelâmcılarını teşkil eden Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın yürüdüğünü kaydeder (*a.g.e.*, s. 249).

Selefiyye, Allah'ın sübûtî sıfatları ile haberî sıfatlarının varlığını irdelemeksizin kabul etmiş, ilâhî fiillerin delâlet ettiği sıfatlar ve naslarda yer alan isimlerle yetinmiştir. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan bazı gruplar, Selef'in benimsediğine ilâve olarak naslarda yer alan lafızların zâhirî mânalarıyla anlaşılmasının gerektiğini ileri sürüp teşbihe yönelmiş, bu hususta

aşırıya giderek yaratılmışların sıfatlarını Allah'a nisbet etmiş, Bâtıniyye örneğinde olduğu gibi bazı imamların özelliklerini Allah'ın sıfatlarına benzetme yoluna girmiştir. Selef'in inancına ters düşen bu yaklaşıma Tevrat'ta işaret edilen epeyce örnek bulunmakta ve Karâi yahudileri de böyle düşünmektedir. Sifâtiyye ise müteşâbih naslarda geçen sıfatları te'vil edenler ve etmeyecekler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Te'vile teşebbüs etmeyen, teşbihe de yönelmeyen Selef âlimleri içinde Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî ve onlara tâbi olanlar bu gruptandır. Kâdî Abdülcebâr, Allah'ın ilâhî sıfatlara sahip oluşunun Sifâtiyye'den Süleyman b. Cerîr ve diğer bazılarının göre vücûd, adem, hudûs ve kıdemle nitelenebilen mânalar; Hişâm b. Hakem'e göre muhdes mânalar; Küllâbiyye'ye göre ise kadîm (ezelî) mânalar şeklinde olduğunu kaydeder (*Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 183). Abdullah b. Saîd el-Küllâb, Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsi ve Hâris el-Muhâsibî gibi âlimlerin zamanına gelindiğinde bunlar Selef'e mensup bulunmalarına rağmen kelâm ilmiyle kısmen ilgilenmiş ve Selef akaidini kelâm delilleriyle desteklemiştir. Bu durum Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile hocası Ebû Ali el-Cübbâî arasında fikir ayrılığının ortaya çıkmasına sebep teşkil etmiş ve Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp Selefiyye'den kelâm delillerine temayül gösteren gruba katılması sonucunu doğurmuştur. Aynı dönemde, hatta bu gelişmelerden önce Mâverâünnehir'de ilmî faaliyetlerini sürdüren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî iki aşırı ucu temsil eden teşbih ve ta'tilden uzak, hem nakle hem akla önem veren Sünnî ilm-i kelâmını ortaya koymuştu. Bunun en önemli kanıtı onun kaleme aldığı, Ehl-i sünnet kelâmının ilk eserini oluşturan *Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vilâtü'l-Şur'ân* adlı eserleridir.

Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'den oluşan Ehl-i sünnet kelâmcıları âlemde görülen fevkalâde düzen ve âhengi yaratıp idare eden Allah'ın âlim, kâdir, mürîd olmasının yanında ilim, kudret ve iradesinin de bulunmasının gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü dünyada âlimin ilmi, kâdirin kudreti ve mürîdin iradesi olduğu gibi gayb âleminde de âlimin ilmi, kâdirin kudreti ve mürîdin iradesi vardır. Kaderiyye veya daha belirgin adıyla Mu'tezile kelâmcıları, Allah'a nisbet edilen sıfatların kelime kuruluşu bakımından da -müstakil mâna değil- sıfat kalıbında olması gerektiğini ileri sürer. Bu anlayışa göre "Allah âlimdir, kâdirdir, mürîddir" denmeli, "Allah'ın

ilmi, kudreti ve iradesi" şeklinde bir ifade kullanılmamalıdır. Çünkü bu ikinci ifadede ilim, kudret ve irade müstakil birer mâna konumunda tutulmuştur. Bunlar ilâhî sıfat oldukları için kadîmdir. Bu durumda kadimlerin çoğalması (taaddüd-i kudemâ) sakıncası doğmaktadır. Halbuki âlim, kâdir, mürîd kelimeleri sıfat olduğundan sıfat-ı mevsuf birbirinden ayrılmayacağı için herhangi bir taaddüd hâsıl olmaz. Aslında konuya sistematik açıdan bakış yapıldığında iki görüş arasında önemli bir farkın bulunmadığı görülür.

