AHMET YAŞAR OCAK

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSLAM

Bir İmparatorluk Bir Din





AHMET YAŞAR OCAK KÜLLİYATI

ALFA

Bu çalışmanın tespitlerinden biri de Osmanlı medresesinin İbn Arabîci bir gelenek üzerine kuruluşu ve bunun bütün Osmanlı asırlarını nasıl etki altına aldığı meselesidir.

4089 | ALFA | ARAŞTIRMA | 215

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSLAM

Bir İmparatorluk Bir Din

AHMET YAŞAR OCAK

1945'de Yozgat'ta doğan Ahmet Yaşar Ocak, 1963 Yozgat İmam Hatip Okulu, 1967 İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü ve 1971 İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Osmanlı Medeniyeti ve Müesseseleri Bölümü mezunudur. Yüksek lisansını 1974 yılında asistanı olduğu Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde tamamlamış, doktorasını 1978 yılında Strasbourg Üniversitesi'nden (bugünkü Marc Bloch Üniversitesi) almıştır. Aynı yıl Hacettepe Üniversitesi'ne dönmüş, 1983 yılında doçent, 1988 yılında profesör olmuş, 2013'te yaş haddinden emekliye ayrılmıştır. O tarihten beri TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Kitaplarından bazıları:
Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri (1983); *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü* (1985); *Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*, İsmail E. Erünsal'la birlikte (1985); *La Révolte de Baba Resul ou La Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie* (1989); *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım* (1992); *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (1992); *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)* (1998); *Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)* (2002).

Osmanlı İmparatorluğu ve İslam, Bir İmparatorluk Bir Din
© 2021, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kitabın tüm yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Haşım Şahin
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Şirin Doğan

ISBN 978-625-449-312-6
ISBN: 978-625-449-336-2 (Ciltli)
1. Basım: Nisan 2021

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: (0212) 674 97 23 Faks: (0212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 511 53 03 (pbx) Faks: (0212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949



AHMET YAŞAR OCAK

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSLAM

Bir İmparatorluk Bir Din

AHMET
YAŞAR
OCAK
KÜLLİYATI

ALFA

Rahmetle anılmak, ebediyyet budur amma
Sessiz yaşadım, kim beni nerden bilecektir?

M. Âkif Ersoy

Büyürlerken kendilerine yeterli vakit ayıramadığım
Sevgili çocuklarım Rumeysa'ya ve Aykutalp'e

İÇİNDEKİLER

Önsöz, 11
Teşekkür, 16
Kısaltmalar, 17

GİRİŞ
MODERN LİTERATÜR, TERMİNOLOJİ, YÖNTEM

Modern Literatüre Genel Bakış 21
Terminoloji 28
Yöntem 38

BİRİNCİ BÖLÜM
OSMANLI KİMLİĞİ, OSMANLI KİMDİR, NEDİR?

Osmanlı Kimliği: Tarihsel ve Sosyolojik Bir Bakış 49
Osmanlı Kimliğini İnşa Eden Unsurlar 52
Osmanlı: "İslam" Parantezinde "Türkî-Rumî-Farsî" Bir İmparatorluk 72

İKİNCİ BÖLÜM
OSMANLI DEVLET İSLAMI (SİYASALLAŞMIŞ İSLAM)

Devlet, Din ve Siyasallaşma: Tarihsel ve Sosyolojik Arka Plan 83
Devlet ve "Siyasallaşmış İslam" 91
Osmanlı Padişahı ve İslam 95
İmparatorluk İdeolojisi ve Sünnî İslam 140
Sünnî İslam ve Osmanlı Hilafeti 147
Bürokrasi ve İslam 152
Osmanlı Devlet İslamının Temsilcileri: Kadılar, Müftüler, Kazaskerler, Şeyhülislamlar 156

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI MEDRESE İSLAMI (KİTABİ İSLAM) VE MERKEZ ULEMASI

Osmanlı Medreseleri ve İslam: Çok Kökenli Geleneksel Miras 183
Ulema: İslam'a Hayat Verenler Yahut Ete Kemiğe Bürünmüş İslam 189
Osmanlı Uleması: Tarihsel Arka Plan 193
Medreselere Hayat Verenler: Müderrisler, Tedris, Talebe 198
Bilimsel Statü: "Geleneksel"leşmiş Klasik Bilim Anlayışı 219
Osmanlı Ulemasının Bilimsel Üretimi 222
Yapısal ve Kurumsal Statü: İlmiye Sınıfı ve Teşkilatı 225
Bürokrasi ve Ulema: Medreseden Devlet Kapısına 232
Siyasal Otorite ve Ulema: İlişki, Etkileşim ve Gerilim 235
Ulema ve Hukuk: Şeriat ve Kanun (Örf) 241
Ulema ve Halk: Temas, Nüfuz ve Etkileşim 247

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI TEKKE İSLAMI (METAFİZİK İSLAM) VE SÛFÎLER

Osmanlı Tasavvufunun Temelleri: Tarihsel Arka Plan 273
Osmanlı Tasavvufu: Vahdet-i Vücudcu (İbn Arabîci, Ekberî) Tasavvuf 278
Devlet İbn Arabîciliği Yahut Ekberî Devlet 295
Devlet ve Sufî İslam: Sultanlar, Şeyhler, Tarikatlar, Tekkeler 305
Şeyhler ve Siyaset: Etkileşim ve Gerilim 316
Sufiler ve Ulema: Etkileşim, Dönüşüm, Âlim Sûfî-Sûfî Âlim 324

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HALK İSLAMI (POPÜLER İSLAM)

Halk Kültürü-Yüksek Kültür, Geleneksel Kültür, Halk Dini-Yüksek Din 333
Osmanlı Halk İslamı Nedir? 338
Osmanlı Halk İslamının Unsurları: Kitabi İslam, Tasavvuf, Evliya Kültü, Geleneksel İnançlar, Mitolojik Kültür 342
Osmanlı Halk İslamının Toplumsal Tabanı 348
Osmanlı Halk İslamının Toplumsal Tabanındaki Bazı Dinî İnanç ve Pratikler 350
Osmanlı Halk İslamı ve Medrese: Temas, Nüfuz ve Etkileşim 373
Osmanlı Halk İslamı ve Tekke: Temas, Nüfuz ve Etkileşim 381

SONUÇ, 385
KAYNAKÇA, 391
DİZİN, 409

ÖNSÖZ

Eldeki çalışma konu edindiği bu karmaşık ve çetin meseleye sadece ve sadece bir "Giriş" mahiyetini taşımaktan öte bir iddia sahibi değildir. Üstelik bu satırların yazarı bugüne kadar Osmanlı tarihçilerinin yaklaşmaya hevesli olmadıkları böyle çetin ve çok boyutlu bir konuyu ele almanın ne derece zor olduğunu, boşluklarla, bilinmezliklerle dolu bulunduğunu bilmiyor, idrak etmiyor değildir. Buna rağmen onu bu konuyu ele alma cesaretini göstermeye sevkeden ne olmuştur?

Osmanlı İmparatorluğu şüphesiz Roma İmparatorluğu'ndan sonra eski dünyanın en büyük, en uzun süreli ve önemli bir medenî gelişme kaydetmiş imparatorluklarından biridir. En az Emevi ve Abbasi imparatorlukları kadar Müslüman bir imparatorluk olduğu genelde kabul edilir ve o bu kimliğini en başta devlet ideolojisinden uluslararası ilişkilerine, teşkilat ve müesseselerinden, eğitim, bilim ve düşünce hayatına, mimarisine, edebiyat ve sanat dünyasına kuvvetle yansıtmıştır. Osmanlı tarihçiliği bugüne kadar bu büyük imparatorluğun uluslararası politikası, siyasi, idari yapısı ve teşkilatı, iktisadi yapısı ve faaliyetleri, mimarisi, sanat ve edebiyatı alanlarında gerçekten büyük bir mesai sarf etmiş ve çok önemli katkılar yapmıştır. Fakat bu imparatorluğun bizatihi İslam'la ilişkisini, ideolojisinde, idari yapısında ve teşkilatında, eğitim, bilim ve düşünce hayatında, uluslararası politikasında, yönettiği Müslim ve gayri Müslim tebaasıyla ilişkilerindeki yerini –birkaç siyasal ve kurumsal açıdan inceleyen çalışmanın dışında– neredeyse hiçbir çalışma ele almamış, tartışmamış, irdelememiştir. Yakın zamanlarda

bir araştırmacının vurguladığı gibi *"Osmanlı tarihçileri imparatorluk bağlamında din (İslam) meselesini büyük oranda tasavvuf, İslam hukuku ve medrese tarihi araştırmacılarına bırakmışlardır."*[1]

Bu ilgisizliğin Türk tarihçileri açısından sebeplerini düşündüğümüzde, üçüncüsü Batılı tarihçiler için de geçerli olan şu dört husus dikkatimizi çekiyor:

1) İlk planda Osmanlı tarihçilerinin kahir ekseriyetinin bu konuda yeterli filolojik, sosyolojik, felsefi, teolojik ve en önemlisi metodolojik donanıma sahip bulunmamaları.
2) Bununla bağlantılı olarak zihniyet, düşünce ve kültür tarihçiliği alanında Batıdaki gibi güçlü bir gelenek inşa edememiş, dolayısıyla bu alanda geneli itibariyle zayıf hatta yetersiz olmaları.[2]
3) Belki en az bunlar kadar başvurulması gereken teoloji, düşünce, kültür, tasavvuf, edebiyat ve sanat alanlarına ait çoğu türdeş olmayan kaynakların bolluğu ve çeşitliliği karşısında duyulan yılgınlık veya tedirginlik.
4) Ve belki büyük kesimiyle Türk tarihçilerini hâlâ etkisi altında tutan koyu bir laik zihniyet etkisi.

---

1 Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, 15.-17. Yüzyıllar*, çev. A. Tunç Şen, Kitap Yay., İstanbul 2015, s. 37.

2 Zaman zaman Türkiye'de çeşitli bilimsel toplantılarda, kongre ve sempozyumlarda konuştuğumuz, görüştüğümüz çoğu meslektaşların Osmanlı tarihçiliğinin bu alanına sanki gereksiz, lüzumsuz bir alanmış gibi baktıklarını veya en azından önemsemez ve hatta küçümser bir tavır takındıklarını, bu konuda adeta konuşmaya yanaşmıyor görünmelerini müşahede etmek doğrusu şaşırtıcı ve üzücüydü. Öyle görünüyor ki Türkiye Osmanlı tarihçiliğinin bu alanı, daha uzunca bir zaman araştırmacılarını bekleyecek.

Tabii kendimize göre sıraladığımız bu sebeplerin yerine başkaları belki daha farklı, daha geçerli sebepler sıralayabilir, hatta bizim sıraladıklarımızı reddedebilir.

Bu "ilginç ilgisizlik"tir ki, uzun zamandan beri bizi kendi gücümüz nispetinde bu fevkalade mühim ama o nispette de zor meseleyi ele almaya, en azından böylece Osmanlı tarih araştırmacılığının gündemine getirmeyi bir kere daha denemeye sevk etmiştir. "Bir kere daha" diyoruz, çünkü biz kendi açımızdan yaklaşık yirmi seneden beridir fasılalarla ve çeşitli vesilelerle bu konunun değişik yönlerine, problemlerine bazı bildiriler ve makalelerle zaman zaman dikkat çekmeye çalıştık. Fakat maalesef bunu başarabilmiş değiliz. Oysa Batılı tarihçilerden çok, en azından İslam kültürü geçmişinden gelmeleri sebebiyle tabii olarak Türk, Arap ve uzun asırlar boyu ortak siyasal ve kültürel ilişkiler ve bağlar vesilesiyle İranlı tarihçilerin konuya eğilmeleri beklenirdi.

Çoğu Arap tarihçileri açısından da hatıra şunlar geliyor: Bir defa, daha Selçuklular zamanından beri Arap ulemasının Türklerin Müslümanlığına "ikinci sınıf Müslümanlık" gözüyle baktıklarını, hatta onları "iyi Müslüman" saymadıklarını, çünkü son tahlilde "Arapların içinden doğan bu dini" yeterince ve tam olarak anlayamadıklarını, anlayamayacaklarını, hatta bu yüzden bozduklarını düşünmekte ve Osmanlıların müslümanlığını o gözle değerlendirmekteydiler. Buna ek olarak 19. yüzyıldan beri uzun yıllar Batıda aldıkları eğitimin zihinlerine yerleştirdiği ve memleketlerindeki Batılı emperyalist propagandaların etkisi altında Osmanlıların kendilerini sömürdüklerine inandıkları için çoğu Müslüman Arap tarihçisinin ve Batılı eğitim almış entelektüellerinin hâlâ bu düşüncede olduklarını hesaba katmak gerekiyor.

Pek azı müstesna modern İranlı tarihçilerin ise birkaç yüzyıl devamlı İran'la savaşan ve üstüne üstlük farklı bir İslam anlayışına sahip Osmanlılara –en azından zihinlerinin arka planında– sempatiyle bakmadıkları saklanacak bir husus değildir. Bu yüzden onların, adeta kendinin varlık amacı gibi algıladığı ve yüzlerce yıl savunmasını üstlendiği Sünnîliğin hâmisi sayan bir imparatorluğun bu yönünün tarihini araştırmayı cazip bulmadıkları tahmin edilebilir ve bu bir ölçüde anlaşılabilir.

Kısacası, her ne sebeple olursa olsun, devlet yönetimi başta olmak üzere medresesi, uleması, sûfî çevreleri ve muhtelif Müslüman ve gayri Müslim toplum kesimleriyle Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisi ele alınmalı ve bütün boyutları ve problemleri ile tartışılmalıydı.

İşte bu sebeple Türkiye Osmanlı tarihçiliği hesabına içinde bulunduğumuz bu "derin sükût"a daha fazla sabretmenin doğru olmadığını, bunun Türkiye Osmanlı tarihçiliği adına büyük bir eksiklik ve kusur olduğunu düşünüyoruz. Bundan dolayıdır ki söz konusu eksikliği kendi çapımızda biraz olsun telafi edebilmek ve bu kusuru ortadan bir nebze de olsa kaldırabilmek maksadıyla bu zor işe teşebbüs edilmiştir. Eldeki çalışmanın şimdi saydığımız bütün bu boyutları eksiksiz gediksiz ve tatminkâr bir şekilde değerlendirdiği iddiasında değiliz. Ama bazı mühim noktaları tartışmaya açtığımızı, bazılarına dikkat çekebildiğimizi, düşünülmesine vesile olacağımızı, bazı varsayımlar ve değerlendirmeler ortaya koymaya çalıştığımızı söyleyebiliriz.

Her hâlükârda ümit ve temennimiz, beklentimiz bu kitapta "*kuyuya atacağımız taşların ehlince kuyudan çıkarılması*" istikametindedir. Elbette böyle bir teşebbüste, yöntem başta olmak üzere, yaklaşım, tespit, analiz,

değerlendirme ve yorum açısından hatalarımızın, kullanılan malzemede noksanlarımızın olacağı muhakkaktır. Ümidimiz bunları görüp daha sağlam, daha tatminkâr ve cevaplayamadığımız soruları cevaplayacak olan tarihçileri teşvik ve tahrik etmektir.

Amacımız, bu giriş kitabını yazmaya teşebbüs etmekle Osmanlı tarihçilerinin nicedir hep "taca attıkları" bu hassas ve önemli konunun artık ele alınmasına vesile olmak, Osmanlı tarihçiliğinin en zayıf alanı olan düşünce, zihniyet, kültür ve din tarihine "karınca kararınca" dikkat ve ilgi çekmeyi başarabilmektir. Eğer bu defa bunu gerçekleştirebilirsek hiç şüphesiz mutluluğumuz sonsuz olacaktır. Meşhur *Küllü şey'in izâ temme noksân* (Her şey tamamlandığında mutlaka eksiği vardır) Arap atasözü fehvasınca, tamamlandı sandığımız bu çalışmada noksanlarımızın tamamlanması dileği ve beklentisiyle...

Ahmet Yaşar Ocak
2021 Ankara

TEŞEKKÜR

Çalışmanın gün yüzüne çıkmasına çok kıymetli yardımlarıyla katkıda bulunan, başta Sayın İsmail E. Erünsal olmak üzere, cömertliğini ve gayretini, vaktini esirgemeyen İSAM Kütüphanesinin çok değerli müdürü Sayın Mustafa Birol Ülker'e ve yardımcılarına; Süleymaniye Kütüphanesi'nin iş bitirici çok değerli yönetimine, Sayın Davut Yıldız'a ve muhterem eşine, metni baştan aşağı okuyarak dikkatle gözden geçiren, Sayın Haşim Şahin'e, ayrıca kitabı yayımlama konusunda her türlü kolaylığı ve titizliği gösteren Sayın Mustafa Küpüşoğlu'na ve şahsında Alfa Yayınları'na en içten teşekkürlerimi sunmayı zevkli bir görev biliyor, hepsine sonsuz minnetlerimi sunuyorum. Bu çalışma onların yardımları sayesinde tamamlanabildi.

KISALTMALAR

AÜSBFD	*Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*
BOA, HAT.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayun
BOA, TSMA.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Topkapı Sarayı Arşivi
BOA, A. DVNSMHM.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Divân-ı Humâyun Mühimme Defteri
DBİSTA	*Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*
DEFM	*Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*
EI²	*Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition
EI³	*Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition (Digital Edition)
İA	*Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*
İİFD	*İzmir İlahiyat Fakültesi Dergisi*
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
IJTS	*International Journal of Türkish Studies*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
IRCICA	İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
JESHO	*The Journal of Economic and Social History of the Orient*
KAREFAD	*Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Çankırı
MEBKAM.	Meram Belediyesi Konevî Araştırmaları Merkezi
MEJ.	*Middle Eastern Journal*
MÜFEF	Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
MÜİFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
OSAMER	Osmanlı Araştırmaları Merkezi (Sakarya Üniversitesi)
ŞM	*Şarkiyat Mecmuası*
TED	*İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*
TTK	Türk Tarih Kurumu

GİRİŞ

MODERN LİTERATÜR, TERMİNOLOJİ, YÖNTEM

MODERN LİTERATÜRE GENEL BAKIŞ

Bir müddet evvel Amerika'da yayımlanan bir kitapta şu paragraf yer alıyordu:

> Literatürde Osmanlı İmparatorluğu'ndan genelde bir İslam devleti olarak söz edilse de, İslam çalışmaları Osmanlı bağlamında şaşırtıcı derecede ufak bir yer kaplar ve bu çalışmalar da ekseriyetle devletin zaman gözetmeyen kurallarını nasıl dayattığıyla ilgilenir. Antroplogların İslam'ın homojen bir din geleneği olmadığı yönündeki sorgulayıcı çalışmalarına ve bölgesel Müslümanlık biçimlerinin özelliklerini tayin etme çabalarına karşın, Osmanlı Müslümanlığı (ya da Müslümanlıkları) gibi bir olgunun olup olmadığı, eğer varsa bunun özellikleri hakkında halen kapsayıcı bir çalışma bulunmuyor. Osmanlı tarihçilerinin imparatorluk bağlamında din meselesini büyük oranda tasavvuf, İslam hukuku ve medrese tarihi araştırmacılarına bırakmalarının bir sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda din (İslam) ve toplum arasındaki ilişkinin mahiyeti maalesef gereğince anlaşılamadı. Müslümanlık biçimlerine dair tartışmalar genellikle tarihsel bir çerçeveden yoksun kaldı.[1]

Dikkat edilirse bu paragrafta Osmanlı tarihçiliğinin iki çok mühim eksiğine vurgu yapılıyor:

---

[1] Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (15th-17th Centuries)*, Stanford University Press 2011 (*Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, 15.-17. Yüzyıllar*, çev. Ahmet Tunç Şen, Kitap Yay., İstanbul 2015, s. 37).

1) Osmanlı tarihçiliği bugüne kadar imparatorluğun tarihine dair pek çok mesele üzerinde uğraşmakla beraber onun İslam'la ilişkisi konusuna dokunmamıştır.
2) Osmanlı tarihçileri imparatorluk bağlamında bu mühim konuyu tasavvuf, İslam hukuku ve medrese tarihçilerine bırakmıştır.

Türkçe çevirisinden alıntıladığımız bu paragrafın altını çizdiği gerçeğe yaklaşık daha 1990'lı yıllardan beri çeşitli biçim ve vesilelerle şahsen dikkat çekmeye çalıştığımızı burada bir kere daha hatırlatalım.[2] Ayrıca 2002 yılında Chicago Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nde geleneksel Savyer Seminerleri çerçevesinde yaptığımız bir seminerde Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam olgusunu, daha önce de vurguladığımız *devlet*, *ulema*, *sûfiyye* ve *halk* temelinde dörtlü sosyolojik bir zemine oturan model çerçevesinde ele alabileceğimize dair bir teklifi gündeme getirmiştik.[3]

Yukarıda sözünü ettiğimiz kitapta, önerdiğimiz dörtlü sosyolojik model şöyle değerlendiriliyordu:[4]

> Osmanlı İmparatorluğu'nda din ve toplum arasındaki ilişkinin mahiyeti maalesef gereğince anlaşılamadı. Müslümanlık biçimlerine dair tartışmalar da genellikle tarihsel bir çerçeve-

---

2 Bu meseleyle ilgili yirmi yıldan beridir yapılan yayınlar şurada topluca zikredilmiştir: *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler*, TİMAŞ Yay., İstanbul 2017, s. 151-160.

3 Bu tartışmalar doğrultusunda daha sonra bir metin oluşturmuş ve bu metin Kemal Karpat'ın editörlüğünde yayımlanan *International Journal of Türkish Studies* dergisinde makale olarak yayımlanmıştır: "Islam in the Ottoman Empire: A Sosiological Framework for a New Interpretation," *IJTS*, c. 9/1-2 (2003), s. 183-197.

4 Krstic, *a.g.e.*, s. 57.

> den yoksun incelemelerle sınırlı kaldı. Bu soruna çözüm bulmaya çalışan yeni bir çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam anlayışını üreten dört temel kesim olduğunu ileri sürüyor. Bu dört kesim devlet, medreseler ve ulema, tarikatlar ile birtakım mitolojik unsurlarla şekillenmiş bir geleneği yaşatan halktan oluşuyor. Bu dörtlü taksim, normatif bir "İslam ve devlet" anlayışına hapsedilmiş yorumların ötesine geçebiliyor olsa da, Talal Asad'ın terimiyle "tipik aktörler"i tanımlayan durağan bir model olmaktan kurtulamıyor.

Teklif ettiğimiz söz konusu sosyolojik modelin, yazarın da belirttiği gibi Osmanlı tarihçilerinin "normatif bir *İslam ve devlet* anlayışına hapsedilmiş yorumlarının" gerçekten ötesine geçen bir model olmakla beraber, yazıda ileri sürüldüğü gibi "durağan" bir model olmadığı ileride ilgili bölümlerde açıkça görülecektir.

Dünya Osmanlı tarihçiliğine baktığımız zaman Osmanlı'nın İslam'la ilişkisi konusundaki ilk çalışmanın, H.A. Gibb ve Harold Bowen'in Osmanlı İmparatorluğu'nun idari ve toplumsal yapısını, ekonomisini, tarım ve ticaret hayatını, hatta askerî yapısını inceledikleri *Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century* isimli, tarihçilerce iyi bilinen iki ciltlik kitaptır.[5] Yazarlar kitapta Osmanlı İmparatorluğu'nun gayri Müslimler dahil, dini yapısını ve kurumlarını, ulemayı, şer'î hukuku, tarikatları genel olarak ele almışlardı. Daha sonra Halil İnalcık meseleye bilhassa Osmanlı siyasal yapısı açısından bakan ve Osmanlı hilafetini kısaca analiz eden,

---

[5] *Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century,* Oxford University Press, London-New York-Toronto, Part I 1950, Part II 1957.

1970'lerde yayımladığı "Islam in the Ottoman Empire" başlıklı bir makaleyle dikkat çekti.[6] Onun bu makalesi Türk tarihçileri içinde bu meseleyi siyasal açıdan da olsa ilk defa gündeme getiren önemli bir çalışmaydı. İnalcık uzun zaman sonra *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* isimli makaleler derlemesi kitabını yayımladı.[7] Antropolog Norman Itzkowitz, İnalcık'la benzer bir yaklaşımı yansıtan küçük bir kitapla bu konu üzerine eğildi.[8]

Ayrıca kitaplarında veya makalelerinde kısaca konuya temas edenler de oldu. 1974'te Muammer Sencer, İslam'ın başlangıcından Osmanlılara kadar bir giriş kısmını müteakip Osmanlılarda din ve devlet ilişkisini, bütünüyle ikincil literatür üzerinden ele almaktaydı.[9] Muhtemelen Gibb ve Bowen'in kitabı böyle bir çalışmaya ilham vermiş olabilirdi. Ondan onbeş yıl sonra Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din* isimli, farklı bir yaklaşımla ilginç ama nedense pek dikkat çekmeyen bir kitap neşretti.[10] Dursun'un kitabı, Osmanlı devletinin İslam'la ilişkisinin sosyoloji ve siyasetbilimi açısından teorik temellerini ortaya koymaya çalışan oldukça da ayrıntılı iyi bir çalışmadır. Daha sonra Kemal Karpat'ın *The Politicization of Islam: Reconstruction and Identity, State Faith and Community in the Late Ottoman State* adındaki hacimli kitabı ise, meseleye imparatorluğun modernleşme

---

6 "Islam in the Ottoman Empire," *Cultura Turcica*, 5-7 (1968-1970), s. 19-29.

7 Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İş Bankası Yay., İstanbul 2016.

8 *Ottoman Empire and the Islamic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

9 Muammer Sencer, *Osmanlılarda Din ve Devlet*, Erk Yayınları, İstanbul 1974.

10 Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul 1989.

döneminde siyasal yapı değişimi ve buna paralel olarak panislamizm cereyanı, bu çerçevede imparatorluktaki entelektüel ve ideolojik yaklaşım ve yapıları, Osmanlı devleti ve emperyalist hareketler vs üzerinden tafsilatlı olarak ele alan önemli bir eserdir.[11]

Son yıllarda Batı tarihçiliğinde tartışılan "Confessionalism" kavramının Osmanlı tarihçiliğine de yansımasıyla bu çerçevede birtakım makale ve kitaplar yayımlanmaya başladı. Bu yayınlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal ve kültürel yapısı söz konusu kavram doğrultusunda tartışılmaktadır. Yeni bir bakış açısıyla yapılan bu yayınların ilginç yorum ve değerlendirmeleri gündeme getirdiğini söylemeliyiz.[12]

---

[11] *The Politicization of Islam: Reconstruction and Identity, State Faith and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press 2001 (*İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2004).

[12] Mesela bkz. Tijana Krstic, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization," *Comparative Studies in Society and History*, 51/1 (Ocak 2009), s. 35-63; aynı yazar, "Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography of the Fifteenth and Sixteenth Centuries," ed. H. Erdem Çıpa-Emine Fetvacı, *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, Indiana University Press 2013, s. 58-79; aynı yazar, "New Directions in the Study of Conversion to Islam in Ottoman Rumeli Between the Fourteenth and the Seventeenth Centuries: Reconsidering Methods, Theories and Terminology," ed. Oliver Jens Schmitt, *The Ottoman Conquest of the Balkans: Interpretations and Research Debates*, Austrian Academy of Sciences Press 2016, s. 167-188; Derin Terzioğlu, "Where 'ilm-i ḥāl: Meets Catechısm: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization," *Past and Present*, 220 (2013), s. 79-114; Na-

Görüldüğü gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisine dair tarihçilerin yayınları, yukarıya kaydettiğimiz alıntıdaki teşhisi haklı çıkaracak kadar az ve konuyu sadece siyasal yapı, kurumlar ve devlet politikası ile sınırlı tuttukları için de yetersizdir. Bunun sebeplerine yukarıda 2 no'lu dipnotta zikredilen makalede kısaca temas edilmişti. Burada o sebepler üzerinde tekrar durmayacağız.

Tarafımızdan da Osmanlı İmparatorluğu ve İslam konusuna dikkat çekmeye çalışan birkaç yazı yayımlanmıştı. İlk defa 1994 yılında İstanbul'daki "Sultan II. Abdülhamid ve Devri" adlı seminerde "II. Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihî Arka Plânı: Klâsik Dönem Osmanlı İslâmı'na Genel bir Bakış Denemesi" başlıklı bildiride,[13] daha sonra 1999 tarihinde Osmanlı kuruluşunun 700. yıldönümü münasebetiyle Konya'da bir ulusararası kongrede "Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Problemler, Hipotezler ve Bir Perspektif Denemesi" adlı bir diğer bildiriyle

---

bil Al-Tikriti, "Ibn-i Kemal's Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam," ed. Christine Isom-Verhaaren-Kent F. Schull, *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries,* Indiana University Press 2016, s. 95-107; Rıza Yıldırım, "The Rise of the 'Religion and State' Order: Reconfessionalisation of State and Society in the Early Modern Ottoman Empire," ed. Vefa Erginbaş, *Ottoman Sunnism: New Perspectives,* Edinburgh University Press (2019), s. 12-46; Gerekçelerinden biri de heterodoksinin bir kilise terimi olduğu, bu yüzden kullanılmasının doğru olmadığını söyleyenlerin köken itibariyle yine bir kilise terimi olan "confessionalism"i kullanmaları, son zamanlarda bu doğrultuda yayın yapmaları ilginçtir. Bu terim Osmanlı araştırmalarında yeni bir yaklaşım olarak değerlendiriliyor.

13 *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri (27-29 Mayıs 1992), Bildiriler*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, İstanbul 1994, s. 107-123.

konu yeniden gündeme getirilmek istenmişti.[14] Türk Tarih Kurumu'nun 1999'da aynı münasebetle düzenlediği uluslararası kongrede –"Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Problematik Bir Yaklaşım Denemesi" adıyla– yine meseleyi farklı açılardan irdelemeye çalışan bir bildiriyle üçüncü bir teşebbüsümüz oldu. Daha sonra 2002 kışında Chicago Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nde Sawyer Seminerleri çerçevesinde yaptığımız seminerde konuyu bir defa daha farklı bir ortamda dile getirdik.[15] Son olarak "Osmanlı Tarih Yazıcılığının Devasa Sorunsalı: Osmanlı İmparatorluğu ve İslam" isimli, daha genişçe ve sorgulayıcı mahiyette bir makaleyle mesele tekrar ele alınmaya çalışıldı.[16] Şunu üzülerek kaydedelim ki Osmanlı İmparatorluğu tarihinin bu mühim meselesi üzerine dikkat çekmeye çalışan bu yazılar, beklediğimiz tartışma ortamını yaratmaya şu güne kadar muvaffak olamadı. Hiçbir Osmanlı tarihçisi en azından söylediklerimizi tekzip veya teyit edecek, eksiklerini belirtecek yahut kendi mütalaalarını ortaya koyacak bir şey yazmadı.

---

[14] *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi,* haz. Ruhi Özcan, Alaaddin Aköz, Bayram Ürekli, S.Ü. Vakfı Yay., Konya 2000, s. 47-52.

[15] Bu seminerin metni şurada yayımlanmıştır. "Islam in Ottoman Empire: A Sociological Framework a New Interpretation," *International Journal of Türkish Studies* (IJTS), 9/1-2 (Yaz 2003), s. 183-197.

[16] "Osmanlı Tarih Yazıcılığının Devasa Sorunsalı: Osmanlı İmparatorluğu ve İslam," *Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi* Sakarya Üniversitesi, 14-18 Ekim 2015 (*Osmanlı Üzerine Konuşmalar*, ed. Fuat Aydın, OSAMER, Sakarya 2016, s. 19-32. Makale daha sonra şurada yayımlandı: *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler*, TİMAŞ Yay., İstanbul 2017, s. 151-160.

Her hâlükârda konuya dair modern literatür olarak sıralayabileceğimiz çalışmaların hepsi –muhtemelen haberdar olamadıklarımız hariç– bunlardan ibaret olup diğer alanlardaki çalışmalara kıyasla ne kadar mütevazı bir durumda olduğunu gözler önüne serdiği gibi bu alandaki araştırmalara ne kadar ihtiyaç olduğunu da gösteriyor

TERMİNOLOJİ

Neden Dörtlü Tasnif ve Neden Önce Osmanlı Devlet İslamı?

Tarih ve sosyoloji araştırmalarında İslam'ın tarihsel süreç içerisinde devletler ve toplumlarla ilişkisi ve onlar içindeki yeri bahis konusu edilirken araştırmacılar analiz kolaylığı sağlamak bakımından zaman zaman bazı terimler kullanmışlardır. Söz konusu terimlerin en eskileri ve bugün de yerine göre Batılı ve Doğulu araştırmacıların –bazı eleştirilere konu olmakla beraber– hâlâ sık kullandıkları iki tanesi, *Ortodoks İslam* ve *Heterodoks İslam* terimleri olup, birincisiyle "Sünnî" ikincisiyle de "Sünnî olmayan İslam" algı ve pratikleri ve bunların mensubu toplumlar kastedilmekteydi.[17]

---

[17] Şimdilerde *müteşerri'* (şeriata bağlı) ve *gayri müteşerri'* (şeriata bağlı olmayan veya lakayt) terimleri, bir süredir hücuma maruz kalan ama hâlâ Batılı pek çok tarihçi tarafından kullanılmakta olan *ortodoks* ve *heterodoks* terimlerinin yerine bazı araştırmacılar tarafından kullanılmaya başlandı. Kullananlar eleştirilere maruz kalmayacak olmalarına ve "yeni ve doğru" bir kavram kullanmış olduklarına inanmanın rahatlığı içinde bulunuyorlar. Özellikle de Türkiye'de bazı Amerikan üniversitelerinin "teori ağırlıklı" yayınlarını hayranlıkla izleyen ve onları taklit etmeye heveslenerek önemli bir bilimsel yaklaşımı paylaştıklarını düşünmenin çekiciliğine takılan pek çok genç araştırmacı bu akımın peşinde gidiyor. Fakat burada diğer bazı terimlerde olduğu gibi ihmal edilen önemli bir nokta var: Cazip görünen yeni terimler eskilerin kapsayıcıklarını hesaba katmadan tek bir noktayı merkeze alıyorlar. Mesela *müteşerri* ve *gayri müteşerri* terimleri bahis konusu kesimlerin yalnızca resmî yahut Sünnî İslam'ın inanç ve ritüellerine bağlılık yahut ilgisizlik tarafını öne çıkarıyorlar. Siyasal, teolojik ve toplumsal karşı duruşlarını

Bu dikotomi genellikle tarihsel ve sosyolojik bakışı yansıtır. *Gerçek İslam, Normal İslam* veya *Orijinal İslam, Normatif İslam* gibi terimler ise kullanış maksadına ve kullanılan terime nereden bakıldığına göre daha ziyade sosyolojik, hatta ideolojik, teolojik yahut sübjektif bir yaklaşımın neticesidir. Bu gibi terimler son yıllarda özellikle bazı antropolog ve tarihçilerin başlattığı yoğun eleştiri ve tartışmalara konu olmaktadır. Bunlardan başka *Elit İslam, Yüksek İslam, Köylü İslamı* veya *Popüler İslam, Halk İslamı* gibi münhasıran sosyolojik terimler de yakın zamanlara kadar kullanılmakta ve artık bunlara karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Bahis konusu terimleri hangi araştırmacıların kullandığına veya karşı çıktığına baktığımızda, az sayıda orta yahut yeni kuşak tarihçilerin ama daha ziyade antropologların ve onları olumlayan bazı tarihçilerin karşı çıktığı dikkatimizi çeker. Bu tartışmaların ötesinde Abdülhamid ez-Zeyn gibi antropologların bunların yerine "İslamlar" teriminin daha kullanışlı olacağını ileri sürenler de bulunuyor.[18]

İşte biz *Halk İslamı* kavramı hariç, bu tür isimlendirmelerin Osmanlı İmparatorluğu gibi uzun asırlar payidar olmuş büyük bir devletin İslam'la olan ilişkisi konusunda yaptığımız bu çalışmada söz konusu ilişkiyi anlayabilme ve anlatabilme noktasında işe yaramayacağını düşündüğümüz için daha ziyade sosyolojik bir yaklaşımla impara-

---

ihmal ediyorlar. Oysa *Ortodoks* yahut *heterodoks* terimlerinin ilgili kesimlerin aynı zamanda zikredilen karşı duruşlarını ve siyasal tavırlarını da kapsadıklarını unutmaktadırlar. Son yıllarda bu tavır "eski paradigmaları eleştirmek" (daha doğrusu yıkmak) adına kendi paradigmalarını ikame etmek üzere tedavüle çıkmış görünüyor.

[18] Bkz. Ali Murat Yel, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenek," çev. Ali Coşkun, *Bilim ve Hikmet*, 10 (Bahar 1995), s. 52.

torluktaki İslam algılarını üreten kesimleri yansıtan bu dörtlü sistemi tercih ettik. Bu sistem, okuyanların biraz "Kristof Kolomb'un yumurtası"na benzetecekleri basit ama ilk seferde hemen akla gelmeyen bir yaklaşımın ürünüdür.

Aslında gerek geçmişteki gerekse bugünkü İslam devlet ve toplumları için de rahatlıkla uygulanabilecek olan *Devlet İslamı* (*Siyasal İslam*), *Medrese İslamı* (*Kitabi İslam*), *Tekke İslamı* (*Sufî*, *Metafizik İslam*) ve *Halk İslamı* terimleriyle ne amaçladığımızı, zikrettiğimiz yazılarımızda vaktiyle açıklamış olmakla beraber burada bir kere daha kısaca belirtmekte yarar var.[19]

"Neden önce *Devlet İslamı?"* sorusuna gelince, her şeyden evvel İslam tarihi boyunca bütün İslam algı ve pratik merkezlerinin, son tahlilde devletin ihtiyaç ve taleplerine göre şekillenmek durumunda oldukları ve –belli şartların sevkiyle oluşan istisnai çevreler hariç– devletin denetimi altında bulundukları bir gerçektir. Belki daha önemlisi hep söylediğimiz gibi, İslam tarihi boyunca hangi zaman ve zeminde olursa olsun, siyasal otoritenin ve onu temsil eden başta padişahlar, sultanlar olmak üzere, vezirler, yüksek bürokratlar ve hatta dinî otorite çevrelerinin (mesela Osmanlıda şeyhülislamların) İslam'ı son tahlilde bir siyaset aygıtına dönüştürdükleri ve kullandıkları gerçeğidir. Bu pek çok anlama gelir ve aşağıda yeri geldikçe ne de-

[19] 2002 kışında Chicago Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nde Sawyer Seminerleri çerçevesinde "Islam in Ottoman Empire: A Sociological Framework a New Interpretation" başlığı altında yaptığımız seminerde Prof. John Woods da aynen bu tepkiyi vermiş ve söz konusu yaklaşımın her Müslüman devlete uygulanabileceğini söylemişti ve haklıydı. Ama bu bu sitemin kullanılamayacağı anlamına gelmiyordu. Bu seminerin metni şurada yayımlanmıştır. *Internationlal Journal of Turkish Studies* (IJTS), 9/1-2 (Yaz 2003), s. 183-197.

mek istediğimiz somut örneklerle daha iyi anlaşılacaktır. Bu sebeple Devlet İslamı konusuna öncelik vermeyi, önce onu tartışmayı uygun bulduğumuzu söyleyelim. Aşağıdaki kavramsallaştırmalar –asıl tartışmalar her birine ayrılan kendi bölümlerinde tafsilatlı olarak ele alınacağından– sadece kısa tanımlamalar olarak sıralanmıştır.

Neden "Müslümanlık" Yerine "İslam"?

Bu dörtlü tasnifin her biri için kullandığımız "İslam" kelimesinin yerine neden "Müslümanlık" kelimesini tercih etmediğimizi soranlar bulunacaktır. Sebebi, iki terim arasındaki önemli bir nüansa dikkat çekmektir. Eğer yakından bakılırsa "İslam" terimiyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sayılan dört merkezin her birinin kendi teorik yapısı, mantığı ve daha önemlisi bulunduğu konumu icabı hayata geçirdiği tarzı kastettiğimiz anlaşılacaktır. Diğer bir ifadeyle "İslam" terimiyle yalnızca inanç, ibadet, ahlak ve muamelat kurallarını kapsayan bir yapı değil, bununla birlikte arkalarında bir siyasal duruş, bir ideoloji, bir zihniyet, bir felsefe, bir algı ve bir yorum kategorisi barındıran sektörlere işaret edilmek istenmiştir.

İşte bu yaklaşım doğrultusunda eldeki kitapta Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisi dört farklı algı ve pratik merkezlerine referans veren tarihsel ve sosyolojik birer muhteva ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu vesileyle söz konusu merkezleri işaret eden dörtlü tasnifi beşe çıkarmanın söz konusu olamayacağını da vurgulayalım. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nda kendine mahsus bir İslam zihniyeti, algısı ve pratiği ortaya koyan bir beşinci merkez, bir sektör daha yoktur.

Burada "Sayılan dört sektörün her biri diğerinden tamamen farklı ve birbirinden kopuk birer İslam mı ortaya

koymuştur? Yani imparatorlukta dört ayrı İslam mı bulunuyordu?" gibi bir "bir sual-i mukadder"e cevap olması bakımından şunu söyleyebiliriz: Şüphesiz ki bu sektörler elbette birbirinden farklı birer yapıya ve karaktere sahiplerdi. Lakin hepsi de İslam dünyasındaki değişik mezhepler gibi İslam'ın kutsal metinleri olan Kur'an-ı Kerîm, hadisler ve sünnetten ve icmâdan ibaret ortak bir "referanslar külliyatı"ndan besleniyordu. Bir şartlaki bu ortak referanslar, Osmanlı dünyasında her sektörün kendi yapısına ve konumuna göre tarihsel süreç içinde tabii olarak farklı farklı algılamalar, yorumlar ve pratikler üretiyorlardı. Dolayısıyla her sektörün kendi karakteristik ve yapısal niteliği ve konumu icabı, ona uygun algılar, yorumlar ve pratikler ortaya çıktı. Ama son tahlilde dört sektörde bunların hepsi de genelde Sünnî İslam'a ve bir kısım halk için de gayri sünnî İslam tabanına dayanıyordu.

Osmanlı İmparatorluğundaki bahis konusu dört sektöre ait İslam algı, yorum ve pratikleri bir yandan devlet sektörü içinde siyasal bir mahiyet kazanırken, daha açıkçası "siyasallaşırkan," medreseler de belli bilimsel yöntemlerle kendi yorum, algı ve pratiklerini hem sözlü olarak derslerle, cami vaazlarıyla hem de yazılan eserlerle ortaya koyuyorlardı. Öte yandan sufîler ve sufî çevreler kendi mantıkları dahilinde, keşif ve ilham dedikleri yöntemle kutsal metinlerden tasavvufî yorumlar üretiyor ve bu yorumları pratiğe geçirerek mistik bir hayata dönüştürüyorlardı. Bir yandan devlet, bir yandan ulema, diğer yandan sufî çevreler tasavvufun telkin ve öğretisi ile kutsal metinleri yorumlarken diğer yandan halk da bunu kaçınılmaz olarak eski kültürel mirasıyla harmanlanmış bir algı ve inanca dönüştürüyor ve pratiğe geçiriyordu. Yani her sektör kendi yapısı ve karakterine göre aynı kutsal referansları birbirlerinden kopuk ve ayrı yapılar halinde

değil, birbirleriyle ilişki ve etkileşim halinde ama kendi yapısına uygun bir tarz ve söylemle yorumluyordu.

Osmanlı Devlet İslamı (Resmî, Siyasal İslam)

Özet olarak *Devlet İslam*ı dediğimiz, Osmanlı devlet mekanizmasının siyaset etme aracı mahiyetindeki İslam algı ve pratiğidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi "araçsallaşmış" İslam'dır. Diğer bir ifadeyle Osmanlı İmparatorluğu'nun kimliğinde, ideolojisinde ve siyasal yapısı ve kurumları içinde algılanan; devletin yönettiği toplumla ve uluslararası ilişkilerinde bir "siyaset etme" aracı ve işlevi görmekte olan İslam'dır. Bu işlevin yerine getirilmesi konusunda Osmanlı merkezi yönetimine en büyük katkıyı, hiç şüphesiz medrese İslam'ının, yani kitabi İslam'ı üreten merkez ulemasının sağladığı açıktır. Bu durum devlet İslamı ile medrese İslamının birbirlerine sıkı bir şekilde bağlı ve geçişken olduğunu gösterir. Yani iki kesimin durağan bir yapı olmadığını, birbiriyle zamana ve şartlara göre sürekli bir etkileşim ve ilişki içinde olduklarını yorumluyordu.

Osmanlı Medrese İslamı (*Kitabi İslam*)

Osmanlı ulemasının *Medrese İslamı* dediğimiz Kitabi İslam algı ve pratiği şüphe yok ki özellikle Abbasi imparatorluğu döneminde Arap, Fars ve Türk memleketlerindeki medreselerde geliştirilmiş yaygın bir Sünnî İslam eğitim ve tedris geleneğinden ve bu geleneğin ürettiği güçlü bir literatürden beslenen teorik mahiyetteki İslam idi. Bu literatür farklı coğrafyalarda farklı şahsiyetlerin kaleme aldığı, bazen zıt görüşler yansıtan eserlerden oluşmaktaydı. Osmanlı medrese İslamı klasik Sünniliğin ve bunun içinde de Hanefîliğin hemen bütün teorik ve pratik mirasının üzerine kendi mesaisinin ürünü olan zengin ve

muhtevalı bir literatürü de ekledi. Medreselerden yetişen ulema, bir yandan eğitim ve tedris faaliyetleriyle güçlü bir Sünnî İslam inancını işleyip yayarken diğer yandan buralardan yetişen bürokratlarla imparatorluğun yönetici kadrosuna büyük katkı sağladı. Bu, ulemanın siyasetten, siyasetin ve onu yürüten bürokrasinin de ulemadan etkilendiği ve her ikisinin birbirini zaman içerisinde dönüştürerek değiştirdiği, dolayısıyla sabit, donmuş birer yapı oluşturmadıkları, sürekli dönüştükleri, değiştikleri anlamına gelir.