Sifâtiyye, Mu'tezile'nin mâna sıfatlarını kabul etmeyen tavrına karşılık Selefiyye ile ashâbü'l-hadîs arasından ortaya çıkmış ve özellikle müteşâbih âyetlerin anlaşılması konusunda benimsenen muhafazakâr tutumdan doğmuş bir harekettir. Bu hareket Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî, Mâlik b. Enes ve Mukâtil b. Süleyman gibi hadis ehlinin metodunu benimsemiştir. Bunlar Kitap ve Sünnet'te yer alan beyanlara aynen inandıklarını belirtiyor, Cenâb-ı Hakk'ın yarattıklarından hiçbirine benzermediğini, O'nun var olan her şeyin hâliki ve takdir edicisi olduğunu kesinlikle bildikten sonra hiçbir şekilde te'vile yönelmediklerini söylüyordu. Teşbihten kaçınan bu âlimler, "İki elimle yarattım" meâlindeki âyeti (Sâd 38/75) okuyan kimse okuyuş anında elini kıpırdatır veya, "Müminin kalbi rahmânın parmaklarından ikisinin arasındadır" hadisini okurken (*Müsned*, II, 173) parmaklarıyla işarette bulunursa elinin veya parmaklarının kesilmesinin gerektiğine hükmediyordu. Onların kanaatine göre bu tür naslar tefsir veya te'vile tâbi tutulmamalıdır, esasen Âl-i İmrân süresindeki âyet (3/7) bunu menetmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki bu alanda yapılan te'viller kesin değil zannîdir, Allah'ın sıfatları hakkında zannî delile dayanarak fikir ileri sürmek ise câiz değildir. Bu konuda ilimde derinleşmiş olanların dediği gibi, "Hepsi rabbimizin katındandır" demekle yetinilmelidir. Sifâtiyye mensuplarının bir kısmı ise aşırı ihtiyat dolayısıyla yed (el), vech (yüz) ve istivâ (arş üzerine oturma) gibi müteşâbihlerin başka bir dile tercüme edilmesini bile doğru bulmamıştır.

Gulât-ı Şîa'dan Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâfiki, ayrıca ashâbü'l-hadîsin haşviyyesinden Mudâr, Kehmes ve Ahmed el-Hüceymî gibi şahsiyetler Allah'ın cismânî ve ruhanî sûretleri olduğunu iddia etmiştir. Dâvûd el-Cevâribî, "Bana tenâsül uzvu ve sakal dışında Allah hakkında her şeyi sorabilirsiniz" demiştir. Bunlar Allah'ın el, ayak, baş, dil, göz ve kulak gibi organ-

larının bulunduğunu, ancak diğer cisimlere benzemediğini söylemiş, Kur'an'da yer alan istivâ, vech, yed, fevk gibi kavramları zâhirine göre anlamaya yönelmiş, "Allah Âdem'i rahmânın sûretinde yarattı" (Buhârî, "İsti'zân", I; Müslim, "Birr", 115); "Müminin kalbi rahmânın iki parmağı arasındadır" (*Müsned*, II, 173) gibi haberlerde ortaya çıkan mânaları benimsemiştir. Hatta bunlar Kur'an'ın yazıldığı harflerin ve okunuşundaki seslerin de kadîm ve ezeli olduğunu ileri sürmüşlerdir (Şehristânî, s. 107-109). Şehristânî, Kerrâmiyye'yi de Sifâtiyye içinde saydığını kaydederek bunların daha sonra tecsîm ve teşbihe düştüklerini belirtir (*a.g.e.*, s. 111-117). Sonuç olarak sayıları çok az olan Gâliyye ve Bâtıniyye gibi gruplar dışında Cehmiyye, Mu'tezile, Mâtüridiyye, Eş'ariyye ve Hanâbile gibi İslâm mezheplerinin büyük çoğunluğu Allah'ın kemal sıfatları ile muttasıf olduğunu, özellikle Kur'an'da yer alan şekliyle ilâhî isimleri ve sıfatları kabul ettiklerini söylemişlerdir. Farklılık ise müteşâbih lafızları yorumlamaktan (te'vil) veya zât-sıfat ilişkisini temellendirmeden kaynaklanmıştır. Buna göre Sifâtiyye, Allah'ın sıfatlarını ispat eden ve genel İslâm toplumunun görüşünü yansıtan çok geniş bir gruptur.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 173; V, 243; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-İhamse*, s. 183; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991, s. 246, 249; Ebû Nuaym, *Hilye*, VIII, 264; İbn Hazm, *el-Faşl*, II, 111; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2005, s. 24, 25, 95-117; İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırağ ve'l-aķâ'idi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 225-235; Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 280-281; Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2012, s. 486-488.



İLYAS ÇELEBİ

SİBİR HANLIĞI

Batı Sibirya'da kurulan Türk-Tatar Hanlığı.

Tümen Hanlığı şeklinde de bilinen hanlık Altın Orda Devleti'nin dağılmasının ardından ortaya çıkmıştır. Kaynaklarda Hanlık coğrafyası, ayrıca İsker Yurt ve Çimğa-Tura vilâyeti olarak da geçer. Hanlık Tura, Tobul ve İşim nehirleri arasındaki toprakların yanı sıra İrtiş nehri civarı ile Baraba bozkırlarını da kapsamıştı. Altın Orda Hanı Toktamış'ın ölümünden sonra (1405) yeni hanlıkların kurulduğu dönemde ülkenin doğu kısmına Cengiz Han'ın torunu Şeybân'ın soyundan gelenler hâkim

oldu. Sibir / Tümen Hanlığı da 1420'li yılların sonlarından itibaren Şeybânî Devleti içerisinde yarı bağımsız bir konum kazandı. Hanlığın kurucusu olarak Şeybânî Hacı Muhammed (1420-1430) ve onun oğlu Mahmutek (Mahmud, 1430-?) kabul edilmektedir. Şeybânî Hanlığı'nın yıkılmasıyla Tümen Hanlığı bağımsız bir devlet haline geldiyse de 1500 yılında Şeybânîler, Buhara merkezli yeni bir devlet (Özbek Hanlığı, Buhara Hanlığı) kurduktan sonra buraya yeniden müdahale etmeye başladılar.

Mahmutek'in ardından kaynaklarda adı en çok geçen han Seyit-İbrahim'dir (İbak). Altın Orda'nın devamı sayılan Büyük Orda'nın hanı Ahmed'le mücadele etmesi (1481) ve Rus Knezi III. İvan'la dostluk kurup ittifak anlaşması imzalaması (1483) İbak Han devrinin en önemli siyasî olaylarıdır. İbak Han ayrıca Kazan Hanlığı'ndaki taht kavgalarına faal olarak katıldı, burada Ruslar'ın yayılmasına karşı başarılı bir siyaset izledi. Ancak 1493'te Muhammed Tayboğa tarafından öldürüldü, böylece Tümen Hanlığı tahtı Şeybânîler'den Tayboğa soyuna mensup hanların eline geçti. Muhammed Tayboğa'nın başşehrini Sibir (Tatarcası İsker "eski kale") şehrine taşınması ile hanlık Sibir Hanlığı olarak anılmaya başlandı. Gerek buradaki halka, gerekse hanlığa ve daha sonra bütün bölgeye verilen Sibir adı bir Türk kavmi olan Sabirler/Sabarlar'dan gelmektedir. Şeybânî kökenli hanların tahttan uzaklaştırılması Sibir Hanlığı'nın Orta Asya'daki Şeybânîler'den nisbeten bağımsız hale gelmesini sağladı.