Osmanlı Tekke İslamı (Sufî, Metafizik İslam)

Tekke İslamı yahut sûfî İslam, İslamiyet'in Türklere esas itibariyle tasavvuf aracılığıyla girmiş olması sebebiyle, Türkler arasında şekillenen en eski İslamî algı ve yorum biçimi sayılabilir. 11. yüzyıldan itibaren tekkeler İslam dünyası genelinde sûfî İslam yorumunun temel kurumları oldular. Tekke İslam'ı, Türk tarihinde daha Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî zamanından itibaren yerel unsurlarla da karışmakla beraber, Sünnîliğin ağır bastığı tam bir sûfî yorumla başlayıp gelişti. Özellikle 13. yüzyıldan itibaren İslam Orta Asya'da *Kübrevî* ve 14. yüzyılla beraber *Nakşibendî* tarikatlarının hâkimiyetine girdi. Ortadoğu da *Kadirîlik* ve *Rifâîlik* gibi tarikatlarla da gelişti. Ayrıca bunlara Selçuklular ve Osmanlılar zamanında *Mevlevîlik*, *Sühreverdîlik*, *Halvetîlik*, *Bayramîlik*, *Bektaşîlik* vb başka tarikatlar katıldı. Balkanlar'daki fetihlere paralel olarak bunların hepsi yeni topraklara taşındı.

Tekke İslamı, Müslümanlığın kelâm ve fıkhın yönlendirdiği inanç, ritüel ve toplumsal hayat boyutuna, 13. yüzyılda Muhyiddin ibn Arabî'nin *vahdet-i vücudcu* tasavvufunun zengin ve renkli düşünce boyutunu ekledi. Sûfî

İslam, İslam'ın fıkıhla gelişen zâhirî ve kuralcı yanını tasavvufla hem dengeledi, hem zenginleştirdi ve kısmen de bozulmasına yol açtı. Bazı sufî çevreler aşırılıklara kapılarak antinomian bir mahiyet kazandılar. Fakat bunun dışında Bektaşî ve çoğu Kalenderî ve Alevî tekkeleri Kaygusuz Abdal ve Pir Sultan Abdal gibi vahdet-i vücudcu tasavvuf anlayışı içinde zengin bir düşünce dünyası üreten önemli şahsiyetlerin yetişmesine zemin hazırladılar. Buralardan yetişen sufî şairlerin divanları bu düşünce dünyasını yansıtan ilginç ve zengin terennümler ihtiva ederler.

Tasavvufun yol açtığı bu zenginlik Selçuklu ve Osmanlı döneminde sanata, mimariye, edebiyata ve tabii ki düşünce dünyasına da yansıdı. Ne var ki tasavvuf bu müspet katkılarını her zaman her yerde sürdüremedi ve koruyamadı. Yine birtakım siyasi ve toplumsal krizler sebebiyle, sahip olduğu ince tefekkür esprisini zaman zaman ve yer yer kaybedip bazan kaba bir ***zühd*** (asetizm) çizgisine saplanıp katı bir taassuba dönüştüğü veya antinomianizme kapılarak kendi içinde yozlaştığı zamanlar oldu.

Ne olursa olsun dönüp tarihe baktığımızda, tekke İslamının tarikatlar aracılığıyla bütün bir Osmanlı dünyasında padişahından sıradan Müslüman ferdine kadar büyük bir etki yarattığı tartışılamayacak kadar açıktır. Kısaca Osmanlı İslamı dediğimiz tarihsel ve sosyolojik olgunun en büyük yapıcı unsurlarından birinin şüphesiz işte bu tekke İslamı yahut sûfî İslam olduğunu söylemek, hiç de aşırı bir değerlendirme olmaz. Hiç şüphesiz ki bu sûfî İslam sadece birtakım riyazetler, mistik ayinlerden ibaret değildi; daha 9, 10. ve müteakip yüzyıllarda gelişerek devam eden geniş ve zengin bir metafizik zihniyet ve düşünce dünyasını da içine alıyordu. Osmanlı tekke İslamı

14. yüzyılın ilk yarısından beri vârisi olduğu İbn Arabîci (Ekberî) tasavvuf geleneğini şerhlerle, haşiyelerle takviye ederek –her ne kadar fazla orijinal gelişmelere yol açmasa da– imparatorluğun sonuna kadar sürdürmesini bildi.

Osmanlı Halk İslamı (Popüler İslam)

Halk İslamı terimine gelince, son yıllarda bu terime çeşitli bakımlardan itiraz eden antropologlar, sosyologlar olmuş ve birtakım tartışmalar gündeme gelmişti. Son zamanlarda buna bazı tarihçiler de katıldı. Fakat biz burada bu tartışmalara, itirazlara girmeyeceğiz. Sadece en azından eldeki bu çalışma açısından doğru olduğunu düşündüğümüz bu terimi kullanmaya devam edeceğiz ve yeri geldikçe bundan ne anladığımızı örnekleriyle göstermeye çalışacağız. Ama burada şu kadarını söyleyebiliriz: Halk İslamı teriminden bizim kastettiğimiz şudur: Kentlilerden, kırsal kesimdeki köylüler ve konar-göçerlerden oluşan sıradan halk kesimlerinin inançlarında, ibadet uygulamalarında İslam'ın ilk kabul edildiği tarihlerden itibaren gerek tasavvufun, gerekese birtakım geleneksel inançlar ve mitolojik katkılar ve çeşitli sosyo-kültürel faktörlerin etkisiyle zaman ve mekân içinde değişerek, dönüşerek gelen renkli bir İslam algısı ve pratiğidir.

Bu arada şunu hatırlatalım: Burada Osmanlı halk İslamının tabii olarak Sünnî ve heterodoks kesimi birlikte mütalaa edilmiştir. Bazı Batılı araştırmacılar eskiden beri Osmanlı Halk İslamı kavramını yalnızca Alevîlik ve Bektaşîlikle sınırlamak eğiliminde oldular. Bu eksik bir yaklaşımdır ve yanlıştır. Çünkü Sünnî Halk İslamı her ne kadar temel inanç ve ritüeller itibariyle Kitabi İslam'a sadık olsa da, bünyesinde bazı geleneksel inançları, mitolojik unsurları, hatta gayri Müslimlerle bir arada yaşanılan

Anadolu ve Balkanlar coğrafyasında yerel etkileri de barındıran, özellikle de tasavvufun derin tesirinin sonucu "evliya kültü" üzerine oturan bir İslam algısıdır. Evliya kültü hem Sünnî hem heterodoks –16. yüzyıldan itibaren "Kızılbaş," sonraki zamanlarda Alevî tabir edilen– halk İslamının ortak temelini oluşturur. Evliyaya ve evliya türbelerine her iki kesimde de çok itibar edilmesi, saygı duyulması, ziyaret usûl ve erkânı, hatta ortak türbeler ve etraflarında teşekkül eden ortak menkabeler bunun göstergesidir. Ancak bu konuda gözden kaçırılmaması icap eden önemli nokta, halkın evliya kültünü tasavvufun teorik evliya kavramıyla sınırlı veya özdeş görmemek gerektiğidir. Çünkü tasavvufun velâyet teorisi farklı bir entelektüel mahiyet arz eder. Türk halkının evliya algısı ise daha ziyade eski Türklerdeki atalar kültü üzerinde geliştiği için büyük ölçüde onun izlerini taşıdığı gibi Anadolu ve Balkanlar'da da yerel gayri Müslim etkileri bünyesine katmıştır. Ayrıca halk Sünnîliğinin evliya kültü ile alakalı bazı inanç ve pratikleri Alevî-Bektaşî inanç yapısından, mitolojisinden çok da farklı değildir. Nitekim bu benzerlik, bu anlayışın aynı kökten geldiğini gösteren önemli bir olgudur.

Dolayısıyla Osmanlı Halk İslamı terimi Sünnî ve heterodoks kesimiyle Müslüman halkın İslam anlayışı ve pratiğidir. Bununla beraber imparatorluktaki Müslüman halk kitlesinin büyük çoğunluğunun Sünnî olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

YÖNTEM

Önce şu hususun altını özellikle çizelim: Bu çalışma, başlığının çağrıştırdığı şekilde bu büyük meseleyi bütün boyutlarıyla ve derinlemesine ele alan bir çalışma olmaktan çok, "Önsöz" de de belirtildiği üzere ileride yapılacak çalışmalara bir giriş mahiyetinde kaleme alınmıştır. Bu sebeple olabildiği kadarıyla belli noktalara parmak basan, ilgili problemlere dikkat çeken, bazı konularda kendimize göre bir perspektif ortaya koymaya çalışan, bazı önkabulleri yeniden tartışmaya davet eden, bir kısım ihmal edilmiş meseleleri de hatırlatmak isteyen bir "Giriş" çalışmasıdır. Dolayısıyla ele alınan konular teferruata sapmadan olabildiğince anahatlarıyla işlenmeye gayret edilmiştir. Çalışmanın dayandığı literatür de bu çerçevede olup hiçbir zaman "efradını câmi ağyarını mâni, *tekmîl-i nüsah*" mahiyetinde olmayıp vâkıf olabildiğimiz ölçüde belli başlı referansları ihtiva etmektedir. Bu sebeple tartışılması gereken bazı mühim meselelere ve konulara dair okuyucuyu daha geniş bilgi kaynaklarına yönlendirmek maksadıyla dipnotlarda önemli referanslar kaydedilmiştir.

Esasen Osmanlı İslamı'nın yukarıda zikrettiğimiz her bir sektörü başlı başına müstakil bir monografiyi hak eden sektörlerdir. Bunların sadece birini bile layıkıyla çalışmak yıllar harcamayı gerektiren fedakâr bir mesaiye "vâbeste"dir. Muhtemeldir ki biraz da bu yüzden Osmanlı tarihçileri bugüne kadar bu konulara yönelmek istemediler. Bununla beraber umulur ki ileride bunları tek tek çalışacak olan araştırıcılar çıkacak ve bu konuları yetkiyle aydınlatacak, böylece Osmanlı tarihçiliğinin bu mühim eksiğini gidereceklerdir.

Osmanlı İmpararorlıuğu'nun İslam'la ilişkisi, genel olarak bakıldığında İslam öncesi ve İslamî dönem Türk tarihinin; orta ve yeni zamanlardan itibaren İslam tarihinin; Ortadoğu ve Doğu Akdeniz tarihinin; 15. yüzyıldan itibaren de Avrupa tarihinin önemli bir parçası olan çok etnili, çokdinli ve çokkültürlü bir imparatorluğun İslam'la olan ilişkisi anlamına gelir. Dolayısıyla böyle bir yapıda söz konusu ilişkinin ne kadar çok boyutlu ve ne kadar ele alınmaya, aydınlatılmaya muhtaç problemlerle dolu olduğu fazla söze gerek bırakmayacak kadar açıktır.

Ne olursa olsun, yukarıda alıntıladığımız pasajın işaret ettiği gibi Osmanlı tarihçiliği bugüne kadar bu zor konuyu ele almamış, belki de haklı olarak ele almak istememiştir. Osmanlı tarihinin aynı zamanda her birinin bir parçası olduğunu hatırlattığımız tarihsel bağlamlar, bir bakıma aslında bize imparatorluğun İslam'la ilşkisini hangi coğrafî, siyasal ve kültürel bağlamlar içerisinde düşünmemiz ve analiz etmemiz gerektiğini de gösteriyor. Bu ilişkinin hiçbir zaman bir defada verili bir tarihsel çizgi doğrultusunda değişmeden devam eden bir ilşki olmadığı da yine çok açık bir başka hakikattir. Öyle olmadığı gibi bu ilişki siyasal, teolojik, toplumsal ve kültürel boyutlardan yalnızca biri istikametinde de cereyan etmemiş, bilakis bunların bütününü içine alan bir bağlamda dönüşerek, dönüştürerek ve değişerek sürmüştür. Bu ise çok tabii bir sosyolojik süreçtir.

Yukarıda "Terminoloji" bahsinde görüldüğü üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam'ı zamanın ve şartların gerektirdiği durumlara göre yeniden yorumlayarak pratik hayata geçiren dört sektör, bir daha vurgulayalım ki hiçbir şekilde "donmuş" ve birbirlerinden kopuk olmamıştır. Zaten bu kitapta da konu böyle ahistorik ve asosyolojik bir yaklaşımla ele alınmadı. Diğer bir deyişle söz konusu

dört sektör birbiriyle bağlantısı ve ilşkisi olmayan, bağımsız "kompartmanlar" olarak düşünülmedi. Böyle bir yaklaşım zaten bizzat fiilen yaşanan sürece aykırı olacağı gibi daha da önemlisi tarihsel ve sosyolojik vakıaya da ters düşerdi. Aksine bu sektörler gerçekte yaşandığı gibi birbirleriyle sürekli bir iletişim, etkileşim, dönüşme ve dönüştürme halinde, canlı bir süreç olarak takip edilmeye çalışıldı.

Bu yüzden kendi düşüncelerimizi dile getirmeden önce farklı dönemlere ait kaynakların bizzat kendi ifadelerini alıntılamayı, böylece okuyucuyu onun idrak ve zihniyet dünyasıyla doğrudan temasa geçirme ve her zaman bizzat görmeleri mümkün olmayan metinlerle karşı karşıya getirme tercih edildi. Bu yüzden metindeki alıntılar ilk bakışta gereksiz veya fazla gibi durabilir. Maamafih dikkat edilirse bu alıntıların bahis konusu meselenin mahiyetini kendi dönemlerinin mantığı içinde yetkiyle temsil ve ifade eden metinler olduğu fark edilecektir.

Yöntemle ile ilgili olarak üzerinde duracağımız bir diğer önemli nokta, okuyucunun açıkça göreceği üzere kesin sonuçlara varmaktan, katı hükümler vermekten özellikle kaçınılmış olmasıdır. Genellikle vardığımız sonuçlar tartışılabilir ve "ucu açık" sonuçlar olarak ortaya konmaya özen gösterildi. Bu yüzden bir hüküm vermeden önce, olguyu doğru tespit ve teşhis edebilmesi için okuyucuyu bizzat olguyla karşı karşıya getirme tercih edildi. Lakin gereken yerlerde kendi tahlil, yorum ve değerlendirmelerimiz ihtiyatı elden bırakmaksızın ifade edilmeye dikkat gösterildi.

Ne tür kaynakları nasıl kullandığımıza gelince, bu konuyu da kısaca açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Eğer konumuz Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilşikisi ise hiç şüphesiz ve her şeyden önce pek tabii olarak muhtelif

mahiyetteki arşiv belgelerine başvurduğumuzu söylemek fazladan olur. Bu çerçevede yayımlanmış veya yayımlanmamış Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin değişik tasniflerindeki bir kısım beratlar, nâme-i hümâyunlar, fermanlar, mühimme ve şer'iye sicil kayıtları belli ölçüde taranmış, bunlardan meseleye katkı sunabilecek olanlar kullanılmaya çalışılmıştır.[20]

Ayrıca Mübahat Kütükoğlu'nun muhtelif arşiv belge türlerinin bol miktarda kullanıldığı *Osmanlı Belgelerinin Dili* (*Diplomatika*)[21] isimli kitabı bizim için diğer zengin bir belge kaynağı teşkil etmektedir. Lakin bunlar her ne kadar rasyonel ve sistematik Osmanlı bürokratik yapısının standard formülasyonlarını fevkalade düzenlenmiş terkipler halinde yansıtan metinlerden müteşekkil olsalar da, bazı elkaba dair terkiplerde ve unvanlarda kullanılan terimler Osmanlı devlet İslamı açısından zengin anlamlar yansıtıyorlar. Bunlar bugüne kadar böyle bir bakış açısıyla incelenmekten çok, Osmanlı diplomatikası açısından dikkate alınmışlardır. Bu çerçevede özellikle onlarda zikri geçen bazı terimler en azından devletin İslam'la söz konusu ilişkisinin bir yansıması olarak karşımıza çıkabiliyorlar. İşte bu çerçevede saydığımız veri grupları birbirleriyle mukayese ve test edilerek kullanılmaya çalışıldı.

---

[20] Arşiv belgeleri Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin dijital sistemi üzerinden taranmış ve ulaşabildiklerimiz kullanılmıştır. Ancak bu sistemde aramak istediğimiz mesela *sultan-ı İslam, guzat-ı Müslimîn, sahib-kıran* vb terkip halindeki kelime ve kavramların geçtiği belgelere ulaşmak sistemin şimdiki halinde mümkün olmamakta ancak tek kavramların taraması yapılabilmektedir. Bu durum çoğu zaman belki benzeri kavramların yer aldığı mevcut belgelere ulaşmamımızı engellemiştir. İleride kısa zamanda bu sakıncanın giderilmesi mümkün olmalıdır.

[21] TTK, Ankara 2013, 3. bs.

16. yüzyılın meşhur münşisi Feridun Ahmed Bey'in Hz. Muhammed döneminden kendi zamanına kadar Müslüman yöneticilerin ve tabiatıyla esas olarak Osmanlı sultanlarının mektuplarıyla onlara gelen cevapları ihtiva eden *Münşeâtü's-Selâtîn* isimli iki ciltlik eseri bizim için bir başka değerli veri kaynağı oldu.[22] Burada yer alan mektuplar ve onların baş taraflarındaki hitap cümleleri, unvan ve lakaplar (elkab) ve bizzat mektup metinlerinde geçen bazı ifade ve terimler üzerinde bugüne kadar pek durulmamış, yansıttıkları İslamî zihniyet ve algılarının analizi yapılmamış, aynen arşiv belgelerinde yapıldığı gibi, daha çok yine Osmanlı diplomatikası açısından dikkate alınmıştır. Oysa bu mektuplarda kullanılan unvan ve lakaplar, Osmanlı devlet İslamının zihniyet kodlarına referans veren ibareler olmaları itibariyle değerli bir diğer veri grubunu oluşturmaktadır.

Oruç Bey, 'Âşıkpaşazâde, Anonim ve Neşrî gibi İlk Osmanlı vekayinâmelerinden başlamak üzere 18. yüzyıla kadar gelen önemli Osmanlı vekayinamelerinde birtakım olaylardan bahsedilirken bazen bir cümle halinde şuraya buraya serpiştirilmiş gibi duran ama arkasında bir İslam algısını saklayan ifadeler bizim için özellikle işe yarayan bir başka veri grubunu teşkil etmektedir.

Bir diğer veri grubunu klasik dönemde değişik görevlerle imparatorluk payitahtına gelen elçilerin, seyyahların, gözlemcilerin yerinde ve zamanında gözlemlerini aktarmakta ve ilginç tespitler ihtiva etmekte olup daha ziyade "seyahatname" denilmesi âdet olan raporları teşkil ediyor. Bu eserlerin yazarları, maiyyetlerinde getirdikleri uzmanlara imparatorluk coğrafyasındaki botanik ve zo-

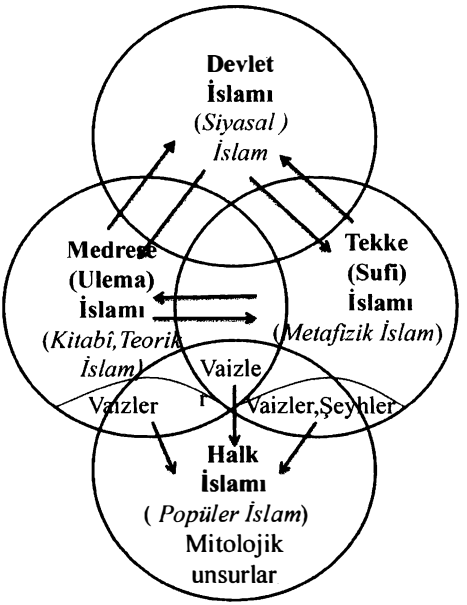
---

[22] Feridun Beğ, *Mecmû'a-i Münşeâtü's-Selâtîn*, Takvimhane, İstanbul 1274-1275 (1857-1859), 2 cilt.

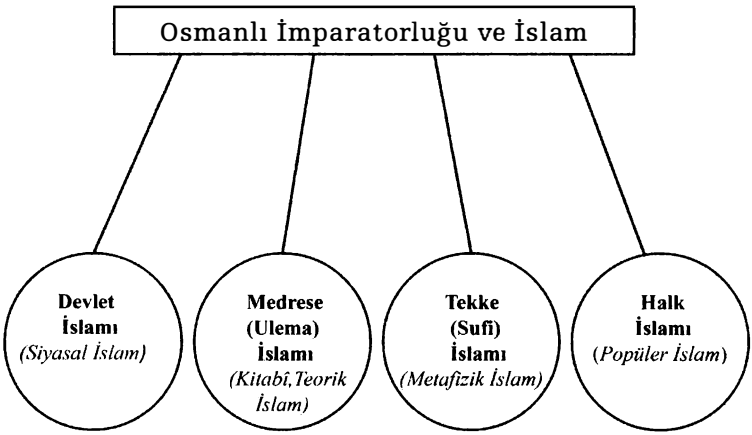
olojik zenginlikleri tespit ve kayıt altına aldırma, antik medeniyet ve Hıristiyanlık dönemi yerleşim merkezlerini tespit ve buralardaki kalıntıları kayda geçirme maksadını da güden şahıslardı. Bunun yanında çok merak ettikleri "dinsiz" Osmanlı Müslüman tebaasının yaşantısına, dinî inanç ve pratiklerine dair çoğu zaman sıradan ama bazen de gerçekten değerli gözlemlerde bulunuyor ve bunları yazıyorlardı. Yazdıklarınlardan bazıları hayal mahsulü veya daha önceki seyyahların eserlerinden kopya edilmiş bilgilerden ibaret olsa da, bazen Osmanlı kaynaklarının ilgisini çekmediği için meskût geçilen olay ve konulara dair önemli gözlemler ve bilgiler barındırmaktadır. Bunlardan da azami ölçüde yararlanılmaya çalışıldı.

Öte yandan son olarak meseleye değişik açılardan yaklaşan modern araştırmalar da elbette çok tabii olarak çalışmaya önemli katkılar sağlayan bir diğer veri grubunu oluşturuyor. Son olarak şunu da vurgulamayı yararlı bulduğumuzu söyleyelim: Herkesçe malum olduğu üzere "her tarihsel çalışma metni sonuçta onu yazanın kendi versiyonunu yansıtır." Bu çalışmada bizim yazdıklarımız da şüphesiz kendi versiyonumuzu yansıtacaktır. Dolayısıyla kitabın bu gözle okunması umulur.

Osmanlı İmparatorluğu ve İslam



Şema1: Doğru yaklaşım



Şema 2: Yanlış yaklaşım

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI KİMLİĞİ: OSMANLI KİMDİR, NEDİR?

TARİHSEL VE SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

Kişilerin kültürel bir kimliği olduğu gibi tarihte ve bugün de her devletin şüphesiz bir kültürel kimliği vardır ve bu çok tabii sosyolojik bir vakıadır. Kişilerin kültürel ve ideolojik kimliğini tartışmak nispeten daha kolaydır. Çünkü kişi kendisinin tercih ettiği kültürel ve ideolojik aidiyetini sözleriyle, düşünceleriyle ve bazı sözlü veya görüntülü sembollerle bir şekilde dışarı yansıtır. Modern zamanlarda Türkiye ve daha pek çok modern millî devletlerin kültürel aidiyetleri de ya günümüz İran'ı ve İsrail'i gibi açıkça ortadadır veya Türkiye gibi Doğu İslam kültürü ile Batı kültürü arasında sıkışmış bir halde tartışmaya açıktır.

Osmanlı İmparatorluğu gibi bir devletin kültürel kimliği ise birilerine göre ortada ve açıktır veya birilerine göre tartışılabilir. Bugün olduğu gibi farklı açılardan ele alınan kriterler üzerinden tartışma konusu yapılabilir. Bu sebeple tartışmaların tarafları kendilerine göre farklı nitelikleri öne çıkararak Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl bir kimlikle tanımlanabileceği konusunda kendi argümanları üzerinden tartışmayı yürütürler. Nitekim böylece son yıllarda Osmanlı kimliği konusunda farklı kriterleri ve verileri kullanarak farklı tespitler ortaya koyan ufuk açıcı ve nispeten zengin bir tartışma ortamı başlamış oldu.[1]

Aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun kimliği konusu tarihçilerin eskiden beri tartıştıkları bir konudur. İlk

[1] Mesela bkz. *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu* (*Norman Itzkowitz Armağanı*), ed. Baki Tezcan-Karl K. Barbir, çev. Zeynep N. Yelçe, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul 2012. Burada Osmanlı kimliği üzerine yenileşme dönemine kadar Osmanlı kimliğinin muhtelif cephelerine dair önemli makaleler bulunuyor.

zamanlardan itibaren Osmanlı kaynaklarına dayanarak Osmanlı İmparatorluğu'nun İslamî bir kimliğe sahip bulunduğu yazılagelmiştir. Nitekim özellikle 16. yüzyıldan sonra Osmanlı kaynaklarında –aşağıda göreceğimiz üzere– İslam kimliği değişik terimlerle üzerine basa basa vurgulanmıştır. Eski nesil şarkiyatçılar ve Türk tarihçileri de Osmanlı İmparatorluğu'nun bir İslam imparatorluğu olduğunu genellikle kabul etmişlerdir. Avrupa'da da yeniçağlardan beri Osmanlılara hep bir İslam imparatorluğu olarak bakılmış, Osmanlılar ise Avrupa ile ilişkilerinde bir İslam devleti olduklarını sürekli hatırlatmaktan geri durmamışlardır.

Zamanımızda artık nispeten yakın bir müddetten beri Batılı ve Türk tarihçiler bu konuyu irdeliyor, eskilerin pek üzerinde durmadıkları hususlara dikkat çekerek bir süredir de hayli semereli bir şekilde tartışmaları yürütüyorlar. Bu tarihçilerden bazıları –özellikle muhafazakâr Türk tarihçileri– Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuçta bir İslam imparatorluğu olduğu görüşünü paylaşırken, diğer bazıları onun tarihteki bütün imparatorluklar gibi tek bir kimlik ile tanımlanamayacağı, dolayısıyla bir İslam imparatorluğu olarak düşünülmesinin doğru olmayacağı görüşünü ileri sürüyorlar. Yaklaşık bir yirmi yıldan beridir de yine bazı Batılı ve Türk tarihçilerince Osmanlı İmparatorluğu'nun "İkinci (veya üçüncü) Roma" olduğu dile getiriliyor. Bununla bağlantılı olarak şimdiki halde en son olarak Osmanlı kimliğinin "Rumî" kelimesiyle ifade edilmesi gerektiği oldukça da taraftar buldu. Bunların sonuncularından biri de merhum Halil İnalcık olmuştur.

Her hâlükârda bu büyük imparatorluğa nasıl bir kimlik tanımlamasının uygun düşmüş olacağı kesin bir sonuca ulaşmış görünmüyor. Tartışmalar şimdilik Osmanlı İmparatorluğu'nun bir Türk-İslam imparatorluğu veya

bir Rumî imparatorluk olmak üzere iki grupta merkezileşmiş gibi duruyor. Her iki tezi savunanların da kendi zaviyelerinden haklı yanları bulunduğu görülüyor. Biz de burada Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisinin mahiyetini anlamamıza önemli ölçüde yardımcı olacağını düşündüğümüz için kendi açımızdan bu meseleye nasıl yaklaştığımızı ifade etmeye çalışacağız.

OSMANLI KİMLİĞİNİ "İNŞA EDEN UNSURLAR"

1) Türklük ve İslamlık

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir Türk-İslam İmparatorluğu olduğu tezi en başta Köprülü, Uzunçarşılı, Turan ve Togan gibi genellikle eski kuşak Türk tarihçilerince –her ne kadar imparatorluğun çoklu yapısı onlar tarafından da iyi biliniyor olsa da– kabul edilmiş ve benimsenmiş bir tezdir. Daha sonra Batılı tarihçilerden Hodgson da Fatih döneminden itibaren almak kaydıyla bu tezi benimseyenlerden sayılabilir. Hodgson, Fatih'in başlattığı dönüşümde resmî törenler, saray teşkilatı vs bakımından Bizans'ı örnek almasına mukabil, siyasi idealleri bakımından büyük İslam devletlerini model aldığına özellikle dikkat çeker.[2] Hodgson'un bu tespiti, Fleischer'in Âlî'ye atfen Fatih hakkında naklettiği gözlemlerle teyit ediliyor. Ona göre Fatih her şeyden evvel Osmanlı Devleti'ni sağlam bir İslamî temele oturtmak, böylece bir sınır devleti niteliğinden çıkararak "doğudaki İslamî hinterlandın yüksek kültürel geleneklerini yücelten ve besleyen bir İslam imparatorluğuna dönüştürmek" istiyordu.[3]

Müslüman Osmanlıların çevrelerindeki Müslüman beyliklerin topraklarını ilhak etme konusunda tereddüt yaşamadıklarını ama tarihçilerin gerekçelerini gizlediklerini ifade eden Finkel ise, Orhan Bey'in 1324 tarihli bir vakfiyesine dayanarak İslam'ın daha Osman Bey'den itba-

---

[2] Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İz Yay., İstanbul 1993, III, 106-107.

[3] Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 273.

ren Osmanlı padişahlarının kimliklerinin bir bileşeni olduğunu belirtir.[4] Diğer beylerin de *Muzafferuddin, Hüsamuddin* gibi unvanları kullanmaya bu sebeple ağırlık verdiklerini söyler.[5] Yalnız şunu da gözden uzak tutmamakta yarar vardır: Her ne kadar bu beylikler Müslüman olsalar da İslamî kimliğe vurgu yapmaları, esasında tarihsel ve coğrafî bir zorunluluktan ileri geliyordu. Anadolu gibi Doğu Roma coğrafyasına ait bir bölgede, yani klasik İslam dünyasının kuzeybatı sınırında Türkmenler tarafından kurulmuş bulunan bu beyliklerin o dünya içinde kendilerine yer bularak yaşamak ve meşruiyetlerini sağlamak için cihad ve gazayla İslam kimliğini öne çıkarmaları çok tabii idi. Yaptırdıkları mimari eserlere koydurdukları kitabelerde kullandıkları "gazi ve mücahid" unvanları ile hepsi de bu kimliği özellikle yansıtmak istemişlerdir.

Günümüz Arap tarihçilerinden Ahmed Abdurrahman Mustafa, Osmanlıların bir İslam imparatorluğu olduğunu savunur. Ona göre kroniklerde geçen *Padişah-ı İslam, Sultan-ı İslam, Cündü'l-İslam* gibi terimler Osmanlı sultanının ve ordusunun İslamî kimliğini vurgular. Zaten Osmanlıların kendilerini İslam dünyasının hâmisi saydıklarını, bu suretle devletlerini İslam'la özdeş gördüklerini ileri sürer.[6]

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir İslam imparatorluğu olup olmadığı tartışmaları, ister istemez imparatorlukta-

---

[4] Caroline Finkel, *Rüyadan İmparatorluğa*, çev. Zülal Kılıç, TİMAŞ, İstanbul 2007 s. 14

[5] Finkel, *a.g.e.*, s. 9.

[6] Bkz. "Osmanlı İdaresi Altında Araplar," *İki Tarafın Bakış Açısından Türk Arap Münasebetleri*, IRCICA, İstanbul 2000, s. 374. Özbaran Mustafa'nın bu görüşünü Orta Asya Türk geleneklerini, Bizans müesseselerinin tesirini, Osmanlı coğrafyasının çokkültürlülüğünü ve imparatorlukların niteliğini göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirir (Özbaran, s. 59).

ki İslam'ın mahiyetini, yani nasıl bir İslam'dan söz edilebileceği konusunu gündeme taşıdı. Burada dikkatle ayırt edilmesi gereken, yönetici elitin (hanedan, bürokratlar, ilmiye, sufiye vs) İslam'ından mı, halkın İslam'ından mı söz edileceği hususudur. Yakından bakıldığında hanedan ve sultan başta olmak üzere yönetici elitin en azından –entelektüel ve sufî çevrelerdeki istisnai durum ve renkler hariç– genelde daha başından beri kitabi İslam'a, yani Sünnî İslam'a bağlı olduğu açıktır. Halkın İslam'ı konusunda muhafazakâr tarihçilik aynı tezi ileri sürer. Lakin bu konuda da farklı yaklaşımlar vardır. Köprülü ve onu takip edenler, önemli bir toplum kesiminin "temelinde yüzeysel bir İslam cilası altında Şamanizm etkileri taşıyan, senkretik (bağdaştırmacı) heterodoks bir İslamı benimsediği" fikrindedirler (Barkan, Mélikoff, ilk zamanlarında İnalcık ve kısmen bazı rezervler koyarak bu satırların yazarı).

Son yıllarda bazı antropologlar ve tarihçiler buna karşı çıktılar. Onlar *heterodoks* terimini "ötekileştirici ve dışlayıcı" olduğu, her yapının kendi içindeki farklılıkları görmeyi engellediği gerekçesiyle ret ve beraberinde "senkretizm" kavramına da itiraz ettiler, lakin ciddi ve çok da ikna edici bir izah ortaya koyamadılar. Onlardan bir kısmı bugün, Kemal Tahir'in *Devlet Ana* romanındaki kurguya benzer bir şekilde erken dönem Osmanlı İslam'ının (*heterodoks* terimini kullanmaktan özellikle kaçınarak) "bir tür sûfîlikle uç bölgesinin yerel Hıristiyan inançlarını da içine katan kucaklayıcı bir İslam" tezini benimsiyorlar. Bir ara *heterodoks*inin yerine *metadoksi* gibi bir terim ileri sürüldü, bir müddet taraftar da buldu, lakin fazla tutmadı. Şimdilerde *vernacular Islam* (yerel, kendine mahsus İslam) gibi bir terim ara sıra kullanılmaktadır. Son zamanlarda ise bazı araştırmacılarca *müteşerrî* ve *gayri müteşerrî* gibi yeni bir terim ortaya atıldı. Bu son

terimler eleştirdikleri dikotomik yaklaşımdan kurtulamadıkları gibi tanımlamak istedikleri yapıları oluşturan İslam'ın mahiyetini de değiştiremiyorlar. Adı şu veya bu olsa da o İslam fiilen oradaydı ve yoluna devam ediyordu. Sonuçta Fatih dönemine ve asıl 16. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı kuruluş döneminin bu yeni terimlerle tarif edilmeye çalışılan İslam kimliği, "Osmanlı İslamı" olarak belli ölçüde kabul görmüş gibi görünüyor.

Son yıllarda "Osmanlı İslamı" kavramını bazı açılardan sorgulayan çalışmalar dikkat çekiyor ve kısmen taraftar da buluyor. Bu arada bizim de yukarıda vurguladığımız gibi, Osmanlı'da İslam algısının her zaman düz bir çizgide ve yekpare bir biçimde hiç değişime uğramadan süregiden bir olgu olmadığına haklı olarak dikkat çekiliyor. Osmanlı'da İslamî geleneğin oluşumunun daha kuruluş döneminden itibaren fetihlere paralel ve yerel geleneklerle diyalog ve etkileşim halinde geliştiğine, dolayısıyla Osmanlı'da yekpare bir İslam düşünmenin yanlışlığına işaret ediliyor.[7] Bu yaklaşım geneli itibariyle doğrudur. Gerçekten Osmanlı'da İslam'ın bir defada 16. yüzyıldaki hüviyetiyle başlamış ve Müslüman toplumun her kesiminde aynen algılanan ve hiç değişime uğramadan o döneme kadar gelmiş olduğunu düşünmek her şeyden önce sosyolojik vakıaya aykırıdır. Ama Osmanlı İslamı'nın uzun zaman içinde sadece fetihlere paralel ve yerel kültürlerle diyalog halinde ve iç içe geliştiğini ileri sürmek de –hem Osmanlı yönetiminin hem de Müslüman toplumun bütününe şamil kılınmak gibi bir yanlış sebebiyle– eksik ve üstelik fazla iddialı bir yaklaşımdır.

Bu yaklaşımı sadece Batılı tarihçiler değil, az da olsa Türk tarihçilerinden de benimseyen ve olumlu kar-

---

[7] Mesela bkz. Krstic, s. 37-38, 47.

şılayanlar bulunuyor. Fakat bahis konusu yaklaşımın Osmanlı'da İslam'ın sadece fethedilen topraklardaki yerel kültürlerle diyalog doğrultusunda, yerel inançları da içselleştirerek geliştiği fikrinin ihmal ettiği önemli bir mesele var. Bu yaklaşım İslam'ı yalnızca halk kesimine inhisar ettirmek, hatta halkı blok halinde "yerel inançları içselleştirmiş" tek parça bir yapıdan ibaret kabul etmek, kitabi İslam'dan tamamiyle kopuk farz etmek, entelektüel ve yönetici kesimin İslam anlayış ve algısını, pratiklerini hesaba katmamak gibi bir yanlışa düşmektedir. Böyle düşünenler öyle görünüyor ki Osmanlıda İslam'ın daha Orhan döneminden itibaren süratle devreye sokulan medreseleri, bütün Anadolu'da dolaşımda olan önemli kitabi kaynakları ve daha 14. yüzyılda yazılmaya başlayan popüler İslamî eserlerden oluşan literatürünü ve ona bağlı olarak Selçukludan miras alınan geleneği dikkate almıyorlar. Bu mühim tarihsel arka planı hesaba katmadıkları için kuruluş döneminde Osmanlı'da İslam'ın sanki sıfırdan, uç kültürü çerçevesinde yaşanan bir olgudan başlamış ve sadece ondan ibaretmiş gibi düşünüyorlar. 13. yüzyılın ikinci yarısında dönemin Moğol Kırşehir valisi Caca Bey'in vakfiyesinde on yedi köy mescidinin tamir edildiği bir de yeni mescit yaptırıldığı belirtilir.[8] Mecdî gazalar esnasında Osman Bey'in gazilere imamlık yapıp namaz kıldırdığını yazar.[9] Bu kayıtlar ve benzerleri Anadolu topraklarında kısmen konargöçerler dışında köylerde oldukça yerleşik bir İslam kültürünün hâkim olduğunun kanıtlarından sayılabilir.

Unutmamalı ki daha Orhan'ın İznik'te 1331'de açtığı ilk medreseden itibaren Osmanlıda İslam'ın Selçuklu

[8] Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, TTK, Ankara 1989, s. 11.

[9] Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269 (1852-53). s. 21.

döneminden beslenen ve tahmin edilmediği kadar halka ulaşmış güçlü bir kitabi altyapısı devreye sokulmuş ve bu, arkasından açılan diğer medreselerle takviye edilmişti. Bu altyapı, söz konusu medreselerden yetişen – Âşıkpaşazade'nin meşhur "dört taife"sine eklemesi gereken ama eklenmeyen– "beşinci taife" köy fakihleri (*fakılar*) vasıtasıyla beylik topraklarına yayıldı. Bugüne kadar üzerinde pek durulmayan ve tartışılmayan bu mütevazı zümre sayesinde halkın İslam anlayışı genel olarak Sünnî doğrultuda takviye edildi ve gelişti. Onların vaazları ve her ne kadar bugün elimizde örnekleri olmasa da popüler mahiyetteki kitapları bu yayma işini gerçekleştiriyor, böylece köylerde, hatta konar göçer Türkmenler arasında İslamî bir bilincin oluşması ve muhafazası için uğraşıyorlardı.

Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri'ndeki muhtelif sayfalarda bulunmakta olup Osman Bey, Orhan Bey, Süleyman Paşa, Murat Hüdavendigâr, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed, II. Murad ve Fatih Mehmed zamanlarında fakılara tahsis edilen vakıfları biliyoruz.[10] Ayrıca, II. Murad devrinde Arnavutluk'ta Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın fakihlere tahsis ettikleri vakıfları gösteren kayıtlar vardır.[11] Yine II. Murad devrine ait bir icmal defteri, fakihlere ayrılan vakıfların kayıtlarını ihtiva eder.[12]

---

[10] Ö. Lütfi Barkan'ın yayımladığı *Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defterleri I* (TTK, Ankara 1988) kitabında Osman, Orhan ve I. Murat devirlerinde fakılara ne kadar çok köy vakfedildiği açıkça görülür. Bunun anlamı adı geçen sultanların köylerde sağlam bir İslamî altyapı oluşturmaya ne kadar önem vermiş olduklarıdır. Defterde Rum Abdallarına tahsis edilen vakıf köylerin ise onlarla mukayese edilemeyecek kadar çok daha az sayıda olduğu dikkatlerden kaçmaz

[11] *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, haz. Halil İnalcık, TTK, Ankara: 1987, s. 19, 23, 58, 119.

[12] *1445 Tarihli Paşa Livası İcmâl Defteri*, haz. Halil İnalcık-Evgeni Radushev-Uğur Altuğ, TTK, Ankara: 2013, muhtelif sayfalar.

Osmanlılar dışındaki diğer Anadolu beyleri de ilk Osmanlı hükümdarları gibi yönetim ve hukuk işleri için fakihleri çokça istihdam ettiler. Mesela Karesioğlu İbrahim Bey, Mehmed Fakih isimli şahsa bir çiftlik vakfetmiş, beylik Osmanlı hâkimiyetine geçince vakıf oğlu Ahmed Fakih'e intikal etmişti.[13] Daha sonra Orhan Bey'in imamı ve Âşıkpaşazâde'nin ana kaynağı olan menakıbnamenin yazarı Yahşi Fakih'in oğlu İshak Fakih, Germiyanoğulları nezdinde itibarlı bir zattı.[14] Candaroğulları Bolu sancağında pek çok yeri imamlara vakfetmişlerdi.[15]

Beylikler devrinde (14. yüzyıl) ilk örnekleri daha Karahanlılar döneminde oluşmuş halka yönelik Türkçe satır arası Kur'an tercümeleri olduğunu biliyoruz.[16] Ayrıca Sünnî sûfîler de bu işe yoğun katkı veriyorlardı. Osmanlı ucunda ilk kuruluş yıllarında yalnız heterodoks sûfîlerin bulunduğu genelde doğrudur. Köprülü her ne kadar böyle bir algıyı yerleştirmiş olsa da bu sufî çevre hep öyle kalmadı. Bir süre sonra diğer Sünnî tarikatlar da batı sınırlarında görünmeye başladılar. Şu kadar yüzyıl sonra bile günümüzde hâlâ köylerde ve kasabalarda çok yaygın bir şekilde okunmakta, hatta ezberlenmekte olan popüler dinî kitapların bugün *Müzekki'n-Nüfûs* (Eşrefoğlu Rumî), *Muhammediye* (Yazıcıoğlu Muhammed), *Envâru'l-'Âşıkîn* (Yazıcıoğlu Ahmed) vb yalnızca 15. yüzyılda yazılanlarını

---

13 Zerrin Günal Öden, *Karası Beyliği*, TTK, Ankara 1999, s. 69.

14 Mehmet Gel, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih*, Y L tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 35-36.

15 Kenan Ziya Taş, "Bolu Sancağındaki Candaroğulları Vakıfları," *OTAM*, 4 (1993), s. 366-368.

16 *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi* (Muhammed b. Hamza), haz. Ahmet Topaloğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1976, S. 2-3.

biliyoruz.[17] Şayet "Daha önce böyle bir popüler İslamî literatür yoktu" diye itiraz edilecek olursa, bu eserlerin 15. yüzyılda birden ortaya çıkmasının mümkün olamayacağını, bugün elimizde olmasalar da bu yüzyıldaki literatürün bir önceki yüzyılda oluşmuş ve oldukça da gelişmiş bir altyapının ürünü olduğunu kabul etmemiz doğru olur.

Yukarıda sözünü ettiğimiz köy fakihlerinin (fakıların), sûfîlerin, sûfî-fakihlerin veya fakih-sûfîlerin halkla iletişiminin kopuk olduğunu, dolayısıyla halkın yalnızca uçlardaki yerel tesirleri içselleştiren heterodoks sûfîlerin hâkimiyet alanında yaşadığını varsaymak yanlıştır.[18] Çünkü durum tam olarak böyle değildir. Ayrıca Orhan'ın meclislerinde Rum papazları ve rahipleriyle münazaralar yapacak seviyede ve halkla iç içe olan Osmanlı ulemasının bulunduğu da unutulmamalıdır. Bu ilk Osmanlı ulemasının Bizans bilim ve felsefe çevrelerindeki gelişmelere ve tartışmalara bîgâne kalmadıklarını, onları yapabildikleri ölçüde takip etmekle kalmayıp ondan yararlanmaya çalıştıklarını da gösteriyor.[19] İbn Battûta, Osmanlı beyliği

---

[17] 15. yüzyılda yazılmış bu popüler İslamî eserlerin halka arasında şu kadar yüzyıl sonra bile hâlâ okunmakta olduğu, ne kadar sevildiği, bugüne kadar yapılan sayısız baskılarından görülür. Bu ilginç durum, söz konusu eserlerin halkın İslamî inançlarının nasıl beslendiğini gösteriyor.

[18] Osmanlı kuruluş dönemindeki bu fakihler dair bkz. Mehmet Gel, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih*, Gazi Üniversitesi, SBE, Tarih ABD, YL Tezi, Ankara 2004. Ayrıca daha ayrıntılı bilgiler için henüz yayımlanmış şu çalışmaya bkz. Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler,* Yapı Kredi Yay., İstanbul 2020, s. 136-144.