III. İvan'la imzalanan dostluk antlaşmasına rağmen Ruslar, özellikle Kazan ve Astrahan hanlıklarını ele geçirdikten sonra dikkatlerini Sibirya topraklarına çevirdiler. Daha 1552'de Ediger (Yâdigâr) Han bir yandan yaklaşan Rus tehlikesini azaltmak, öte yandan Şeybânîler'in baskısına karşı koyabilmek için Moskova'ya elçi gönderip Rus çarının hâkimiyetine girmek istediğini bildirdi. IV. İvan bu teklifi kabul etti ve bölge halkını vergiye bağladı. 1563'te Tayboğa soyundan gelen hanlara karşı başarı kazanıp tahtı ele geçiren Şeybânî Küçüm Han, Ruslar'ı bölgeden uzaklaştırmak istediye de başaramadı. Bu süreçte Türk kökenli Stroganov ailesi önemli rol oynadı. Perm bölgesinde büyük topraklara sahip olan Stroganovlar, Batı Sibirya'dan kürk elde etmek amacıyla 1581'de idarelerinde bulunan Yermak başkanlığındaki Rus Kazak (Kozak) birliğini Küçüm Han'ın üzerine gönderdi. Ateşli silâhlara sahip olan bu birlik iki yıllık mücadeleden sonra başşe-

hir Sibir'i ele geçirdi. Yermak, zaptettiği toprakları tek başına elinde tutamaya-çağından IV. İvan'ın yanına elçilik heyeti göndererek bu toprakların himayesi altına alınmasını istedi. Sibirya'nın tamamen zaptı ise 1593-1604 yıllarında tamamlandı. Sibirya toprakları Ruslar tarafından ele geçirildikten sonra Rus çarının unvanına "bütün Sibirya topraklarının hükümdarı" ibaresi eklendi.

Sibir Hanlığı başlarında karaçibeylerin bulunduğu yurtlara bölünmüştü. Hanlıkta hâkim durumda olan kabilelerin başında Celâir / Celâyir, Mangıt, Kongırat ve Selcutler geliyordu. Diğer Türk-Moğol hanlıklarında olduğu gibi devlete vergi ödeyen halk kitleleriyle devletin üst tabakasını teşkil eden göçebe / yarı göçebe aristokrasi sınıfı (Cengiz soyundan gelen han, bey, karaçibey, mirza, hatta sıradan askerler) hanlığın ana unsuruydu. Vergiye bağlanan kesim, başta Kıpçaklar olmak üzere eskiden beri bu coğrafyada yaşayan Türk kökenli kavimlerle Hantı ve Mansi gibi Ugor kavimleriydi. Rus yıllıkları yanında diğer kaynaklarda da buradaki halk Tatar, Sibir halkı, Sibir Tatarı diye anılmaktadır. Sibir Tatarları'nın müslüman oluşuna atfen Rus kaynaklarında onlar için "kâfir Tatar" tabiri de kullanılıyordu. İslâmiyet ise bölgede Altın Orda Hükümdarı Özbek Han zamanında yayılmaya başladı.

Hanlık çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olsa da fazla bir nüfusa sahip değildi. Rus Çarı IV. İvan'ın Ediger Han'a gönderdiği yarıllıkta vergiye tâbi olan nüfusun 40.000 kişi olduğu yazılmaktadır. Bunun dışında hanların askerî birlikleri de ancak 1000-2000 kişi kadardı. Çimğa-Tura ve Sibir şehirlerinin yanı sıra Sibir Hanlığı'nda yirmiden fazla şehir mevcuttu (Kızıl-Tura, Karaçin, Taşatkan, Abalak, Tarhankale vb.). Ahali hayvancılık, dericilik, ziraatçılık, demircilik, kuyumculuk, avcılık, balıkçılık ve ticaretle uğraşıyordu. Özellikle Orta Asya, Nogay Ordası, Kazan Hanlığı ve Rus Devleti ile ticarî münasebetler geliştirilmişti. Orta Asya'dan kumaş, elbise, halı, süs eşyaları, çeşitli ilâçlar vb. ithal edilirken Sibir Hanlığı daha çok av kuşları ile kürk ihraç ediyordu. Kazan Hanlığı ile ayrıca siyaset ve akrabalık bağları mevcuttu. Kazan Hanlığı ahalisinin bir kısmı özellikle Rus istilâsı döneminde Sibirya'ya göç etmişti. Aynı şekilde Sibir Hanlığı'ndan da İdil-Ural bölgesine göçler olmuş, bundan dolayı İdil-Ural Türkleri, bu coğrafyadaki Türk ve Ugor kavimleriyle birlikte Sibir Tatarları'nın oluşumunda önemli bir unsur teşkil etmişti. Günümüzde Sibir Tatarları, Rusya