[19] Bu konuda şu mühim makaleye bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî," *Nazariyat (İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi)*, 4/1 (2017), s. 8-10.

dahil, gittiği bazı Batı Anadolu beyliklerinde bunlarla karşılaştığını yazar ki bu bilinmedik bir şey değildir. Dolayısıyla kuruluş döneminden itibaren Osmanlı İslam'ının gelişimini bahis konusu ederken bu önemli faktörü göz ardı etmek, bu güçlü damarı hesap dışı bırakmak gibi tarihsel bir hataya düşmemek gerekir. Nitekim Özbaran aşağıda sözünü edeceğimiz Osmanlı kimliğini (*Rûmîlik*) tartıştığı kitabında Nejat Kaymaz'dan naklen, dolaylı olarak bu önemli konuya da atıfta bulunur.[20]

2) Rumîlik

Osmanlı İmparatorluğunun Rumî bir imparatorluk olduğu tezini savunanlar tabiatıyla çoklu toplum yapısını temel alarak bu yapının İslam gibi tek bir kimlikle tanımlanamayacağını ileri sürüyorlar. Bu tezin taraftarlarından Özbaran, imparatorluğun çoklu etnik ve kültürel yapısını 16. yüzyılda başkent İstanbul'da ve Anadolu'da yaşayan Müslüman, Rum, Yahudi ve Ermeniler ile Osmanlı hâkimiyetindeki Rumeli'de yaşayan Rum, Yahudi, Ermeni ve Slavların sayısal oranlarını tahrir defterlerindeki verileri kullanarak örneklendirir.[21] Bu durum Kafadar tara-

[20] Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yay., İstanbul 2004, s. 16: "Nejat Kaymaz'ın dile getirdiği üzere, İslam imparatorluğuna dönüşen Osmanlının, kuruluş devrinde "Batı Asya heterodoks halk gruplarından aldıklarını da katarak oluşturduğu kırsal kültür-inanç hamuruna Selçuklu çağından kalma İranî-Rûmî nitelikli kentsel kültür-inanç mayası çalınmakla yaratılan terkip...." Özbaran'ın ve daha sonra Cemal Kafadar'ın *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*'de (Metis Yay., İstanbul 2017) üzerinde durdukları Osmanlı'nın Rûmîliği meselesine biraz aşağıda temas edeceğiz.

[21] Özbaran, s. 40.

fından da başka örneklerle takviye edilir.[22] Tabii bunlara 16. yüzyıldaki fetihlerle Osmanlı hâkimiyetine giren, çoğunluğu Müslüman olan Arap ülkelerinin nüfusu içindeki Yahudi ve Hıristiyan tebaasını da eklemek lazımdır.

Karen Barkey Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam'ın hanedan ve yöneticilerin meşruiyet aracı olduğunu ama aynı zamanda inşa ettikleri eğitim sistemi (medreseler ve tabiatıyla ulema) aracılığıyla İslam'ı devletin mantığına tabi kıldıklarını söyler.[23] Kitabına *Farklılıklar İmparatorluğu* adını vermek suretiyle zaten tezini ortaya koymuş olan Barkey, eserinin pek çok yerinde bu farklılıkları analiz etmekte, lakin son tahlilde Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumsal kimliğinin İslam olduğuna dikkat çekmektedir. O ana tezi itibariyle imparatorluğun çokkültürlü ve çokdinli yapısının temel olarak mevcudiyetini koruduğunu ifade etmekle beraber İslam'ın kurumsal kimlik haline gelişinin fetihlere, özellikle Yavuz devrinde Arap ülkelerinin fetihlerine paralel olarak işlevsellik kazandığına vurgu yapar.[24]

Müslüman toplumlarla Hıristiyan toplumların bir arada yaşadıkları zaman ve mekânlarda bir kültürel kimlik aidiyeti olarak *Rum* ve *Rumî* terimlerinin tarihçilik bakımından en olgun, en müdellel ve en ikna edici bir tarihini daha ortaçağlardan başlayarak –yer yer bazı mütalaalarına katılmasak bile– Speros Vryonis Jr. ve Michel Balivet ortaya koymuşlardır. Onların çalışmalarında bu mesele bir insan, toplum ve kültür kaynaşması olarak ele alın-

---

[22] Kafadar, s. 96-97.

[23] Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Ebru Kılıç, Versus Yay., İstanbul 2011, s. 143, 144.

[24] Barkey, s. 85-86, 140-142, 143-144.

mıştır.[25] Bilhassa Balivet'nin Müslüman-Hıristiyan entelektüeller arasındaki iletişim, iki toplum arasındaki dinî-kültürel etkileşim konusunda Grekçe, Latince ve Türkçe birincil kaynakları kullanarak yaptığı yayınlar bu konuda takdire şayan ve ufuk açıcı bir araştırmalar serisidir.[26]

Türkiye'de ise Özbaran'ın kitabı, bildiğimiz kadarıyla 2004 yılında bu meseleyi Osmanlılar çerçevesinde eni-

---

[25] Vryonis'in Dumbarton Oaks'da yayımlanmış bazı makaleleri bulunuyor. Fakat biz burada sadece şu temel eserini zikredelim: *The Decline of Medieval Hellenism. In Asia Minor and the Process of Islamzation from the Eleventh to the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1971; Balivet, *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc: Histoire d'un Espace d'Imbrication Greco-Turque*, Les Editions Isıs, İstanbul, 1994. Vryonis'in kitabı 15. yüzyılla sınırlanmıştır. Fakat Balivet'ninki daha geniş bir dönemi ve coğrafyayı kapsar, yoğun dipnotları vardır. İlginçtir, biri 1971, diğer 1994 tarihli bu iki mühim çalışma da aradan yıllar geçmesine rağmen hâlâ Türkçeye çevrilmemiştir. Her iki kitapta da katılmayacağımız görüş ve tespitler olabilir ve vardır. Ama bunlar çeviri için engel olmamalıdır. Çünkü katılmadığımız bu görüşler dipnotlarda ayrıca belirtilir ve eleştirilebilirdi. Türkiye'nin artık bu hasta psikolojiyi terk etmesinin zamanı çoktan gelmiş ve geçmektedir.

[26] Mesela bkz. *Byzantins et Ottomans: Relations, Interaction, Succession*, Les Editions Isis, İstanbul 1999; "Entre Byzance et Konya: Intercirculation des Idées et des Hommes au Temps des Seldjoukides," *Mésogeios*, 25-26 (2005), s. 171-207; "Soufisme et Universalisme dans le Sultanat Seldjoukide de Konya au Trezième Siècle," *Turco-Byzantiae*, Les Editions Isis, İstanbul 2008, s. 25-55; "Un Archevêque Byzantin Prisonnier des Ottomans: Grégoire Palamas à Iznik/Nicée (1354)," *Turco-Byzantiae*, s. 77-98; "Les Turcs dans Byzance Avant 1453," *Turco-Byzantiae*, s. 115-131; "Les Ambassades Monastiques Byzantines aupres des Souverains Ottomans," *Autour des Ottomans: Français, Mameluks, Grecs (XIVe-XIX siècles),* Les Editions Isis, İstanbul 2011, s. 27-36; ayrıca bkz. Ruth A. Miller, "14. Yüzyıl Bitinya'da Dinî ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve Chionai Örneği," *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu* (*Norman Itzkowitz Armağanı*), s. 35-54.

ne boyuna tartışan tek ve en iyi akademik çalışmaydı. Onu hemen Kafadar'ın *Muqarnas* dergisinde yayımladığı "Kendine Ait Bir Roma" başlıklı makalesi (2007) ve daha sonra aynı makalenin uzun bir giriş ilavesiyle birlikte tekrar yayımlandığı kitabı takip etti.[27] Fakat ilginçtir, Türk tarihçilerinden onları takip ederek bu konuyu tartışan başkaları henüz çıkmadı. Bilhassa muhafazakâr kesim bu konuya adeta bilerek girmedi. Adları geçen her iki tarihçi de kaynaklardaki *Rum* ve *Rumî* terim ve terkiplerini ihtiva eden Osmanlı metinlerinden yola çıkarak Osmanlı'nın kurulduğu ana coğrafyanın, tarih ve kültürünün mirasını bünyesine katmış bir imparatorluk olduğunu belirtir. Özbaran'a göre son tahlilde Osmanlı İmparatorluğu gibi çoklu bir yapıya sahip olan bir imparatorluğa bir kimlik tanımlaması gerekiyorsa bu kimlik "Rumîlik"tir. Öte yandan Özbaran Türklüğün ve İslam'ın tek başına bu imparatorluk için bir kimlik olamayacağını, itirazî mahiyetteki şu mühim cümleleriyle dile getirir:[28]

> Türk özelliği, Müslüman komşularının dillerinden zamanla sökülüp gelen öğelerle bezeli Türkçe'nin ötesinde kimliğine ne kadar nüfuz edebilmişti? Öte yandan İslam kavramı Anadolu ve Rumeli bölgelerinde uğradığı değişim ve uç kültür yapılanması düşünüldüğünde, Osmanlı için katıksız hamur sayılabilir mi? Ve bu iki önemli sıfatın –Türklük ve İslamiyet'in– yan yana getirilerek Osmanlı'ya bir kimlik vermede yeterli olabileceğini düşünenlere hak verebilir miyiz?

---

[27] Kafadar, *Muqarnas*, 24/1 (2007), s. 7-25, *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, Metis Yay., İstanbul 2017. Gerek kitabın başlığı gerek tarihçinin edebiyat formasyonundan gelen üslubu, gerçekten dikkat çekicidir.

[28] Özbaran, s. 18-19.

Aslında Özbaran'ın sorularının cevapları zaten sorularının içinde bulunuyor. Yani Türklük –o da Arapça ve Farsça ile karışık bir dil olmanın ötesinde– Osmanlı İmparatorluğu'na bir özellik katmamıştır. İslam ise uç bölgelerindeki yerel kültürlerin dönüştürücü etkisi sebebiyle asıl mahiyetini kaybettiği için aynı şekilde bir kimlik aidiyeti olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla Türklük ve İslam imparatorluğun kimlik aidiyetini tanımlayan öğeler değildir.

Burada Özbaran'ın görüşlerine şu iki noktada katılmadığımızı belirtelim: Birincisi, "Müslüman komşularının dillerinden zamanla sökülüp gelen öğelerle bezeli Türkçe" ifadesiyle nitelediği Osmanlı Türkçesinin Osmanlının Türklük kimliğine nüfuz edemediği görüşü isabetli değildir. Çünkü henüz milliyetçiliğin ortalarda olmadığı bir dönemde Osmanlı elitinin dile bakışı, modern zaman Türk aydınlarının millî kimlik inşasının en mühim unsurlarından biri olan dile bakışı gibi olamazdı. Osmanlı elitinin asıl maksadı bilim, düşünce, hukuk, tasavvuf, edebiyat ve tarihçilik alanlarında en olgun ve işlenmiş bir dil ile mahsullerini vermekti. Bunun yolu da Osmanlı Türkçesini kullanmaktan geçiyordu. Ayrıca komşuların dillerinden (Arapça ve Farsça) zamanla sökülüp gelen öğeler, söküldükleri gibi kalmamış, uzun asırlar boyu işlenerek, yeni anlamlar kazanmak suretiyle hem zenginleşmiş, hem Türkçeyi de zenginleştirerek "Osmanlı Türkçesi" dediğimiz yüksek bir dil yaratmış ve sanılanın aksine belli ölçüde halka da mal olmuştu. Bunun göstergesi halk ozanlarının divanları, halk arasında çok yaygın olan halk hikâyeleri ve Hz. Ali cenknâmeleridir. Bunu önemsemek gerekir.

İkincisi, "İslam ise uç bölgelerindeki yerel kültürlerin dönüştürücü etkisi sebebiyle asıl mahiyetini kaybettiği" şeklindeki İslam'a dair eksik değerlendirmedir. Gerçi

Özbaran'ın bununla halk İslamı'nı kastettiği ortada olmakla beraber, "mahiyetini kaybetme" meselesi isabetli bir değerlendirme değildir ve sorunlu bir genellemedir. Şüphesiz aynı coğrafyada bir arada uzun süre birlikte yaşamak durumunda olan toplumlar arasında her alanda olduğu gibi dinî inançlar alanında da belli seviyede etkileşimler olacağı muhakkak olmakla beraber bu etkileşim hiçbir zaman tarafların dinî inançlarını temelinden değiştirecek ve niteliğini kaybettirecek mahiyette olmamıştır. Muhakkak yüzeysel bir etkileşimin olması sosyolojik bir vakıadır. Bazı evliya ve aziz kültleri arasındaki geçişmeler, Nevruz ve Hıdrellez gibi mevsimlik bayramlarla ilgili inanç ve uygulamalar, ritüeller bunu gösteriyor. Ama bu, ne Hıristiyanlığın ne de İslam'ın temel akidelerinin ve asli yapı ve karakterlerinin her iki toplum içinde tamamen kaybolduğunu, asıl mahiyetlerini yitirdiğini veya birbirine dönüştüğünü göstermez. Nitekim ne Anadolu ve Balkanlar'daki Hıristiyanlar ne de Müslümanlar temel akidelerini hiçbir zaman değiştirmediler. Bir yanda kiliseler ve manastırlar, ayazmalar, diğer yanda camiler, mescitler, tekkeler, türbeler bütün yüzeydeki sınırlı etkileşimlere rağmen Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın ana karakterlerini birbirine dönüştürecek veya ortadan kaldıracak bir etki icra etmediler. Bunu görmek için Anadolu ve Balkanlar'da yapılan alan araştırmalarına bakmak yeterlidir.

Özbaran ve Kafadar'ın Rumîlikten kasıtları, Osmanlı kaynaklarında da açıkça görüldüğü üzere, sadece bir coğrafya (*Rum, Bilâdü'r-Rûm*, Doğu Roma-Bizans toprakları) değil, bu topraklarda yaşayan insanların ve kültürlerin kaynaşmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu bu kaynaşmayı temsil etmesi sebebiyle Rumî bir imparatorluktur. Kafadar'a göre[29]

[29] Kafadar, s. 38-39.

> Bizans'ın Yunanlılıkla özdeşleştirilmesi (bu biraz Osmanlılık Türklük konusuna benzer) bizleri yanıltmasın. Bizans kültürü kendine "Helenlikle ve Grekçeyle özel ilişkisi ne olursa olsun ki bu bin küsur yıl içinde değişiklikler göstermişti, kendini hep "Romalı" görmüştür. İşte on birinci yüzyıldan itibaren bu Rum dünyasında yaşayan Türk dilli insanların bir kısmı o coğrafyaya ait ve onun kültür mirası ile gündelik hayatın akışı içinde hemhal olmak anlamında "Rumî" olmuşlardır.

Buraya kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun bir İslam imparatorluğu olup olmadığı konusunu tartışan sınırlı fakat dikkat çekici karineler ortaya koyan örnekler zikredildi. Lakin ilk bakışta birbirine zıt gibi algılanabilen bu iki tezin, dikkatle bakıldığında birbirleriyle çelişmek yerine aksine birbirlerini tamamladıkları görülecektir. Zira birinci tezi ileri sürenlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun etnik, kültürel ve dinî çoklu yapısını inkâr etmemekle beraber asıl renginin İslam olduğunu vurgulamalarına mukabil, ikinci tezin sahiplerinin çoklu yapıyı öne çıkarmakla beraber İslam'ın fonksiyonunun imparatorluğun önemli bir bileşeni olduğunu inkâr etmedikleri görülüyor. Dolayısıyla vurgu farklı öğelere yapılmakla beraber aradaki tek fark birincilerin İslam'ın imparatorluğun daha ilk başlardan beri asıl rengi olduğu, ikincilerin ise bunun 16. yüzyıldaki Osmanlı fetih politikası sonucu kuvvetle devreye girdiği şeklindedir.

Şu hususu dikkate almamız isabetli olacaktır: Bu tezlerin her ikisi de Osmanlı İmparatorluğunun birbirinin "cüz'-i mütemmimi" olan iki yüzünü ortaya koymaktadır. Bu tezlerle ilgili tartışmalarda aslında bilinen ama açık olarak ifade edilmeyen, dolayısıyla ihmal edilen nokta şu-

dur: Osmanlı İmparatorluğu Anadolu başta olmak üzere, gerek 14. yüzyıldan itibaren peyderpey hâkimiyeti altına aldığı Balkan (Rumeli) topraklarında, gerekse 16. yüzyıl başlarında zaptedilen Arap ülkelerinde kendilerinden çok önceleri bilfiil mevcut olan etnik, kültürel ve dinî çoklu yapıları devralmıştır. O bu yapıları –kendi içlerinde zamanla oluşan değişim ve dönüşümler hariç– hiçbir zaman değiştirmeye, dönüştürmeye çalışmamış, Balkanlar'ı Müslümanlaştırmaya zorlamadığı gibi, Arap ülkelerini de Türkleştirme ve Hanefîleştirme yoluna gitmemiştir. Onun bu politikası hem vâris olduğu önceki İslam siyasetnâme ve hukuk literatüründen (ehl-i zimmet) kaynaklanan güçlü bir siyasal, hukukî, hatta felsefi bir arka plana dayanıyor, hem de yönetimle ilgili pragmatik zorunluluklar ve amaçlar istikametinde gelişiyordu. Kısacası Osmanlı İmparatorluğu, kendi güvenliği ve yönetimi ile ilgili problemlerin dışında, hâkimiyeti altındaki tebaasına dinî açıdan müdahalede bulunmamış, onu olduğu gibi muhafaza etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı imparatorluğu yönettiği toplum yapıları bakımından elbette çoklu bir imparatorluk hüviyetine sahiptir ve İslam –Müslüman Türkler ve Araplar hariç– tabii ki onların kimlik bileşeni olmamıştır.

Buna mukabil İslam, Osmanlı hanedanı başta olmak üzere, merkez ve taşra devlet teşkilatının, yüksek bürokrasinin bütün kademeleri, Müslüman elitin ve halkın ortak kimliğidir ve madalyonun bu yüzüne bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu da tıpkı Emeviler, Abbasiler gibi ve Karahanlılar, Gazneliler, İran Selçuklu İmparatorluğu benzeri Türk İmparatorlukları gibi bir İslam imparatorluğudur. Tabii kurucuları ve kısmi yöneticileri Türk olmakla beraber o imparatorlukların da çoklu toplum yapılarını barındıran imparatorluklar oldukları, toplumsal yapıları itibariyle o çokluluğun özelliklerini barındırdıkları açıktır.

3) Farsîlik

Öte yandan Osmanlı sultanlarının kullanmayı sevdikleri ve Rum Selçukluları zamanından beri süregelen Sasanî imparatorlarının mirası *Feridûn-fer, Keyhusrev-i adl ü dâd, Pâdişâh-ı Dârâ-haşem Feridûn-makdem*, veya *Şâh-ı Cem-câh-ı 'âlî-câh* gibi unvanları da hatırlayalım.[30] 16. yüzyılın ünlü Osmanlı divan kâtibi ve münşisi Feridun Ahmed Bey'in (ölm. 1583) gerçekten büyük bir himmet eseri olarak kitaplaştırmak suretiyle Osmanlı tarihçilerine kazandırdığı önemli eseri *Münşeâtü's-Selâtin'i*,[31] bu zikredilen unvanları ve benzerlerini ihtiva eden belgelerle doludur. Bu belgeler Osmanlı saltanat ve devlet geleneğinin ne ölçüde köklü bir Orta Asya ve İslam devlet geleneğine vâris olduğunu gösterdiği kadar, aynı derecede İran devlet geleneğinin vârisi olduğunu ortaya koymaktadır.[32]

> *Kevkeb-i baht-ı hümâyun-ı sa'âdet-makrûn hazret-i felek-rif'at gerdûn-menzilet neyyir-i evc-i ser-bülendî bedr-i 'âlî-kadr-i ercümendî gurre-i sernâme-i şâhî turra-i cebhe-i-'izzet-penâhî Feridûn-fer-i hümâyun-eser Husrev-i eyvân-ı Sikender hurşîd-i matla'-ı eyalet-i vâlâ-vilâyet Dârâ-dirayet hâvî-i mefahir-i Keyhusrevânî râvî-i meâsir-i Cemşîd-şânî....*

Görüldüğü gibi şu elkabda başta Feridun olmak üzere Dârâ, Keyhusrev ve Cemşîd'e atıfta bulunuluyor ki bu metinlerde en çok isimleri zikredilen, dolayısıyla Osmanlı sultanlarının haşmetinin ancak onlarla ölçülebileceği

---

30 Mesela bkz. *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297 (1880), s. 470.

31 Feridun Ahmed Bey'e ve eserine dair bkz. Abdülkadir Özcan, Feridun Ahmed Bey," ***DİA***, 1995, c. 12, s. 396-397; aynı yazar, "Münşeâtü's-Selâtîn," ***DİA***, 2006, c. 32, s. 20-22.

32 Feridun Beğ, ***Münşeâtü's-Selâtîn***, c. 1, s. 2, 4.

mesajı veriliyor. Ayrıca İskender'e de atıfta bulunuluyor ki o da Osmanlı sultanlarının en çok benzemek istedikleri, ideallerindeki örnek "cihangir"dir.

Bu bir bakıma Osmanlı sultanlarının tıpkı Selçuklu sultanları gibi kendilerini Firdevsî'nin *Şahnâme*'si vasıtasıyla kahramanlık hikâyelerine yakından aşina ve hayran oldukları Sasanî hükümdarlarıyla aynı kudret ve mevkide gördüklerinin göstergesi olarak yorumlanabileceği gibi, köklü ve güçlü antik Fars siyasal kültür etkisinin göstergesi olarak da değerlendirilmelidir. Bu azımsanacak veya küçümsenecek bir etki değildir. Çünkü bu unvanlar Osmanlı belgelerine ve kroniklerine durup dururken, basit bir taklidin yansıması olarak yazılmadılar. Osmanlı siyaset geleneğinin güçlü kaynaklarından birinin göstergesi oldukları için yazıldılar. Nitekim bu unvanlar Osmanlı sultanları tarafından da içtenlikle benimsenmiş ve ihtişamlarının göstergesi olarak da kullanılmışlardır. Öte yandan Osmanlı Türkçesinde ve dolayısıyla edebiyatındaki Fars tesirini burada tartışmaya bile gerek yoktur. Bilindiği gibi daha son zamanlara kadar Osmanlı kroniklerinde bahis başları hâlâ Farsça idi ve bu da şüphesiz *Şahnâme*'nin etkisiyle yerleşmiş bir gelenek idi. Bu geleneği aslında sadece edebî tesire hamletmek yerine, esasen güçlü Fars devlet geleneğinin bir yansıması olarak görmek daha doğru olur.

Esas olarak Sasanî İmparatorluğu devlet zihniyet ve geleneğinin elit kesimler ve hatta halk üzerindeki tesirlerini kastettiğimiz Farsî kimlik, Osmanlılardan asırlar öncesine işaret eder. Bu kimlik Hz. Muhammed'le başlayıp Dört Halife dönemi ile devam eden kişisel kabiliyet ve liyakata dayalı, ırkı, etnik kökeni reddeden eşitlikçi İslam siyaset kurumunu, bir daha geri dönülemeyecek surette bütünüyle tersyüz etmiştir. Bu büyük ve mühim hadise,

İslam tarihini bütünüyle aksi mahiyette, farklı kulvara sokan erken bir kırılmanın sonucudur. Bu kırılma çok iyi bilindiği üzere gerçek bir Rumî imparatorluk olan Emevi dönemiyle başlamış, Doğu Roma siyaset kurumunun (Rumîliğin) yanına Abbasilerle beraber işte Farsî kimlik dediğimiz Sasanî kimliği daha etkili bir biçimde katılarak saltanat kurumunu görüntüde "İslamîleştirmiş"tir. Aslında bu kırılma, Müslüman devletlerin bir daha terk etmemek üzere içselleştirdikleri saltanat sistemi merkezli siyaset ve devlet anlayışının başlangıcını teşkil eder.[33]

Herkesin nasıl ve nerede doğarsa doğsun kabiliyet ve gücüne göre istediği mevkiye gelebileceğine dair İslam'ın toplum düzeni prensibinin aksine, Sasanî siyaset anlayışı yöneticilerden, din adamlarından, askerlerden, çiftçi ve zenaat erbabından oluşan ve her birinin kendi statüsü içinde kalması gerektiğini şart koşan bir toplum düzenini öngörüyordu. Hükümdarın vazifesi ise Tanrı'nın yarattığı bu toplumsal statüyü, gruplar arsındaki dengeyi olduğu gibi koruyarak bozulmasına engel olmaktı.[34] Hükümdar bunu gerçekleştirirken adaletli davranmak ve Tanrı'nın emanetini olduğu gibi muhafaza ederek himayesini gözetmek durumundadır.[35]

---

[33] Aslen bu yönetim anlayışı aşağıda bahis konusu edeceğimiz Sasanî imparatoru Ardeşîr b. Babek'in oğluna nasihatını nakleden antik bir Pehlevice metinden el-Mes'ûdî'nin kaydettiği pasajda da bahis konusu edilmektedir. İslam siyaset kurumunu saltanata dönüştüren bu kırılmadan nice sonra 1050'ler gibi oldukça geç bir tarihte El-Mâverdî'nin ünlü *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*'si, bütün teorik önemine rağmen, bu sebeple seçimle işbaşına gelen bir halifelik kurumunu anlatan anakronik ve geç kalmış bir eserdir.

[34] Charles Lindholm, *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, Elips Kitap, İstanbul 2004, s. 53-54.

[35] *A.g.e.*, s. 54.

Görüldüğü üzere bu siyaset anlayışı, Kınalızâde'nin tarif ettiği Osmanlı yönetim anlayışındaki toplumsal tabakaları içine alan *Daire-i Adliye* anlayışının kökenine işaret etmesi[36] bakımından önemli olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetim felsefesindeki Farsî kimlik unsurunu çok açık bir biçimde ortaya koyuyor. Dolayısıyla Osmanlı kimliğini tartışırken, toplumsal yapıdaki çokkültürlülük içinde de payı olduğunu rahatlıkla iddia edebileceğimiz Farsî kimlik vesilesiyle sadece Osmanlı toplumunu değil, yönetici eliti de birlikte düşünmenin daha isabetli olacağını söyleyelim.

[36] Kınalı-zâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, tıpkıbasım, takdim: Fahri Unan, TTK, Ankara 2011.

OSMANLI: "İSLAM" PARANTEZİNDE "TÜRKÎ, RUMÎ VE FARSÎ" BİR İMPARATORLUK

Fatih'in ve Kanuni'nin kullandıkları çok iyi bilinen *Kayser-i Rum* terimi Osmanlı İmparatorluğu'nun Rumî bir imparatorluk olduğu tezini savunanlarca sık sık örnek verilir ve Konstantinopolis'in fethi sonrası Fatih'in dünya imparatorluğu projesi doğrultusunda başlattığı yeni yapılanma döneminin sembolik unvanı olduğu kabul edilir.[37] Muhakkak Fatih kendisini bu konumda görüyor ve bu iddiası, yanında toplanan Georgios Amirutzes ve Georgios Trapezuntios gibi Bizanslı entelektüellerin «*Kimse şüphe etmez ki sen Romalıların imperatorusun. İmperatorluk merkezini elinde tutan kimse imperatordur*» mealindeki sözleri ve telkinleriyle de birleşince, muhakkak ki ondaki bu ideali iyice pekiştirmiştir.[38] Onun bu

---

[37] Ortaçağ Anadolu Müslüman halk destanları içinde en fazla okunanlardan Hz. Ali cenknamelerinin bazılarında

Ali gitti Kayser-i Rum üstüne
Cümlesini dine dâvet kasdına

şeklinde yer alan mısralarda bu tabire rastlanıyor. Burada *Kayser-i Rûm*'dan kasıt yalnızca Bizans imparatoru değil, aynı zamanda Anadolu'dur.

[38] Bu konuda Michel Balivet'nin yayımladığı makale ve kitaplardaki yazıları ufuk açıcı ve aydınlatıcıdır: *Pour une Concorde Islamo-Chrétienne: Démarches Byzantines et Latines à la fin de Moyen-âge (De Nicolas Cue à Georges de Trébizonde)*, Roma 1997; aynı yazar, "Les contacts byzantino-turcs entre rapprochement politique et échanges culturels (milieu XIIIe-milieu XIV," *Les Turcs au Moyen-âge: Des Croisades aux Ottomans (XIe-XVe Siecles*, Les Editions Isis, İstanbul 2002, s. 103-116. Ayrıca özellikle bkz. Halil İnalcık, "Mehmed II," *İA*, c. 7, s. 511-513.

iddiası, Hodgson'un da vurguladığı gibi, İstanbul'u hayalindeki dünya imparatorluğunun payitahtı yapma çabasıyla da çok açıkça ortaya çıkar. İstanbul artık camiye çevrilen Ayasofya ve yeni yapılan Fatih Camii ile tam olarak bu yeni kimliğin görünürdeki iki çok önemli simgesi idi. Böylece Fatih klasik İslam devlet geleneğinin olduğu kadar artık Doğu Roma'nın (Bizans) halefi olduğunu da resmen ilan ediyordu.

Yalnız şunu da ekleyelim ki her iki Osmanlı sultanının kullandığı bu unvan, şüphesiz gerçekte bir kültürel kimlik aidiyetine referans vermekle beraber, bizce esas olarak onların dünya imparatorluğu iddialarının bir göstergesi olarak yalnız coğrafî ve kültürel değil siyasal bir mesaj vermek için de kullanılmaktaydı. Yani Kanuni'nin I. François'ya gönderdiği meşhur fermanda geçen *"şu şu memleketlerin ... ve Rum'un"* ibaresindeki *Rum* kelimesi açıkça görüldüğü gibi Bizans İmparatorluğu'nun coğrafî ve siyasal vârisi –ve daha önemlisi– mutlak hâkimi olduklarını karşı tarafa ihtar etmek için özellikle vurgulanmıştı.

Kafadar Bizans'ın kimliği konusunda genel bakış ve değerlendirme itibariyle haklı olmakla beraber, Bizans'ın kültürel kimliğini sadece Helen, Roma ve Grekçe bileşenleri ile tanımlamak ve Ayasofya gibi muhteşem bir abidenin simgeleştirdiği Hıristıyanlık faktörünü ihmal etmekle eksik bir tanım ortaya koymuştur. Hıristiyanlık Bizans'ta hafife alınacak bir bileşen değil, tam aksine halk seviyesinde de güçlü bir bileşendir. Gerçekte nasıl Bizans kimliği Hıristiyanlık parantezinde bu sayılanların hepsinin oluşturduğu bir sentez ise, Osmanlı *Rumî* kimliği de –Osmanlı kaynaklarında yazarlarının Rumî terimini kullanırken her zaman bu kültür sentezini değil, bazen düpedüz Anadolu topraklarını, bazen bizatihi Rum tebaayı kastettiklerini de unutmamak kaydıyla– Rumî sözünü

kullanırken İslam faktörünü devre dışı bırakmadıklarını hatırda tutmak gerekir.

Esasında *Rumî* kelimesinin kimlik belirten bir terim olarak tarihsel arka planı, çok daha eskilere gider. *Rum* terimi haddizatında tıpkı vaktiyle Bizans'a bağlı kuzey Arabîstan Arapları gibi, İslam'ın doğduğu Hicaz bölgesi (Orta Arabîstan) Araplarının coğrafî, toplumsal ve kültürel anlamda meçhulü olan bir terim değildi. Erken İslam döneminde onlar Suriye'ye yaptıkları ticarî seferler vesilesiyle Rum'u, yani Doğu Roma'yı, yani Bizans İmparatorluğu'nu çok iyi tanıyorlar ve onun Sasanîlerle süre giden mücadelelerini çok yakından takip ediyorlardı. Öyle ki bu Kur'an-ı Kerîm'in *Sûretü'r-Rûm* adını taşıyan 30. sûresine bile yansımıştı. Hatta Hz. Muhammed'in yakınlarından (sahabe) olan Suheyb el-Rûmî gibi önde gelen Bizans kökenli, hatta meşhur Selman-ı Farisî gibi Fars kökenli Müslümanlar vardı. Dolayısıyla *Rum, Rumî* terimleri coğrafya, devlet, kültür ve toplum anlamında İslam'ın ilk dönemlerinde oldukça iyi biliniyordu ve sadece etnik kökeni ifade etmiyordu.

Osmanlı kimliği bağlamında Rumîliği Osmanlıyla ortaya çıkmış ve sadece Anadolu ile sınırlı gibi düşünmek eksik bir yaklaşımdır. Çünkü coğrafî, kültürel ve toplumsal her anlamda kimlik ifade etmesi bakımından kavramın toplumsal arka planının Rum (Anadolu) Selçukluları zamanında oluştuğunu ve daha sonra fetihlerle beraber Rumeli'yi kapsadığını kaynaklar gösteriyor. Ancak kavramın kökeninin Anadolu ile bağlantısı açıktır. Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, Kafadar bunu 11. yüzyıla kadar götürüyor. Çevre Arap tarihçilerinin *Selâcikatü'r-Rûm* (Rum Selçukluları) dedikleri Anadolu Selçuklu toplumu, bu toplumsal ve kültürel sentezi Osmanlılardan önce zaten çoktan ortaya koymuştu. Nitekim Rum (Anadolu, Tür-

kiye) Selçuklu devletinin tarihi Türk tarihinin bir parçası olduğu kadar, aynı zamanda İslam, Ortadoğu ve doğu Akdeniz tarihinin de bir parçasıdır. Selçuklular burada gerçekten *Rumî* bir devlet ve toplum olarak Osmanlılardan önce yaşadılar ve tabiri caizse Osmanlı Rumîğinin de bir anlamda öncüsü ve hazırlayıcısı oldular.

Türkler göçlerle beraber Anadolu'ya yerleştiklerinde bu yeni vatanlarına intibak etmek için fazla zaman harcamadılar. Burada Rumlarla bir arada yaşamanın yollarını buldular ve çok geçmeden karşılıklı etkileşim başladı.[39] Türklerle beraber Anadolu topraklarına gelen İslam burada toplumsal yaşantı itibariyle Arap ülkelerinden daha değişik bir mahiyet kazandı. Ama bu, İslam'ın Hıristiyanlık değerlerini içine alarak benimsediği anlamına değil, sadece Hıristiyanlara Arap yönetimlerinin uyguladığı dönüştürücü baskıları uygulamadığı anlamına gelir. Bunun bir örneğini Selçuklular zamanında Anadolu'ya gelip bir müddet burada yaşamış olan ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbn Arabî'nin (ölm. 1240) Sultan I. İzzeddin Keykâvus'a yazdığı mektup çok çarpıcı bir biçimde yansıtır. Söz konusu mektupta İbn Arabî, Rum Selçuklu topraklarında yaşayan Hıristiyan ve Yahudilerin aşırı serbest bir hayat yaşadıklarını, mesela kiliselerinde çan çaldıklarını, Müslümanlarla tekellüfsüz ticarî, toplumsal ve kültürel ilişkiler kurduklarını, onlar gibi giyinip ata bindiklerini ve silah taşıdıklarını belirterek Müslüman bir ülkeye bunun yakışmadığını bildiriyor ve sultandan bu gibi durumlara engel olmasını istiyordu. Reconquista sürecinde Endülüs'te Müslümanlara ve Yahudilere uygulanan ağır

[39] Bu konu şurada oldukça geniş bir biçimde işlenmiştir: Ahmet Yaşar Ocak, "Social, Cultural and Intellectual Life (1071-1453)," *The Cambridge History of Turkey, From Byzantium to Turkey*, ed. Kate Fleet, Cambridge Univ. Press 2009, c. I, s. 353-420.

işkence ve eziyet ortamından geldiği için kendi açısından haklı görülebilecek olan ünlü mutasavvıfa göre bir İslam devletine uymayan bu durumun izalesi gerekiyordu.[40]

Mektubun bizim için önemi, İbn Arabî'nin zihniyetini ortaya koymasının ötesinde, Rum Selçukluları gibi Müslüman bir devletin toprağındaki hayatın –terimin tam da vurguladığı anlamda– nasıl *Rumî* bir mahiyete bürünmüş olduğunu çağdaş bir "ilk ağız"dan yansıtmış olmasıdır. Bu yüzden Osmanlı *Rumî* kimliğinin temeli Rum Selçukluları zamanında atılmıştır demek yanlış olmaz. Orada yaşayan Mevlânâ Celaleddin Rumî ve ünlü Kalenderî şeyhi Şeyh Osman-ı Rumî ve 15. yüzyılda Eşrefoğlu Rumî gibi bazı meşhur zevatın "Rumî" şeklindeki nisbeleri, sadece Doğu Roma (Bizans) toprakları olan Anadolu coğrafyasına değil, muhtemelen aynı zamanda işte bu kimliğe de referans veriyordu.

Bu yüzden dönemin çevre ülkelerdeki Arap fakihleri, Rum Selçuklularını tam Müslüman saymıyorlardı. Nitekim çok iyi bilindiği gibi daha sonra Osmanlılar da gerçek Müslüman sayılmamış ve bu, İngilizlerin de teşvikiyle Vahhabî isyanlarına meşruiyet gerekçesi yapılmıştı. Bu durum bugün de fazla değişmiş değildir.

Yukarıda başlığa koyduğumuz dört kimliğe atıfta bulunan ifade eminiz biraz şaşkınlık, hatta daha fazla bir itiraza muhatap olacaktır. Fakat şimdi söyleyeceklerimiz Osmanlı İmparatorluğu'nu değişik açılardan bakıldığında

---

[40] Bu mühim tarihî mektubun bir kopyası Kerimüddin Mahmûd-ı Aksarâyî'nin *Musâmeretü'l-Ahbâr Müsâyeretü'l-Ahyâr* adındaki malum Farsça kroniğinin sonunda yer alıyor (ed. Osman Turan, TTK, Ankara 1943, s. 327-328). Mektubun orijinal tam metni şuradadır: *Al-Futûhât al-Makkiyya,* ed. Nawât al-Jarrâh, Bairuth, 1424 (2004), c. VIII, s. 296-297 (Tam Türkçe çevirisi: M. Sabri Küçükaşçı, "Konevî'nin Yaşadığı Çağda İktidar-Sufi Çevre İlişkileri," s. 185-186).

neden böyle dört kimliği yansıtan bir imparatorluk olarak düşündüğümüzü anlatmaya herhalde yetecektir. Bazılarının neden İslam'ı başa aldığımız, arkasından Rumîliği zikrettiğimiz halde, Türkîliğe neden öncelik tanımadığımıza ve hele Farsîliğe niçin yer verdiğimize, bazıları da Müslüman Türklerin kurduğu bir imparatorluğa niçin bir de Rumî ve Farsî sıfatını eklediğimize itiraz edecektir.

Ama bu imparatorluk, geneli itibariyle gerçekten çok etnili, çokkültürlü, çokdinli bir toplumlar bütünüdür ve şüphesiz Doğu Roma coğrafyasına ve onun bazı geleneklerine vâris olmuş, yaşadığı coğrafyanın bazı toplumsal ve kültürel özelliklerini içselleştirmiştir. Bu açık ve nettir. Ama buna rağmen unutulmasın ki asıl nüfus kitlesi –"Rumîleşmiş" özelliklerine rağmen– Müslüman kentli, kasabalı, köylü ve konargöçer Türklerden teşekkül ettiği gibi, üstüne üstlük imparatorluğun asıl kurucu unsuru, başta Osmanlı hanedanı olmak üzere, bu kitledir. Sultanlardan bazılarının anneleri hangi etnik kökene mensup olursa olsun, ne Osmanlı hanedanı ne de halk Türk kökenini unutmamış, Türkçe konuşmuş ve Müslüman kimliğini hiçbir zaman terk etmemiştir. Ayrıca İslam'ı imparatorluk ideolojisinin asli unsuru yapmış, her vesileyle de –aşağıda görüleceği üzere– bunu kuvvetle sergilemekten hiçbir zaman geri kalmamıştır. Hatta devlet yönetim geleneklerinin bir yanıyla Orta Asya devlet geleneğine dayandığı da açıktır;[41] sultanlar her zaman en prestijli eski Türk hükümdarlık unvanlarından olan *Hakan* ünvanını *Sultanü's-selâtîn* (sultanlar sultanı) unvanın yanında *Burhânu'l-Havâkîn* (hakanların delili) olarak kullanmaya ve vurgulamaya daima özen göstermişlerdir. Bu önemli-

[41] Bu konuda bkz. Halil İnalcık, "*Kutadgu Bilig*'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri," *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, s. 259-271.

dir ve onların Türk devlet geleneğinden kopmadıklarının da açık bir göstergesi sayılmalıdır.

Yıldırım Bayezid'in 1396'daki Niğbolu galibiyetinin arkasından kullandığı *Sultan-ı İklîm-i Rum* unvanının gösterdiği ve Fatih'le başlayan, Doğu Roma imparatorluğu gibi her açıdan prestijli bir imparatorluğun fatihi ve vârisi olma iddiasını temsil eden sonraki sultanların da benimsediği *Kayser-i Rum* unvanı hep kullanılmıştır. Dolayısıyla bu Rumî kimliğin bizzat sultanlar tarafından da benimsendiğinin göstergesi sayılacağı gibi, belki daha fazla hem Batıya hem İslam dünyasına karşı dünya hâkimiyeti iddialarının bir sembolü sıfatıyla meydan okuması olarak da kabul edilmelidir, hatta ağırlıklı olarak bizce budur. Nitekim Osmanlı sultanlarının kaynaklarda oldukça sık rastladığımız *Padişah-ı Rum, Padişah-ı diyar-ı Rum* veya doğrudan *Rum Padişahı* unvanlarını kullanmalarının arkasında açık bir meydan okuyuş olduğu görülmelidir.

Bu meydan okuyuşun altındaki esas itici güç olarak İslam faktörünü, uç bölgelerindeki yerel kültürlerin dönüştürücü etkisi yüzünden "asıl mahiyetini kaybettiği" gerekçesiyle kaale almamak doğru değildir. Üstelik bir daha tekrar edelim ki İslam'ın yerel kültürlerin dönüştürücü etkisi ile asıl mahiyetini kaybetmesi düşüncesi de isabetli bir düşünce değildir. Üstelik "dönüştürücülük" tek taraflı olmamış, çift taraflı işlemiştir. Yani "dönüştürücülük" aynı zamanda yerel kültürler üzerinde İslam tarafından da icra edilen sosyolojik bir gerçekliktir. Nitekim Hasluck'un öteden beri iyi bilinen gözlemleri ve verdiği örnekler bunu açıkça ortaya koyar.[42] Öte yandan İslam'ın inanç, ahlak

[42] Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1905. 2 cilt; aynı yazar, *Bektaşilik Tedkikleri*, çev. Ragıp Hulusi, İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü Yay., İstanbul 1928.

ve ritüel yapısı, yerel kültürlerin onun mahiyetini kökten değiştirecek kadar mukavemetsiz, kolayca zaafa uğrayan basit ve ilkel bir yapı değildir. Bunu görmek için İslam'ın dönüştürücülük gücünün ortaçağlarda Endülüs Hıristiyan ve Yahudi, Sicilya Hıristiyan kültürleri üzerinde ne kadar etkili olduğunu hatırlamak yeterlidir.

Öte yandan kaynaklarda en az Rumîliği vurgulayan padişah unvanları kadar, hatta daha sık olmak üzere İslam'a referans veren *Padişah-ı İslam, Sultan-ı İslam* veya *İslam Padişahı* şeklindeki unvanların yer aldığını unutmamalıdır. Bazı tarihçiler nedense bunun üstünde pek durmazlar ve bu unvanın Osmanlılardan çok önceki Müslüman Türk hükümdarları tarafından da ısrarla kullanıldığına pek dikkat etmezler. Aslında bu unvan daha Türklerin Müslüman olduğu erken tarihlerden itibaren Türk hükümdarlarınca sadece dini aidiyetlerini vurgulamak için değil, Osmanlılarda olduğu gibi aynı zamanda hem gayri Müslim, hem Müslüman dünyaya karşı evrensel hâkimiyet iddialarını ve meydan okumalarını vurgulamak için de kullanılan bir unvandı. Mesela Gazneli Mahmut bu unvanı zikrettiğimiz amaçla, yani meydan okumak için kullanmıştır.[43] Dolayısıyla İslam'a referans veren söz konusu unvanları Osmanlılar dahil, yalnızca Türk sultanlarının ne kadar dindar olduklarının bir göstergesi gibi görmemek, aynı zamanda siyasal evrensellik iddialarının bir simgesi olarak değerlendirmek daha doğrudur.

Özetlediğimiz bütün bu tartışmalardan sonra kanaatimizce kısaca "sonuç yerine" şimdilik şunu söyleyebiliriz: Osmanlı İmparatorluğu bir "uc devleti" olarak kurulmuş, bir süre o şartlarda gelişmiş, ama sonra bütün impara-

[43] V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* haz. H. Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul 1980, s. 341-342.

torluklar gibi fetihlerle beraber çok etnili, çokkültürlü ve çokdinli Rumî bir imparatorluk yapısı kazanmıştır. Siyasal, yönetici ve toplumsal yapısı eski Türk, klasik İslam ve Farsî renklerden öğeler taşıyan ama ilerleyen zaman içinde gelişerek yalnız 16. yüzyıldan itibaren değil erken dönemlerinden itibaren Osmanlı devletinde İslam faktörü hep önde olmuş, ama devlet asıl bu yüzyılda bir İslam imparatorluğuna dönüşmüştür. Osmanlı devletini uyguladığı reformlarla merkeziyetçi karakterde bir imparatorluğa dönüştüren ve İnalcık'ın yüzde yüz gerçeği yansıtan ifadesiyle Fatih Sultan Mehmed olmuştur. Onun kurduğu bu imparatorluk Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman'ın gayretleriyle 16. yüzyılda tam anlamıyla bir İslam imparatorluğu kimliğini kazanmıştır.

Yukarıda söylediklerimizi de göz önüne aldığımız takdirde Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece Rumî bir imparatorluk olarak değerlendirmenin yahut sadece Rumîlik vasfını öne çıkararak yönetici ve toplumsal yapısını karakterize eden diğer vasıflarını hesaba katmamanın eksik bir yaklaşım olduğu düşünülmelidir. Kısaca belki şöyle özetlemek doğru olabilir: Osmanlı İmparatorluğu bir kimlikle tanımlanacaksa bu kimlik yalnız yönettiği toplumlar veya yalnız hanedan ve merkezi iktidarı esas alarak değil, ikisi birlikte mütalaa edilerek tanımlanmalıdır. Çünkü bir imparatorluk ne yalnızca yönetilen toplum ne de yalnızca yöneten hanedan ve merkezi iktidar elemanlarıdır, her ikisidir. Bu itibarla Osmanlı İmparatorluğu özellikle Fatih Mehmed'in başlatığı sürecin 16. yüzyılda kemale ermesinden itibaren tebaası, hanedanı ve merkezi iktidarıyla birlikte "siyasallaşmış İslam parantezinde Rumî, Türkî ve Farsî özellikler, katkılar taşıyan bir İmparatorluktur."

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI DEVLET İSLAMI (SİYASAL İSLAM)

DEVLET, DİN VE SİYASALLAŞMA: TARİHSEL VE SOSYOLOJİK ARKA PLAN

Şunu daha başında itiraf edelim ki Osmanlı İmparatorluğu gibi büyük ve uzun ömürlü bir imparatorlukta devletin İslam'la ilişkisinin sözünü ettiğimiz dört sektöre nasıl yansıdığını, bu sektörlere mahsus nasıl bir İslamî dil ürettiğini, bu dili ne gibi terimlerle ifadelendirdiğini anlamak gibi karmaşık bir meseleden bahsediyoruz. Bu sebeple söz konusu ilişkinin tek boyutlu ve hep aynı çizgide hiç değişmeden devam ettiğini düşünmememiz gerekiyor.

Mensching din ve devlet ilişkisini "millî din ve devlet, evrensel din ve devlet" tarzında ikili bir statüde ele alır. Ona göre millî dinlerin devletle ilişkileri olmadığı için devletle din arasında herhangi bir problem, bir çatışma söz konusu değildir, çünkü onların devlet üstünde bir hâkimiyet ve nüfuz tesis etmek gibi bir amaçları yoktur. Mistik bir din olan Budizm böyle bir dindir. Buna karşılık problemler peygamberli evrensel dinlerle devlet arasındaki ilişkilerden çıkar. Çünkü Tibet Lamaizmi ve kısmen bazı durumlarda Hıristiyanlık ve özellikle İslam gibi evrensel dinler devlet üzerinde nüfuz tesis etmek ve hâkimiyet kurmak isterler.[1] Mensching'e göre bunun sonucunda teokrasi oluşur ve din devletin bütün kurumlarını düzenlemeye çalışır. Ortaçağlarda Tibet Lamaizmi, Hıristiyanlık ve İslam birer teokrasi inşa etmişlerdir. Yalnız İslam'ın Lamaizm ve Hıristiyanlıktaki gibi kilisesi ve ruhban sınıfı yoktur. Zaten İslam bunlar olmadan da tarihinde teokratik devlet

[1] Gustave Mensching, *Sociologie Religieuse*, Payot Paris 1951, s. 129-130.

inşa edebilen tek dindir. Ona göre teokrasi sadece ruhban sınıfının yönettiği devlet demek de değildir.[2]

Mensching'in bu teşhisinin her zaman geçerli olmadığını, yani sadece peygamberli evrensel dinlerin teokrasi oluşturmadığını, millî dinlerin de böyle bir devlet yapısı inşa edebileceğinin hem antik Mısır hem de antik Mezopotamya örneklerinden biliyoruz. Mısır ve Mezopotamya devletlerinde hükümdar (Mısır'da Firavun, Mezopotamya site devletlerinde kral) aynı zamanda hem tanrıdır ve hem devletin kendisidir. Zaman zaman rahiplerle anlaşmazlığa düşseler de, gerilim yaşasalar da firavun ve kral sonuçta her şey üzerinde hâkimdir. Bu hâkimiyeti onların sadece devletin başı olmalarıyla değil, özellikle bizzat kendilerinin "tanrılık iddiası"yla ilgilidir.

Biz Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin İslam ile ilişkisini bu bölümde İslam'ın a) devletin ideolojik yapılanmasında, b) eğitim sisteminde c) bürokrasi ve kurumlarında c) devletlerarası siyasetindeki yeri ve önemi olmak üzere klasik dönemin şu aşamaları çerçevesinde ele almaya çalışacağız: 1) Erken Osmanlı dönemi yahut Osmanlı Kuruluş devri denilen ve genellikle Konstantinopolis'in fethine, diğer bir ifadeyle Fatih Mehmed devrine kadar uzanan dönem, 2) Fatih Mehmed'le başlayan ve Yavuz Selim devrine kadar uzanan yeni yapılanma yahut dünya imparatorluğu iddiası ve idealine geçiş dönemi, 3) Yavuz Selim'le başlayıp Kanuni Süleyman ile devam eden büyük fetihler ve yayılma dönemi ve ideolojiye yansıması.

Bu üç süreç birbirinden tamamen ayrı, kopuk süreçler olarak değil birbiriyle bağlantılı ve birbirinin devamı süreçler olarak mütalaa edilmeli ve değerlendirilmelidir. Söz konusu üç süreci belirleyen dönemler olarak da aşiret

[2] *A.g.e.*, s. 136-137.

yapısının karakterize ettiği beylik dönemi ve özellikleri, İstanbul'dan bir dünya imparatorluk payitahtı yaratma ideali ve politikasının yol açtığı merkeziyetçi yeni yapılanma ve nihayet Ortadoğu ve Doğu Avrupa topraklarındaki büyük fetihlerin belirlediği yeni ideolojik, kültürel, siyasal ve ekonomik dönüşüm göz önüne alınmıştır.

Devletlerin dinlerle, dinlerin devletlerle nasıl ve ne tür ilişki tesis ettiği konusunun aynı zamanda bir tarih, bir sosyoloji ve hatta bir siyaset bilimi meselesi olduğu ortadadır. Dolayısıyla devletlerin hâkimiyet alanları dahilindeki genelde kendi tercihleri olan resmî dinle veya yönettikleri toplumlar içindeki dinlerle ilişkisi, tarihçileri olduğu kadar siyaset bilimcileri ve sosyologları eskiden beri ilgilendiren, üzerinde durdukları önemli konulardan biridir. Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la, İslam'ın Osmanlı İmparatorluğu'yla ilişkisi de bu çerçevede ele alınmak durumundadır.

İlk, orta ve yeniçağlarda bir devletin fiilen desteklediği ve kendine resmî din olarak seçtiği dinle olan ilişkisi her zaman ilginç bulunmuştur. Mensching ve Weber gibi klasikleşmiş sosyologlar bu konuda dikkate değer gözlem ve analizler ortaya koymuşlardır.

Devlet her şeyden önce tebaasının itaatini sağlama konusunda ikna edici olmak zorundadır. Bu ikna edicilik ayrıca devlet olarak askerî bir güce ve bunun toplum üzerindeki kontrol ve baskı kurma, vazgeçirici olma gücüne sahip bulunmayı gerektirir. Bu ilişki daima devletle din arasındaki yazılı olmayan bir uzlaşma akdine dayalı olarak yürürlükte olmuştur. Bu akitte devlet dini korumayı, din de buna karşılık devleti desteklemeyi ve toplumun devlete itaat etmesini sağlamayı tekeffül eder. Din devletin vazgeçiricilik gücünün yanına ilaveten bunu topluma dünyevi ve uhrevî birtakım menfaatler vaat ederek yapar. Bu aynı

zamanda toplumun itaatinin sadece askeri güç korkusundan veya endişesinden kaynaklanmadığını da gösterir.[3] Dinle devlet arasındaki ilişkinin bu mantığı antikçağlardan zamanımıza kadar aynen süregelmiştir. Bunun antik Mezopotamya ve Mısır bağlamlarında yazılı metinlere istinat eden örneklerine ilgili araştırmalarda her zaman çokça rastlanabilir. Ama biz burada coğrafî ve tarihsel bağlamı itibariyle daha elverişli antik Zerdüştî İran'a dair çarpıcı bir örneğini kısaca bahis konusu edeceğiz.

Bu örneği ünlü 10. yüzyıl Arap tarihçisi el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb* (*Altın Çayırlar*) isimli tarihinde nakleder.[4] Tarihçinin kitabına koyduğu metin, Sasanî İmparatorluğu'nun efsanevi hükümdarı Ardeşîr b. Babek'in (224-242) oğlu Minuçehr'in başına imparatorluk tacını koyarken verdiği öğüdü ihtiva eder. Söz konusu metin o çağlarda devlet ile din arasındaki ilişkinin mahiyetini ve birbirlerine karşı olması lazım gelen tavrı anlatan bir metin olarak gerçekten dikkat çekicidir. Mes'ûdî'nin kitabındaki metnin orijinal Pehlevice metne ne ölçüde sadık kaldığı, tarihçinin kendince bir düzenleme yapıp yapmadığı sorusu önemlidir. El-Mâverdî'nin ünlü kitabında vurguladığı, Osmanlı İmparatorluğu'nda da geçerli olan "din-devlet ikizliği" anlayışının kökeninin neresi olduğu bu metinden gayet açık görülüyor. Metinde güçlüye karşı zayıfın, zengine karşı fakirin gözetilmesi, doğruluk ve adaletten ayrılınmaması özellikle vurgulanır. Metin toplumun eskiden beri mevcut olan ve kendi zamanından sonra da hükümdarlarca takip edilen yöneticiler, çiftçi-

---

3 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum 1*, çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., İstanbul 2012, s. 147.

4 *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, ed. M. Muhsin Abdülhamid, Kahire 1384/1964, I, 243-245. Buradan naklen Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yay., İstanbul 2011, s. 83-84.

ler ve meslek sahipleri vs olmak üzere üç tabaka halinde düşünüldüğüne, bunun değişmesi halinde düzenin altüst olacağına işaret eder.

Gutas'ın Ardeşîr b. Babek'in nasihatı olarak "Pehlevice aslının eski bir Arapça çevirisi"nden (Mes'ûdî'den) alıntıladığı bu metni, önemine ve Osmanlı devletinin İslam'la ilişkisi konusunu hatırlatan mühim vurgularına binaen aynen Türkçe çevirisinden naklediyoruz:[5]

> Krallık otoritesi ve dinin birbiriyle mükemmel uyum içinde "iki kardeş olduğunu" bil. Hiçbiri diğeri olmadan yaşayamaz. Çünkü din krallık otoritesinin temeli, krallık da dinin bekçisidir. Krallık otoritesi bir temele din de bir koruyucuya ihtiyaç duyar. Çünkü koruyucusu olmayan şey kaybolur, temelleri olmayan ise yıkılır.
>
> Senin için içimdeki en büyük korku, toplumda aşağı konumda olan insanların dinin araştırılması, yorumlanması ve öğretilmesinde seni geçmeleri, senin de krallık otoritesinin gücünden dolayı rehavete kapılman ve onları küçümsemendir. Böyle olursa bir zamanlar senin suçladığın, kaba davrandığın, mallarına el koyduğun, sindirdiğin ve küçümsediğin aşağı sınıfların üyeleri ve ayak takımı arasında gizli dinî liderler çıkar.
>
> Şunu bil ki bir devletin içinde aynı anda gizli bir dinî lider ve bir siyasal otorite bir arada oldukça, dinî lider daima siyasi liderin gücünü aşındırarak kendinde toplar. Çünkü din temeldir. Krallık otoritesi onun üzerine dikilmiş sü-

---

[5] Gutas, *a.g.e.*, s. 83-84. Siyasal iktidar ve din ilişkisine dair şuna da bkz. Meerten Borg, "Din ve İktidar," çev. Mehmet Akgül, *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, editör Peter Clarke, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, s. 313-337.

> tun gibidir. Temeli kontrol eden yapının bütünü üstünde, sütunu kontrol edene göre daha iyi bir denetim sağlar.
>
> Şunu bil ki senin hükmün uyruklarının yalnızca bedenlerine geçer, kalpleri üzerinde kralların hiçbir hükmü yoktur. Malından mülkünden edilmiş zeki bir insan sana karşı kılıcından daha keskin dilini kınından çıkaracaktır. Ve eğer onu dinde entrikalar çevirmek için kullanırsa, seni en büyük kötülüklere uğratabilir. İbadet edenler, çileciler, dindarlar dini kraldan daha önce tuttuklarını, dini daha çok sevdiklerini ve din için ondan daha çok tasalandıklarını düşünmemelidir. Kral böyle bir şeye izin vermemelidir.

Bu metnin gerçekten Ardeşîr b. Babek'in bizzat kendi sözlerini yansıtan bir metin mi yoksa onun adına düzenlenmiş, kurgulanmış bir metin mi olduğu tarihçilik açısından tabii ki tartışılabilir. Lakin öyle ya da böyle, Sasanî dönemi İran'ının köklü siyaset geleneğinde devlet ile din arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyması, hükümdarların daima din çevreleriyle iyi geçinmesi ve onları küçümsemeden dikkatli bir ilişki yürütmesi konusunda ilk ve ortaçağlar için dikkate değer bir tavsiyeyi ihtiva ettiği kesindir. Bu metinde zikredilen devlet Sasanî devleti, din onun resmî dini olan Zerdüştîliktir (Zoroastrism). Buna göre devlet daima dini himaye etmek zorundadır ve kendi varlığının sağlam bir şekilde devamı için onun desteğine ihtiyacı vardır. Metin devletin bütün icraatını din sayesinde meşrulaştırabileceğini ve otoritesini tebaası üzerinde onun sayesinde inşa edebileceğini çok açık bir biçimde vurgulamaktadır. Fakat metnin asıl çarpıcı yanı, krallık otoritesinin dini ihmal ve yönettiği tebaayı küçümseyerek mağdur etmesi durumunda teba-

anın içinden dinî bir liderin çıkabileceğine ve mutlaka devletin otoritesine karşı koyacağına dikkat çekmesidir. Metnin ima ettiği lider, "mesiyanik/mehdici" bir hareketi başlatacak olan liderdir. Nitekim bu mesiyanik lider ortaya çıkmakta gecikmemiş ve Maniheizmin kurucusu Mani bir süre sonra Zerdüştîliğe karşı bayrak açmıştır.

Öte yandan metnin dikkat çekici noktalarından bir diğeri, gerek ortaçağ İslam devletlerinde gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nda bize hiç de yabancı olmayan, el-Mâverdî'den beri âşina olduğumuz "din ve devlet ikizliği" (*ed-dînü ve'devletü tev'emâni lâ yefterikaan*) telakkisinin, "din ve devletin uyum içinde yaşayan iki kardeş olduğu" şeklinde bizzat metinde ifade edilmiş olmasıdır. Bu ifade, el-Mâverdî'deki bahis konusu telakkinin köklerinin Sasanî dönemine kadar uzandığını açıkça gösteriyor.

Sasanî İmparatorluğu yönetim ideolojisinde devlet ve dinin "iki kardeş" olduğu anlayışı dinin siyasal bir araç olarak kullanılmasının meşruiyet gerekçesi olduğunu açıkça göstermektedir. Sade Sasanî İmparatorluğunda değil, kadim Mısır, Mezopotamya İran imparatorluklarında ve Roma'da da aynı vakıa yüzlerce yıl cereyan etmekteydi. Dinin siyasallaşmasından kasıt tam da budur. Abbasi İmparatorluğu topraklarına ve siyaset geleneğine vâris olduğu Sasanî siyaset düşüncesini 11. yüzyılda Mâverdî işte bu şekilde formüle etmekteydi.

Osmanlı İmparatorluğu işte bu siyaset teorisini devralmış ve devam ettirmişti. Osmanlı padişahının unvanlarından birinin *padişah-ı din-penah* (dinin sığınağı olan padişah) olduğunu hatırlayalım. Osmanlı merkezi iktidarı için siyaset etme İslam'ın uygulanmasından başka bir şey değildi. Müslüman tebaası için ise İslam siyasal otoriteye itaati zorunlu kılmakta, bunu "ulû'l-emre itaat" gereği olarak dinin ayrılmaz bir parçası olarak görmek-

teydi. Tarihin hiçbir devrinde hiçbir devletinde ne siyaset dinden elini çekmiş ne de din siyasetle dirsek temasını terk etmiştir. Tarihe yön veren dört ana dinamiğin, coğrafya, ekonomi, siyaset ve din olduğunu, olayları analiz ederken daima hatırda tutmakta yarar vardır.

DEVLET VE "SİYASALLAŞMIŞ" İSLAM

İslam dendiği zaman tarihsel çizgiye baktığımızda birbiri arkasından şu üç olgunun geliştiğini görürüz: 1. Önce din, 2. Sonra devlet ve siyaset ve 3. Sonra medeniyet. Yani Mekke'de bir inanç, bir din olarak tarih sahnesinde görünmüş olan İslam, Hicret'le beraber Medine'de devlet olmuş, bir siyaset üretmiş, arkasından bir evrensel medeniyete dönüşmüştür. İslam tarihi, devlet ve İslam ilişkisi açısından başlangıcından itibaren göz önüne alınırsa şu tarihsel vakıa gayet açık bir biçimde görülecektir: İslam daha Hz. Muhammed hayattayken bizatihi bir din olmanın ötesine geçerek Medine'de temellerini atılan bir devlet olarak tarihte göründü. Böylece İslam doğuşundan çok kısa bir zaman sonra yalnızca bir din olmanın ötesine geçerek yönetilen topluma, uluslararası ilişkilerine yeni bir mahiyet kazandıran ve istikamet veren bir siyaset aracı olmuş, dolayısıyla aynı zamanda siyasal bir mahiyet kazanmış, başka bir ifadeyle "siyasallaşmış" oluyordu. Bu bir bakıma Hicaz mıntıkası gibi tarihinde devletleşmemiş bir coğrafyada yeni yayılmakta olan bir din için zorunluluktu. Aksi halde daha ilk başlarda yerleşip gelişmesi mümkün olamazdı. Bu sayede İslam bir fetih ve iskân politikası üretebildi, bir yönetim ve hukuk düzeni tesis edebildi ve böylece bir devlet düzeni oluşturma aracı olduğunu ortaya koydu. İslam'ın kazandığı bu siyasal niteliktir ki onu tarihte Hıristiyanlıktan ve Musevilikten çok farklı bir siyasal mahiyet kazandırır.

İslam'ın kazandığı ve tarih içinde geliştirerek devam ettirdiği bu siyasal mahiyeti sayesinde Karahanlılardan itibaren bütün Müslüman Türk devletlerinde siyasal bir araç olarak kullanıldığına şahit olmak bizi şaşırtmamalı-

dır. İslam öncesi dönemden beri bizzat Gök Tanrı tarafından seçildiğine, onun bahşettiği kut sayesinde halkın saadeti için hükümran olduğuna inanılan kaan veya hakan, İslam'ın kabulüyle "bütün mahlûkatın kendisine sığındığı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olmuştur. Bu zihniyetin İslam kamuoyunda köklü bir tarzda yerleşmesi, hükümdarların İslam adına hareket etme konusunda yetki ve tasarruf alanlarını –zaman zaman bazı mekanizmalarca kontrol edilse bile– güçlü hükümdarların elinde olabildiğince genişletilebildiğini göstermiştir. Siyasallaşmış İslam'ın böylece müslüman devletlerde şu üç fonksiyonu icra ettiği görülür:[6]

1. *"Siyasallaşmış" İslam, sultanların, padişahların karizmasını ve kamuoyu nezdindeki meşruiyetlerini, dolayısıyla hem dünyevi hem dini otoritelerini inşa etmiştir.*

Hükümdarlar ne kadar dindar olurlarsa ulema, sûfîyye ve halk nazarında o kadar itibar görürler. Osmanlı sultanlarının yaptırdıkları abidevi camiler, medreseler, tekkeler, sair toplumsal yapılar, dindarlıklarının bir göstergesi, hükümdar olarak sorumluluklarının bir gereği olduğu kadar aynı zamanda tebaalarına İslam'ı bizzat kendilerinin temsil ettiğini ve bu sebeple mutlak itaat edilmeleri gerektiğini hergün hatırlatan birer siyasal meşruiyet simgesidir.

2. *"Siyasallaşmış" İslam, sultanların, padişahların fetihçi, yayılmacı politikalarına "i'lâ-yı kelimetullah" ve "cihad ve gazâ" ideolojisi vasıtasıyla geniş bir meşruiyet alanı açmıştır.*

---

[6] Bu kısımdan itibaren şu makalemizden alınmıştır: "Müslüman Türk devlet geleneğinde meşrulaştırıcı bir siyasal araç olarak İslam," *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler,* TİMAŞ Yay., İstanbul 2017, s. 14-15.

İslam'ı kabul eden Satuk Buğra Han, kendi soydaşları üzerinde gerçekleştirmek istediği hâkimiyetini, onları ihtida ettirerek fiiliyata geçirmiştir. Olcaytu Hüdabende, hâkimiyetini kabul ettirmek istediği Gilan'ı, halkını Müslüman olmağa zorlayarak sağlamak istemiştir. Osmanlı sultanları topraklarına el koymak istedikleri Anadolu Beyliklerini, kendilerini arkadan vurarak Balkanlar'daki cihad ve gaza hareketlerini engelledikleri gerekçesiyle ortadan kaldırmışlardır. Timur Anadolu'yu tarümar edip yağmalamasına, Yıldırım Bayezid'in cihad ve gazayı bırakıp Müslüman beylerin topraklarına saldırdığı ithamını gerekçe göstermiştir. Fatih Sultan Mehmed'in Kostantiniye'yi ısrarla fethetmek istemesinin temeldeki asıl hedefinin, Hz. Muhammed'in müjdesine mazhar olma arzusunun ötesinde, hayalindeki evrensel imparatorluğu gerçekleştirme yolunda bir aşama olduğu, bizi şaşırtmamalıdır.[7] Yavuz Selim ve Şah İsmail arasındaki müthiş siyasal mücadelenin zahirdeki gerekçesi, birinin "halkının inançlarının ifsad edilmesini" engellemek, ötekinin ise "Yezid'in tahtını ele geçirmek" olmanın ötesinde her iki hükümdarın da nihai hedeflerinin "bir cihan imparatorluğu kurmak" olduğu açıktır.

3- *İslam, Siyasal iktidarların egemenliklerine yönelik kişisel veya toplumsal muhalefet hareketlerini bastırmada onların elinde "zendeka ve ilhad" yahut "rafz u ilhad" ithamı gibi çok etkili bir silaha dönüşmüştür.*

---

7 İnalcık, "Mehmed II," İA, c. 7, s. 511-513; Ocak, "İstanbul Fethinin İdeolojik Arkaplanı Bir Analiz Denemesi)," *550. Yılında Fetih ve İstanbul Uluslararası Sempozyumu* (14-15 Haziran 2003, Bildiriler), TTK, Ankara 2007, s. 43-50; aynı yazar, "Fatih, Fetih ve Osmanlı Merkeziyetçiliği," *Halil İnalcık Armağanı*, Doğu Batı Yay., Ankara 2009, s. 89-104.

Yalnız Türk hükümdar veya sultanları değil, halifeler ve bütün müslüman hükümdarlar, tebaaları içinde oluşan kişisel veya toplumsal muhalefet hareketlerini *zendeka ve ilhad* silahını kullanarak kamuoyu önünde mahkûm etmiş ve aslında bütünüyle siyasi olan ağır cezalarla cezalandırmışlar, hatta çoğu zaman ölüme mahkûm etmişlerdir. Abbasi Halifesi Me'mun'un kurduğu *Mihne* teşkilatı bu politikanın bir ürünüdür. Osmanlı döneminde, 16. yüzyıldaki Melamî ve Gülşenî hareketine uygulanan idam cezaları, bu politikanın en çarpıcı örneklerini oluşturur.

Padişahlar ve Dindarlık

Kaynaklarda Türk sultanları daha Karahanlılar devrinde Satuk Buğra Han'dan itibaren genellikle dindar şahsiyetler olarak anlatılır. Gazneli Mahmud'un, Sultan Alparslan'ın ne kadar dindar olduklarına dair bazı menkabeler vardır. Aynı kaynaklar çoğu Emevi ve Abbasi halifeleri gibi, sultanların saraylarında çeşitli vesilelerle zaman zaman şarkılı, içkili eğlenceler (*işret meclisleri*) düzenledikleri, bu esnada sarhoş olana kadar içki içtiklerini de anlatırlar.[8] Alparslan'ın öldürülmesi olayını nakleden dönemin bazı tarihçilerinin rivayetleri ilginçtir. Bunlar arasında onun esir olarak karşısına getirilen Harezmli Yusuf'a attığı oku bir akşam öncesindeki işret meclisinden kalan sarhoş hali sebebiyle isabet ettiremediğini, bunun üzerine ayağa kalkıp üzerine yürürken sendeleyip düştüğünü, Yusuf'un da sür'atle onun üzerine atlayıp hançeriyle ölümcül bir şekilde yaraladığını nakleden rivayetler bulunmaktadır. Fakat günümüz Türk tarihçileri bu olayı naklederken sultanın neden sendeleyip düştüğünü yazmazlar.

Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'sinde sultanların huzurunda içki meclislerinin nasıl düzenleneceğine ve oraya davetli olan devlet adamlarının uymaları gereken kurallara dair bir fasıl vardır.[9] Burada sultanların sarhoş

---

[8] Mesela bkz. İnalcık, *Has Bağçede Ayş u Tarab*, İş Bankası Yay., İstanbul 2016.

[9] *Siyâset-nâme*, haz. M. Altay Köymen, TTK, Ankara 1999, xxx. Fasıl, s. 85-86. Ayrıca işret meclisinde "Sarhoşluk ve Ayıklık Sırasında Pervanelere Dikkat Edilmesine Dair" başlığı altında görevlilerin yapacakları işler hakkında bir fasıl vardır (xv. Fasıl, s. 63-64).

olmaları durumunda verecekleri emirlerin ne olacağı da kurallara bağlanmıştır. Bu meclislerin sırf eğlenmek için değil, siyasal birer ritüel mahiyetinde olmak üzere, İslam öncesi dönemde hakanların verdiği toy meclislerinin bir devamı olduğunu hatırlatalım. Alparslan'ın öldürülmesi esnasındaki sarhoşluk durumu, eğer gerçek ise, böyle bir siyasal ritüel mahiyetindeki işret meclisi gecesinden kalan bir sarhoşluk durumunu yansıtıyor olmalıdır.

İbn Bîbî'nin bizzat vezir Celaleddin Karatay'ın ağzından sultan I. Alâeddin Keykubad'ın ne kadar dindar olduğuna dair naklettiği pasaj bu bakımdan ilginçtir. Vezir onun "*ister ayık ister sarhoş olsun*" günün yalnızca sekizde biri kadar (3 saat) uyuduğunu, onun dışında geceleri teheccüd namazı kıldığını, Kur'an okuyup daha sonra hayır işleriyle meşgul olduğunu, sık sık mazlumların haline üzülüp ağladığını nakleder.[10] Erken Osmanlı kroniklerinin hemen hepsinde Osman Gazi'nin Şeyh Edebalı'nın zaviyesinde misafir iken gece kaldığı odanın duvarında asılı Kur'an-ı Kerîm'n karşısında saygısından sabaha kadar nasıl ayakta durduğu çok bilinen bir menkabedir. Nişancı Mehmed Paşa "*cümle hasâil-i hamîde ve şemâil-i pesendîde*" sahibi sultan I. Murad'ın "*dâr-ı dünyâda tahsîl-i ecr-i cezîl ve dâr-ı 'ukbâda tekmîl-i sevâb-ı cemîl eylesünler deyû*" meclislerde "*şürb-i şarabı ve çeng ü rebâbı ref' ettiğini*" yazar.[11] Yıldırım Bayezid'in Emîr Sultan'ın uyarısı üzerine "*mihrâb-ı imâmete seccâde-i adâleti salup câdde-i şerî'atde kadem-i istikamet üzere muhkem turduğu*"nu, böylece işreti terk ettiğini bütün

[10] İbn Bîbî, *El-Evâmiru'l-Alâiyye (Selçukname)*, çev. M. Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, c. I, s. 244-245.

[11] *Târîh-i Nişancı Mehmed Paşa*, İstanbul 1279 (1862), Tab'hane-i 'Âmire, s. 230-231.

kaynaklar belirtirler.[12] Sonraki Osmanlı sultanları Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın, Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman'ın da dindarlıklarını vurgularlar.[13] Hatta İbn Kemal daha da ileri giderek Fatih Mehmed'in dindarlığının da ötesinde "velâyet ve keramet" sahibi olduğunu ileri sürer.[14]

Bütün bu rivayet ve menkabelerdeki mübalağa ve övgü payları bir yana, Osmanlı sultanlarının, hatta içki iptilası yüzünden adı "sarhoş Selim"e çıkan II. Selim'in ve genç yaşında sirozdan vefat ettiği söylenen IV. Murad'ın dahi çok dindar padişahlar olduğu genellikle kabul edilir. İstisnasız hepsinin de sabah namazları dahil olmak üzere sarayda her vakit cemaatle namaz kılacak kadar "ehl-i salât" oldukları hep yazıla gelmiştir. Kaynakların bu ifadelerinin gerçeği tam olarak yansıtıp yansıtmadığı elbette düşünülebilir. Fakat önemli olan bu kayıtları dönem kamuoyunun, kendini yöneten sultanını böyle gördüğü yahut böyle görmeyi arzuladığını göstermesi bakımından, değerlendirmek gerekir.

---

[12] Mesela bkz. İbn Kemal (Kemalpaşazâde), *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân* (IV. Defter), haz. Koji İmazawa, TTK, Ankara 2000, s. 321-323.

[13] Kanuni Süleyman zamanında Avusturya elçisi olarak İstanbul'da bulunan Busbecq, sultanın dinî emirlere dikkatle uyduğunu, "Pek muhterem ve mukaddes bir ihtiyar"ın onu eğlencelerden vazgeçirdiğini, gümüş kaplardan yemek yemeyi bırakıp toprak kaplar kullandığını, şarap alınıp satılmasını, kullanılmasını Hıristiyanlara bile yasaklamaya kalktığını yazar: Busbecq, *Türk Mektupları*, çev. H. Cahit Yalçın, Remzi Kitabevi, İstanbul, tarihsiz, s. 235-236.

[14] İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân*, VII. Defter, haz. Ş. Turan, TTK, Ankara 1991, s. 394-396. Fatih'in Şehsuvar Bey ile olan bir hadisesini müellif "*Sultan Mehemmed Hân'un kerametine burhân-ı bâhirdür*" diyerek nakleder. Osmanlı sultanlarının dinî hayatları konusunda ayrıca bkz. Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler*, s. 177-180.

Daha önce kendinden nakillerde bulunduğumuz 17. yüzyıl tarihçilerinden Mustafa Sâfî bunu şu ilginç satırlarla vurguluyor:[15]

> Hazret-*i pâdişah-ı dîn-penâh* etâlallâhu Te'âlâ bekâhu cenâb-ı 'âlîlerinin teşerru' ve tesennüt-lerine ve ikâmet-i ferâiz u sünende tefennünlerine işbu ma'nâ delîl-i kâfi ve şâhid-i şâfî-i vâfîdir ki selâtîn-i Âl-i 'Osmân ve taht-nişînân-ı saltanat-nişân tegammedehümullâhü bi'l-gufrân hazerâtı her çend ki ikâmet-i salevât ve müdâvemet-i cemâ'atde tehâvün ü müsâmaha ve ihmâl ü müsâhele itmeyüp seferde ve hazarda terk itmek vâki' olmamışdır.

Müellife göre Osmanlı padişahı şeriata ve sünnete riayette her zaman titiz davranmış, namaz kılmayı ve namazı da üstelik daima cemaatle kılmayı savaş ve barış zamanlarında asla terk etmemiştir.

Osmanlı kaynaklarının sultanların şeriata ve Peygamberin sünnetine titizlikle bağlılıklarını özellikle göstermeye çalışan bu örnekler çoğaltılabilir. Onlardan bir kısmının, aşağıda ilgili bölümde görüleceği üzere, dindarlıkta daha ileri gitmek suretiyle bazı önde gelen tarikat şeyhlerine intisap ederek tasavvuf yoluna girdikleri de bilinmeyen bir şey değildir.

Osmanlı padişahı kimdir, siyasal kimliği nedir? İmparatorluğun tepesindeki en yüksek yetki sahibi, *kalemiye*nin (bürokrasi), *askeriye*nin (kapıkulları ve eyalet askerleri) ve *ilmiye*nin (merkez ve taşra uleması) ve nihayet bütün kademeleriyle reayanın üzerinde mutlak tasarruf ve iktidar yetkisine sahip en tepedeki şahsiyettir. Bu kısa tasvir,

---

[15] *Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-Tevârîh'i*, haz. İbrahim Hakkı Çuhadar, TTK, Ankara 2003, c. 1, s. 37 (34a-b), 24-25 (21b).

aslında Osmanlı padişahının fiilen sahibi göründüğü teorik yetkileri göstermektedir. Ama gerçekte Osmanlı padişahı bilfiil bütün bu yetkileri kullanan mutlak iktidar sahibi midir? Gerçekte durumun böyle olmadığını gösteren pek çok örnek de söz konusudur. Çünkü bütün bu sayılan sektörlerin padişah üzerinde sınırlayıcı etkileri vardır ve bu etkiler uzun imparatorluk asırları boyunca Osmanlı padişahının yetkilerini –padişahın güçlü ve muktedir veya zayıf şahsiyetine göre değişken bir şekilde– az veya çok kullanmışlardır. Sınırlandırıcı bu güçler yerine göre şeriat, yerine göre örf, yerine göre ordu ve ulema, hatta bizzat saray olmuştur. Ama o halk nazarında her şeye kadir, her şeye gücü yeten bir mukaddes şahsiyettir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun İslamî kimliğinin siyasal niteliğinin en çarpıcı yansımalarından biri hiç şüphe yok ki "Osmanlı sultanı" yahut "Osmanlı padişahı" imajında ortaya çıkar. Osmanlı padişahının imajı açısından vaktiyle İnalcık'ın yazdığı makale aydınlatıcı ve tatminkâr bir çerçeve çizmişti.[16] Bu imaj en koyu bir şekilde siyasal İslam'la yoğrulmuş ve gelişmiştir. Tarihin hiçbir devrinde ne Emevi ve Abbasi imparatorlukları ne de Müslüman Türk devletleri tarihinde İslam, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kadar hükümdarlık, sultanlık, padişahlık statüsünü bu derce kuvvetle ilahi sıfatlarla donatmamıştır.

Erken İslam tarihinde gerek Kur'an-ı Kerîm'de açıklandığı, gerekse Hz. Muhammed'in bizzat kendisinden nakledilen hadislerde belirtildiği üzere "Tanrı'dan vahiy almanın dışında onun sadece herkes gibi bir insan olduğu"nun özellikle vurgulandığını hatırlayalım. O da vahye müstenit Peygamberlik statüsüne ilaveten, tarihsel

[16] Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı," AÜ*SBFD*, 13/4 (1958), s. 68-79; aynı yazar, "Padişah," *DİA*, 2007, c. 34, s. 140-143.

şartların sevkiyle Medine'de bir devlet kurmuş ve vefatına kadar da bu devletin başkanlığını yürütmüştü. Fakat Hz. Muhammed, Watt ve Lewis'in de vurguladığı gibi hiçbir zaman bir otokrat olmamıştır. Tarih onun Osmanlı sultanlarınınkine benzer bir statüye sahip bulunduğunu kaydetmiyor. O herkes gibi bir insan olduğunu özellikle belirtiyor, sadece ilahi vahye muhatap bulunduğunu söylüyor, fakat bu desteği bir kral, bir imparator veya bir sezar gibi insanlar üzerinde mutlak hâkimiyet ve tasarruf aracı olarak kullanmıyordu.

Bu şunu gösteriyor ki Osmanlı sultanının kimliğinin oluşmasına hem İslam öncesi Gök Tanrı'nın ihsan ettiği "kut"un takdisine mazhar Türk kaanlık statüsünün, hem de yukarıdan beri göstermeye çalıştığımız üzere, antik Ortadoğu hükümdarlık anlayışının İslamîleştirilmiş biçimi büyük katkı sağlamıştır. Bu ise Emevi döneminden itibaren İslam tarihindeki Müslüman halkın da artık tabii gördüğü ve içselleştirdiği en büyük zihniyet değişimlerinden biridir.

Tarihe bakıldığı zaman –fiiliyatta her zaman olmasa bile en azından teorik olarak– Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman gibi güçlü karizma sahibi Osmanlı sultanlarının sultanlık statüsünün işaret edilen şu üç tarihsel kökenden kaynaklandığını görebiliyoruz: 1. Eski Orta Asya Türk devletlerinin semavî destekli kaanlık statüsü, 2. Emevi ve Abbasi imparatorlukları vasıtasıyla gelen antik Ortadoğu, daha açıkçası Mezopotamya'nın antik Pers İmparatorluğunun ve onun ilk ve ortaçağlardaki devamı olan Sasanî İmparatorluğu'nun ilahi hükümdarlık anlayışı, 3. İstanbul'un fethiyle intikal eden Doğu Roma imparatorluk geleneği.

Mezopotamya hükümdarlarına "dünyanın, kâinatın dört bucağının hâkimi" gibi tabiatüstü, tanrısal bir sıfat

izafe olunuyor, tanrılar daha doğumlarından önce onların hükümdarlık kaderini tayin ediyorlardı. Bu yüzden de "tanrıların oğlu" olarak tebcil ediliyor ve tebaalarıyla tanrılar arasında fevkalade aracılar olarak muamele görüyorlardı.[17] Muharipliğiyle ünlü Akad kralı Naram-Sin (MÖ 2254-2218) evrensel otorite olduğu iddiasıyla kendini tanrı ilan etmiş ve diğer sitelerdeki tanrıların üstüne yerleştirmişti.[18] Mezopotamya ile her bakımdan sıkı bağları olan antik Mısır'da ise firavun bizzat tanrı olarak kabul ve takdis ediliyordu. Pers imparatoru I. Şahpur bir kitabesinde, adeta Kanuni Süleyman'ın I. François'ya yolladığı fermandaki ifadelerinin neredeyse bire bir benzeri olarak şöyle diyordu:[19]

> "Ben İran'ın ve diğer ülkelerin krallarının kralı, Mazda'ya tapan, tanrıların soyundan gelen İran krallarının kralı Ardeşir'in oğlu ve Papak'ın torunu Şahpur'um."

Şu kısa alıntı, haddizatında doğu Müslüman devletleri siyaset geleneğinde evrensel hâkimiyet iddialarının Sasanî imparatoru I. Şahpur'dan çok öncelerine giden bir geçmişi olduğuna işaret ediyor kabul edilebilir.

Doğu Roma imparatorları da, görevlerinin evrensel ve "Tanrı tarafından gönderilen tek doğru din"in (Hıristiyanlığın) başı olduklarını ve onu dünyaya yaymakla görevlendirildiklerini iddia ediyorlardı. Kendilerine "Dünya hükümdarı" demek olan *Cosmocrator* ve "zamanın hü-

---

17 Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Payot Paris 1970, I, 87.

18 Lindholm, *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, s. 70.

19 Bernard Lewis, *Ortadoğu: Hıristiyanlığın Başlangıcından Günümüze Ortadoğu'nun İki Bin Yıllık Tarihi*, çev. Y. Kolay, Arkadaş Yay., Ankara 2006, s. 155.

kümdarı" anlamına *Chronocrator* unvanları verilmişti.[20] Bu vesileyle Hıristiyanlık öncesi dönemde de Roma imparatorlarının "tanrı" kabul edildiklerini ve bu statülerinin Hırfistiyanlğın resmî din olarak ilanına kadar unvanlarında yer aldığını hatırlayalım. Bu unvanların Osmanlı sultanları, münhasıran Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman gibi üç karizmatik sultan için kullanılan *Sahibu'z-zaman, Padişah-ı Cihan* benzeri unvanları hatırlattığını söylemek fazladan olacaktır.

Şu sıraladığımız kısa örnekler bile sözü daha fazla uzatmadan antik Mısır, Mezopotamya ve Roma'da hükümdarların nasıl kendilerine ilahi bir köken ve birbirine yakın ilahi sıfatlar taşıdıklarını, birbirlerine yakın misyonlar temsil ettiklerini göstermeye yeterlidir. Böylece Osmanlı padişahının kimliğinin hangi tarihsel kökenlerden yüzlerce yıldır süzülüp gelen bir hükümdarlık statüsünün tesirlerini taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Bu konuda merak edilen bir de şu değil midir? Osmanlı sultanları – tabii ki her biri değişik yapıya sahip olmakla beraber– bir sultan olarak kendilerini nasıl görüyorlardı? Önemli bir kısmının, reayanın kendine tevdi edilmiş ilahi bir emanet olduğu bilinciyle son tahlilde kendini Allah'ın sorumluluk yüklediği naçiz bir kulu gördüğünü yansıtan ifadeler kaynaklarda yer almaktadır. Bununla beraber, kendi zihniyet dünyalarında yine de kendilerini üstün bir kudretin sahibi olarak düşünüyorlar mıydı? Bu sorunun belki hiçbir zaman bilemeyeceğimiz cevabını, eğer bazı Roma imparatorları gibi hatıralarını bize bırakmış olsalardı, bilmemiz mümkün olabilirdi.

Öte yandan "Osmanlı padişahı" kavramının Müslüman ve gayri Müslim reaya açısından ne ifade ettiği konusu

---

[20] Lewis, *a.g.e.*, s. 154.

da önemlidir. Muhakkak bu kavramın Osmanlı İmparatorluğu'nun başındaki en yüksek makamı temsil etmesi bakımından siyasal anlamının ve statüsünün ötesinde Müslüman ve Hıristiyan reaya açısından aynı gözle görülmediği, iki kesim içinde farklı algı ve değerlendirmenin olduğu muhakkaktır.

Müslüman reaya nazarında, uzun asırlardan beri onun zihinsel kodlarına nüfuz etmiş İslam öncesi Orta Asya Türk devletlerindeki hakanın kutsal statüsü, Osmanlı padişahının şahsında aynen devam ediyordu. Buna yukarıda işaret ettiğimiz Fatih Mehmed'le birlikte Doğu Roma'ın İmparatorluk statüsü eklendi. Ne var ki bu üç statüden İslam sultanlığı Osmanlı padişahının kimliğini tanımlama hususunda daima önde olmuştur. Osmanlı padişahının ana karakteri, hepsinin ötesinde bir "İslam hükümdarı" olmasıdır ve bütün Osmanlı padişahları bu bilinci taşıdıklarını her vesileyle daima vurgulamışlardır. Bu sentezin sonucunda Osmanlı padişahının Müslüman reaya nazarında kutsallık statüsünün devam ettiğini, halkın padişahı o gözle algıladığını ve mutlak itaat edilmesi gereken, "dinin (İslam'ın) sahibi ve en yüksek otoritesi olarak değerlendirildiğini görmek gerekir.[21]

Gayri Müslim tebaanın gözünde ise Osmanlı padişahı hiç şüphesiz daha farklı bir imajın temsilcisiydi. Onlar hiç olmazsa din değiştirmeye zorlanmamaları ve haklarına riayet edilmesi bakımından Osmanlı padişahına en azından hem mutlak boyun eğilmesi, hem de belli bir dereceye kadar müsamaha ile karşılanması gereken bir otorite olarak bakıyorlardı.[22] Osmanlı padişahlarının

---

[21] Bu statünün analizi için mesela bkz. Hakan T. Karateke, "Opium fort he Subjects?," ed. H. T. Karateke-Maurus Reinkowski, Brill, Leiden-Boston 2005, s. 116.

[22] *A.g.e.*, s. 125.

sultan-ı İslam, sultan-ı müslimîn, padişah-ı İslam diye anılmalarının sebebi buydu.

Osmanlı Sultanlarının "İslam"lı Unvanları: Sultan-ı İslam, Sultan-ı Müslimîn, Padişah-ı İslam

Sultan unvanı İslam tarihinde münhasıran Müslüman hükümdarların, bu arada Müslüman Türk hükümdarlarının en çok kullandıkları unvanlardan biridir. *Sultan* unvanının aynı zamanda tasavvuf tarihinde büyük sûfî şeyhlerine de verilmekte olduğunu hatırlatalım. Kur'an'da "güç, otorite, delil vs" anlamında sıkça zikredilen bu kelime, İslam tarihinde güçlü hükümdarlar tarafından kullanılmıştır.[23] Genellikle Kur'an'daki dinî anlamın tesiriyle olsa gerek, Müslüman hükümdarların bu unvanı münhasıran İslam kamuoyu nazarındaki meşruiyetlerini temsil eden bir unvan olarak tercih ettikleri dikkati çekiyor. Fatımî halifeleri de "Emîru'l-mü'mnîn Ebu 'Ali el-Mansur *Sultânu'l-İslam* İmam el-Hâkim Biemrillah (990-1021) örneğinde olduğu gibi bu unvanı özellikle tercih etmişlerdi. Gazneli Mahmud'un da *sultan* unvanını severek ve isteyerek kullandığını, zamanındaki saray kâtiplerinin ona daima sevdiği bu unvanla hitap ettiklerini biliyoruz.[24] Büyük Selçuklu ve Rum Selçukluları sultanlarının da bastırdıkları paralarda *es-sultânu'l-mu'azzam* veya *es-sultânu'l-a'zam* şeklinde bu unvanı kullandıkları görülüyor.

Osmanlı padişahlarının kroniklerde, arşiv belgelerinde, Müslüman hükümdarlara yazılan nâme-i hümayun-

---

[23] H. J. Kramers, "Sultan," İA, 1970, c. 11, s. 24-28; Mustafa Öztürk, "Sultan," *DİA*, 2009, c. 37, s. 495-496; Osman Gazi Özgüdenli, "Sultan," aynı yer, s. 496-497.

[24] V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul 1981, s. 341-342.

larda zaman zaman *sultan-ı İslam*, *sultanu'l-islam ve'l-Müslimîn* yahut *padişah-ı İslam* unvanlarıyla zikredilmesi, bu unvanların hemen her Osmanlı sultanı için özellikle kullanılması, aslında saltanatın İslamî bir kurum olduğunu, tahtta oturuşunun meşruiyetini İslam'dan münhasıran Sünnî İslam'dan aldığını Müslüman kamuoyuna hatırlatmak gibi önemli bir işleve de sahiptir. Buna dair elimizde oldukça fazla örnek vardır ki bunlardan bazıları Lütfi Paşa'nın *Tevarîh-i Âl-i Osman*'ından naklen yukarıda zikredilmiştir. Yine Lutfi Paşa'nın tarihinde mevcut bir pasaj, Yavuz Selim'in Şah İsmail üzerine gitmeye karar aldığı bir harp divanında vezirlere hitabını onun ağzından "... *Ve bir sözüm dahî budur ki bize zıllullah ve Sultân-ı İslâm deyu lakap komışlardur niçün ehl-i İslâm mu'îni ve hevâdâr olmayavuz...*" sözleriyle nakleder.[25]

Padişah-ı İslam unvanın genellikle Müslüman hükümdarlar tarafından da oldukça sık kullanılan bir unvan olduğu görülür. 1398'de Karayülük'e yenildiği savaşın sonunda payitahtı Sivas surları dibinde başı kesilerek öldürülen Kadı Burhaneddin de onlardan biriydi.[26]

Mesela 1198/1784 tarihli bir Hatt-ı Hümayun'da "padişah-ı İslam'a dua edilmesi" emredilmektedir.[27] Bu unvanların yanı sıra Osmanlı sultanlarının muhtelif yazışmalarında da Onların İslam'ın, hatta Sünnîliğin

---

[25] *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân*, s. 206-207; Karamanoğlu'ndan I. Murad'a gelen mektup, Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1274 (1857-1858), c. 1, s. 80; Karamanoğlu Mehmed Bey tarafından I. Mehmed'e gönderilen mektup, c. 1, s. 149; "Sultânu'l-İslam ve'l-Müslimîn."

[26] Azîz b. Ardeşîr-i Esterabadî, *Bezm ü Rezm*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1928, s. 6: "Mehâmid-i *pâdişah-ı İslam* Ebu'l-Feth Sultan Burhanu'l-Hak ve'd-Dîn ve'd-'Devle ve'd-Dîn Ahmed b. Muhammed halled'Allahu hilâfetehû ve sultânehû."

[27] *BOA, HAT*, 10-306.

hâmisi ve savunucusu olduklarına vurgu yapan unvanların kullanıldığı görülür. Mesela Feridun Beğ'in zikredilen eserinde şunlara benzer ifadeler oldukça sık görülür:[28]

> *Sultân-ı muzaffer-i kâm-kâr ... nâsıb-ı râyâti'-l-islam sultanu'l-berreyn ve'l-bahreyn hâkânu'l-maşrıkayn ve'l-mağribeyn hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn semyy-i Resûlü's-seka-leyn Mehmed han ...*
> *Câlisü serîri's-saltanati'l-a'lâ lâbisü libâsi'l-'adli ve't-takvâ hârisü suğûri'l-İslam ... elâ ve hüve's-sultânu'l-a'zam ve'l-hâkânu'l-a'delü'l-ekrem ... etka's-selâtîni 'amelen ve kavlen ekmelü'l-havâkîni 'ilmen ve fazlen edâmallahü te'âlâ mülkehû ve saltanatehû ...*
> *Hudâvend-i Hurşîd-i tal'at-felek meknet-i zemîn-bestat hâfızu'l-bilâd nâsıru'l-'ibâd muğîsü'd-dünya ve'dîn mu'izzü'l-İslam ve'l-Müslimîn şehinşâh-ı a'zam padişah-ı mu'azzam ...*
> *Hâtem-i kişver-küşâ-yî nâsıb-ı livâi's-sultanı zıllullahi fi'l-arz hâfızu bilâdi'l-ümmeti min ehli's-sünneti ve'l-farz ...*

Yukarıdaki şu elkab ve unvanlar Osmanlı sultanlarının aldıkları topraklara İslam'ın sancağını diken, iki karanın ve iki denizin sultanı, iki doğunun ve iki batının hakanı, iki cihan peygamberinin takipçisi, adaletin ve İslam ülkelerinin muhafızı, kulların yardımcısı, dünya ve dinin koruyucusu, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, Ehl-i Sünnet ve Farz'ın muhafızı olduklarını her vesile ile her zaman yazışmalarda Osmanlı muhataplara sıklıkla hatırlattıkları kavramlardır.

Osmanlı sultanları bu unvanları yalnız kendileri belgelerde kullanmadılar, dönemlerinin tarih metinlerinde

[28] Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, c. 1, s. 2-3.

de bunlar ve *Padişah-ı İslam-penah* veya *Padişah-ı dîn-penah* gibi unvanlar sıklıkla gıyaplarında kullanılmaktaydı.[29] "İslam" kelimesi yalnız Müslüman hükümdarı, bu arada Osmanlı padişahını anarkan onun adına eklenen bir sıfat olarak kalmamış, Osmanlı kaynaklarında –arşiv belgeleri dahil– Osmanlı ordusu için "asâkir-i İslam," "İslam askeri," "İslam ordusu,"[30] Anadolu ve Rumeli'deki Müslüman Osmanlı tebaası için de "ahalî-i İslam, İslam ahalisi"[31] şeklinde Osmanlı kaynaklarında sıklıkla kullanılan bir sıfat olmuştur. Bu tamlamalarda İslam'a özellikle vurgu yapılması, imparatorluk ideolojisinde kimliğinde İslam'ın güçlü ve ihmal edilmez yerine özellikle işaret etmekteydi.

Mücahidlik, Gazilik, Cihan Devleti (Evrensel İmparatorluk) İddiası ve İslam

Osmanlı padişahlarının Osman Gazi'den itibaren sıkı bir şekilde İslam'ın cihad ve gazâ ideolojisine bağlılığını 'Âşıkpaşazâde şu mısralarla vurgular:[32]

Kuşandı din kılıcın bile 'Osman
Ki ide İslâmı ızhâr 'Osman
Açıldı fursat-ı İslâm kapusı
O kapunın miftâhı oldı 'Osman
Gazâ kim itdiler Allahu Ekber

---

[29] Mesela bkz. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, TTK, Ankara 1999, c. I, s. 84, 104, 172 vb.

[30] Mesela bkz. *BOA, TSMA e*, 781-19-0 no'lu 7.2.918/1512.tarihli belge; *BOA, TSMA e*, 856-0, 29.12.974/1566-1567 tarihli belge ve daha pek çokları.

[31] Mesela bkz. *BOA, A. DVNSMHM. d* 14-323 no'lu belge; *A. DVNSMHM. d* 14-645 no'lu belge; *A. DVNSMHM d,* 14-1532 no'lu *Mühimme* kayıtları ve daha pek çokları.

[32] *Tevârîh-i Âl-i 'Osmandan 'Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. 'Âlî Beğ, Matba'a-i 'Âmire İstanbul 1332 (1916-1917), s. 4, 8.

Didiler her nefes Allahu Ekber
Salındı seyf-i İslâm kâfir üzre
Kılıçlar gölgesinde cennet hak
Resûlden bu haber Allahu Ekber

Ahmedî "Osmanîler"in Allah'ın desteğiyle nereyi isterlerse cihad ile ellerine geçirdiklerini, çünkü ihlasları sayesinde onun has kullarından ve Peygamberin ümmetinden olduklarını vurgular:[33]

Kim kopaludan Muhammed ümmeti
Kim olardurur Halîl'ün milleti
Farz olalı bu halk içre cihâd
Bularun gibi kim itdi ictihâd

Mehmed Neşrî Orhan Gazi'yi şöyle düşündürür:[34]

> Dâim fikr ü firâseti kefereyi kam' ve Müslimîni cem' itmekdi. Birgün hatırına hutûr idüp kalbine bir sevdâ düşdi kim, kim olaydı öte yakaya geçüp İslam'a urınaydı. Bu fikirdeyiken ittifak büyük oğlı Süleyman Paşa çıka geldi. Bu fikrini âna takrir idüp Süleyman Paşa eyitdi: Eger ben kemîne kulına buyurursan Allahü Te'âlâ 'inâyetiyle ve Peygamber mu'cizâtıyla ve senün devletünle geçeyin. Ben ol diyardan zulmet-i küfri götürüp nûr-i İslam ile münevver kılayın didi.

Neşrî'nin Orhan Gazi ve oğlu Süleyman Paşa ağzından söylettiği bu düşünceler, şüphesiz bire bir onların ağızlarından çıkmasa da Osmanlı sultanlarının cihad ve gazâ ideolojisini bir yandan Rumeli topraklarını İslam

---

[33] Ahmedî, *Dastân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i 'Osman*, haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Türkiye Yay., İstanbul 1949, s. 19.

[34] Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ* (*Neşrî Tarihi*), nşr. F. R. Unat-M. A. Köymen, TTK, Ankara 1987, 2. bs., c. I, s. 173.

hâkimiyeti altına alma düşüncesinin yanında esasen yayılmacı bir politikanın aracı olarak kullanmayı düşündüklerini yansıtmakta olduğu da açıktır.

Osmanlı padişahlarının yayınladıkları fermanlarda, inşa ettirdikleri binaların kitabelerinde, kullanmayı hemen hiçbir zaman ihmal etmedikleri *Sultânu'l-Guzât ve'l-Mücâhidîn*, *Nâsıru'l-Guzât ve'l-Mücâhidîn* veya *'Avnü'l-Guzât ve'l-Mücâhidîn* ve benzeri unvanları, öylesine sırf İslam adına, *i'lâ-yı kelimetullah* uğruna yürüttükleri düşünülen İslam'ın cihad ve gazâ ideolojisini ifadeden ibaret bir unvan mı idi?[35] Bu soruyu sormak ve bu ideoloji doğrultusunda yürütülen fetih politikalarını yakından tahlil etmek suretiyle Anadolu ve Balkan fetihlerinin sonunda yapılanlara bakarak cevabını vermeye çalışmak icap ediyor. Bu yapıldığında şu iki nokta açıkça ortaya çıkar:

1. Bizans topraklarına yapılan cihad ve gazalar, bir yanıyla gerçekten Allah yolunda gazâ ve cihad ve *i'lâ-yı kelimetullah* amacını güderken, diğer yanıyla da toprak kazanarak genişlemek, yayılmak, ganimet elde ederek iktisaden güçlenmek amacına matuftur.
2. Anadolu beyliklerine karşı yürütülen fetih ve ilhak politikaları da, Karamanoğulları Beyliğine karşı takip edilen harekât gibi bazen tedip ve ilhak amaçlı, bazen açıktan açığa ilhak yoluyla hâkimiyet altına alarak genişlemek ve büyümek, güçlenmek amaçlıdır.

---

[35] Mesela bkz. Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, Karamanoğlu'ndan Sultan Orhan'a gelen mektup, c. 1, s. 80: Karamanoğlu'ndan I. Murad'a gelen mektup, c. 1, s. 91: "Nâsıru'l-Guzât ve'l-Mücâhidîn"; Canik Han'dan I. Murad'a gelen mektup, c. 1, s. 96; "Sultânu'l-Guzât ve'l-Mücâhidîn"; Karamanoğlu'ndan I. Mehmed'e gelen mektup, c. 1, s. 149: "Avnü'l-Guzât ve'l-Mücâhidîn."

Bu amaç öyle görünüyor ki Yıldırım Bayezid'den itibaren "bir cihan devleti" hayal ve iddiasının (*da'vâ-yı cihângîrî*) ilk tohumlarını ihtiva etmekte, lakin esas olarak Fatih Mehmed'le beraber –bizzat İstanbul'un fethi dahil– genç sultanın hep hayalini kurduğu "merkeziyetçi bir cihan devleti," yani Kritovulos'un vurguladığı üzere "Aleksandros (İskender), Pompeus, Sezar gibi" bir dünya imparatorluğu kurma hedefine evrilmiştir. Ve kanaatimizce bu, tartışmaya gerek bırakmayacak kadar açıktır. Kritovulos'a göre Fatih Mehmed,

> büyük bir ülkenin hükümdarı olmasına, büyük miktarda para, silah ve çok sayıda asker, ordu birliklerine sahip olmasına, Asya ve Avrupa'nın en geniş ve en güzel bölümüne hükmetmesine rağmen elindekilerle yetinmiyor, mutlu olamıyordu. Kişiliği, her alanda harekete susamış ateşli yapısı ve sultanlara özgü asil ruhu bu konularda ona çok yardımcı oluyordu.[36]

Daha İslam'ın erken döneminde, yani Hz. Muhammed hayattayken muhakkak yeni dini yayma ve tek Tanrı inancını yerleştirme maksadıyla yürütülen cihad ve gazâ politikası, ilk dört halife dönemlerinde hem İslam'ı yaymak hem de genişleme ve ganimet elde etme hedefiyle birleşik olarak daima devrede oldu. Fakat Emevilerle beraber cihad ve gazâ ideolojisi daha çok yayılma ve genişleme, ganimet elde etme siyasetiyle beraber yürüdü. Müslüman Türk devletleri dahil sonraki İslam devletleri, cihad ve gazâ ideolojisini genel olarak bu istikamette geliştirdiler. Osmanlılar kendilerini bu ideolojinin vârisi olarak gördüler. Kuruluş döneminde tabii bir kabullenişle devraldıkla-

[36] *Kritovulos Tarihi*, çev. Ari Çokona, Heyamola Yay., İstanbul 2012, s. 51, 53.

rı bu ideolojiyi klasik dönem dediğimiz 15-16. yüzyıllarla 17. yüzyılın ortalarına kadar kullandılar. 18. yüzyıldan itibaren ise cihad ve gazâ ideolojisi artık *i'lâ-yı kelimetullah* ve genişleme amacından daha çok savunma amacına dönüştü ve imparatorluk yıkılıncaya kadar böyle devam etti.

Tursun Bey cihan devleti kurmanın Osmanlılara verilmiş olduğunu, böyle bir şeyin hiçbir padişahın hanedanına kısmet olmadığını söylüyor:[37]

> Ammâ tavr-ı cihan-gîrî ve kavâ'id-i cihan-küşâyî ... ve intişâr-ı âsâr-ı ma'delet ve tenfîz-i ahkâm-ı saltanat ve hıfz-ı hudûd-ı şerî'at ... ve sâyir esbâb-ı saltanat ü cihândârî ki sultân-ı zi'l-batşi's-sedîd kıbelinden Âl-i 'Osmân'a ... virildi.

Bu metinde Tursun Bey Osmanlı hanedanının evrensellik iddiasının hangi gerekçeler dayandığını sıralıyor. Buna göre "tavr-ı cihan-gîrî ve kavâ'id-i cihan-küşâyî," adaletin yayılması, saltanatın gerekliliğinin geçerliliği, şeriat sınırlarının korunması ve saltanatın icap ettirdiği diğer sebepler dolayısıyla bu hâkimiyet Allah tarafından Osmanlı hanedanına verilmiştir. Onların cihad ideolojisi sadece Hıristiyanlara yönelik değil, aynı zamanda Safevîler başta olmak üzere diğer Sünnîlik dışı toplulukları da hedef almaktaydı. Böyle olunca evrensellik iddiaları ve cihad ideolojisi bir bakıma bütün dünyayı hedefliyor gibidir.[38]

Son tahlilde Osmanlı sultanlarının gazilik ve mücahitlik ideolojlerini ne sırf din uğruna *i'lâ-yı keimetullah* için savaşmak ne de yayılmak genişlemek ve ganimet elde

---

[37] Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Derneği Yay., İstanbul 1977, s. 32:

[38] Darinsz Kolodziejczyk, "Evrensellik İddiaları ile Gerçeklik Arasında," *Osmanlı Dünyası*, ed. Christin Woodhead, Alfa Yay., İstanbul 2018, s. 274.

etmek, şöhret kazanmak, dünyaya hükmetmek (*da'vâ-yı cihângîrî*) için savaşmak gibi tek açıdan değerlendirmek ve sayfalar dolusu ideolojik spekülasyona boğmak doğrudur. Onlar her iki amacı da daima beraber taşımışlar ve o doğrultuda hareket etmişlerdir. Zaten buna olayların başlangıç, akış ve gelişimi en açık şahittir.[39]

Osmanlı hanedanının, sultanlarının neden Allah tarafından seçildiğini "Selâtîn-i 'Âlîşân-ı Âl-i 'Osmân'ın vücûhi rüçhanını ve bunların derecât-ı fazlını ... beyân ider" başlığı altında İbn Kemal tarihinde şöyle tasvir ediyor:[40]

> Bu selâtîn-i 'Osmânın ve bu esâtîn-i kubbe-i İslâmın zimâm-ı ihtimâmları dîn-i mübîn-i Muhammedînin ve şer'-i metîn-i Ahmedînin ahkâmına masrûf olmuşdur. *Vech-i evvel*: ... dâru'l-harb-i Rûmı âfitâb-ı cihân-gîrî gibi darb-ı şemşîr ile açmışlardır. *Vech-i sânî*: Emârât ki 'âmme-i enâm ve

---

[39] Osmanlılardaki gazâ tartışmaları, Gibbons'la başlamış, Köprülü'den ve Paul Wittek'ten beri zamanımıza kadar hep tartışıla gelmiştir. Bu konudaki tartışmalara dair pek çoğu arasında özellikle şunlara bakmak faydalı olacaktır: Şinasi Tekin, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası «Gaziliğin Yolları» Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ/Cihad Kavramları Hakkında," *TUBA*, XIII (1989), s. 139-204; aynı yazar, "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler," *TT*, XIX/109 (1993), s. 9-18; XIX/110 (1993), s. 73-80; Feridun M. Emecen, "Gazâya Dâir XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti," *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, Ankara 1995, s. 191-197; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley 1995; aynı yazar, "Gazâ," *DİA*, c. 13, 1996, s. 427-429; Abdülkadir Özcan, "Gazi," *DİA*, c. 13, 1996, s. 443-445; Süleyman Demirci, "Erken Dönem Osmanlı Tarihi "Kara Bir Delik/A Black Hole" mi? Osmanlı Devletinin Kuruluşu "Gazi/Gazâ" İdeolojisi ile İlgili Tartışmalar," *History Studies*, 5/1 (2013), s. 89-100.

[40] *Tevârîh-i Âl-'Osmân*, nşr. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1970, I. Defter, s. 16-18.

> kâffe-i hâss u 'âm içinde kavânîn-i şâhî ve âyîn-i pâdişâhî temhîd ve tenfîz. ... *Vech-i sâlis*: Esbâb-ı şevketleri ve âlât-ı meknetleri sâir selâtîn-i sâhib-i serîrden vâfir ... vefret-i sîm ü zerle ve vüs'at-i mülk ü kişverle kesret-i hayl ü leşkerle Hayder-i zemân ve Ferîdûn-i devrân olmuşlardır. Cihânda sânîleri yokdur.

İbn Kemal'in şu satırları 16. yüzyılda Osmanlı entelektüellerinin imparatorluğu ve sultanları nasıl gördüklerinin yahut görmek ve dışarıdan da görülmesini istediklerinin resmidir. Bu satırlar aynı zamanda Osmanlı sultanlarının hep peşinde koştukları evrensel imparatorluk (cihangirlik) idealinin önündeki eski İran şahlarından çok ünlü birinin adını, Feridûn'u zikrederek tasdik ediyor.

18. yüzyıla gelindiğinde imparatorluğun daha Kanuni Süleyman döneminde başlayan değişim sürecinin ve artık batı ve doğu sınırlarında süregiden savaşların Osmanlı entelektüel dünyasında meydana getirdiği geçmişin ihtişamı ile yeni dönemin hayal kırıklıkları arasında gidip gelen algılar yaşanıyor. Bu entelektüel dünyaya mensup onurlu bir devlet adamı olan Defterdar Sarı Mehmed Paşa, yine de *i'lâ-yı kelimetullah* ideolojisini şu satırlarıyla yansıtıyordu:[41]

> Mücâhidîn-i dînin ikdâm u himmetleri ile a'dâ-i dînin kimi gark-ı hûn ve kimi dahî destgîr-i zebun olmağla livâ-yı süreyyâ-yı Resûl-i Hudâ serefrâz ve râyet-i kefere vü fecere ser-nigûn olup ... râyet-i İslâm neyyir-i 'âlem gibi nûr-efşân ve âsâr-ı zulm ü dalâlet ve küfr ü cehâlet âfâk u *enfüsden ilâ yevminâ hâzâ ref' u perîşân ol-*

[41] Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vakâyi'ât*, haz. Abdulkadir Özcan, TTK, Ankara 1995, s. 2.

> *makdadur. Ve husûsan hânedân-ı 'Osmânînün* şems-i ikbâl-i bî-zevâli devlet-i se'âdet-meâlleri 'avn-i rabbânî ve 'inâyet-i samedânî birle matla'-ı sipihr-i sultânîden tulû' bulduğu...

Paşa'nın şu satırları 18. yüzyılda Osmanlı devletinin karşılaştığı birtakım mağlubiyet ve sıkıntılara rağmen yine de "din düşmanları"nı kahretmeye devam ettiğini, zulüm ve adaletsizliği ortadan kaldırdığını, Allah'ın yardımıyla Osmanlı hanedanının son bulmayan yükseliş güneşinin sultanlık göğünde doğmaya devam edeceğini ısrarla vurguluyor.

Veziriâzam Lütfi Paşa *Âsafnâme*'sinde Kanuni Süleyman'ı onun gazilik sıfatına vurgu yaparak şu unvanlarla zikrediyor:[42]

> A'zamu's-selâtîn ve ekremü'l-havâkîn nâsır-ı 'ibâdullah hâkim-i 'ibâdullah *el-gâzî fî sebîlillâh* hâdimu'l-Harameyni'ş-şerîfeyn mâlikü'l-berreyn ve'l-bahreyn Sutan Süleyman Han...

Kısaca İslam bu meşrulaştırıcı desteğini daha kuruluş döneminde gazâ ve cihad ideali olarak devlet ideolojisine eklemek suretiyle aynı şekilde siyasal bir araca dönüştüğünün başka bir göstergesini bize sunduğu gibi, Osmanlı sultanlarının eline egemenlik ve hayat alanlarını genişletme yolunda fevkalade meşrulaştırıcı bir araç da vermiştir. Böylece bir yandan hem kendi tebaalarına onlara itaatin dinî bir zorunluluk olduğu algısını telkin etmişler, hem de o zamanki İslam dünyası nazarında Allah'ın adını yücelten (*i'lâ-yı Kelimetullah*) bir devlet olarak prestij kazanmışlardır.

---

[42] Mübahat S. Kütükoğlu, *Lütfi Paşa Âsafnâmesi* (*Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi*), İÜEF, Tarih Araştırma Merkezi Yay., İstanbul 1991, s. 2.

Osmanlı Padişahı ve Siyasi-Dinî Karizmatik Unvanlar: Antik, Çevresel ve İslamî Siyasal Kültür yansımaları

Aşağıda tek tek ele alacağımız *Zıllu'llahi fi'l-Arz, el-Müeyyed min 'İndillah, Sahib-Kıran, Mehdî-i Sahib-Zaman* ve *Kutup* unvanları haddizatında bazı erken dönem Osmanlı sultanları için de 16. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinin metinlerinde geriye dönük olarak kullanılmakla beraber,[43] bilhassa imparatorluğun en parlak dönemini oluşturan 16. yüzyılın en güçlü iki sultanı, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman için bir arada kullanılmış oldukları görülür. Dikkat edilirse bunun bir tesadüf olmaktan öte, birbiri peşinden tahta geçen baba-oğul bu iki sultanın bu unvanlarla anılmalarının sade kendilerinden kaynaklanan bir iddia olmadığı anlaşılır. Aksine bu iddiaların halk arasında kabul gördüğü, zamanın entelektüellerinin bunları pekiştirici birtakım metinler kaleme aldıkları da gözden kaçmıyor.

Dikkatle bakıldığında, onların, yaşadıkları dönemde İslam dünyasının geçirmekte olduğu bir değişim sürecine, bu değişimin toplumda hâsıl ettiği dünyanın sonu beklentisine ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu ile Safevî devleti arasındaki karşılıklı siyasal ve ideolojik meydan okuma zamanına rastladığı görülür. Bu konu Osmanlı imparatorluk ideolojisinin gelişimi çerçevesinde dünyanın

---

[43] Mesela bkz. İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-'Osmân*, II. Defter, nşr. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1983, s. 1: "Çün Osman Han sipihr-i pîr gibi tedbir-i kader-te'sîrinin evtâdıyıla 'amûd-ı hıyâm-gerdûn-ı kıyâm-ı saltanatı kutb-vâr sâbit ve pâydâr kıldıktan sonra dâru'l-karâra rihlet eyleyüp ... ferzend-i se'âdet-mendi sultân-ı civân devlet nâsıb-ı râyet-i hilâfet sâhib-kırân-ı zaman Orhan ..." Burada Osman Gazi için Han unvanının kullanıldığına dikkat etmek gerekir.

sonu ve Mehdî beklentisiyle bağlantılı olarak Barbara Flemming ve Cornell H. Fleischer tarafından 1990'lardan beri değişik çalışmalarında irdelenmiştir.[44] Aşağıda Osmanlı sultanlarının bu siyasi-dinî karizmatik unvanlarını sırayla ele alacağız.

Genel olarak İslam dünyasında yaklaşık Abbasi döneminden itibaren gerek Müslüman devlet hükümdarlarının kendilerinin, gerekse onları hilafete bağlayabilmek böylece yanlarında tutabilmek maksadıyla bizzat Abbasi halifelerinin verdikleri birtakım gösterişli unvanların kullanıldığı görülür. Bu unvanlar söz konusu devletlerin hem Hıristiyan dünya hem de kendi aralarında cereyan eden yazışmalarda özellikle kullanılıyordu. Bu unvanlar o hükümdarların yazışmalarını kaleme alan çok iyi yetişmiş, uluslararası diplomasiyi bilen münşileri tarafından düzenlenmekteydi. Şüphesiz münşiler kendilerinden önceki antikçağ hükümdarları tarafından kullanılan benzer unvanlardan da yararlanıyorlardı. Münşiler secî'li kullanıma çok yatkın Arapça sayesinde hem onları yeniden oluşturup düzeniyor hem de onlardan ilham alarak kendileri yenilerini icat edip kullanıyorlardı. Zamanla çok geçmeden bazı münşiler dönemlerinin diplomasi kuarallarına göre hangi hükümdar bizzat hangi unvanları kullanabilir veya hitap edilen hükümdar için hangilerinin uygun düşeceğine dair inşâ kılavuzları, daha doğrusu kitapları kaleme alıyorlardı. Bugün bunlardan nadir de olsa elimizde bazı örnekler bulunuyor.

---

[44] Sırayla bkz. "Sahib-kıran und Mehdi: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans," *Between the Danube and Caucasus*, ed. Gyorgy Kara, Budapest, 1987, s. 43-62; Fleischer, "Mehdî ve Bin Yıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi," *Osmanlı, Düşünce*, 7, ed. H. C. Güzel-Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2014, s. 149-161.

Dolayısıyla Osmanlı sultanlarının diplomatik belgelerinde kullandıkları aşağıda bazılarını zikrettiğimiz örnekler böyle uzun bir geleneğin ürünleriydi. Bu konuda Osmanlı münşilerinin yazdığı bazı kitaplar bulunuyor ki bunların en güzel bir örneği bu çalışmada da kullandığımız 16. yüzyılın ünlü Osmanlı münşisi Feridun Beğ'in hacimli iki ciltlik tanınmış eseridir.[45]

1) Zıllullahi fi'l-'Arz, Zıllullahi fi'l-'Arazîn (*Allah'ın Yeryüzündeki Gölgesi*)[46]

Osmanlı padişahlarının İslamî kimliklerinin en çarpıcı unvanlarından biri, *Zıllu'llahi fi'l-Arz* (*Allah'ın yeryüzündeki gölgesi*), *el-Müeyyed min 'İndillah* (*Allah tarafından desteklenen*), diğeri Timur ve Akkoyunlu Uzun Hasan gibi birkaç hükümdarın da kullandığı muhtemelen antik Pers kökenli *Sahib-Kıran*, ve en ilginci de tasavvuf kültü-

---

[45] Feridun Beğ, *Mecmû'a-i Münşeâtü's-Selâtîn*, 2 cilt, Takvimhâne, İstanbul 1274-1275 (1857-1859). Mübahat Kütükoğlu'nun *Osmanlı Belgelerinin Dili* adıyla yayımladığı büyük emek mahsulü eseri de bir bakıma onun bir devamı sayılabilir. Zaten bazı metinler oradan alınmıştır. Diplomasi alanında inşaya, münşilere ve eserlerine dair şurada kısa bilgi ve bibliyoğrafya bulunuyor: İsmail Durmuş, "İnşâ," *DİA*, 2000, c. 22, s. 334-337.

[46] Bu lakap başlıkta görüldüğü gibi *arz* şeklinde tekil ve *arazin* şeklinde çoğul olarak kullanılmaktadır. Bazı araştırmacılar bu çoğul kelimeyi tesniye, yani ikili olarak *arzeyn* şeklinde yanlış yazmaktadırlar. *Arazîn* kelimesi *arz* kelimesinin Arapça çoğuludur ve Arap harfleriyle iki kelime aynı şekilde yazılır. Bu bilinmediği için olsa gerek kelime *arzeyn* şeklinde yazılmaya devam ediliyor. *Arzeyn* yazanlar bununla Anadolu ve Rumeli topraklarını kastediyor, dolayısıyla sultanın "Allah'ın gölgesi" olması vasfını bu iki coğrafya ile sınırlıyorlar. Oysa gerçekte bu lakapla kastedilen Osmanlı sultanının sadece Anadolu ve Rumeli topraklarında değil, "bütün yeryüzünde Allah'ın gölgesi olma" iddiasıdır ve bu sebeple *arazin* kelimesi kullanılmıştır. Tekil olarak kullanıldığında da kastedilen yine bütün yeryüzüdür.

ründen ödünç alınmış olup bazı Osmanlı padişahlarına reddedilemez dinî bir karizma yükleyen *Mehdî* ve *Kutup* unvanlarıdır.

Esas olarak kökü Sasanî döneminden Abbasilere kadar uzanan meşhur "Sultan yeryüzündeki bütün mahlukatın sığındığı Allah'ın gölgesidir" (*es-sultânü zillullahi fi'l-arz ye'vî ileyhi küllü'l-halâik*) formülü, neredeyse bütün Müslüman hükümdarlara yakıştırılır. Mesela Timur'un Semerkand'daki muazzam türbesinin içinde duvara altın yaldızlı nefis bir celi sülüs hatla yazılan şu çarpıcı ibare çok dikkat çekicidir: *Es-sultânü zillu'llahi fi'l-arz. Men ekremehû ekreme'llah ve men ehânehû ehâne'llah* (Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Kim sultana ikram (itaat) ederse Allah'a ikram (itaat) etmiş, kim ona ihanet ederse Allah'a ihanet etmiş olur).

Osmanlı devlet ideolojisinin inşasında İslam'ın ne güçlü bir faktör olduğunun en çarpıcı göstergelerinden biri, Fatih Mehmed zamanında Osmanlı imparatorluk ideolojisinin teorisi kabul edebileceğimiz Tursun Bey'in *Târîh-i Ebu'l-Feth*'indeki "*Güftar der zikr-i ihtiyac-ı halk be-vücûd-ı şerîf-i padişah-ı zıllullah*" başlıklı kısımdır. Tursun Bey bu kısımda padişahların dünya nizamı için lüzumunu Kur'an ayetleri ve hadislerden aldığı metinlerle desteklemek suretiyle padişahlığı mükemmelen bir İslamî kurum olarak takdim etmiş ve aynı zamanda İslam'ın Osmanlılarda bu devirde nasıl güçlü bir siyasal araca dönüştüğünün dikkat çeken bir örneğini sunmuştur.[47] *Zıllullah fi'l-arz* veya *Zıllullahi fi'l Arazîn* (*arzeyn*, değil, *arz* kelimesinin çoğulu olarak bütün dünyayı kasteden *arazîn*) unvanları Osmanlı devletinin son dönemlerine kadar kullanılmıştır.[48]

---

[47] Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, s. 10-30.

[48] "Zıllullahi fi'l-Arazîn": Mesela bkz. Feridun Beğ, c. 1, 96, I.

Kanuni Süleyman'ın 1535 yılında Şarlken'e karşı himaye edip desteklediği Fransa kralı I. François'ya yolladığı –yukarıda da kısaca zikrettiğimiz– meşhur nâme-i hümayunun başındaki "*Ben ki sultânü's-selâtîn burhânü'l-havâkîn tâc-bahş-ı husrevân-ı rû-yi zemîn zıllu'llâhi fi'l-arazîn Akdenizin ...*" şeklindeki ilk cümlede de aynı formülasyonun biraz değişik bir ibaresi yer alıyor.

Zıllu'llahi fi'l-Arz, veya *Pâdişâh-ı Zıllullahi Te'âlâ*, Osmanlı padişahlarının Allah'a itaate eş derecede kayıtsız şartsız mutlak itaat edilmesi gereken bir otorite olduğunu ilan eden bir ifadedir.[49] 15. yüzyılda Osmanlı saltanat sisteminin teorisyeni Tursun Bey (ölm. 1491'den sonra), kitabında Fatih Mehmed'in Allah'ın desteğine mazhar bir hükümdar olduğunu vurguladıktan sonra

> v'allâhu yüeyyidü bi-nasrihî men yeşâ', (Âlü İmran, 13) Teşrîf-i izâfe-i es-Sultânu zıllu'llâhi fi'l-arz" vasıtasıyla tâ'at u mutâba'atını ekâsî yü edânî üzre farz-ı 'ayn itdi, Hak Te'âlâ ve Tebârek çü mübârek lâkabın *ve'l-elkâbu tünzelü mine's-semâi zıllu'llâhi fi'l-arz* itdi.

satırlarıyla onu tebcil ediyordu.[50]

Bu unvan Osmanlı Başbakanlık Arşivi Tahrir defterindeki sancak kanunnâme metinlerinin baş taraflarındaki

---

Murad'a Canik Han'dan gelen mektup; I. Murad'a Karamanoğlu Ali Bey'den gelen mektup, c. 1, s. 104; II. Bayezid'e Dulkadiroğlu Alâüddevle Bey'den gelen mektup, c. 1, s. 290; II. Bayezid'e Baysungur Mirza'nın annesinden gelen mektup, c. 1, s. 327.

[49] Mesela bkz. *Tarih-i Peçevî*, İstanbul 1283 (1866-1867), c. 1, s. 52.

[50] Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 15, 23: "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir lafzıyla şereflendirmiş ve kendisine itaati toplumun en üst düzeyinde veya en altında bulunanlara farz kılmıştır." "Allah onun mübarek lakabını, *lakaplar gökten indirilir* sözü uyarınca Allah'ın yeryüzündeki gölgesi kılmıştır."

giriş kısmında Osmanlı sultanının mesela "*Hazreti Hakk celle ve 'alâ ben kuluna ... tâc-ı zıllullah ile serefrâz etti,*"[51] veya Behisni ve civarı Mufassal Tahrir Defteri'nin başındaki "*halifetullahi 'alâ halîkatihî fi'l-'âlem tâc-bahş-ı husrevânî-i rûy-i zemîn zıllallahi fi'l-arazîn el-müeyyed mine'semâ ...*"[52] gibi metinlerde sık rastlanan bir unvandı. II. Murad'ın Arapça'dan Kasım b. Seydî el-Hafız Ankarî'ye tercüme ettirdiği *Enisü'l-Celîs*, sultanların "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olduğu inancını çok güçlü bir biçimde işlemektedir.[53]

Fleischer, Fatih Mehmed'in şeriat ve kanunun geniş ölçekli uygulamasını kurduğu medreselerle müesseseleştirmekle beraber hiçbir zaman katı bir şer'î zihniyet sahibi olmadığını, şeriata devletin yapısını desteklediği ölçüde sahip çıktığını özellikle vurgular. Onun İslam'ın felsefi ve mistik yönüyle daha çok ilgilendiğini, "şeriatın alçak gönüllü bir hizmetkârı" olmayı değil, bir "filozof kral," tasavvufun "insan-ı kâmil"i olmayı hedeflediğini söylerken, onun hakkında kanaatimizce isabetli ve yerinde bir teşhis koymuştur.[54]

17. yüzyılda Mustafa Sâfî, Osmanlı sultanlarının Allah'ın yeryüzündeki gölgesi oldukları telakkisini diğer dikkat çekici unvanlarla birlikte şöyle kaydediyor:[55]

---

[51] *BOA*, 924 1518-1519 tarihli *TD*, nr. 63, s. 5'ten naklen Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*, Kapı Yay., İstanbul 2020, s. 48.

[52] *BOA*, 925/1519 tarihli TD, nr 71, s. 5'ten naklen Emecen, *a.g.e.*, s. 48.

[53] Kasım b. Seydî el-Hafız Ankarî, *Enîsü'l-Celîs*, haz. Azmi Bilgin, İÜEF Yayınları, İstanbul 2008; TÜBA, Ankara 2017.

[54] Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 274.

[55] Mustafa Sâfî, *Zübdetü't-Tevârîh*, c. 1, s. 3 (3b).

> ... Ârâyiş-kün-i erîke-i hilâfet olan pâdişâh-ı cevân-baht ve şehînşâh-ı Cem-câh-ı Süleymântaht hulâsatü'l-mâi ve't-tîn sülâletü'l-havâkîn ve's-selâtîn *zıllullahi Te'âlâ fi'l-arazîn* kehfü'l-fukarâ ve'l-mesâkîn melâzzü'l-İslâm ve'l-Müslimîn melceü'l-gurabâ ve'l-hâifîn *Gavsu'l-halâikı* ecma'în...

Bu metni özellikle buraya almamızın sebebi, Osmanlı sultanlarının entelektüel zümreler arasında nasıl zamanla artan ve zenginleştirilen birtakım unvanlarla anıldıklarına dikkat çekmektir. Bilhassa son *Gavsu'l-halâik* terimine yapılan vurgu, Osmanlı sultanlarının aynı zamanda biraz aşağıda ele alacağımız tasavvufun velâyet teorisindeki en yüksek makama, *kutbiyyet ve gavsiyyet* mertebesine yerleştirilmek istendiklerini göstermektedir.

2) *El-Müeyyed min 'İndillah, el-Müeyyed mine's-Semâ* (Allah Tarafından Desteklenmiş)

Bu unvan yukarıda Tursun Bey'den alıntıladığımız metnin içinde geçen (*va'llâhu yüeyyidü bi-nasrihî men yeşâ'*, Âlü İmran, 13) "Allah dilediğini yardımıyla güçlendirir" ayetinden formüle edilen bir unvan olup Osmanlılardan önce de muhtelif Müslüman hükümdarlar tarafından kullanılmıştır. Aslında bu formülasyonun ilham kaynağı da büyük bir ihtimalle Abbasilerin vâris oldukları Sasanî siyaset felesefesinde temellenen İran siyaset geleneğindeki Mezopotamya Tanrı-kral kavramının hükümdar imajına yansımasının islâmîleştirilmiş bir biçimi olmalıdır.

Ortaçağlar İslam dünyasındaki geleneğe uyarak Osmanlı padişahlarının da severek sıkça kullandıkları unvanlardan biri, *el-müeyyed min 'indillah*'tır. Burada ortada olan şey şudur: Hükümdarlar siyasal güç kazanmak ve hâkimiyet amaçlarına ulaşabilmek için yalnızca sahip

oldukları maddi güçle yetinmiyorlardı. Bunu takviye için yönettikleri halkın ve kendilerine rakip gördükleri başka devletlerin hükümdarları nazarında da kendilerini ilahi desteğe mazhar olmuş, onun tarafından güçlendirilmiş olduklarını göstermeye büyük önem veriyorlardı.

Gelibolulu Mustafa 'Âlî bu konuda şunları söylüyor:[56]

> Zamane padişahları ki vardur *zıll-i ilâhî* oldukları şer'-i şerîfe inkıyadlarından nümûdardur. Pes bu zümrenin bir kısmı haseb neseb cihetinden be-dîdardur. Ya'nî ki eban 'an ceddin mevrûs mülklerine mutasarrıf ve vakt-i ma'lûme dek fermankârdur. Ve bir sınıf kılıcı ile zuhûr eylemiş padişâhân-ı 'âlî-câh-ı bülend-iktidar ve *müeyyed min 'indillah* serîrine mazhar mülûk-i devlet-sülûk-i 'âlem-medârdur. Lâkin ol makûle sahib-i zuhurlarda dahî elbette bir meziyyet ve bir güne pesendîde hâletden lâbüddür. Tâ ki anlarun şeref-i menzileti mûceb ola ve kendülere sâyir halkun teba'iyyeti müstevceb ola.

'Âlî'nin burada ikinci sınıf yani kılıçları ile gasben saltanat elede edenler için ne *zıllullah* ne de *müeyyed min 'indillah* unvanlarını kullanmadığına dikkat etmek gerekir. O bu unvanlara sanki ancak hasep nesep itibariyle babadan oğula saltanat sahibi olanların layık olduklarını düşünmektedir.

Mesela İbn Kemal'in tarihinin birinci cildinde Osman Gazi'ye saltanat müjdesinin nasıl verildiğini anlatan şu hoş pasaj yer alır:[57]

---

[56] 'Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idi'l-Mecâlis*, haz. Mehmet Şeker, TTK, Ankara 1997, s. 295.

[57] İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, I. Defter, haz. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1970, s. 88-89. Aynı şekilde hemen bütün Osmanlı sultanları için bu unvan yüzyıllarca kullanılmıştır. Mesela bkz.

> Söğüt nâhiyesinde ol eyyâmda Kumral Baba nam sahib-i keramet var idi. Ol nâsıb-ı livây-ı velâyet velâyet-i vâlâ-yı Hudâ'da tâc-dâr idi. Bir gün ol mübâriz-i meydân-ı cihâd-ı ekber gazâya sefer yarâğın görüp pür-ikdam oldı, *i'lây-ı kelime-i İslâm'*a niyyet eyleyüp ... Ermeni Derbendi'ne erdi. *Cemâ'at-i Ricâl-i Gayb'dan birisi nâgâh zâhir olup* ol ehl-i hâle işaret eyledi. "Osman–nam bir sâhib-i hurûcun medâric-i gazve-'urûcu hengâmı geldi" deyu beşâret eyledi ... *yüri var ol serdâr-ı gazâ ile mülâkât it. Her kande giderse nereye gazâ iderse ayrılma bile git ki ol şâh-ı sa'âdet-penâh "müeyyed min 'indillâh"dır, ne tarîka sülûk iderse refîk-i tevîk ana hem-râhdır.*

Bu unvan Müslüman hükümdarların ilahi kaynaklı olduğuna inanıldığını yansıtmasının ötesinde, aynı zamanda Müslüman devletlerin İslam'ı siyasallaştırmalarının göstergelerinden de biridir. Bu sebeple yayımladıkları belgelerde ve zamanlarında yazılan bazı siyasetname kitaplarında *el-müeyyed min 'indillah* unvanı özellikle zikrediliyordu. Osmanlı padişahları da bu durumun istisnası olmadılar. Onlar da "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olma" iddialarının yanında bu unvanı adeta onun ayrılmaz bir parçası olarak kullanmaya yüzyıllar boyu özen gösterdiler. Fakat ilginç olan şu ki bu sadece onların ar-

---

Feridun Beğ, Orhan Gazi'ye Karamanoğlu tarafından gönderilen mektup, c. 1, s. 80: "el-Müeyyed min 'indillâhi'l-Meliki'l-Mennân"; I. Murad'a Canik Han'dan gelen mektup, c. 1, s. 96: "el-Müeyyed min 'indillâhi'l-Meliki'l-Mu'în"; I. Murad'a Karamanoğlu Ali Bey'den gelen mektup, c. 1, s. 112: "el-Müeyyed min 'indillâhi'l-Meliki'l-Cevâd"; Yıldırım Bayezid'e Karakoyunlu hükümdarı Kara Yusuf'tan gelen mektup, c. 1, s. 118: "el-Müeyyed min 'indillâhi'l-Meliki'l-Mecîd."

zusu değildi. Yönettikleri halk ve komuta ettikleri ordular da başlarındaki padişahı böyle görmek istiyor, daha açıkçası böyle olduğuna inanıyor veya inanmak istiyorlardı. Bu unvanlar onların nazarında aynı zamanda padişahın yahut sultanın otoritesinin de halk nazarında meşruiyetini tasdik eden unvanlardı.

1) Sâhib-Kırân (*Kutlu Zamanda Doğmuş Hükümdar*) *Sahib-Kıran* ve aşağıda ele alacağımız *Kutup* ve *Mehdî*'den oluşan üç unvanın kullanılışına Osmanlı, Safevî ve Babürlü sahasında 16. yüzyıl başlarından itibaren rastlanması bir tesadüf olabilir mi? Yakından baktığımızda böyle düşünmemizi engelleyen önemli birtakım siyasal gelişmeler olduğu dikkatlerimizden kaçmayacaktır. Şöyle ki:

1) Bu yüzyıl başında İran'da yeni kurulan Safevî devleti, batıda Sünnî Osmanlılar, doğuda Sünnî Özbek Şeyban Hanlığı arasında Şiî ideolojiyi tercih etmiş genç bir devlet olarak kendine bir hayat ve egemenlik alanı açmaya çalışmaktadır.

2) Bu genç Şiî devletin güçlü bir dinî ideolojiye dayanan meydan okumalarına karşı Osmanlı devleti ise, Anadolu topraklarında Kızılbaş Türkmenler tarafından çıkarılan bir seri ayaklanmayla baş etme çabasındadır.

3) Hindistan'da Ekber Şah kurmayı hayal ettiği yeni *Dîn-i İlâhî*'yi başarıya ulaştırmak için çabalamaktadır.[58]

---

[58] Bu durumla ilgili isabetli ve detaylı birtakım analizler için yukarıda 44 no'lu dipnotta zikredilen şu iki makale çok faydalıdır: Barbara Felmming, "Sahib-kiran *und Mahdi*: Türkische Endzeiterwartungen im Ersten Jahrzehnt der Regierung Suleymans," *Between the Danube and Caucasus*, ed. Gyorgy Kara, Budapest 1987, s. 43-62; Fleischer, "Mehdî ve Bin Yıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi," *Osmanlı, Düşünce*, 7, s. 149-161.

İşte bu üç olayın yaklaşık aynı döneme rastladığını hatırlarsak neden Osmanlı sultanlarının, Şah İsmail'in ve Ekber Şah'ın *sâhib-kıran*'lık, *kutupluk ve mehdîlik* iddialarına yöneldiklerini anlayabiliriz. Bu sebeple söz konusu iddiaların birbirine komşu (buna özellikle dikkat etmek gerekiyor) üç ayrı devletin hükümdarları tarafından ortaya atılmasının ve dönemlerinin entelektüellerinin metinlerinde seslendirilmesinin bir tesadüf olamayacağını ifade edebiliriz. Kısaca söylemek gerekirse 16. yüzyılda dönemlerinin güçlenen, egemenliklerini yaymak ve birbiriyle rekabet etme durumunda bulunan Osmanlı padişahlarının, Şah İsmail'in ve Ekber Şah'ın söz konusu unvanları kullanmaları tamamıyla etraflarına karşı bir meydan okuma, üstünlük iddia etme psikolojilerini yansıtan unvanlardır diyebiliriz.

Bu üç devletin hükümdarlarında eşzamanlı olarak kullanılmaya başlayan bu unvanlar şüphesiz her birinin kendi hâkimiyet alanlarında ve çevrelerindeki yeni gelişmelerin tesiriyle hükümdarlık anlayışlarında meydana gelen evrensellik (cihangirlik ve cihanşümullük) iddia ve idealleriyle çok yakından ilgisi vardı. Onların yanındaki edip münşi ve müverrihlerin onların iddia ve ideallerini besleyici ve geliştirici bu unvanları kullanmaları, söz konusu hükümdarların psikolojilerine çok uygun düşmekte ve benimsenmekteydi. Münşileri bu unvanları devletlerarası yazışmalarda bol bol kullandılar. Yukarıda zikrettiğimiz Fedridun Beğ'in münşeat kitabındaki yazışmalarda bu hususa dair oldukça dikkat çeken örnekler bulunuyor. İşte *Sahib-kıran* unvanı da bunlardan biriydi.

Sahib-Kıran, "Müşteri (Jüpiter) ile Zühre'nin (Venüs/Çobanyıldızı) bir burçta toplanarak birbirlerine yaklaşma durumuna geldiği vakitte (*kıran*) doğmuş olan" demek

oluyordu. Bu sıfat uğurlu, kutlu, bahtiyar, talihi yaver, her zaman muzaffer, galip ve cihangir hükümdarlara verilen bir sıfat olarak kullanılmıştır.[59] *Sahib-kıran* unvanı özellikle büyük bir fatih ve muzaffer bir hükümdar olan Timur ile özdeşleşmiş gibidir. Beylikleri Osmanlılarca ilhak edilen Anadolu beyliklerinden Germiyanoğlu, Timur'u Yıldırım Bayezid'den alacağı intikamına alet etmek için, "Ey sultanum! Sen *sahib-kran*'sın. Osmanoğlu bir zalim kişidir. Bizi müflis kılup atamız ve dedemiz tahtın elimizden alup ..." diye kışkırtmak istemişti. Neşrî'ye göre "Timur'u Rûm'a tahrik idüp ... bile iğvâ iderlerdi. *Timur'un dahî dimağında Sâhib-hurûcluk* (*Mehdîlik*) *hevesi var idi, dahî ziyade idi.*"[60]

Ondan sonra bu unvan muzaffer Akkoyunlu ve Osmanlı sultanları için de kullanılmaya başlanan bir unvan olma yoluna girdi. Aslında her hükümdarın hayalindaki "her zaman muzaffer, galip ve cihangir" olma ideali, Timur örneğinin de etkisiyle "müşteri" bulmakta gecikmedi. Uzun Hasan'ın da kullandığı bu unvanın başarılı fetihleri sebebiyle İbn Kemal eserinin III. Defter'inde Osmanlı padişahlarından münhasıran I. Murad, Yıldırım Bayezid ve Fatih Mehmed'i "Hazret-i Sâhib-kıran," "Sâhib-kıran-ı zaman" terimleriyle zikrediyordu.[61] İbn Kemal IV. Defter'inde ise bu kez Yıldırım Bayezid'i "Sâhib-kırân-ı Kâvûs-

---

[59] *Sahib-kıran* unvanına dair bkz. T. W. Haig, "Sâhib-Kırân," *İA*, c. 10, s. 66; Hayrunnisa Alan, "Sahib-Kıran," *DİA*, EK-2, 2016, s. 448-449; Yavuz ve Kanuni'nin sahib-kıranlığına ve bunun önemine dair bkz. Flemming, *a.g.m.*, aynı yer; Fleischer, *a.g.m.*, s. 154; Krstic, *a.g.e.*, s. 124-125.

[60] Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihan-nümâ*, *Neşrî Tarihi*, nşr. F. R. Unat-M. Altay Köymen, TTK, Ankara 1987, 2. bs., c. I, s. 343.

[61] İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, III. *Defter*, haz. Abdullah Satun, 1. bs., Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2014, s. 8, 54, 58.

şevket," "Sâhib-kırân-ı cihân," "Sâhib-kırân-ı kâm-kâr Yıldırım Han" diye tebcil etmekteydi.[62] Fatih Mehmed'in tahta çıkışını şu parlak ifadelerle yüceltiyor:[63]

> Sultan Murad Han Gazi ... menzil-i mecâzîden mahmil bağlayub serâ-yı bekâya göç eyledi, yerine ferzend-i ercümendi *sâhib-kırân-ı zaman* Sultan Mehmed Han ufk-ı sipihr-i se'âdetden mihr-i cihan-gîr gibi tulû' idüb evc-i burûc-ı saltanata 'urûc eyledi.

Aynı müellif Yavuz Selim'in vefatı için ise şöyle diyordu:[64]

> Çün mezkûr *sâhib-kırân-ı 'âlem* sultân-ı selâtîn-i 'Arab u 'Acem kahraman-ı kurûm-ı Rûm ve hâkân-ı Türk ü Deylem Selîm Hân'ın bedr-i kadr-i zirve-i âsmân-ı kemâle yetişüb şems-i ziyâ-bahş-ı devleti evc-i semâ-yı se'adete çıkub hengâm-ı zevâle irdi.

Öyle görünüyor ki *Sahib-Kıran* unvanıyla anılmak Osmanlı sultanları için de karizmalarını yansıtmaya elverişli bir unvan olarak kabul görüyor ve herhalde bundan da mutluluk duyuyorlardı.

---

62 İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, IV. Defter, haz. Koji İmazawa, TTK, Ankara 2000, s. 19, 165, 179.

63 İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman,* VII. Defter, haz. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1991, s. 1; s. 61: *"Sâhib-kırân-ı cihan Sultan Mehmed Han."*

64 İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, X. Defter, haz. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1996, s. 10. Osmanlı sultanlarının *Sahib-kıran* unvanı konusunda geniş tahlil ve örnekler için bkz. Feridun M. Emecen, "Cihangirliğin Yeniden İnşası: Sahib-kıran Sultan Selim Han," *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat,* Kapı Yay., İstanbul 2020, s. 153-176.

Feridun Beğ, Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman için kullanılan bu unvanın geçtiği bir metni kaydediyor:

> Hazret-i Sikender-râyet Dârâ-devlet keyvân-rif'at Husrev-i bârgâh-ı 'izz ü temkin Nûşirevân-ı mesned-i 'adalet-âyîn kayser-i Cemşîd-mekîn hurşîd-mekân hâkân-ı tâc-bahş-ı kişversitân sultân-ı taht-nişîn-i *sâhib-kırân* padişah-ı devlet-karîn-i kâmrân...

Bu unvan metninde Osmanlı sultanı, İskender'in sancağına, Dârâ'nın devletine, Husrev'in izzet ve şanına, Nuşirevan'ın adaletine sahip, Cemşid gibi sağlam mekânlı bir kayser, nice memleketler alarak oralara taçlar bağışlayan bir hakan ve tahtta oturan bir *sahib-kıran* sultan olarak tavsif edilerek yüceltiliyor. Bilindiği gibi İran tarihinde sâhib-kıran unvanı ancak kudretle hüküm süren veya uzun süre tahtta kalan hükümdarlar için kullanılmaktaydı.

4) Mehdî, Sâhib-Zamân (Doğru Yola Götüren, Zamanın Sahibi)

Türkiye Osmanlı tarihçileri son bazı istisnaların dışında, oldukça bol malzemenin mevcudiyetine rağmen Osmanlı sultanlarının şahsiyetlerine dair birkaç paragrafı geçmeyen tespitlerinin dışında, özellikle Fatih, Yavuz ve Kanuni gibi sultanların karizmatik ve psikolojik şahsiyetlerinin analizi ile pek ilgilenmediler. Bu ilgisizliğin bir sebebi muhtemelen Osmanlı imparatorluk ideolojisi konusunun ve daha genelde Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisi meselesinin bugüne kadar modern Osmanlı tarihi yazıcılığının ilgi alanının dışında kalmış olması olabilir. Fakat ilginç olan, Batı Osmanlı tarih yazıcılığının da bu konulara genel olarak uzak durmuş ol-

masıdır. Dolayısıyla zikredilen Osmanlı sultanlarının karizmalarının siyasal cephesinin haricinde esas itibariyle büyük ölçüde o karizmanın yapıcı elemanı konumundaki dinî sıfatların da üzerinde durulmamış olması şaşırtıcıdır. Bunun iki istisnası Batılı Osmanlı tarihçilerinden Barbara Flemming ve münhasıran Cornell Fleischer'dir.

Flemming yıllar önce yayımladığı bir makalesinde o zamana kadar Osmanlı tarihçilerinin üstünde durmadıkları Mevlana İsa'nın *Câmi'u'l-Meknûnât* isimli manzum eserine dikkat çekti ve burada uzun uzun konu edilen binyıl ve Mehdîlik meselesini analiz ederek dönemin Osmanlı zihniyet dünyasını anlayabilmek için bir kapı açtı. Fakat bu ilginç çalışma bildiğimiz kadarıyla bir kişi hariç Osmanlı tarihçilerinin pek dikkatini çekmedi. O bir kişi ise Gelibolulu Mustafa Âlî'ye dair yayımladığı önemli kitabı ile ilgileri üzerine toplayan Cornell H. Fleischer'den başkası değildi. Fleischer yaklaşık otuz yıldan beri mesaisinin bir kısmını Osmanlı imparatorluk ideolojisinin mahiyetini araştırmaya vakfetmiş ve bu vesileyle münhasıran Kanuni Süleyman üzerinden yürüttüğü çalışmalarıyla bilhassa Binyıl ve Mesiyanizm çerçevesinde Osmanlı siyasal algısında Kanuni Süleyman'ın Mehdîlik meselesini ele almıştır.[65]

Genel olarak *Mehdî* inancı, Yahudi ve Hıristiyanlıktaki *Mesi-Mesih* kavramının "İslâmîleşmiş" ve belli ölçüde farklılaşmış bir yansıması olup zulüm, baskı ve haksızlığa uğramış kitlelerin kendilerini kurtaracak, ideal bir düzen kuracak ve adaleti sağlayacak, "ilahi yetkilerle dona-

[65] Fleischer, "Mehdî ve Bin Yıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi," *Osmanlı*, c. 7, Düşünce, s. 152-154. Lakin ne garip bir tecellidir ki Fleischer'in çalışmaları da Osmanlı zihniyet tarihçiliğinde açtığı kapıya bir rağbet oluşturamadı. Bu genel olarak Batıda ve Türkiye'de Osmanlı tarihçiliğinin bu en zayıf cephesinin hâlâ yeterince anlaşılamadığını, dolayısıyla ilgiye mazhar olmadığını gösteriyor.

tılmış bir kurtarıcı" olarak düşünülebilir. Bu iki dindeki *Mesi-Mesih* kavramı çok daha eski bir geçmişe sahip olup daha evrenseldir. Fakat esasında Mehdî inancı kökeni itibariyle antik Mezopotamya mitolojisinden Yahudiliğe, oradan da İslam kültürüne intikal etmiş olan bir inanç ve aynı zamanda bir ideolojidir. Dinler tarihi bugün ortaya koymuştur ki *Mesiyanizm* (mesihçilik), antikçağlardan beri dünya tarihi genelinde yaygın bir vakıadır.[66]

Dünya tarihi genelinde olduğu gibi İslam tarihinin muhtelif zaman ve mekânlarında da Mehdîci ideolojinin devreye soktuğu pek çok toplumsal hareket görülmüştür. Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar zamanında da birtakım mehdîci hareketlerin varlığı bilinmeyen bir husus değildir. Bu ideoloji Osmanlılar zamanında 16. yüzyılda çiçeği burnunda Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail'in kendini hem "*âdem donunda Hudâ*," yani insan görünümünde Tanrı, hem de mehdî olarak propaganda ettiği Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenler arasında yaygındı. Fakat Şah İsmail'in bu unvanı kullanması yalnız Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenlerin inancına yönelik bir iddia olmanın ötesinde, Flemming ve Fleischer'in tespit ettikleri gibi, o dönem İslam kamuoyu içinde çok yaygın binyıl beklentisi psikolojisi içinde İslam dünyasına yönelik bir meydan okuma tezahürü idi. Osmanlı imparatorluk ideolojisinin tipik yansımalarını yer yer çok canlı örnekler ve satırlarla yansıtan en önde gelen tarih kaynaklarından birinin müellifi Lutfi Paşa, Şah İsmail'in mehdilik iddiasını "*Her yana kim sundu ol erdi eli/Mehdî-i sâhib-zamânım der idi*" mısralarıyla vurguluyor.[67]

---

[66] Bu konuda mesela bkz. Mircea Eliade, *Histoire des Croyances el des Idées Religieuses*, Payot, Paris 1980, c. II, s. 244-246, 324-325, 338-339.

[67] *Tevârîh-i Âl-i 'Osman li-Lutfi P*aşa, s. 12; Krstic, s. 68, 125.

Buna mukabil 16. yüzyılda Mevlânâ Îsa'nın yukarıda zikredilen pek tanınmamış manzum eserinde, Levhî ve Senâî gibi müelliflerin kaleme aldıkları *Süleymannâme'* lerde yine kıyamet ve binyıl beklentisi içinde Osmanlı sultanlarının mehdîliğinin 16. yüzyılın Osmanlı kamuoyunda aynı evrensellik iddiasının tezahürüne konu olduğu görülüyor.[68]

Bu tür konulara diğer Osmanlı tarihçilerinden daha fazla ilgi gösteren Lutfi Paşa kitabında *karn* (*yüz yıl*) kavramının Hz. Muhammed'den nakledilen "*her karnde bir, din yenilenecektir*" mealindeki hadise istinaden İslam'da her yüz yılda bir müceddidin (din yenileyicisinin) geleceğini yazar ve ilk yenileyicinin bizzat Hz. Muhammed olduğunu söyler. Ondan sonra Kanuni Süleyman'a gelene kadar her karnde gelen yenileyicileri isimleriyle sıralar. 9. karnin yenileyicisi Yavuz Selim'dir.[69] Fleischer bu çerçevede Osmanlı hanedanının meşrûiyetinin İslam dünyasında tam olarak kabul görmediği bir dönemde halk arasında kıyamet beklentilerinin yaygın olduğu bir ortamda Yavuz Selim'in fetihçi bir padişah olarak mehdî addeddilmesini zaruri bir yansıma olarak değerlendirir.[70] Lutfi Paşa tarafından kaydedilmiş olup Semerkand Sünnî ulemasının Çaldıran zaferini tebrik için Yavuz Selim'e gönderdikleri iki mektup, Yavuz Selim'i *mehdî-i âhir zaman* olarak nitelendiriyordu.[71] Şah İsmail'in kendini *Mehdî* ve *Kutbu'l-aktâb* ilan ederek genç yaşındaki (25 yaşında idi) bu etkileyici meydan okuması,[72] aynı dönemde Osmanlı sultanı olan (40 yaşlarındaki) Yavuz Selim'e yakıştırılan benzeri unvanlar ile misliyle karşılık buluyordu.

---

[68] Fleischer, *a.g.m.*, s. 152-154.

[69] *Tevârîh-i Âl-i 'Osman li-Lutfi Paşa*, s. 7-11.

[70] Fleischer, *a.g.m.*, s. 151.

[71] *Tevârîh-i Âl-i 'Osman li-Lutfi Paşa*, s. 206; Fleischer, *a.g.m.*, s. 152.

[72] Kırstic, *a.g.e.*, s. 68, 125.

Yavuz Selim'in sade Osmanlı kamuoyunda ve entelektüel kesiminde yerleşmiş olan bu mehdilik statüsü, öyle görünüyor ki, sekiz yıl gibi kısa süren saltanat süresi yüzünden fazla inkişaf etmemişti. Eğer daha uzun süre yaşayabilmiş olsaydı ve fetihlerine devam edebilseydi, Fleischer'in vurguladığı gibi muhtemelen Büyük İskender ve Cengiz Han gibi evrensel bir imparator olma imkânını elde edebilecekti.[73]

Görüldüğü üzere Fatih Mehmed gibi 21 yaşında Konstantinopolis'i fethetmek suretiyle görülmemiş büyük bir başarı kazanarak Osmanlı devletini evrensel bir imparatorluk statüsüne yükselten bir sultana bile yakıştırılmayan *mehdiyyet* ve *kutbiyyet* statüsü, 16. yüzyılın iki büyük fetihçi Osmanlı sultanına halkı ve entelektüelleri tarafından tereddüt etmeden verilebilmiştir. Bu kanaatimizce ancak 16. yüzyılda İslam kamuoyunu etkisi altına alan kıyamet ve binyıl beklentisi ortamında adı geçen sultanların sade sultanlık statüleri ile değil, aynı zamanda mehdiliğin ayrılmaz vasfı olan askeri kabiliyetiyle birlikte değerlendirildiğinde anlamlı hale gelmektedir.

Osmanlı kaynakları, yukarıda vurguladığımız gibi özel olarak Şah İsmail ve Safevîlerle giriştiği mücadele dolayısıyla Yavuz Selim'i mehdîlik unvanıyla tebcil etmelerine rağmen bu karizmatik unvanı en çok da Kanuni Süleyman'la özdeşleştirmiş görünüyorlar. Bunlar arasında Flemming ve Fleischer'in de en başta gelen kaynaklarından birini teşkil eden Mevlânâ Îsa'nın *Câmi'u'l-Meknûnât*'ındaki aşağıdaki manzum metni çok dikkat çekicidir:[74]

---

[73] Fleischer, *a.g.m.*, s. 151.

[74] Mevlânâ 'Îsa, *Kitâbu Câmi'i'l-Meknûnât*, İ.Ü. Kütüphanesi, İbnülemin kısmı, nr 3263, v. 52a-b.

Aceb dirsen mehdî kim ola — Odur kim cümle mülke hâkim ola
Zamanın ol ulu serdar ulusu — Cihânın kalmaya şehr u ulusu

.....

Olısar hakîm velilik yüzünden
Ola kâfir çıkan anın sözünden
İrişir hükmi anın şarka garba
Kimesne durmaya anunla harbe
Tahkîk şimdi Sultan İbni Sultan
Selîm Han oğludur Gâzî Süleyman
Şecâ'at anda bulmuşdur nihayet
Olubdur zâhirinden çok velâyet
Velâyet olmasa ana sezâ ger
İdermiydi bunun gibi gazâlar
Bu yâ mehdî yâ ser'askerdir
Kamû sultanlarun ol serveridir
Musâhibdir ana Kırklar Yediler
Diyenler bu sözü gerçek didiler

Mevlânâ Îsa, Kanuni Süleyman'ın aynı zamanda *kutup* olduğunu yazar ki aşağıda o konuyu ele alacağız. Şu alıntıladığımız metin ifadelendirdiği gibi Kanuni Süleyman'ı mehdî olarak görmenin ötesinde onu velâyet mertebesine çıkarmakta, bu yüzden *Kırklar* ve *Yediler*'in onun musahibi olduğunu söylemekte, çok gazâ etmesinin velâyet mertebesi sayesinde olduğunu ifade etmektedir. O bu sultanın nasıl bir manevi mertebeye sahip olduğunu belirtmek suretiyle aynı zamanda tasavvufî bir sıfatla da yüceltmektedir ki aşağıda alıntılayacağımız metinde görüleceği üzere Kanuni Süleyman tasavvuftaki en yüksek mertebesi olan *kutbiyyet* makamına yerleştirilecektir. Fleischer'in yorumuna göre Kanuni Süleyman hukuk konusunda evrensel olma iddiasıyla kendi zamanında adaletsizliklerin ortadan kalkacağına,[75] çünkü kendisinin

[75] İnalcık, "Adaletnameler," *Belleten-Belgeler*, 1/3-4 (1967), s. 49-93.

zamanın mehdîsi olduğuna samimiyetle inanmaktaydı ve bu onun nihai hedefiydi.[76] Bu yüzden sultan dünyanın sonunun yaklaştığı inancı içinde bu rolü hiç tereddütsüz içtenlikle benimsemişti. İlginç olan zamanın kamuoyunun bunu tereddütsüz kabule yatkın olmasıydı. Onun *Ricâlü'l-Gayb*'dan zaman zaman destek aldığı sık sık gündeme geliyor, *Sâhib-kıran ve Mehdî-i sâhib-zaman* olduğu hiç tereddütsüz her vesileyle dile getiriliyordu.[77]

1516'daki Mısır seferine katılan dönemin Bahşî mahlaslı bir halk şairi Yavuz Selim için şu mıraları terennüm ediyordu:[78]

Sultan Selim cülûsunda
Salâ dedi de yürüdü
Gidelim Mısır'a doğru
Yola dedi de yürüdü
Bahşî eydür Mehdî budur
Yücemize irgör Kâdir
Kılağuzsa İlyas-Hızır
Yola dedi de yürüdü

5) Kutb-i Dîn, Kutb-i Saltanat (Dinde, Saltanatta Yegâne İlahî Güç Makamı)

Tasavvufun *Kutup* kavramının siyasal bir mahiyet kazandırılarak İslam tarihinde hükümdarlar için kullanılması sık görülen bir durum olmasa da bunun örneklerine rastlanabilmektedir. Bilinen ilk örneklerinden biri *Dîn-i İlâhî* adıyla İslam, Hıristiyanlık, Budizm ve Brahmanizm karışımı bir din kurmak için uğraşan Ekber Şah'tır

---

[76] Fleischer, *a.g.m.*, s. 151, 152, 153.

[77] Zamanın bazı eserlerine dair geniş tafsilat için bkz. Fleischer, *a.g.m.*, s. 155.

[78] Şükrü M. Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1980, s. 111.

(ölm. 1605). O bu din için Delhi'de yaptırdığı yeni mabette şaibeli, dalkavuk birtakım ulema ve sûfîler tarafından *sultânü'l-İslâm, kehfü'l-enâm, emîrü'l-mü'minîn zıllullahi ale'l-âlemîn* ve *kutup* (insan-ı kâmil) ilan olunmuş, kendisine secde edilmesi gerektiğine inandırılmış idi.[79]

Osmanlı sultanları içinde *kutup* olduğu ısrarla ileri sürülen ilk şahsiyet, sultan II. Bayezid oldu. Her ne kadar ondan önce de I. Murad Karayülük Osman'ın gönderdiği bir mektupta *Kutbeddîn* unvanıyla anılmış olsa da[80] asıl sistematik bir biçimde Kutup ilan edilen II. Bayezid'dir. II. Beyezid'in *kutup* olduğunu ortaya atan kişi ise dönemin ilginç şairlerinden Firdevsî-i Rumî (ölm. 1491) idi. O 15. yüzyılın daha çok mitolojik ve egzotik mahiyetteki eserleriyle bilinen velut bir yazarıydı. *Kutbnâme* adıyla bilinen eserinde II. Beyazid'e büyük bir manevi değer atfetmiş, *Kutbnâme* adındaki eserinde onun *kutup* olduğunu yazmıştır. Yazar eserinin telif sebebinin *kutbu'l-aktâb'ı beyan etmek* olduğunu belirttikten sonra kutbun kim olduğunu, vasıflarını sıralıyor:[81]

*Kutbu'l-aktâb*ı kılam sana beyan
Tâ bilesin kimdürür *kutb*ı 'iyân
Uşbu 'asrın kutbu kimdür şerh idem
Râstin idüp kizb-aradan tarh idem
*Kutb*suz olmaz zamân anla yakîn

---

[79] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara, (tsz), 2. bs., s. 211-212.

[80] Feridun Beğ, c. 1, s. 192: "Es-sultânu'l-a'zam, itizâdü'l-mûlûk beyne'l-ümem, kâmi'u'l-kefereti ve'l-fecere, *Kutbuddîn Emîr Murad*."

[81] Firdevsî-i Rumî, *Kutbnâme*, haz. İbrahim Olgun-İsmet Parmaksızoğlu, TTK, Ankara 1980, s. 29. Kitabın sonunda Firdevsî şu tarihi düşer. "*Kutb-nâme kodum ismin söyledim târih ana/Kutbu'l-aktâb oldı bâkî Şah Sultan Bâyezîd.*"

*Kutb*a inkâr itmegil gayet sakın
Kutb-ı aktâb olmayınca her zamân
Revnakı bulmaz cihanda ins ü cân

Firdevsî-i Rumî bu girişi yaptıktan sonra asıl söyleyeceğini söyler:[82]

Kutb-ı 'âlem kimdür ânı diyelüm
Medhi içre şehd ü şeker yiyelüm
Bu zamânın kutbunı anla cedîd
Şâh sultân Âl-i 'Osmân Bâyezîd
Kutb-ı 'âlem padişahdır bîgümân
Vasfın işit tâ gide şekk ü gümân
.....

Kutbu'l-aktâb olmasa Şeh Bâyezîd
Düşmenân görmez idi kahr-ı şedîd

Dikkatimizi çeken, 16. yüzyılın iki büyük Osmanlı sultanının, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman'ın da zamanın mehdîsi olarak telakki edilmesi idi. Kanuni Süleyman *Sâhib-kıran* ve *Mehdî-i sâhib-zaman* olarak aynı zamanda *Kutbu'l-aktâb*'dır (Kutupların Kutbu), yani zamanın kutuplarının da üstünde en üst mertbedeki kutupdur.

Kanuni Süleyman'ın kamuoyunda bu müthiş karizmatik, etkileyici unvanlarla tebcil edilmesini yalnızca kamuoyunun veya bizzat kendi misyonuna inanmış sultanın durup dururken etkileyici olsun diye kullandığı unvanlar olduğunu düşünmek yanıltıcı olur. Çünkü unutulmamalı ki onun saltanatının neredeyse ilk yirmi yılı bir yandan Orta Anadolu'da peş peşe çıkan Bozoklu Celal, Veli Halife ve Şah Kalender isyanları gibi birtakım isyanların liderlerinin kutupluk ve mehdîlik iddialarıyla ortaya çık-

[82] *A.g.e.*, s. 29-30.

tıkları, İran şahlarının benzer unvanları propaganda ettikleri ve bu suretle Osmanlı devletini epeyce zorladıkları bir zamanı oluşturmaktadır. Yine Orta Anadolu'da çiftçi ve sipahi takımını peşinden sürükleyen Hüsameddin-i Ankaravî, Bünyamin-i Ayaşî ve Pîr 'Ali Aksarayî gibi Melâmi şeyhlerinin müritleri arasında da aynı kutbiyyet şayialarının dolaşması çok dikkat çekicidir. Bilindiği gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda Melâmîler gibi vahdet-i vücudcu değişik bir tasavvuf zümresi mensupları arasında *kutbiyyet* ve *mehdiyyet* daha farklı bir şekilde yankı bulmaktaydı. Onlar da *zamanın kutbu* kabul ettikleri şeyhlerinin aynı zamanda *mehdî-i sahib-zaman* olduğuna inanmakta idiler.[83]

Dolayısıyla bu üç iddianın Kanuni Süleyman zamanına denk düşmesi, bir tesadüf değildir. Bu bize şunu gösterir: Sultanın *mehdiyyet* ve *kutbiyyet* iddialarının kamuoyunda tereddütsüz kabulü ve bizzat kendisinin de buna yürekten inanmış olmasını sadece zamanın Binyıl ve Kıyamet beklentisi inancıyla izah etmek meseleyi bir yanıyla eksik bırakmak olacaktır. Binyıl ve Kıyamet beklentisi Fleischer'in ortaya koyduğu isabetli bir teşhistir, fakat bu karizmatik unvanların Kanuni Süleyman tarafından da hararetle benimsenmesinin bir de az önce izaha çalıştığımız tarafının olduğunu unutmamalıdır. Nitekim Ebussuud Efendi, Kanuni Süleyman'a yazdığı bir arîzda onun için *Merkez-i mecd ü mülk-i sultânî kutb-i eflâk-i 'izz-i hâkânî* sıfatlarını kullanıyordu.[84]

Osmanlı hilafetinin meşruiyetinin Müslüman dünya kamuoyunda tartışıldığı Kanuni Süleyman zamanında Veziriazam Lutfi Paşa'nın *Halâsu'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-*

[83] Bu konuda bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 7. bs., s. 346-350.

[84] *Tarih-i Peçevî*, c. 1, s. 53.

Eimme isimli risalesini Arapça, Türkçe ve Farsça olarak üç dilde kaleme alması da işte yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız ortamla ilgili olarak böyle bir zamana tesadüf etmektedir.[85] Bilindiği gibi bu risale Kanuni Süleyman'ın "zamanın imamı" olduğunu, ona tabi olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Çünkü Paşaya göre sultan bütün Rum ve Arap topraklarının hâkimi olan tek makamı temsil etmektedir ve bu sebeple ona uyulmazsa bütün bu topraklar tam bir düzensizliğe duçar olur, ne dünya kalır ne ahiret kalır.[86]

Osmanlı sultanlarının siyasi-dinî karizmatik unvan ve lakaplarına dair bütün bu yazılanlar herhalde sonuçta şu kapıya çıkıyor: Klasik dönem Osmanlı sultanları arkalarında bulunan eski Türk, Ortadoğu İslam öncesi ve İslam hükümranlık ve devlet geleneğinin kendilerine devrettiği bütün siyasi-dinî karizmatik unvan ve lakapları bilinçli olarak içselleştirmiş ve kullanmışlardır. İmparatorluğun –en azından Müslüman tebaası– da bu mirasın medlûlünü geleneksel olarak zaten tereddütsüz benimsemiş ve gereği gibi davranmayı sürdürmüştür. Bu şu demek oluyor: Osmanlı padişahları gelmiş geçmiş bütün Müslüman hükümdarların en yetkin modelini tarih sahnesinde temsil

---

[85] Lutfi Paşa'nın *Halâsu'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme* adındaki risalesinin Arapça nüshası Mısır'da yayımlanmıştır: Mâcide Mahlûf, Dâru'l Âfâki'l-Arabîyye, Kahire 2001, s. 76. Risalenin müellif nüshası Süleymaniye (Ayasofya) Kütüphanesi, nr. 2877. Farsça tercümesi, Süleymaniye (Ayasofya) Kütüphanesi, nr. 2876. Eserin Arapça aslının Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 644) ve Yenicami (nr. 1182) kütüphanelerinde birer nüshası bulunmaktadır (Asım Cüneyd Köksal, "Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 51 (2017), 29-72).

[86] Bu meselenin geniş bir tartışması için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şeriyye*, Klasik Yay., İstanbul 2017, 2. Bs., s. 160 vd.

etmiş olmaktadırlar. En başta Peygamber'in ve ilk dört halifenin, hatta Emevi halifelerinin temsil ettikleri dünyeviyönetici tipinin tam aksi istikamette, Abbasi halifeleri gibi hem dünyevi hem dinî "mutlak otorite sahibi" yönetici olarak tarih sahnesinde yerlerini almışlardır. Bu suretle bütün dindarlıkları, şahsi hayatlarında ve devlet yönetiminde İslam'a sadakatlerine rağmen İslam devlet yöneticiliğinin –İslam'ın erken tarihi göz önüne alındığında– İslamî olmayan otokrat bir devlet yöneticisi olmuşlardır.

İMPARATORLUK İDEOLOJİSİ VE SÜNNÎ İSLAM

Burada önce şu mühim tarihsel gerçeğin altını çizmemiz gerekir. Sünnî İslam yorumu tarihte İslam'ın bozulmadan, aslına sadık kalarak korunmasında önemli bir rol oynamıştır. İnalcık'ın şu cümleleri bu tarihsel gerçeği açık ve net bir biçimde tespit etmektedir:[87]

> Başlangıçta belirtmeliyiz ki bu sıkı Sünnî yorum İslam'ın birliği ve devamlılığı bakımından İslam tarihi boyunca çok önemli bir rol oynamıştır. İslam zaman ve mekân içerisinde birlik ve bütünlüğünü sadece Şâfiî, Mâlikî ve İbn Teymiye gibi büyük fakih imamlar sayesinde korumuştur. Kaynaklara sadık şekilde gerçek İslam'ın tanımını yaparak onlar, İslam'ı farklı tarihî süreçlerde karşılaştığı yıkıcı saldırılardan korumuşlardır. Kuşku yok ki İslam benzersiz bir inanç sistemi olarak devamlılığını ve sağlamlığını bu çizgiyi canla başla takip eden bu kişilere borçludur. Kanun yapan, koyduğu kanunun İslam şeriatina uygun olduğundan emin olmak her zaman kendini dinî otoritenin fikrini almaya zorunlu hissetmiştir. Bu düşünce okulu, büyük imamların birincil kaynaklara dayanarak getirdiği yorumun dışında herhangi bir yeniliğe, bid'ata izin verilmeyeceğine inanmıştır.

Osmanlıların belki daha ilk başlarda kavradıkları bu gerçek, kuruluştan itibaren bozulmamış bu İslamî hüvi-

[87] Halil İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İş Bankası Yay., İstanbul 2016, s. 3-4.

yetin dolayısıyla Sünnîliğin devlet politikası yapılmasının sebebidir. Onlar hem imparatorluk dışında hem de içinde titizlikle bu politikayı korumaya özen göstermişlerdir. Bu sebeple sultanların Osmanlı kroniklerinde sık sık tekrarlanan unvanlarından bir de onların Sünnî İslam'ın koruyucusu olduklarına atıf yapan *Pâdişâh-ı dîn-penâh* yani "dinin sığınağı olan padişah" unvanıdır.[88] Bu tekrarlar boşuna değildir ve hedefi hem dışarıdaki hem içerideki Müslüman kamuoyudur.

Ortaçağlar İslam dünyası Doğu Roma ve Sasanî siyaset geleneği kökenli Emevi ve Abbasi dönemlerindeki büyük bir siyasal kırılma ile erken İslam'ın eşitlikçi siyasal yapısından saltanat sistemine evrildi. Bu büyük tarihsel hadise, Hz. Muhammed ve Dört Halife devirlerinden sonra İslam tarihindeki en mühim dönüşümü ve değişimi temsil eder. 7. yüzyılın ikinci yarısında Emevilerle başlayan ve devletin ayrılmaz parçası ve destekçisi olarak İslam, yukarıda belirtildiği şekilde, 8. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de kökü Sasanî dönemine kadar giden din-devlet ikizliği statüsüne geçti. İslam böylece devletin ve siyasetinin meşrulaştırıcılığını üstlenen bir araç olarak tarihteki yerini almak suretiyle Müslüman devletlerin iç ve dış politikalarında kullanışlı siyasal bir araca dönüştü ve bir devlet ideolojisi oluşturdu.

Emevi İmparatorluğu'nun kurucusu Muaviye, mahirane bir politikayla oğlu Yezid'i veliaht tayin ederken, böyle bir süreci başlatarak İslam siyaset kurumunu muazzam bir devrime tabi tuttuğunun ve bunun artık yüzyıllar boyu değişmeden devam edeceğinin belki bilincinde değildi. O sadece siyasi dehasıyla Arap aşiretlerinin yüzlerce yıllık geleneksel kabilevi yönetim anlayışının ve İslam'ın

[88] Bir örnek olarak bkz. *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297/1882, s. 469.

getirdiği eşitlikçi sistemin giderek karmaşıklaşan İslam toplumunu yönetmeye kâfi gelmeyeceğini, zuhur eden problemleri çözmeye yetmeyeceğini sezmişti. Dehası onu mutlak bir otorite tesisinin lüzumuna ikna etmiş olmalı ki böyle bir yola girdi. Ama kendisi bir otokrat değildi, hiçbir zaman da olmadı.

Emevi ve Abbasi halifelerinin bundan böyle artık her ne kadar kişisel hayatlarında ilk halifelerln dindarane hayatlarına benzeyen yönleri pek kalmamış olsa da İslam onların devleti yönetici statülerini, dolayısıyla devleti meşru bir zemine oturtmaya ve desteklemeye devam edecektir. Burada İslam'dan kastımız dinî statüsünden ziyade artık siyaseten meşrulaştırıcı bir araç olarak devletin bütün icraatında ortaya çıkan ve devleti destekleyici hüviyetteki "siyasallaşmış İslam"dır. Emevilerle başlayan bu süreç Osmanlılara kadar Türk gayri Türk bütün Müslüman devletlerde ve imparatorluklarda bu statüsünü zaman zaman tarihsel şartlar muvacehesinde dönüştürerek ve değiştirerek hep sürdürecektir.

İşte İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan itibaren oluşmaya başlayan devlet ideolojisinde aynen bu fonksiyonunu icra etmiştir. 15. yüzyıl erken Osmanlı kroniklerinde yer alan ve kökü Tevrat'a dayanmakta olup Gazneliler gibi Osmanlı öncesi bazı Türk devletlerinin kuruluş efsanelerinde de görülen "rüya" motifi, bir efsane olarak değerlendirilmekten çok, zamanla halk tarafından da içselleştirilmiş bu "siyasallaşmış İslam" gerçeğinin tezahürü olarak düşünülmelidir. O böylece devlet ideolojisine kudsiyet kazandıran semavî iradenin güçlü bir yansıması olarak yönetici kesimin ve halkın hafızasına kazınmış ve yerini daima korumuştur.[89]

[89] İslam'ın imparatorluk ideolojisiyle bağlantısı şuralarda yete-

İslam bu Sünnî-Hanefî hüviyetiyle Osmanlılardan evvel Anadolu topraklarında Rum Selçukluları ve onların dağılmasıyla kurulan Anadolu Beyliklerinde de aynı fonksiyonu icra etmiştir. İbn Battûta bunun 14. yüzyıldaki en canlı çağdaş şahididir ve seyahatnamesinde bundan sitayişle bahseder.[90] Kadı Burhaneddin devletinde de kadıların her davayı *şer'-i mutahhar* üzere hallettiklerini, *Kavânîn-i dîn-i Hanefî*'den dışarı çıkılmadığını Esterabadî bilhassa vurgular.[91] Bu, Anadolu'da Osmanlılardan önce Hanefî Sünnî kültün devlet yapısına tam anlamıyla güçlü bir şekilde yerleştiğini gösterir. Osmanlıların bu tarihî mirası devralmaları, bir bakıma bulundukları coğrafyanın kaçınılmaz sonucu idi.[92] Kanuni Süleyman'ın iki yıl veziriâzamlığını yapmış entelektüel bir devlet adamı olan Lutfi Paşa, bu entelektüel cephesini hemen her konuda yansıtan tarihinde Osmanlıların Sünnîliğe nasıl bağlı olduklarını şu dikkat çekici ve iddialı cümleleriyle dile getiriyor:[93]

> Hulafâ-i Râşidîn'den hilâfet mınkatı' olduktan sonra bu Osmanlı tâifesi gibi akideleri pâk ve Sünnî müselmanlar ve mekârim-i ahlâk ve kanun-ı selef-i selâtîn ile ve ka'ide-i 'âlîşân-ı

---

rince ele alındığı için burada üzerinde fazla durulmayacaktır: Ocak, *Osmanlı Toplumunda "Zındıklar ve Mülhidler,"* s. 111-155; aynı yazar, "Osmanlı Resmî Yahut İmparatorluk İdeolojisi Meselesi," *Doğu Batı (İdeolojiler 2)*, sayı 29, Ağ. Eyl. Ekim 2004, s. 73-82.

90 İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Grâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr*, nşr. Ahmed el-Evâmirî Bek-Muhammed Ahmed câdü'l-Mevlâ Bek, el-Matb'atü'l-Emîriyye, Kahire, 1933, s. 260

91 Azîz b, Ardeşîr-i Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1928, s. 222-223.

92 İnalcık, *a.g.e.*, s. 152-153.

93 Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i 'Osman*, s. 4-5.

> havâkîn ile zînet bulub tâc u tahta lâyık kimesneler gel(me)mişdir. Ve hem Selcuk dahî Âl-i 'Osmâna mürşid ve pîşvâ olmuşdur.

Lutfi Paşa alıntıladığımız bu kısa paşajda üç şeye dikkat çekiyor: Bir, ilk halifelerden sonra Osmanlılar kadar temiz inançlı ve Sünnîliğe bağlı bir devlet gelmemiştir. İki, Osmanlılar hem eski sultanların kanunlarına hem hakanların kaidelerine uymuşlardır. Üç, çünkü onların yol göstericileri Selçuklulardır. Veziriazamın eski Türk hakanlık geleneğine vurgu yapması da ayrıca dikkate şayandır. Bu onun Osmanlı devlet geleneğinin Sünnîlik, eski İslam devletlerinin sultanlarının ve Türk hakanlarının yönetim geleneklerinden oluştuğuna atıfta bulunmak suretiyle bu geleneği ne kadar yakından ve ne kadar iyi tanıdığını gösteriyor.

17. yüzyılda Mustafa Sâfî, Osmanlı sultanlarının Ehl-i Sünnet'e bağlılıklarını şu mısralarla dile getiriyor:[94]

Bilâd-ı küfri feth idüb temâmet
Gazâ itdi bular bî-hadd ü gayet

Resûlün sünneti idüb ikâmet
Bunlardır *ehl-i sünnet hem cemâ'at*
Muhassal şer' u dîn bunlarla kâim
Olubdur ola yâ Rab böyle dâim
Hemîşe tâ kıyâmet kâim ola
Bular 'izzetde yâ Rab dâim ola

Mustafa Sâfî bu mısralarıyla Osmanlı hanedanının Sünnîliğe bağlılığını adeta keyif alarak vurgularken herhalde bunu kendi zamanında yürürlükte olan bir durumun ifadesi olduğunu düşünmüyor, "bilâd-ı küfrü" tama-

[94] Mustafa Sâfî, *Zübdetü't-Tevârîh*, c. I, s. 1 (2a-b).

men fethederek gazâ etmek suretiyle "Resûl'ün sünneti"ni oralarda ikâme ettiklerini özellikle belirtme gereğini duyuyor ve dikkat edilirse fetihler zamanından başlayan bu durumun kıyamete kadar süreceğini temenni ediyor.

Şimdi bu çerçevede sorulması gereken soru şu olabilir: Deminden beri devlet İslamı dediğimiz bu teolojik, ideolojik ve siyasal nitelikli İslam'ın mahiyeti ne idi? Bu sorunun tek cevabı, devlet, elitler ve halkın büyük çoğunluğu itibariyle Sünnî İslam'dır. Bu, şüphesiz –Volga (İdil) Bulgarları da dahil– 10. yüzyıldan itibaren Karahanlı devleti ile başlayan ve Gazneliler, Harezmşahlar, Büyük Selçuklular ve nihayetinde Rum Selçuklularına kadar dayanan uzun bir tarihsel sürecin ve bu süreci oluşturan siyasal, jeopolitik ve kültürel dinamiklerin zorunlu kıldığı uzun bir geçmişe dayanan bir vakıa idi ve tarihsel süreç başka türlü cereyan edemezdi. Bu süreç İran'ın Şah İsmail'le başlayan zoraki Şiîleştirilmesine benzeyen gayri tabii bir süreç değildi. Osmanlılar Sünnî İslam'ın Şâfiîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik gibi üç mezhebinden birine değil, Türk dünyasının belli şartlarların sevkiyle –belki bir Orta Asya Sünnî inanç mezhebi olan Mâtüridîliğin de katkısıyla– Hanefîliğe bağlılığı devam ettirdiler. İran Selçukluları zamanında bir ara devlet mezhebi olan Şâfiîliğin hâkimiyeti fazla sürmedi. Hanefîliğin ve dolayısıyla Sünnîliğin daha rasyonel ve insan ve toplum hayatının gerçeklerini zorlamayan daha rasyonel yapısı sebebiyle Osmanlılar kuruluştan itibaren Sünnîliği benimsediler ve devam ettirdiler.

Osmanlılar Sünnîliği bir devlet politikası haline getirirken şüphesiz kendilerinden önceki Müslüman Türk devletlerinin tecrübelerine vâris oldular. Sünnîliğin bilimsel temellerini de ihmal etmeyerek Gazzalî'den (ölm. 1111) itibaren ve bilhassa Fahreddîn-i Râzî (ölm. 1210),

Sa'deddîn-i Teftâzânî (ölm. 1390) ve Seyyid Şerîf-i Cürcânî (ölm. 1413) tarafından felsefiliği ve rasyonelliği itibariyle devlet meselelerinin çözümünde kolaylık ve pratiklik sağlayan bir yorumu tercih ettiler. Bu tercihte Râzî mektebine mensup başta onun torunu Cemaleddîn-i Aksarayî (ölm. 1388-89) olmak üzere Molla Fenarî, İbn Kemal ve bilhassa Kanuni Süleyman döneminde Ebussuud Efendi'nin katkıları büyük olmuştur. Onun para vakıfları konusunda Birgivî Mehmed Efendi'yle (ölm. 1573) olan polemikleri, Hanefîliğin Osmanlı devlet politikası için toplumsal problemlere çözüm üretmek bakımından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Sünnîliğin Osmanlı tarihindeki yerini değerlendirirken, bazı tarihçilerin daha çok Yavuz Selim ve kısmen Kanuni Süleyman devrinde Safevî faktörü sebebiyle Sünnî politikanın sıkılaşmasını, Alevi kesiminin mağdur edilmesinin bir kriteri olarak alınması, Sünnî politikanın imparatorluktaki yerinin daha genel açıdan değerlendirilmesine engel oluşturmaktadır.

SÜNNÎ İSLAM VE OSMANLI HİLAFETİ

Osmanlıların Yavuz Selim'in 1517'de Mısır'ı zaptederek Memlûk devletine son vermesiyle birlikte genellikle halifeliğin otomatik olarak Osmanlı İmparatorluğu'na intikal ettiği kabul edilir ama konunun modern Osmanlı tarihi araştırmalarında yaklaşık 1990'lı yıllarda sıklıkla ele alınıp tartışılmaya başladığı dikkat çekiyor. Aslında bu konu İnalcık'ın eski bir makalesinde enine boyuna analiz edilmiştir.[95] Dönemin Müslüman Arap kamuoyunda Osmanlı hilafetinin pek kabul görmeyip tartışıldığı, hatta bunun üzerine Kanuni Süleyman'ın veziriâzamı Lutfi Paşa'nın Arapça (*Halâsu'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme* (İmamları –halifeleri– tanıma konusunda ümmetin –şüpheden– kutarılması) isimli, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç dilde bir risale yazarak meseleyi aydınlığa kavuşturmaya çalıştığı ve Osmanlı hilafetinin meşruiyetini savunduğu biliniyor.[96]

Biz burada Osmanlı hilafeti konusunu tartışmayacağız. Zira bu mesele az önce de işaret ettiğimiz gibi özellikle son zamanlarda oldukça ilgi çekici ve semereli bir araştırma konusu olmuş ve bayağı hatırı sayılır bir literatür oluşmaya başlamıştır.[97] Bu sebeple konuyu bu çalışma

---

[95] Halil İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire," *Cultura Turcica*, 5-7 (1968-1970), s. 19-29; Buradan naklen *Essays in Ottoman History*, Eren Yay., İstanbul 1998, s. 229-246

[96] Lutfi Paşa'ya dair bkz. Asım Cüneyd Köksal, "Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 51 (2017), 29-72; Mehmet İpşirli, "Lutfi Paşa," *DİA*, 2003, c. 27, s. 234-236.

[97] Osmanlılar ve hilafet konusunda yukarıda belirttiğimiz gibi oldukça yüklü kaynak ve literatür mevcut olmakla beraber şunlara bakmak yeterli bir fikre ulaşmaya yardımcı olacaktır: Hulusi

çerçevesinde genişçe tartışmak bizi maksadımızın dışına taşır. Ama hilafetin Osmanlılara intikalinin İmparatorluk ideolojisinde, dolayısıyla devletin İslam anlayışında yeni bir dönem başlattığı, bunun devlet politikasına, müesseselerine ve özellikle Sünnîlik siyasetine yansımaları olduğu gerçeği önemlidir ve bizi asıl ilgilendiren de hilafetin Sünnîliğe dayalı Osmanlı siyaseti için arz ettiği ehemmiyetir. Osmanlılar her ne kadar 17. yüzyıla gelinceye kadar hilafet konusunu öne çıkaran ve bunu sürekli vurgulayan bir politika gütmemiş olsalar da esasen buna zaten sahip olduklarının bilinci içinde buna ihtiyaç hissetmediler. Osmanlı hilafeti kavramının bu açıdan 17. yüzyıla kadar

---

Yavuz. "Sadrazam Lutfi Paşa ve Osmanlı Hilafeti," *Osmanlı Devleti ve İslamiyet*, İstanbul 1991, s. 73-110; Colin Imber, "Süleyman as Calif of Muslims: Ebu's-Su'ûd's Formulation of Ottoman Dynastic Ideology," *Soliman le Magnifique et son Temps*, ed. Gilles Weinstein, Louvre, Paris 1992, s. 179-184; Colin Imber, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet," *Kanuni ve Çağı; Yeniçağda Osmanlı Dünyası,* ed. Christine Woodhead-Metin Kunt, çev. S. Yalçın, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2002; Fatih Güzel, "Abbasi Halifesi Mütevekkil'in Türk Nüfuzunu Sonlandırma Çabaları," *KAREFAD*, 4/2 (2016), s. 117-132; Uğur Demir, "Hilafetin Osmanlı'ya Devri Meselesi ve Buna Dair Bir Literatür Değerlendirmesi," *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 40 (2019), s. 87-142; Uğur Demir, "Osmanlı Hilâfet Tartışmaları I: Son Abbasi Halifesi III. Mütevekkil'in 27 Yılı (1516-1543)," *Geçmişten Günümüze Hilafet*, haz. M. S. Küçükaşçı-A. Satan-A. Macit, İlem Yay., İstanbul 2019, s. 201-240; Feridun M. Emecen, "Sultan Süleyman ve Cihanşümul Siyaset Telakkisi," *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat,* Kapı Yay., İstanbul 2020, s. 89-110; Feridun M. Emecen, "Klasik Dönem Osmanlı Hilafetine Yeni Bir Bakış," *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat,* Kapı Yay., İstanbul 2020, s. 13-88; Uğur Demir, *Osmanlı Hilafetinin İlk Asırları*, Yeditepe Yay., 2. bs., İstanbul 2020. Emecen'in makalesi meseleyi oldukça iyi bir şekilde tartışan bir sentez çalışmasıdır. Osmanlı hilafeti konusuna yoğunlaşan Uğur Demir'in kitabı ise konuyu kitap boyutunda ele alan başarılı bir araştırmadır.

Müslüman ve Hıristiyan devletlerle yazışmalarda, muahedenamelerde kullanılmamasının sebebi aslında muhtemelen budur.

Bu meselenen doğrudan değil ama dolaylı olarak ilgisi şu olabilir. İnalcık ve bazı modern tarihçiler bazı yazılarında imparatorlukta Fatih döneminden beri zaten zayıflamaya başlayan serhad geleneklerinin 16. yüzyıl başlarında iyice azaldığını ve bunun özellikle Mısır'ın fethinden sonra dinî taassubun artmasına yol açtığını ileri sürerler.

Belki burada hilafet konusuyla bağlantılı olarak ileri sürülen fikrin ne ölçüde geçerli olup olmadığını, eğer dinî taassubun artmasının tek sebebi gerçekten serhad geleneklerinin zayıflaması ise, bunun durup dururken vuku bulmadığını dikkate almak icap eder. Zira evvela bir yandan Fatih Mehmed'le başlayan imparatorluk sürecine geçişle devletin bu süreçte güçlenen ve sağlam hukuk kurallarına ihtiyaç gösteren merkeziyetçi yapısıyla bir ilgisi olup olmadığını dikkate almalıdır. İkinci olarak da hilafetin Osmanlılara intikalinin muhtemelen devlet zihninde uyandırdığı bir değişim eşliğinde yeni şartlarla bağlantısı olup olmadığını düşünmek gerekir.

Kanaatimizce Osmanlı devletinin serhat geleneklerinden uzaklaşması sonucu dinî taassubun arttığını ileri sürmek isabetli bir görüş değildir. Çünkü burada problem "devletin giderek serhat geleneklerinden uzaklaşması olmadığı gibi, dinî taassubun artmasının" devletin bu politikasının sonucu olduğu da değildir. İki farklı olguyu birbirinin sebebiymiş gibi yorumlamaktan ziyade her iki olguyu önce kendi şartları içerisinde değerlendirmek, sonra eğer gerçekten ikisi arasında bir bağlantı varsa bu bağlantıyı ikna edici bir biçimde ortaya koymak gerekir. Mesela burada belki ilk sorulması gereken soru şu olma-

lıdır: 16. yüzyıldaki fetihlerle daha da güçlenen ve sınırlarının genişlemesiyle karmaşık toplumları bünyesine dahil eden bir imparatorluğun artık serhat gelenekleriyle yönetilmesi mümkün olabiliyor muydu? Öte yandan eğer taassubun artmasından kasıt devletin sıkı Sünnî politikası (Sunnitzation) ise, bunun hâlâ çok da ikna edici delillerinin ortaya konulmayan Mısır'dan getirildiği söylenen Eş'arî uleması yüzünden mi yoksa daha çok Safevî Şiî propagandasının yıkıcı etkilerinin ortadan kaldırılması yüzünden mi olduğu tartışılmalıdır. Belki ondan sonra Osmanlı ulemasına baskın çıkan –eğer gerçekten bunu başardılarsa– birkaç Eş'arî aliminin tesirini tartışmak daha doğru olacaktır.

Her hâlükârda Osmanlı merkezi iktidarı Safevî propagandasının halk üzerindeki yıkıcı etkilerinin ortadan kaldırılmasının –doğru ya da yanlış– Sünnî inanç ve ritüellere tavizsiz sadakati sağlamakla mümkün olacağını düşünüyor ve bu konuda sıkı bir kontrol ve baskı uyguladığı hem dönemin belgelerinde hem kroniklerde açıkça görülüyor. Dolayısıyla yukarıdaki serhat geleneklerinden uzaklaşma ve taassubun artışı tezini ileri sürenlerin meseleyi bir de bu açıdan değerlendirmeleri daha doğru olur.

Pekâlâ her hâlükârda şöyle veya böyle hilafetin Osmanlılara intikaliyle bu meselenin ilgisi ne olabilir? Hilafetin Osmanlılara geçtikten sonra Osmanlı padişahı başta olmak üzere yönetici elitinin zihniyet dünyasında yarattığı değişikliği fazla hafife almamalı, küçümsememeli, Osmanlı devlet aklının Müslüman dünya üzerinde asırlar gerisinden gelen bir önemli kavramın o akıl tarafından kaale alınmadığını da düşünmemelidir. Mısır'ın fethiyle başlayan sürecin ileriki yüzyıllarda Osmanlı yönetimindeki algının mahiyetini çizgisel bir doğrultuda izah etmek şüphesiz yanlış olacaktır. Mevcut kaynaklar ilk

zamanlarda Osmanlı sultanlarının bir halifelik iddiasını taşımadıklarını gösteriyor. Zira Osmanlı devleti hilafetle birlikte artık sadece kendi ülkesini Ehl-i Sünnet karşıtı akımlardan korumakla yetinmeyecek ve İslam dünyasının korunmasını da üstlenecektir. Bu onun sorumluluğunu eskisine nispetle daha geniş bir boyuta taşımış olmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki o artık kendini bütün bir İslam dünyasının hamisi olarak görmekte, özellikle "Ehl-i Rafz'a karşı" mücadeleyi birincil görevi olarak düşünmektedir. Osmanlı yönetiminin kendi toprakları üstünde İran'ın Şiî propagandasına karşı tedbir almamasını beklemek, Safevî topraklarında Sünnî propaganda yapılmasını Safevî devletinin müsamaha ile karşılamasını beklemek kadar abestir. Ne Osmanlı devletinin serhat gelenekleriyle ne de Safevî devletinin aşiret gelenekleriyle bir imparatorluk yönetmesini beklemek de doğru değildir. Her iki devlet de o geleneklerle genişleyen ve büyüyen devletlerinin böyle gevşek bir politikayla yönetilemeyeceğini biliyorlardı. Bu yüzden Osmanlılar Sünnî hukuka ne kadar önem verdilerse, Safevîler de Kızılbaş Türkmenlerin inançlarını değil, Şiî hukuku taassupla benimsediler, devlet yönetimine esas kabul ettiler ve yerleşmesi için uğraştılar. İran böylece Şiîleşti ve bugüne kadar geldi.

BÜROKRASİ VE İSLAM

Osmanlılar medresenin yardımıyla çok geçmeden güçlü bir bürokrasi tesis etmekle kalmadılar, bunu takviye etmek amacıyla Sünnî İslam'ın desteğine ihtiyaç duydular. Fetihlerle giderek genişleyen ve her açıdan karmaşık hale gelen toplumu yönetebilmek, artık serhat gelenekleriyle yani uc bölgesinin basit ve sade gelenekleriyle mümkün olamıyordu. İşte bunun için Hz. Muhammed zamanındaki statüsünü çoktan aşarak zaman içinde İslam'ın temel metinleriyle –en azından görünürde çelişmeyen– çevresel hukuk gelenek ve tatbikatlarını da içselleştirerek gelişen bir literatüre sahip Sünnî İslam'ı bürokrasilerinde de kullandılar.

Zaman zaman bazı Batılı ve Türk tarihçilerinin Osmanlıları yukarılarda sözü edilen uc bölgesinin "dışlayıcı olmayan, kucaklayıcı, yerel kültürlerle karışmış din anlayışı"nın yönetimde Sünnîlik lehine terk edildiği, dolayısıyla başlangıçta Sünnî mahiyet taşımayan Osmanlı yönetiminin ve dolayısıyla bürokrasisinin 16. yüzyıldan itibaren Sünnîleştiği tarzındaki eleştirilerinin kanaatimizce gerçekçi bir tarihsel zemini yoktur. Daha önce de vurguladığımız üzere, Osmanlı devleti başından beri Sünnî bir devlet olarak kurulmuştur ve bu Türklerin İslam'ı kabul tarihlerinden itibaren böyle başlamış ve Osmanlılara kadar böyle gelmiş, uzun asırlara yayılan köklü bir tarihsel geleneğin sonucudur. Bu, Türklerin İslam dünyasına dahil olduklarından beri coğrafi, jeopolitik, tarihsel ve sosyolojik şartların gereği olarak gerçekleşmiş bir süreçtir. Osmanlı devlet ideolojisi, hukuk sistemini ve bürokrasisini söz konusu ederken bunu sadece Osmanlı kuruluş

döneminin uc bölgesindeki dinî yapısını öne çıkararak genel bir yargı konusu yapmak kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir.

İlk Osmanlı kroniklerinde bahsi geçen Orhan Gazi'nin zaman zaman Rum Abdallarını teftiş etmesinin sebebi, halkın inançlarının bir şekilde Sünnî temelden uzaklaşmasına engel olmaktı. Osmanlı bu bilince sahip olduğu için daha 1331'de kuruluş sürecinin tamamlanmasını müteakip İznik'in fethi sonrasında açılan Orhaniye Medresesi, Sünnî İslam temelinde devleti yönetecek bürokratik kadroları yetiştirmek amacıyla kurulmuştu. Dolayısıyla az önce sözünü ettiğimiz bazı tarihçilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun sonradan ve özellikle Yavuz Selim devrinden itibaren Sünnîleştiği tezi, bir kere daha altını çizelim ki gerçeği yansıtan bir tez değildir. Daha kuruluştan itibaren Osmanlı devleti Rum Selçukluları'nın mirasını devralarak Sünnî kültü benimsemiş, yalnız devlet ideolojisinin değil, eğitiminin ve onun üzerinde inşa edilecek bürokrasisinin temeli yapmıştır.[98] Ama buna mukabil eğer Osmanlı devletinin Sünnîliği münhasıran Yavuz Selim dönemden itibaren katı bir siyaset haline dönüş-

[98] Bu tez için mesela bkz. Barkey, s. 141-144. Barkey İmparatorluk kimliğinin Yavuz Selim'den itibaren Sünnîlik doğrultusunda İslamîleştiği görüşünü savunur. Barkey'in bu mütalaası sadece Yavuz Selim'in Safevî propagandasının yıkıcı tesirlerini engellemek maksadıyla uyguladığı sıkı Sünnîlik politikasına bakarak verilmiş acele bir hükümdür. Bu sebeple imparatorluk kimliği Yavuz Selim'den itibaren Sünnîlik doğrultusunda İslamîleşmemiş, ama Sünnîlik politikası sertleşmiş ve katılaşmıştır. Sebebi de yukarıda işaret edildiği üzere Şah İsmail'in Osmanlı toplraklarındaki yıkıcı propagandasıdır ve bu bilinmeyen bir şey değildir. Aynı sert politika Kanuni Süleyman zamanında da bir süre aynı sebeple uygulanmıştır. Bazı Batılı ve Türk tarihçilerin bu tür yargılarının temelinde sanki biraz Sünnîlik antipatisi sezilmektedir.

türdüğü ileri sürülür ise bu doğrudur ve gerçeği yansıtan bir tezdir. Ama iki tez farklıdır.

Osmanlı imparatorluğu gelişir ve büyürken ilk dönemlerin sınırlı toplum yapısının üstüne rahatça oturan yönetim elbisesinin artık o gelişmiş ve güçlenmiş vücuda dar geleceği aşikârdır. Nitekim aynı süreç bir kere daha tekrar edelim ki 11. yüzyılda İran'da Türkmen aşiretlerine dayalı olarak kurulan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda ve 16. yüzyılda Anadolu ve İran'daki Kızılbaş Türkmenlere dayanarak temeli atılan Safevî devletinde de aynen yaşanmıştır. Selçuklu devleti kısa bir süre sonra Sasanî yerleşik devlet yönetim geleneğini ve kurumlarını bilen Fars kökenli tecrübeli vezir ve bürokratlara yönetimi havale etmiş ve Nizamiye medreseleri aracılığıyla Sünnîliği güçlendirmeye çalışmıştı. Safevî devleti de kurulduktan kısa bir süre sonra, daha Şah İsmail'le beraber Kızılbaş Türkmen aşiretlerine arkasını çevirip İmamiyye Şiîliğinin fakihlerine dayanmak zorunda kalmış, bu sayede gelişebilmiştir.

İşte bu kaçınılmaz tarihsel süreç Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda da aynen işlemiş, Osmanlılar kendilerinden önceki Müslüman Türk imparatorlukları gibi, Hanefî hukukunun temsil ettiği Sünnî İslam'a dayanmışlardır. Bu konuda medresenin ve ulemanın tarihsel misyonu devreye girmiş ve başrolü oynamıştır ki bundan bir sonraki bölümde genişçe bahsedilecektir. Burada bir kere daha şu hususu vurgulayalım: Artık bu noktadan itibaren İslam yalnızca bir inanç ve ritüellerden ibaret bir din değil, bütünüyle imparatorluk ideolojisinin belkemiğini oluşturan, devleti önceleyen ve bürokrasiyi inşa eden siyasal bir yapı, bir bileşendir ve Osmanlı devleti bunu kendi yararına kullanmıştır.[99]

[99] Bu konunun şuralarda da tartışma konusu yapıldığına dikkat

Osmanlı bürokrasisinin teşekkülünde Sünnî İslam'ın ne ölçüde hâkim olduğunu, bürokrasinin çeşitli kademelerindeki yazışmalarda kullanılan dua, elkab, unvan ve terimlerden bazı çarpıcı örneklerle çok iyi biliyoruz.

çekelim: Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu,* s. 143-145; Gürsoy Akça, *Osmanlı Devletinde Bilgi ve İktidar*, Palet Yay., Konya 2010, s. 35, 38, 41.

OSMANLI DEVLET İSLAMININ TEMSİLCİLERİ: KADILAR, MÜFTÜLER, KAZASKERLER, ŞEYHÜLİSLAMLAR

İnalcık İslam'ın ilke olarak Tanrı ile kişi arasında zorunlu bir dinî otoriteyi temsil eden bir ruhban sınıfının aracılığını reddetmesine rağmen, İslam ulemasının zamanla Ortadoğu uygarlıklarındakine benzer böyle bir yapı kazandığına işaret eder. ULEMAnın dinî ve siyasi hayatın hemen her alanında önemli bir rol oynamaya başladığını vurgular. Ulema bu işlevi, İslam hukukunun hem yorumcusu hem uygulayıcısı olarak icra etmiştir. Yorumcu işlevini müftüler, uygulama işlevini ise kadılar yerine getirmiştir. İslamî devlet geleneğinde teorik olarak şeriatın uygulanmasında siyasal iktidar yalnızca bir araç kabul ediliyor görünse de, ulema devlet içinde şeriatın uygulamasından kendini sorumlu görüyor olsa da,[100] Osmanlı pratiğinde bunun tam tersinin gerçekleşmesi fazla zaman almayacaktır. Osmanlı *ilmiye silki* denilen müthiş sistem, Osmanlı ulemasını Fatih Mehmed'le birlikte, atamalarının bizzat padişah beratıyla gerçekleştirilmesi yolunu açmak suretiyle devlet teşkilatının bir parçası haline getirmiş, onu bir bürokrat sıfatıyla devlet İslamının temsilcisi, üreticisi ve uygulayıcısı konumuna yerleştirmiştir.

Aslında şeriatın siyasal otoritenin himayesi ve desteği sayesinde korunabileceği anlayışı, Türklerin İslam'ı kabul etmeleriyle birlikte İslam öncesi siyasal hâkimiyet ve merkeziyetçi devlet anlayışının İslamî döneme yansı-

[100] İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı Yay., İstanbul 2014, s. 139.

tılmasıyla yerleşmiş ve İran Selçuklularından başlayarak Osmanlı devletinde daha güçlü bir mahiyet almıştır. Selçukluların bu katkısı o sıralar dağılma sürecinin kuvvetlendiği Abbasi hilafetinin hâkimiyetindeki İslam dünyasına nefes aldırmıştır. Böylece Osmanlılarda devletin dini denetim altına alması, giderek onun daha da merkeziyetçi ve otokratik bir imparatorluk haline gelmesine katkıda bulunmuştur demek mümkün olabilir.

Osmanlı medrese İslamının teorik cephesini işleyen ve üreten müderrislerden sonra, diğer üretici unsurlarını teşkil eden kadılar, müftüler ve onların bürokrasideki en üst makamları olan kazaskerler ve şeyhülislamlar ise bu suretle Osmanlı devlet İslam'ının pratiğe yansıyan cephesini temsil ediyorlardı. Aslında hepsinin kökeni medrese idi. Böylece bunlar aynı zamanda ilmiye sınıfının istihdam alanlarını da gösteriyorlardı. Onların haricinde Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *mu'allimân-ı selâtîn* tabir ettiği padişah hocaları vardı ki başkentteki şöhretli müderrisler içinden seçilerek sultanlara hocalık etmekle vazifelendirilen birtakım şahsiyetlerdi. Bunlar arasından sultanın üzerinde büyük tesir bırakan ve bazı durumlarda onu yönlendiren kimseler çıkabiliyordu. Hezarfen Hüseyin Efendi'nin *"gerçi bu rütbe rütbe-i meşâyih-i İslâmiyye gibi paydar ve ber-karar değildir. Lâkin ba'zı mu'allim-i sultânî gelmişdir ki fazîletde Sa'deddîn-i sânî olduğundan kat'-ı nazar şeref ve şânı ve dârât ve 'unvânı meşâyih-i İslama galip olup 'uluvv-i şân ve rif'at-i mekânda müftîleri geçmişlerdir. Âl-i Hasan Can'dan Hoca Sa'deddîn Efendi gibi ..."* cümleleriyle medhettiği III. Mehmed'in hocası *Tâcü't-Tevârîh* adlı tarihiyle meşhur şahsiyet bunlardan biridir.[101]

[101] **Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsu'l-Beyan*, s. 201.**

Aşağıda Osmanlı devlet İslam'ını temsil eden ilmiye bürokrasisi mensuplarından bahsedilmektedir. Bu bürokrasinin muhtelif kademelerindeki görevlilere Divan-ı Hümâyun'dan yollanan muhtelif belgelerde konumlarına göre birtakım elkab (lakaplar) ve unvan kullanıldığı malumdur. Osmanlı bürokrasisinin ne kadar kılı kırk yararcasına kendi mantığı çerçevesinde gelişmiş bir halde kurumlaşmış olduğu, her mevki ve kademedeki görevliye ait belli formülasyonlar halinde kullanılan elkab ve unvanlardan açıkça görülür. Bunlar aşağıdaki görevlilere Divan-ı Hümâyun'dan gönderilen her türlü belgenin başında titizlikle yer alır ve azami derecede korunur. Bu elkab ve unvanların arkasından gelen duâ formülleri vardır. Bunlar sadece Osmanlı bürokrasisi içinde değil çok iyi bilindiği gibi yabancı Müslüman ve Hıristiyan devlet hükümdarlarına yazılan nâme-i hümâyunlarda, ahidnamelerde de –muhatabın Müslüman veya Hıristiyan oluşuna göre– itina ile kullanılıyordu. Bu durum Osmanlı şansellerisinin kendinden önceki özellikle İlhanlı ve dolayısıyla Abbasi inşa geleneğinden miras olarak aldığı elkab ve unvanları daha da geliştirerek, daha gösterişli ifadeler halinde getirerek kullandığını gösterir. Bunların Osmanlı devletinin parlak zamanlarıyla sıkıntılı zamanlarına göre de belli değişimler geçirdiği de unutulmamalıdır.

Kadılar

Dîvan-ı Hümâyun'dan kadılara gönderilen fermanlarda kullanılan elkab, kadıların rütbelerine, statüsüne göre süslü veya az süslü olabilmektedir. Mesela beş yüz akçelik payitaht kadıları için şu elkab kullanılıyordu:[102]

---

[102] Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1274, c. 1, s. 11, Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 105.

Akdâ kudâti'l-Müslimîn evlâ vülâti'l-muvahhidin ma'denü'l-fazli ve'l-yakîn vârisü 'ul-ûmi'l-enbiyâi ve'l-mürselîn hüccetü'l-Hakkı 'ale'l-halkı ecma'în el-muhtassu bi-mezîdi 'inâ-yeti'l-Meliki'l-Mu'în.

Akdâ kudâti'l-müslimîn evlâ vülâti'l-muvahhidîn ma'denü'l-fazlı ve'l-yakîn râfi'u a'lâ-mi'ş-şer'iyyeti ve'd-dîn vârisu 'ulûmi'l-enbiyâi ve'l-murselîn ...

Benzeri elkab formüllerinin belgelerde sayısız örneği vardır. Yukarıya sadece örnek olsun diye aldığımız metinler bunların en kısa ve tipik olanlarından sadece ikisidir ve ihtiva ettiği elkab, kadılık müessesesinin Osmanlı devlet İslam anlayışının tipik iki mühim kavramını yansıtıyor. Muhatap kadının, Osmanlı mevleviyyet (kadılık) kurumunun temsilcisi olarak onun bu kimliğini tebarüz ettirmenin bir adım ötesine geçerek kadının ayrıca "muvahhidler," yani Allah'ın birliğini ve tekliğini kabul edenlerin kadısı olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Bir sonraki adımda kadının aynı zamanda peygamberlerin ilminin vârisi ve bütün halk üzerinde Hakk'ın delili (hücceti) olduğunu bildirerek onun vereceği hükümlerin bir anlamda yanılmaz ve tartışılmaz olduğunu ima etmektedir. Bu sebeple yaptığı görevin Allah'ın inayetini fazlasıyla ihsan edeceğinin altını çizmektedir. İkinci metinde bütün bunlara bir de kadının vereceği hükümlerle şeriat ve din sancaklarını yükselttiği ilave edilmek suretiyle bir Osmanlı kadısının ifa ettiği görevin nasıl bir İslamî temele dayandığı, dolayısıyla devletin İslam algısını teşkil ve takviye etmekteki işlevini göstermektedir.

Madalyonun bu yüzünün bir de öbür yüzü vardır; İslam tarihinde daha Emeviler devrinden itibaren bürok-

raside görev yapmaya başlayan ulema zümresi içinde kadılar kadar zaman zaman isimleri rüşvete ve yolsuzluğa karıştırılan, cehalet ithamına maruz bırakılan başka bir zümreden söz edilmez. 13. yüzyılda Anadolu'ya gelerek burada yerleşmiş bulunan ünlü İranlı mutasavvıf Necmeddîn Râzî (Necmeddîn Dâye) (ölm. 1256), *Mirsâdü'l-'İbâd* adındaki tanınmış eserinde kadıların ahlaki ve bilimsel durumları hakkında gözlemlerini dile getirir. Hz. Muhammed'e atfedilen bir hadise binaen kadıları üç sınıfa ayırır: Bunların ilk ikisi cehennemliktir, sadece sonuncu sınıfı cennet ehlidir. İlk iki sınıf genellikle cahildirler, yanlış ve haksız hüküm verirler, rüşvet alırlar, vakıflarda yolsuzluklar yaparlar, yetim malı yerler, hakka hukuka saygı duymazlar. Otuz yıldır şarktan garba kentten kente dolaştığını belirten Necmeddîn Dâye, bu saydığı yolsuzluklara bulaşmayan bir kadı görmediğini belirttikten sonra, bu âfetlere bulaşmayanların ancak olsa olsa Allah'ın evliyasından bir velî olabilececeğini söyler.[103] Necmeddîn Dâye'nin bu gözlemleri, bir sufî olarak uzun yıllar dolaştığı muhtelif Müslüman kentlerdeki izlenimlerini yansıtması itibariyle değerli kabul edilebilir.

Aynı yüzyılda Kerîmeddin-i Aksarâyî de memleketindeki ünlü kadıların bir listesini verir. *Kudât-ı memalik* başlığı altında Konya'da Sirâceddîn Mahmud el-Urmevî, Aksaray'da Emîneddîn-i Tebrîzî, Kayseri'de Kadı Celâleddîn, Sivas'da Kadı İzzeddîn, Tokat'ta Kadı Sa'deddîn, Niksar'da Bedreddîn-i Kazvînî ve Tâceddîn-i Hoyî gibi Rum Selçuklu döneminin İran kökenli meşhur kadıları da bunlardandır. Daha sonra hepsinin çeşitli İslâmî bilimlerde meşhur ve müçtehid derecesinde olduk-

[103] *Mirsâdü'l-İbâd* (*Sufilerrin Seyri*), çev. Hakkı Uygur, Harf Yay., İstanbul 2013, s. 390-391.

larını söyleyerek Necmeddîn Dâye'ye aksi istikamette bir tablo çizer.[104]

İki bakış ve değerlendirme arasındaki fark, aslında yazarların o zamanki ortaçağ Ortadoğu'sunda icra edilmekte olan kadılık mesleğinin iki yüzünü yansıtıyor olabildiği gibi, birinin sufî, diğerinin bürokrat olmasından kaynaklanıyor da olabilir. Yani kadılık yapanların içinde mesleki yetersizliği olanlar ve rüşvete bulaşanlar olduğu gibi mesleklerini en üst derecede icra eden dürüst kadılar olduğunu kabul etmek gerekir. Necmeddîn Dâye'nin ve Kerîmeddîn-i Aksarayî'nin kadılara dair müşahedeleri aslında kadılık mesleğinin o zamanki İslam dünyasında içinde bulunduğu durum hakkında sağlam bir fikir edinmemize yetmese de yine de mevcut durumun iki ayrı yanını yansıtıyorlar. Fakat bizi ilgilendiren bundan ziyade kadıların içinde görev yaptıkları toplumda uyandırdıkları İslamî algıdır.

Erken Osmanlı dönemine gelindiğinde Osman Bey'in kuruluş devrinin ilk kadılarını Selçuklulardan kalanlar arasından tayin ettiği anlaşılıyor. Bu ilk kadılar sadece şer'î davalara bakmıyor, aynı zamanda mülki işleri de çekip çeviriyorlardı.[105] Necmeddîn Dâye gibi Anonim *Tevârîh-Âl-i Osman* da I. Murad ve Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı kadılarına dair kara bir tablo çizer. Meçhul müellife göre Çandarlı Kara Halil ve oğlu Ali Paşa dönemlerinde kadılık yapanların çoğu adlarını yazamayacak kadar cahil ve bir hüccet düzenleyemeyecek kadar beceriksizdirler. Her iki veziriazam da kendi zamanlarında türlü yolsuzluk ve suiistimallere bulaşmışlardır, an-

---

[104] Kerîmeddîn-i Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*, nşr. Osman Turan, TTK, Ankara 1943, s. 9.

[105] Arif Bey, "Devlet-i Osmaniyenin Teessüs ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulema," *DEFM*, 3 (Mayıs 1332), s. 142.

cak hesap yapmayı ve defter tutmayı yerleştirmişlerdi. Bununla beraber Ali Paşa zamanında "*fısk u fücur ziyade olmuş*," paşa mahbub oğlanları yanına almış, onlara mansıplar vermişti. "*İçoğlanlarına itden beter rağbet ederlerdi. İçoğlanlarına rağbet etmek Ali Paşa'dan kalmıştı.*" Onun zamanında danişmendler çoğalmış, paşa kapısına gelmişler, "*Allah buyruğunu Peygamber kavlini terk etmişlerdi.*"[106]

Meçhul yazarın çizdiği bu olumsuz tablo mübalağalı görünse de şu kadar yüzyıl sonra bile İbn Kemal'in tarihindeki ifadeler bu tabloda gerçek payı olduğunu ima ediyor ve Yıldırım Bayezid'in bu duruma derhal el koyarak adalet mekanizmasının doğru işlemesini sağlamaya çalıştığını belirtiyor.[107]

İstanbul'daki değişik semt kadılarının dışında imparatorluğun her tarafında *kadı-yi beled* tabir edilen taşra kadıları bulunuyordu. Bunlar taşradaki bütün görevliler gibi padişah beratıyla tayin ediliyor ve sancaklardaki kazalarda vazife görüyorlardı.[108] Herhangi bir mühim şikâyet vukû bulduğunda İstanbul kadısının arz ve ilamıyla merkeze bildirilir, merkezin kararı padişahın fermanıyla kadılara ulaşır ve mesele çözüme kavuşurdu. Kaza ile merkez arasındaki irtibat bu şekilde sağlanırdı. *Kadı-yi beled*lerin görevleri arasında mahkemelerine in-

---

[106] Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*, Friedrich Giese neşri, haz. Nihat Azamat, MÜFEF Yay., İstanbul 1992, s. 33-34.

[107] İbn Kemal (Kemalpaşazâde), *Tevârîh-i Âl-i Osman* (IV. Defter), haz. Koji İmazawa, TTK, Ankara 2000, s. 323-325: "Sultân-ı âdil ilmiyle âmilkâzîler buldurdu. Âsâr-ı envâr-ı adl ü dâd ile bilâd-ı âlemi doldurdu. Asl u fer'-i ilm ü amelden bî-behre olan nebehreleri sadr-ı mesned-i şer'e geçirüp sükûk-i kadrle nükûd-i şükûk-i merdûdlarına bâzâr-ı itibarda revaç virmedi."

[108] Osmanlılardaki kadılık müessesinin genel yapısına dair bkz. Uzunçarşılı, s. 83-132.

tikal eden hukuki ihtilafları karara bağlamanın haricinde miras davalarına bakmak, ticarî işlerde bir tür noterlik yapmak, çarşı pazardaki fiyatları kontrol etmek, vergileri toplamak ve hatta sancak beylerinin kanunlara uyup uymadıklarını denetlemek de vardı.[109]

*Kadı-yi beled*ler imparatorluğun taşradaki temsilcileri durumundaydılar ve dikkat edilirse aslında onu ayakta tutan gerçek unsur idiler demek, hiç de mübalağalı sayılmamalıdır. Zira aynı zamanda halk ile devlet arasındaki irtibatı sağlayanlar onlardı. Ayrıca şeriatın taşradaki uygulayıcıları olarak hem hukuki, hem ahlaki hem de İslamî kültürün yerleşmesi bakımından müftülerle, imam-hatip ve vaizlerle birlikte taşrada büyük rol oynuyorlardı. Bu yüzden devlet görevlisi oldukları için devlet İslamının, medrese eğitiminden geldikleri için de medrese İslamının taşradaki temsilcileri onlardı ve ikisini şahıslarında birleştirmek suretiyle aradaki geçişkenliği sağladıkları için de devlet, medrese ve halk İslamının irtibat noktasıydılar. Bu yönleri ve hukukî işlevleri itibariyle imparatorlukta camilerle ve tarikat çevreleriyle de bağlantıları dolayısıyla hem halk içinde İslam'ın temsilcileriydiler, hem de devletin adalet dağıtan unsurlarıydılar.[110]

Gelibolulu Mustafa 'Âlî *Mevâ'idü'n-Nefâis*'de Fatih Mehmed zamanından III. Mehmed devrine kadar müderrisler ve kadılara dair gözlemlerini aktarır. Ona göre Fatih Mehmed zamanından Kanuni Süleyman devrine uzanan dönemde bu iki zümrenin oldukça seçkin ve mesleğe layık kimselerden teşekkül etmesine rağmen, Kanuni Süleyman döneminde bozulmalar başlamış, bilimsel yetersizlik ve rüşvet yaygınlaşmıştır. Özellikle işrete düşkün II. Selim

[109] Hans Georg Mayer, "Osmanlı Devletinde Ulema –Meşayih Münasebetleri," *Akademi Mecmuası*, 4 (Ekim 1980), s. 50-51.

[110] Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu*, s. 145-146.

ve ondan sonra III. Murad zamanında bu durum devam etmiş, fakat III. Mehmed'le beraber tekrar bir düzelme olmuştur.[111] Aslında müellifin devlete kırgın ve gücenmiş ruh hali ile kaleme aldığı eserindeki gözlemlerinin bir bakıma onun bu halini yansıttığını söyleyebiliriz. Bu itibarla müderrisler ve kadılara dair yazdıklarının doğruluk derecesi tartışılabilir. Nitekim eleştirdiği durumlara III. Mehmed zamanında son verildiğini söylemesi de bu sultanın henüz hayatta olması itibariyle dikkat çekicidir. Dolayısıyla gözlemlerini belli bir süzgeçten geçirerek değerlendirmek doğru olacaktır.

Müftüler

Osmanlı belgelerinde müftülere mahsus elkab bulunmaması dikkat çekicidir. Bu bir bakıma şeyhülislama da müftü denmesiyle alakadar olabileceği gibi, müftülerin bizzat kadılar gibi resmî bir sıfatlarının olmaması, sadece onların yanında müşavir mevkiinde olmalarıyla da ilgilidir.

Yukarıda 13. yüzyılda gözlemlerini naklettimiz Necmeddîn Dâye, bir anlamda daha o zamandan müftülerin toplumdaki mevkilerini dikkatle teşhis etmiştir. O tıpkı kadılar konusunda yaptığı gibi müftüleri de kısımlara ayırıyor. Ona göre müftüler iki kısımdır: Bir kısmı gerçek fetva ehli olup "diraset ve nazar ehli," dil ve gönül ehli olup ilimleriyle âmil ve fetvada takvâyı gözetenlerdir. Diğer bir kısmı ise sadece dil âlimi ama gönül cahilidir ve kalplerinde Allah korkusu bulunmadığı için kuldan da utanmazlar, ilimleriyle amel etmezler, takvâ sahibi olanlara hasetle bakarlar. Necmeddîn Dâye bir müftünün

[111] 'Âlî, ***Mevâ'idü'n-Nefâis*** (tıpkı basım), Yeniçağ Tarihi Kürsüsü, İÜEF Yay., İstanbul 1956, ***Sekizinci Fasıl (el-Faslu's-Sâmin der Ahvâl-i Kudât ve Müderrisîn ve Mevâlî ve Sâyiri)***, s. 102-105.

mutlaka takvâ sahibi olması ve faydasız ilimlerden kaçınması gerektiğini, fetva verirken mutlaka çok titiz davranması icap ettiğini, sünnete riayet etmesini, aksi halde verdiği fetvaların, yaptığı derslerin Hakk'a yakınlığa vesile olmayıp feyizsiz ve bereketsiz olacağını, şeriatı açıklamaya, dinî takviyeye hizmet edemeyeceğini ısrarla belirtir.[112] Hatta daha ileri giderek bir müftünün sabahtan akşama kadar ne yapması, nelere dikkat etmesi, nelerden kaçınması gerektiğine dair bir günlük program dahi teklif eder.[113]

Bir sufî olduğu için çok gezen ve çok insan tanıyan ünlü mutasavvıfın tanıdığı ve gördüğü muhtelif meslek mesuplarını meşrebi gereği aynı zamanda sufîyane bir bakışla değerlendirdiğini ve yargıladığını biliyoruz. Onun ideal müftüler hakkında söyledikleri, yaptığı tavsiyeler tersinden okunduğu takdirde gezip gördüğü yerlerde fiilen gözlemlediği müftülerin, söylediklerinin tersi bir manzarayı yansıttığını gösterdiğini söyleyebiliriz.

Ondan asırlar sonra 17. yüzyılda *Hırzü'l-Mülûk* müellifi, devletin neden taşrada müftü görevlendirdiğini anlatır ve Necmeddîn Dâye'nin hassasiyetine benzer bir hassasiyetle çok mühim bir vazife yaptıklarını ima eder. İmparatorluğun taşrasında icra ettikleri görevin önemini *"ve etraf ve eknâfda müftiler nasb olunmakdan murad, fukarâ-i 'ibâd ve zu'afâ-i bilâd ta'ab u zahmet ve belâ ve meşakkat çeküp aksâ-yı memâlikden menâzil ve mesâlik kat' idüp fetvâ talebi içün İstanbul'a gelmemekdir"* cümlesiyle belirtir.[114]

---

[112] Necmeddîn Dâye, *Sufilerin Seyri (Mirsâdü'l-İbâd)*, s. 384-385.

[113] *A.g.e.*, s. 386.

[114] Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar (Hirzü'l-Mülûk)*, TTK, Ankara 1988, s. 194.

Osmanlı İmparatorluğu'nda müftüler mahkemeleri yöneten kadılar gibi resmî hüviyete sahip kişiler, onlar gibi belli mekânlarda bulunan ve devleti resmen temsil eden şahsiyetler değillerdi. Buna mukabil hemen her gün kadılardan daha fazla halkla teması olan şahsiyetler olarak Osmanlı devlet İslamının halka maledilmesinde daha avantajlı ve daha etkili konumdaydılar. Verdikleri fetvalar kadıların düzenledikleri hüccet ve îlamlar gibi mutlaka uyulması gereken resmî metinler değildi. Hatta bir müftünün verdiği fetvayı beğenmeyen, isterse başka bir müftüye başvurabilirdi.

Teorik olarak durum bu olmakla beraber müftülerin halk üzerindeki bilimsel ve manevi otoriteleri taşıdıkları unvandan ziyade, devamlı halkla temas halinde oldukları için, bizzat yaşadıkları hayatın İslam'la ne ölçüde uyuşup uyuşmadığı halk için çok önemliydi. Konumları ahlaki fazilet ve davranışları ve nihayet İslamî bilimlerde, özellikle de fıkıhtaki yetkinlik ve maharetleriyle doğru orantılıydı. Müftüler bu hususlarla mücehhez oldukları takdirde İslam'ın tavizsiz koruyucusu oldukları için halkın gözünde büyük saygıya mazhar oluyor, Lybyer'in deyişiyle, "Müslümanlığın sessiz, hemen hemen hiç değişmeyen, neredeyse hiç karşı konulmaz gücü niteliğindeydiler ... Bütün sarsıntılara rağmen dünyanın beklediğinden çok daha uzun ömürlü imparatorluğunun bunca süre dayanmasında müftüler büyük katkıda bulundular."[115]

Müftüler verdikleri fetvalarda, ele aldıkları meseleye benzer daha önce verilmiş fetvalar bulunduğu takdirde onlara da atıfta bulunabilir, böylece kendilerini daha da sağlama alabilirlerdi. Kur'an-ı Kerîm'e, sünnete ve

---

[115] Albert Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, s. 202.

icmâya aykırı olmamak kaydıyla serbest yorum yapabilme imkânına sahiptiler. Ama bu imkâna karşılık, devlet menfaatlerini haleldar edecek, halk içinde karmaşalara sebebiyet verecek, itikadi bozulmalara sebep olacak yorumlara kapı açacak fetvalardan kaçınmak zorundaydılar.

Şu da çok dikkat çekicidir ki daha Kanuni Süleyman devrinde İstanbul'da istihdam edilecek ideal vasıfta müftü bulmanın büyük sıkıntı olduğunu *Peçevî*'deki bir kayıt gösteriyor. Onun yazdığına göre sultan şeyhülislam Ebussuud Efendi'den "*fetvâ-i şerîfe hizmetine kadir kaç adam var ise*" kendisine bildirmesini istemiş, "*memalik-i mahrûsede eger kazâda eger hizmet-i fetvâda eger sâir ulemada fetvâya layık birkaç adam intihab olunup âsitaneye gelmelerini*" sağlamasını söylemiş, şeyhülislam da aralarında Molla Muslihuddîn'in bulunduğu yedi kişiyi göndermiştir.[116] Bu, Kanuni Süleyman döneminde istihdam edilecek yeterli sayıda fetvaya ehil müftü bulmakta sıkıntı çekildiğini gösteriyor. Bu gerçekten çok ilginç ve inanılması güç bir durumdur ve eğer gerçekse kaliteli müftü bulunmakta daha o zamanlar sıkıntı çekildiğini gösterir.

Öyle görünüyor ki imparatorluk 17 yüzyılda da halkın ihtiyacı olan fetvalar konusunda aynı sıkıntıyla cebelleşmektedir. Nitekim yukarıda da atıfta bulunduğumuz *Hırzü'l-Mülûk* müellifi müteakip satırlarda:[117]

---

[116] *Tarih-i Peçevî*, İstanbul 1283, c. 1, s. 456-457. Lâristan'dan (İran) Osmanlı devletine gelmiş olup önemli ulemadan Musliheddîn-i Lârî'nin (ölm. 1560) muhtelif "aklî ve naklî" bilimlerde değerli eserlerin sahibi bir şahsiyet idi. Ebussuud Efendi ile de yakın dostluğu olan bu zat son olarak Diyarbekir Hüsrev Paşa medresesinde müderrislik ve Diyarbekir müftülüğü görevinde bulunuyordu (Hulusi Kılıç, "Muslihddin Lâri," *DİA*, 2003, c. 27, s. 103-104.).

[117] Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar (Hirzü'l-*

> Şimdiki halde zaleme-i vülât ve cehele-i kudât ahkâm-ı şer'iyyeyi icrâ itmediklerinden mâ'adâ fukarânın ibrâz itdükleri fetvâ içün kenar müftisinün ancak biz dahî ol kadar bilirüz diyü ketm-i hak idüp fetvâlarına bakmayup getürüp üzerlerine atmağile nizâ' ve da'vâları munfasıl ve maksûd ve müdde'âları hâsıl olmayup 'âciz kalurlar.

ifadesiyle problemin nezaketine işaret ediyor.

Müellif devleti sıkıntıya sokan bu ciddi problemin hallini kendince şu satırlarla tavsiye etmektedir.[118]

> Bu takdirce lâzımdır ki kenar müftilerinin fetvâlarıyla 'amel idesiz diyü kadılara ahyânen müekked ahkâm-ı şerîfe irsal olunup mütenebbih olmayanlara tevbih ve gûş-mâl oluna. Ve müderrislerden fakâhet ile ma'rûf ve diyânet ile mevsûf kimi Hâric'den ma'zûl ve kimi Dâhil'e mutasarrıf olup fetvâ virmeğe iktidârı olan müsinn ve ihtiyâr du'âcıları kendü hallerine konulmayup müslümanlara nâfi'siz deyüp etrâf ve cevânibde fetvâ hidmetine sevk olunmak münâsibdir.

Hem fetva ve müftülük kurumunun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman halk açısından önemine işaret etmek, hem de 16. ve 17. yüzyıllarda imparatorluğun daha pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da içinde kıvrandığı sıkıntıları bizzat müelliflerinin ağzından yansıtmak için aynen alıntıladığımız şu pasajlar, Osmanlı İslamının önemli bir cephesini de yansıtmaktadır. *Peçevî*'ye inana-

Mülûk), aynı yer.

[118] *A.g.e.*, aynı yer. Metindeki Dâhil ve Hâric kelmeleri bilindiği gibi Süleymaniye medreselerinin iki önemli kısmına işaret etmektedir.

cak olursak Kanuni Süleyman zamanında İstanbul gibi imparatorluğun merkezi olan ve küçük medreseler hariç-Fatih ve Süleymaniye medreseleri gibi iki büyük medresenin bulunduğu büyük bir kentte bile fetva verecek ehil müftülerin bulunmaması çarpıcı bir durumdur. Merkez bu eksiğini *kenar müftüleri* tabir edilen taşra müftülerinden sağladığı elemanlarla telafi etmeye çalışmaktadır. 17. yüzyılda ise başkentteki sıkıntının taşrayı da sardığı görülüyor. Müellife göre –öyle görünüyor ki– davaları hükme bağlamakta şer'î referansları kullanmayı beceremeyen "cahil kadılar," verecekleri hükümlerde kenar müftülerinden yararlanmalıdırlar. Ayrıca sayıca yetersiz olan taşradaki müftü açığını doldurmak için merkezdeki Dâhil ve Hâriç medreselerinden emekli olan yaşlı müderrislerlerin müftü olarak vazifelendirilip taşraya gönderilmeleri düşünülüyor. Özellikle teklif edilen bu son çare gerçekten imparatorluğun içinde bulunduğu durumun nezaketini çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. 18. yüzyılda problemin ne ölçüde halledilip edilmediği, önerilen tedbirin ne ölçüce başarılı olup olmadığı ayrı bir merak konusu oluşturuyor. Her hâlükârda Osmanlı *kazâ* ve *ifta* mekanizmasının –imparatorluk başkentindeki ve taşradaki yüzlerce medreseye rağmen– sadece niceliksel açıdan değil niteliksel açıdan ciddi ve derin peoblemler yaşamakta olduğu açıkta duruyor. Öyle görünüyor ki bu problemlerin temelinde Osmanlı medreselerinde –bir önceki bölümde ele aldığımız– kalite zafiyetinin giderek arttığını, asıl mühim olanının ise bunun sebeplerini teşhis etmek olduğunu söylemek icap ediyor.

Kazaskerler

Osmanlı kazaskerlerinin de zaman içinde belli değişikliklere maruz kalan elkabına birer örnek olarak şunu verebiliriz:[119]

> *A'lemü'l-'ulemai'l-mütebahhirîn efdalü'l-fudalâi'l-müteverri'în yenbû'u'l-fazlı ve'l-yakîn keşşâfü müşkilâti'd-dîniyye hallâlü'l-mu'dılâti'l-yakîniyye mısbâhu rumûzi'l-hakâyık miftâhu künûzi'd-dekâyık el-mahsûsu bi-sunûfi'l-'avâtıfi'l-Meliki'l-A'lâ mevlânâ kadıasker ...*

Bu elkabda kazaskerin makamca kadılardan daha üstün bir mevkide olması hasebiyle bilimsel rütbece daha yüksek seviyede olduğunu ima eden "en derin bilgiye sahip olan âlimlerin en âlimi, takvâca üstün olanların en üstünü, fazilet ve yakîn kaynağı olduğu ifade ediliyor. Sonra asıl özelliği vurgulanarak kazaskerin dinî problemlerin başarılı kâşifi, yakîn ile ilgili güçlüklerin çözücü makamı, hakikat sembollerinin kandili olduğu vurgulanıyor. En son olarak da bilimde incelik hazinelerinin anahtarı ve Yüce Melik'in (Allah'ın) çeşitli ihsanlarının kendisine tahsis edildiği belirtiliyor. Kadıların İslamî bilimlerdeki uzmanlıklarının daha yükseği böylece kasaskerlere izafe edilmiş oluyor.

Hırzü'l-Mülûk müellifi kazaskerlik makamının ehemmiyetine ve Osmanlı uleması ve devleti içindeki saygın mevkilerine kazaskerlerde –ve tabii bütün ulema silkinde– olmazsa olmaz vasıflar zikretmek suretiyle şu satırlarla dikkat çeker:[120]

---

[119] Feridun Beğ, c. 1, s. 11; Kütükoğlu, *a.g.e.*, aynı yer.

[120] Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar (Hırzü'l-Mülûk)*, s. 194.

> Ulema-yı ebrâr ve fuzalâ-yı ahyâr mâbeyninde 'ale'l-merâtib ve aksâ'l-metâlib olanlarun biri dahî kâdî-'askerlikdir. Kemâl mertebe bir mansıb-i şerîf ve nihayet derecede bir pâye-i lâtîf olmağla zamân-ı sâbikda değme kimseye lâyık görülmeyüp tahsil-i kemâlât ve fezâyil itmiş bir kerîmü'l-hısâl ve 'adîmü'l-misâl 'âlim ve fâzıla tevcih olunurmış. Bu kaide-i pür-fâide dâimâ ri'âyet olunmak sebeb-i bekâ-i devlet olduğuna şekk ü rîbet yokdur.

Müellif arkasından bu gibi makamların tevcihinde ahlaken ve ilmen tam liyakat sahiplerini bulmadan himayecilikle, rüşvetle acele hareket ederek "bir nâ-ehle" verilmemesi gerektiğini, namzetlerin gizlice her bakımdan iyice araştırılmasını, layık kimseler bulunduğunda onlara verilmesini tenbih etmektedir.[121] Bu metin tersinden okunduğunda eserin yazıldığı 17. yüzyılda devletin kazaskerler konusunda da ne tür problemler yaşadığı açıkça görülecektir.

Kazaskerlik Emevi ve Abbasilerle birlikte diğer İslam devletlerinde kazâ teşkilatının devlet merkezlerindeki başı olan *kadi'l-kudâtlık* kurumu içinde ordulardaki hukukî problemlerle meşgul olan kadılarla birlikte ortaya çıkmış sayılabilir. Fakat kurumun tam anlamıyla askeriyeye ve diğer hususlara ait hukukî meselelerin çözümüne mahsus bir hüviyet kazanması esas itibariyle Osmanlılar zamanında olmuştur.[122] Osmanlılarda I. Murat zamanında Çandarlı Kara Halil Paşa ile başlayan kazaskerlik,[123] çok geçmeden bütün yargı alanını kapsayan bir kurum haline dönüşmüştür. Önce ihdas edilen Anadolu kazaskerliği

---

[121] *A.g.e.*, s. 194-195.

[122] Bkz. Uzunçarşılı, 151-160.

[123] Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyan*, s. 201-202.

ile tek bir kişiden ibaret olan makam, bir süre sonra Balkan fetihleriyle beraber Rumeli kazaskerliğinin ihdasıyla iki kişiden oluşur duruma geldi ve uzun yıllar bu şekilde devam etti. Böylece İstanbul kadısı başta olmak üzere Osmanlı topraklarındaki bütün kadıların bağlı olduğu, onların tayin ve azillerinden, denetimlerinden sorumlu başkadılar sıfatıyla Anadolu ve Rumeli kazaskerleri en yüksek adlî ve hukukî merci olarak ilmiye teşkilatında yerini aldı.[124]

Kazaskerler İstanbul kadılığından terfi ederek önce Anadolu kazaskerliğine, oradan Rumeli kazaskerliği makamına yükseliyorlardı. Taşradan payitahta bütün Osmanlı kazâ teşkilatının ana eğitim kurumu medreseler, dolayısıyla müderrislerdi. Mülazemet sistemi içinde işleyen mekanizma, kadılığa geçmek isteyen müderrisleri kazâ kurumuna dahil ediyor, taşra kadılığından İstanbul semt kadılıklarına, oradan İstanbul kadılığına, İstanbul kadılığından sırayla Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine giden yol, şeyhülislamlık makamında son buluyordu.

16. yüzyılda de Nicolay Osmanlı kurumlarını anlatırken adlî mekanizmadan da oldukça tafsilatlı bir şekilde bahseder, bu arada *cadilesquer* (kadi'l-'asker) adı altında Rumeli ve Anadolu kazaskerleri hakkında bilgi verir. Divan-ı Hümayun üyesi olduklarını, veziriazamın onayı ile taşra kadılarının tayin ve azillerini gerçekleştirdiklerini ve bir vezir kadar yetkileri olmamakla beraber büyük prestije sahip olduklarını anlatır. Fakat asıl onların İslamî statülerine, dinî hüviyetlerine dikkat çeker ve İslam dini çerçevesinde tıpkı Roma Kilisesi papazları gibi büyük saygı gördüklerin özellikle vurgular. Çünkü İslam

[124] Kazaskerlik konusunda Uzunçarşılı'dan başka özellikle bkz. İpşirli, "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik," *Belleten*, LXI/232 (1998), s. 61-66.

konusunda en azından teorik olarak büyük bilgi birikimine ve dolayısıyla yetkiye sahip olduklarının altını çizer.[125]

Şüphesiz kazaskerlerin otoriteleri teorik olarak İslâmî bilgilerinin yüksekliğinden ve bürokratik işlemlerdeki maharetlerinden gelmekle beraber her zaman bu ideal tobloya uymayan kazaskerlere Osmanlı tarihinde rastlamak zor değildir. Çarpıcı bir örnek olarak 1527 yılında *zendeka* ithamıyla yargılanıp idam edilen Molla Kabız hadisesinde kazaskerlerin acizliği verilebilir. Kanuni Süleyman'ın huzurunda cereyan eden yargılama esnasında mollanın Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu iddialarına karşı Rumeli kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddîn Çelebi ile Anadolu Kazaskeri Kādirî Çelebi'nin yetersizlikleri bilindiği gibi sultanı hayal kırıklığına uğratmış ve kızdırmıştı.[126]

Zaten zaman zaman Osmanlı ilmiyesinde görülen ve özellikle 17. yüzyıldan itibaren daha belirgin olarak su yüzüne çıkan bilimsel zaaf durumunu yukarıda *Hırzü'l-Mülûk*'ten naklettiğimiz pasaj satır aralarında açıkça ima

---

[125] Nicolas de Nicolay, *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, çev. Ş. Tekeli-M. Tokyay, Kitap Yay., İstanbul 2014, s. 226-228. De Nicolay kazaskerlerin giyim kuşamlarına dair de –kendine ilgi çekici geldiği için olsa gerek– tafsilatlı bilgi verir: "*Saten veya damaska kumaşlardan kıyafetler giyerler. ... Başlarında büyük ve muhteşem bir sarık taşırlar. ... Bir yerden bir yere giderken katır sırtında giderler, bazan da iğdiş edilmiş atlarla seyahat ettikleri olurdu. Yürürken yavaş ve ağırbaşlı adımlarla ilerlerler. Yüz ifadelerinde büyük bir ciddiyet ve yapmacık br ermişlik havası kazandıracak türden sakalları vardır. Uyguladıkları kanunlar ve din hakkında fazla kelam etmezler. Ancak tavırlarında açık bir riyakârlık sezilir.*" De Nicolay'ın özellikle alıntıladığımız bu satırları, kazaskerler dair herhangi bir Osmanlı kaynağında bulunmayacak dikkat çekici gözlemler yansıttığı için aynen alınmıştır.

[126] Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 304.

ediyor. Devlet İslamını temsil eden kazaskerlerin bu temsiliyeti ne ölçüde liyakatla yerine getirdikleri, aralardaki istisnai yetkin şahsiyetlere rağmen genelde hem bürokratik hem bilimsel açıdan tartışılmayı hak etmektedir.

Şeyhülislamlar

Şeyhülislamların elkabı, mevki ve makam bakımından hepsinin üstünde ve teorik olarak hepsinden daha âlim olması gerektiğinden, kadıların ve kazaskerlerin elkabından daha parlak ve gösterişli unvanlarla doludur. Mesela şu dikkat çekici unvanlar ihtiva etmesi bakımından onlardan oldukça farklı ve daha gösterişlidir:[127]

> *A'lemu'l-'ulemai'l-'izâm efdalü'l-fudalâi'l-fihâm kâşifü esrâri't-tenzîl, mazharu dekâiki't-tefsîr ve't-te'vîl münevviru mesâbîhi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye, maşrıku meşârıkı'l-envâri'l-Mustafaviyye, matla'u metâli'i'l-envâr, mirkâtu medârici'l-esrâr, sibâku gâyâti'l-fezâil ve'l-ma'ârif, nâsıbu râyâti'l-fevâzıl ve'l-'avârif, bahru'l-ma'ânî ve'l-yakîn, el-müeyyedü bi-te'yîdi'l-Meliki'l-Mu'în şeyhu'l-islam ve müfti'l-enâm Mevlânâ ...*

Bu metinde şeyhülislamların kadıların ve kazaskerlerin elkabında bulunmayan daha onurlandırıcı ve yüceltici bazı terimlerin bulunması şaşırtıcı değildir. Çünkü Osmanlı devlet yapısında mevcut bütün ulemayı ve dolayısıyla İslam'ı temsil etmesi itibariyle şeyhülislamlık makamından daha üstün makam bulunmadığı için en yüceltici elkab ve unvanın ona tahsis edilmesi tabiidir. Zaten yukarıki metnin ilk kelimeleri şeyhülislamı ulemanın

---

[127] Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, c. 1, s. 11; Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 105.

en büyüğü olarak nitelemektedir. Bu itibarla metinde şeyhülislam bir adı da ***Tenzîl*** olan Kur'an-ı Kerîm'in sırlarının keşfeden, onun tefsir ve tevilinin inceliklerine mazhar olan, Peygamber hadislerinin "lambalarının" ışıklandırıcısı, Hz. Muhammed'in nurunun doğduğu makam (maşrık) olarak onurlandırılmaktadır. Bu parlak ve mutantan elkab şeyhülislamların İslam'ın en yüce talim, yorum ve fetva makamı kabul edilmeleri itibariyle ne kadar önemli bir mevki işgal ettiklerini göstermektedir.

Peçevî de İbn Kemal ve Ebusuud Efendi'yi şu ilginç ve fevkalade yüceltici lakaplarla zikrediyor:[128]

> (Müfti Kemalpaşazâde): *Efdal-i 'ulema-yı edvâr ekmel-i fuzalâ-yı a'sâr munlâ-i a'zam 'allâme-i 'âlem câmi'-i fünûn-ı hasâil-i mecmu'a-i resâil-i fuzalâ-i sipihr mühr-i hakâik muhit-i kemâl-i dakâik şems-i şerî'at maşrık-ı fazîlet bir munla idi ki 'Arab u 'Acemde akrânı zuhur itdiği ma'lûm değildir;*
>
> *Müfti'l-enâm Şeyhu'l-İslâm Ebu's-Su'ûd Efendi, Hâce Çelebi Hazretleridir. A'lemü 'ulemai'l-meşârık ve'l-meğârib el-mustahık bi'l-ictihad fi cemî'i'l-mezâhib zemânede 'ummân-ı me'ânî belki Nu'mân-ı sânîdir.*

Osmanlı bürokratik yapısı içinde şeyhülislam Osmanlı ilmiyesinin en tepedeki bürokrat âlimidir. Osmanlılardan önce İslam dünyasında –Müslüman Türk devletleri de dahil– böyle bir makamın mevcut olmadığı düşünülebilir. Ancak hemen bütün ortaçağlar Müslüman devletlerinde ***kâdi'l-kudâtlık*** kurumunun Osmanlılardaki şeyhülislamlığın benzeri bir görevi de yürüttüğü tahmin ediliyor. "Şeyhülislam" (İslam'ın şeyhi, reisi) unvanı haddizatın-

[128] *Tarih-i Peçevî*, c. 1, s. 51.

da İslam tarihinde İbn Teymiyye ve daha başkaları gibi bilimsel kapasitesi ve kudreti ile temayüz etmiş büyük âlimlere verilen bir unvan olmakla beraber, Osmanlılarda ilmiyenin başındaki en büyük makamı temsil eden âlimin unvanı olarak kullanılmış ve bilindiği üzere öylece yüzyıllar boyunca imparatorluk yıkılıncaya kadar devam etmiştir.[129]

Osmanlılarda şeyhülislam ahlaken ve ilmen temayüz etmiş, kendini kanıtlamış müderrisler arasından seçiliyor ve padişah beratıyla göreve tayin ediliyordu. Yani bilimsel ve hukukî kriterler önemliydi. Ancak bunların yanında padişahlar ve veziriazamlar elbette kendileriyle rahat ve uyumlu olarak çalışabilecek şahsiyetleri tercih ediyorlardı. Bu uyumu sağlayamayan şeyhülislamlar azlediliyordu. Ancak 16. yüzyıla kadar azledilen şeyhülislam olmamakla beraber özellikle 17. yüzyıldan itibaren azil kurumu işletilmiştir.[130] Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal ve Ebussuud Efendiler gibi bilimsel açıdan güçlü ve sağlam karakterli şeyhülislamlar, 16. yüzyılın II. Bayezid, özellikle Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman gibi güçlü ve ototriter sultanları üzerinde etkili olabildikleri gibi pek çok müşkil durumun çözülmesinde, haksız durumları izale etmekte onlara hâkim olmayı bilmişlerdir. Şeyhülislam devletin ihtiyacı olan konularda yerine göre önceki yüzyıllarda derlenmiş ve genel kabul görmüş meşhur

---

[129] Bkz. Uzunçarşılı, s. 173-214; Ekrem Kaydu, "Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı," *İİFD*, 2 (1977), s. 201-209;R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, İthaca Press, London 1986. a. yaz., "Shaykh al-Islām," *EI²*, IX, 400-402; Murat Akgündüz, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık*, İstanbul 2002.

[130] İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, s. 140-141; İpşirli, "Şeyhülislam," *DİA*, 2010, c. 39, s. 92-94.

fetva kitaplarından yararlanmak suretiyle yazılı olarak fetvasını kaleme alırdı. Yukarıda zikrettiğimiz İbn Kemal ve Ebussuud Efendi'nin fetvaları da derlenerek bir araya getirilmiştir.

Bu şeyhülislamların dönemlerinde şeriatın örf ile bağdaştırılarak sıkıntılı konularda sultanlara çıkar yol gösterdikleri fetvâlar, Osmanlı tarihinde iz bırakan örnekler olmuşlardır.[131] İnalcık bu örneklere bakarak 16. yüzyılda şeriatın giderek devlet işlerinde hâkim konuma yükseldiğini, dolayısıyla şeyhülislamların nüfuzlarının devlet içinde arttığını ama buna paralel olarak siyasal güce bağımlı duruma geldiğini yazar.[132] İmparatorluk taşrasındaki bütün kasaba ve kentlerde bulunan müftüler şeyhülislama bağlıydı ve tayin, terfi ve azil işlemlerinden önce kazaskerler sorumluyken sonra bu görev onlara intikal etmiştir.[133]

15. yüzyılın meşhur Osmanlı ulemasından Molla Fenârî'nin (ölm. 1431) 1421'de Bursa müftülüğüne tayini, bazı tarihçilerce onun ilk şeyhülislam olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Fakat aslında ilk defa İstanbul müftüsü için kullanılan unvan daha sonra anlam genişlemesiyle ve öneminin artmasıyla bilinen halini almıştır. Molla Fenarî'den itibaren sırayla II. Murad ve Fatih Mehmed devirlerinde Fahreddîn-i Acemî, Molla Hüsrev ve Molla Gürânî müftülük gerevini ifa etmişlerse de onlara şeyhülislam denilmemiş, ancak ilk defa Fatih Mehmed'in teşkilat kanununda ulemanın reisinin şeyhülislam olduğu yolundaki kayıtla resmiyet kazandığı tahmin edilmektedir.[134]

---

[131] c. 1, s. 52.

[132] İnalcık, *a.g.e.*, aynı yer.

[133] İnalcık, *a.g.e.*, s. 140; İpşirli, *a.g.m.*, s. 92-94.

[134] İnalcık, *a.g.e.*, aynı yer; İpşirli, *a.g.m.*, s. 92.

Hezarfen Hüseyin Efendi'nin malum kitabındaki şu pasaj her ne kadar 17. yüzyılda kaleme alınmış olsa da hem Osmanlı hem devlet anlayışında kurulduğu andan itibaren İslam'ın ve hem Osmanlı devlet teşkilatı içinde şeyhülislamların mevkiini belirtir. Ayrıca bu makamın devlet içinde İslam dinini temsil eden manevi yanına veciz bir şekilde dikkat çeker:[135]

> Mâlum ola ki bu devlet-i 'aliyye'de makam-ı şeyhülislam merkez-i vekâlet-i kübrâ ya'ni vezâret-i uzmâdan a'lâ değil ise de bari beraber ve bazı hususa nazar olunsa ondan bâlâterdir. ... Lâkin padişah-ı âlî-cah nazarında *hallâl-ı müşkilât-ı enâm olan meşâyih-i İslam* vüzeradan mukaddem olup umûr-ı dîniyyede riyâset-i mutlaka sahibi olduğu cihetle vekâlet-i kübrâden minvecih a'lâ makamdır. *Zîra devlet umûr-ı din üzere binâ olunur. Din asıl devlet anın fer'i gibi kurulmuşdur.* ... Ol ecilden meşâyih-i İslam bu Devlet-i Aliyye'de cümleden muazzez ve mükerrem olup ... ve bilcümle ulemaya bu Devlet-i Aliyye'de olan ikram bir devlet-i islâmiyede olmamışdır.

Bu metin Osmanlı devletinin dinî karakteri bakımından özellikle şu üç noktaya dikkat çekmesi itibariyle önemli bir metindir: Birincisi Osmanlı devletinde şüphesiz başlangıçtan beri devletin İslam algısını, her şeyden önce devlet yönetiminde İslam'ın yerini açık bir şekilde vurgulamaktadır. Müellife göre "devlet din temeli üzerine oturmaktadır." Evet, teorik olarak öyledir ama Osmanlı devletinde din her zaman ona tabi olmuştur. Devlet otoritesi pratikte her şeyin, dinin dahi üzerindedir. İkinci ola-

[135] Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân*, s. 197.

rak da her ne kadar devleti yönetmek fiilen veziriazamların yetkisi dahilinde bulunsa ve bu sebeple teşkilatta itibarları çok yüksek olsa da şeyhülislamlık makamının manevi bakımdan daha yüksek bir makam olduğunu ve padişahların buna göre davrandıklarını belirtmektedir. Son olarak ise daha önce hiçbir İslam devletinde ulemanın Osmanlı devletindeki kadar saygı ve itibar görmediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu itibar müderrisleri, kadıları, müftüleri, kazaskerleri ve tabii ki hepsinin reisi olmak itibariyle şeyhülislamları kapsamaktadır.

Ne var ki 17. yüzyıldan itibaren sık sık şeyhülslam değişmesi, gerek siyasal otorite gerekse bu makama getirilecek olanlarda epeyce sıkıntılı durumlar ortaya çıktığına işaret ediyor. Hep örnek verdiğimiz ve zaman zaman çarpıcı pasajlarını aynen aktardığımız *Hırzü'l-Mülûk* müellifi, yaşanan problemlere vukufla işaret ediyor.[136] Adı meçhul müellif önce şeyhülislam olacak olanlarda bulunması gereken bilimsel ve ahlaki, mesleki nitelikleri sıraladıktan ve bunlara titizlikle riayet olunmasını üstüne basa basa hatırlattıktan sonra, hatır için veya başka bir sebeple sorulan mesele hakkında fetva verirken güçlü şer'î görüşleri bırakıp zayıfların tercih edilmemesi gerektiğini, özellikle hak sözü padişah huzurunda dahi bulunsa *"Cenâb-ı Hakk'a tevekkül idüp bî-bâk"* söylemekten çekinmemesi icap ettiğini vurguluyor ve Yavuz Selim karşısında Zenbilli Ali Efendi'nin tavrını örnek veriyor. Ayrıca sultanların da mutlaka şeyhülislamın *"her ne söylerse iyice istimâ' ve ittibâ' eyleyüp tenfizine sa'y ü ihtimam buyurmalarını"* tenbih ediyor.[137]

Şeyhülislamlığın bu statüsünün yabancılar tarafından nasıl görüldüğünü Lybyer'in ifadeleri iyi yansıtıyor: Şey-

[136] Yücel, *a.g.e.*, s. 1192-194.

[137] Yücel, s. 194.

hülislamlar padişahın üstünde olan şeriatın temsilcisidir. Bu itibarla padişahlar en büyük saygıyı onlara göstermektedirler. Çünkü onlar hem adaleti hem Tanrı imajını temsil ederler. Buna karşılık sadece kendilerine bir şey sorulduğunda cevap verirler. Sadece sultan uygulanacak emirlerin şeriata uygun olup olmadığını ona danışır, ancak onlar dünyevi konulara hiç girmezler. Şeyhülislam yeni dinî ve kanuni kurallar koyma yetkisine ve gücüne sahip değildir, fakat şeriatı yorumlamak hususunda son söze sahiptir. Bu yüzden sultanın önüne geçmekteydi, örfü temsil eden sultan ise şeriatı temsil eden şeyhülislamı çiğneyip geçemezdi.[138] Şeyhülislamın ve diğer müftülerin verdikleri fetvalar bir bütün olarak şeriatta bazı gelişmelere yol açtıysa da genel olarak olayların akışını etkileyemeyecek derecede yetersizdi. Her hâlükârda müftüler din kurumunda ve belki imparatorluktaki en etkili kesimdiler. Maddi gelir ve ihtişam bakımından diğer bürokratların derecesine ulaşmamış olsalar da yine de devletin en büyük ve devamlı gücünü oluşturuyorlardı.[139] Lybyer'in bu müşahedesi bize göre fiiliyattaki durumdan ziyade şeyhülislamların genel saygınlık durumlarına bakarak imajlarını yansıtan tespitler olarak kabul edilmelidir.

[138] Lybyer, s. 196-197.

[139] *A.g.e.*, s. 201-202.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI MEDRESE İSLAMI (KİTABİ İSLAM) VE MERKEZ ULEMASI

OSMANLI MEDRESELERİ VE İSLAM: ÇOK KÖKENLİ GELENEKSEL MİRAS

Bir önceki bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam'ın devletle özdeşleşerek siyasallaşmasından bahsedilmişti. Gelişen tarihsel şartlar ve söz konusu özdeşleşme sonucu zaman içinde İslam'ın devlet yönetiminde kazandığı siyasal niteliğin klasik İslam tarihinden tevarüs edilen bir vakıa olduğu düşünülmelidir. İslam'ın devletle özdeşleşerek siyasallaşmasının asıl sebebi, İslam devletlerinin kendi siyasal ve toplumsal yapılarının gerektirdiği zorunluluklar olduğu kadar, bir diğer sebep de 11. yüzyıldan itibaren de muhakkak ki *Kitabi İslam*'ı üreten ana kurum olarak medreseler, yani oralara devletin müderris olarak tayin ettiği ulema oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nda devlette İslam'a söz konusu siyasal niteliği kazandıran ulema, daha önceki İslam devletlerinde olduğu gibi özellikle de merkezdeki medreselerde görev yapmakta olan merkez uleması idi.

Osmanlı medreseleri hiç şüphe yok ki Osmanlı bilim, kültür ve düşüncesinin hem teşkilat yapısı ve işleyişi, hem de uygulanan eğitimin şekli ve mahiyeti, niteliği itibariyle Osmanlı medeniyeti tarihinin önemli bir bahsidir. Fakat kurumsal açıdan ortada olan bu öneminin yanında, daha genel çerçevede İslam bilim, kültür ve düşünce tarihine hangi katkıları sağladığı, İslamî bilimleri nereden alıp nereye getirdiği de bir o kadar önemli konudur. Osmanlı medrese tarihçiliği bugüne kadar işin bu yanını, hemen hiç ele almamış, tartışmamıştır. Yapılan çalışmalar genel çizgi itibariyle tasvirî mahiyetiyle kalmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu tarihinin diğer alanlarında kaydedilen gelişmelerle kıyaslandığında bu alanın daha mütevazı bir noktada bulunduğu söylenebilir. Batı tarihçiliğinde oldukça fazla sayıda örneklerini gördüğümüz bilim tarihleri, kilise tarihleri benzeri "efradını câmi' ağyârını mâni' " sentetik çalışmaların benzerleri Türkiye'de ne İslam, ne tasavvuf ne Osmanlı medrese tarihi alanında –bazı dikkat çekici çalışmalar hariç– henüz ortada yoktur. Yapılan araştırmalar daha ziyade medrese tarihçe ve teşkilat monografileri, ilmiye teşkilat ve müesseseleri ve nihayet bazı ulema biyografileri çizgisinde ilerlemektedir. Osmanlı medresesinin ve ulemasının toplu tarihi içinde tecrübî ve –özellikle eldeki bu kitabın konusu itibariyle– İslamî bilimlerin tarihleri ve genel İslam bilim tarihi içindeki yeri gibi konular henüz yeterince bilinmiyor. Zira böyle bir tarihi yazmak sağlam bir İslam ilahiyat bilgisi, tarihsel ve sosyolojik bakış açısı istikametinde İslamî bilimlere az çok aşinalık ve onların tarihsel süreç içindeki gelişimlerine de vukufu gerektirir.

Her hâlükârda eldeki çalışmalar Osmanlı medreselerinin, 11. yüzyılda İran Selçukluları zamanında başlatılan ve bütün İslam dünyasına yayılan medrese kurumunun oluşturduğu bilimsel gelenekler üzerine oturduğunu gösteriyor. Zaten erken dönem Osmanlı taşra ve merkez medreselerinin kadrolarının ve bilimsel altyapılarının önemli bir bölümü, Rum Selçuklu mirasından devralınmıştı.[1] Rum Selçuklu medreselerindeki müderrisler ise büyük ölçüde Mısır (Kahire), Suriye (Şam, Halep), Irak (Bağdad) yahut İran ve Maveraünnehr (Semerkant, Buhara) medreselerinde eğitim almış bizatihi Arap, İranlı yahut Türk

[1] Ârif Bey, "Devlet-i Osmaniye'nin Teessüs ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulamâ," *DEFM*, 3 (Mayıs 1332), s. 142.

kökenli ulemadan oluşmaktaydı. Germiyanlı şair Ahmedî manzum olarak kaleme aldığı eserinde Orhan Gazi zamanında Osmanlı topraklarına gelen ulemadan söz eder.[2] 'Âşıkpaşazâde ise İran'dan Osmanlı topraklarına gelen ulemadan bazılarını zikreder.[3]

İpşirli erken dönemde Osmanlı medreselerinin karşılıklı gidiş-gelişler şeklinde iki türlü ulema ve talebe hareketliliğine konu olduğuna dikkat çekiyor. Osmanlı topraklarındaki medreselerde eğitimini tamamlayan talebenin hocalarının tavsiyesi ile yukarıda zikredilen bölgelerdeki medreselerde meşhur ulema yanında uzmanlıklarını tamamlamak için seyahatleri *içten dışa* birinci hareketliliği, o bölgelerdeki ulemadan Osmanlı medreselerine gelenlerin ise *dıştan içe* ikinci hareketliliği oluşturduklarını belirtir. Ona göre II. Murad devrinde Sa'deddîn-i Teftâzânî, Seyyid Şerîf-i Cürcânî gibi büyük ulemanın öğrencilerinden oldukça fazla sayıda ulema Osmanlı medreselerine gelmiş ama bu sayı İstanbul'un fethinden sonra azalmış, 16. yüzyıldan sonra da iyice seyrelmiştir.[4]

Algar 1473 Otlukbeli muharebesinde esir düşen ulemanın Fatih Mehmed tarafından İstanbul'a getirildiğini, Yavuz Selim'in de 1514'te İran'dan bir kısım ulemayı aynı şekilde İstanbul'a naklettiğini belirtir. İstanbul'a gelen bir kısım ulema da Safevî devleti kurulunca Osmanlılara

---

2 Ahmedî, *Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osman*, haz., Çiftçioğlu Nihal Atsız, Türkiye Yay., İstanbul 1949, s. 7, 10:
Gör ki nice dâr-ı İslam oldı ol Gör nice 'ilm ehliyle doldı ol
Pâk-dîn idi Orhan pâk-i'tikad 'İlm ehli buldılar andan murâd

3 *'Âşıkpaşazâde Tarihi*, s. 249:
Suâl: Bundan gayri dahî kimse geldi mi 'ulemadan ve fukaradan?
Cevab: Yıldırım Sultan zamanında Mevlânâ Cezerî-i Şîrâzî ve Mevlânâ Muhammed Bezzâzî-i Sarâyî geldi.

4 İpşirli, "İlmiye," *DİA*, 2000, c. 22, s. 142.

sığınan çok sayıdaki Sünnî ulema idi. İran'dan gelen bir başka dalga ise seyahati sevenlerden oluşmaktaydı. Yani özetlemek gerekirse İran'dan Osmanlı medreselerine gelen oldukça fazla sayıdaki üç grup ulema bahis konusudur.[5] Algar'ın verdiği bu bilgi, İslamî bilimler ve tasavvuf alanında yüzlerce yıldan beridir İran'da oluşmuş, kökleşmiş, yöntemlerini oluşturmuş güçlü bir İslamî bilim geleneğinin Osmanlı imparatorluğu'nun başkentindeki medreselere taşındığı anlamına geliyor. *Şakayık*'ın yardımıyla az çok bunlardan bazılarının kim olduklarını bilmemiz mümkün olsa da geneli itibariyle bu mümkün olmuyor.

Osmanlı ülkesinden Ortadoğu ve Maveraünnehr medreselerine giden ve oralardan gelen ulemanın hareketliliğine dair neredeyse herkesin temel kaynağı durumundaki *eş-Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*'den hareketle Ramazan Şeşen, Rum Selçukluları ve erken Osmanlı zamanında Anadolu bilim hayatının iki koldan beslendiğini, birinin İran-Irak-Mâveraünnehr'in oluşturduğu *Doğu kolu*, diğerinin ise Endülüs, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'den gelenlerin oluşturduğu *Güney kolu* olduğunu ifade ederek buralardan gelen önemli ulemanın isimlerini zikreder. Osmanlı dönemini ise gidenler ve gelenler olarak yine iki kategoride değerlendirir.[6] Aynı şekilde Osmanlı ulema çevresi içinde vuku bulan iç ve dış hareketliliği tahlil eden başka çalışmalar da vardır.[7] *Tarih-i Peçevî*'deki bir pasaj da

---

5 Hamid Algar, "İstanbul'un Fethinden Sonra Mâveraünnehr'den Gelen ilim Akımı," *I. Uluslararası İstanbul'un Fethi Sempozyumu*, İBŞB Yay., İstanbul 1997, s. 143-146.

6 Ramazan Şeşen, "İlk Devir Osmanlı Âlimleri...," *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 12 (Eylül 2002), s. 264-270..

7 Mesela Ertuğrul Ökten, Ramazan Şeşen gibi *Şakayık-ı Nu'mâniye*'yi temel alarak Osmanlı ilmiye silki içindeki hareketliliği daha detaylı bir şekilde inceler: "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq

Kanuni Süleyman döneminde biri Tunus'tan altısı İran'ın muhtelif kentlerinden İstanbul'a gelen ulemanın isimlerini ihtiva ediyor.[8]

Bu yazılanlar şu anlama geliyordu: Osmanlı medreselerinin bilimsel altyapısı, bir yanıyla biri Mısır, Suriye gibi daha muhafazakâr, ikincisi Irak ve İran gibi daha müsamahakâr ve tasavvufî, üçüncüsü ise daha felsefi ve akılcı bir zihniyetin temsilcisi olan Maveraünnehr olmak üzere üç önemli bilimsel damardan beslenmekteydi. Bu aynı zamanda her damarı temsil eden fevkalade işlenmiş güçlü ve zengin ama geleneğe bağlı, muhafazkâr bir literatürün de Osmanlı medreselerine intikal ettiği anlamına geliyordu. Osmanlı medreseleri ve uleması bu renkli ve güçlü geleneksel ve muhafazakâr bilimsel gelenekleri devralmakla beraber, bu noktada kalmadı, bunu belli ölçüde geliştirdi, lakin geleneği sürdüren muhafazakâr çizginin pek dışına çıkmadı. Bu geleneğin bilimsel mirası olan literatür, Osmanlı biliminin –özellikle dinî bilimleri kastettiğimizi vurgulayalım– bu kozmopolit muhafazakâr gelenek üzerine inşa edilmiş olduğunu gösterir.

Halihazırda bu güçlü muhafazakâr geleneğin Osmanlı medreselerdeki tedrisata mesnet olan literatür üzerine dayanan –son zamanlarda esas olarak Taşköprîzade Ahmed 'İsâmüddin Efendi'nin *Mevzû'âtü'l-'Ulûm* ve *eş-Şakâyıku'n-Nu'mâniyye* isimli eserleri üzerine bina edilen bazı çalışmalar hariç– daha gelişmiş geniş ölçekli çalışmalara henüz konu olmuş görünmüyor. Yukarıda da ehemmiyetle vurguladığımız üzere, bu mesele daha Osmanlı medreselerinin ve ulemasının bilgi kaynakları, yine yukarıda sözünü edilen üç damarın beslediği mevcut

al-Nu'māniyya," *Osmanlı Araştırmaları* (*The Journal of Ottoman Studies*), XLI (2013), s. 55-70.

8 *Tarih-i Peçevî*, İstanbul 1283 (1866-1867), c. 1, s. 49.

mektepler, bunlara mensup yabancı ulemanın katkıları ve bir de Osmanlı ülkesi dışına giden talebe ve ulema gibi epeyce önemli ve üzerinde çalışılması gereken önemli konulara işaret ediyor.

ULEMA: İSLAM'A HAYAT VERENLER YAHUT "ETE KEMİĞE BÜRÜNMÜŞ İSLAM"

Ulema ve İslam arasındaki ilişki İslam'ın başlangıcından itibaren günümüze kadar sürekli bir şekilde, değişen, dönüşen ve sonuçta gelişerek devam eden bir ilişkidir. Daha Hz. Muhammed zamanında başlayan bu ilişki bütün İslam tarihi boyunca ulema ile İslam'ın adeta özdeşleşmiş birlikteliğini temsil eder. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise bu tarihsel ilişkinin her devirdekinden daha güçlü ve daha kurumlaşmış bir yapıya kavuştuğu söylenebilir. Birinci Bölüm'de Osmanlı kimliğini tartışırken de vurgulandığı üzere, bu kimliği inşa eden diğer elemanların hepsinden daha güçlü esas eleman hemen bütün tarihçilerin altını çizdiği gibi Osmanlı İmparatorluğu'na asıl karakterini veren İslam'dır.

Zilfi'ye göre "Osmanlı İmparatorluğu için devlet sadece İslamiyet kökünden gelişmiş bir daldı, yani kök İslam'dı." Zilfi "Osmanlı İmparatorluğu'nda hayata anlam ve nizam veren şeyin monarşi değil, İslam olduğunun altını çizer ve bunun somutlaşmış, materyel görüntüsü nasıl mimaride kendini bulmuşsa, ulemanın da İslam'ın "yaşayan bedeni" olduğunu yazar. Ona göre imparatorluğun bağlı olduğu inancın tüm haşmeti, selatin camileri başta olmak üzere, medrese, türbe, tekke, imaret, dârüşşifa gibi mimari eserlerle sergilenir. Osmanlılar İslam adına ortaya koydukları performans sayesinde hanedan olabilmiş, bu performansı sağlayan ise ulema olmuştur. Çünkü hanedanın meşruiyetini hukuk, hukukun uygulanmasını ulema sağlamıştır.[9]

---

[9] Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klasik*

İlk bakışta mübalağalı izlenimi verse ve seyfiyenin, kalemiyyenin yerini ihmal etmiş görünse de, Zilfi'nin bu tespitleri ana fikir itibariyle doğrudur. Çünkü Osmanlı devletinin daha başlangıçtan itibaren ulemayı çok önemsemesinin ve ona –Müslüman Türk devletleri dahil– daha önceki İslam devletlerinde görülmemiş biçimde önem ve saygı göstermesinin sebebi de Zifli'ni tabiriyle, ulemanın İslam'ın bedenlenmiş hali olmasıdır. Bu sebepledir ki Osmanlı devleti genel çizgisi itibariyle daha en baştan beri ulemaya gösterilmesi lazım gelen en büyük saygıyı göstermiş olup bunun yansımalarını kronolojik olarak sırayla muhtelif Osmanlı vekayinâmelerinde buluyoruz. *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*'dan naklettiğimiz şu metin ilk Osmanlı sultanlarının ulemaya gösterdikleri saygıyı çok iyi anlatıyor:[10]

> Ta Vulk oğlu kızı gelmeyince Yıdırım Han sohbet ü 'işret neydüğin bilmez idi. Hiç içmezlerdi ve şarap sohbeti olmazdı. Osman, Orhan Gazi hünkâr zamanında şarap içilmezdi. Hem ulemalar vardı kim sözlerin geçürirlerdi. Anlar dahî ulemadan utanup ne dirlerse sözlerinden çıkmazlardı. Ve eğer Âl-i 'Osman'dan bir günah ve bir zulüm sâdır olsa anı men' iderlerdi Eğer men' olmasalar ol zamanın âlimleri anlardan kaçarlardı. Ol padişah katına varmazlardı. Ulema ol zamanlarda müfsit değüllerdi. Şimdiki ulemalar gibi ehli mansıp olup padişah kapısına üşerler, onlara şer'a muhalif nesne olsa elbette sözlerin geçürirlerdi.

Dönem Sonrası, çev. M. Faruk Özçınar, Birleşik Kitabevi, Ankara 2008, s. 2.

[10] *Anonim Tevârîh-i Âl-i 'Osman*, Friedrich Giese neşri, haz. N. Azamat, MÜFEF Yay., İstanbul 1992, s. 31.

İlk Osmanlı zamanı ulemasını biraz özlemle mübalağa ederek yücelten bu yaklaşım tam anlamıyla gerçeği yansıtmasa da gerçeğe oldukça yakın kabul edilebilir.

Fatih Mehmed döneminin ilk yıllarını kaleme alan Bizanslı tarihçi Kritovulos, sultanın sade Müslüman ulemaya değil, Hıristiyan âlimlere de çok saygı duyduğunu gözlemlediğini aktarır. Sultan, imparator Konstantin'in Katolik kilisesi ile Ortodoks kilisesinin birleştirilmesi fikrine karşı çıktığı için makamından azlettiği Patrik Gennadios'u Edirne'de aratıp buldurmuş, yanına getirterek saygı göstermiş ve tekrar makamına yollarken hediyelerle de taltif etmişti. Genç sultan tanımağa başladığı bu yaşlı bilgeye sempati duymakta ve zaman zaman ona Hıristiyan ilahiyatı üzerine sorular sorup bilgi almaktaydı.[11]

16. yüzyılda veziriazam Lutfi Paşa, meşhur *Âsafnâme*'sinde ulemaya saygı hususunda veziriazamlara tavsiyelerde bulunuyor fakat aynı zamanda birbirlerini çekemedikleri için birbiri aleyhinde söylediklerine inanmayıp onların ileri gelenleriyle istişare etmelerini istiyordu:[12]

> Ve sadr-ı a'zam olan ehl-i dîvandan olan erbâb-ı menâsıba ve 'ulemadan olan erbâb-ı ma'rifete ri'âyet ve iltifat ile müşârun bi'l-benân idüp istimâlet virmek gerekdür. ... Müderrisîn ve 'ulema tâyifesi birbirine hased üzredir, anların birbirinin hakkında söylediğine inanmayup reîs-i ulema olanlar ile müşavere idüp menâsıb-ı 'ulemada taharri itmek gerek...

---

[11] *Kritovulos Tarihi*, s. 285-287.

[12] *Âsafnâme des Lutfi Pascha*, ed. Rudolf Tschudi, Leipzig 1910, s. 16-17; krş. Mübahat S. Kütükoğlu, *Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi)*, İÜEF, Tarih Araştırma Merkezi Yay., İstanbul 1991, s. 16.

Kendisi de ilmen güçlü tecrübeli veziriazam, bir yandan ulemaya iltifatı tavsiye ederken diğer yandan da ihtiyatlı davranmayı tembihlemeyi unutmuyordu. 17. yüzyılda Hezarfen Hüseyin Efendi de,

> Padişahlara lâzımdır ki ulema zümresin muazzez ve mükerrem tutalar, fakîru'l-hâl ve zâyif olanlarına atâyâyı dirîğ buyurmayalar, ve içlerinden fâzıl ve kâmil, perhizkâr, müttekî olanlarını mümtaz kılup müteşerri' ve müttekî olanlara sâirinden ziyade riayet eyleyeler ve mahfice bî-garaz âdemler ile herkesin ahvâlini tecessüs etdirip ol makulelere cüzcükler (surrecikler) göndermekle hâtırın ele alup sâyire dahî iyiliğe tergîp hâsıl ola...

demek suretiyle benzer tavsiyelerde bulunmaktadır.[13] 15, 16 ve 17. yüzyıllara ait bu metinler, başta bizzat sultanlar olmak üzere Osmanlı devlet adamlarının ulemaya hem İslam'ı temsil ettikleri açıdan hem de kendi siyasetleri icabı devlet için daima riayet ettiklerini, ama yine de onları uzaktan uzağa gözetim altında bulundurduklarını, onları devamlı olarak devletin yanında tutmanın faydalarını hesap ederek hareket ettiklerini gösteriyor.

[13] *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i 'Osmân*, nşr. Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998, s. 196.

OSMANLI ULEMASI

Osmanlı uleması, yukarıda özetlediğimiz tarihsel sürecin son aşamasını, bu sürecin en gelişmiş örneğini teşkil eder. Osmanlı devlet terminolojisinde köylerde ve kasabalardaki, mahallelerdeki *fakı* (*fakih*) denilen sıradan mescit imam-hatiplerinden ve vaizlerinden, müderrislere, kadı, müftü gibi hukuk uzmanlarına, ilmiye silkinin en yüksek kademesindeki kazaskerlere ve nihayet İstanbul'da oturmakta olup bunların başındaki en yüksek makamı temsil eden şeyhülislama kadar uzanan bütün bu zümrelerin hepsi Osmanlı terminolojisinde "ulema"dır.

Bu terminoloji ve işaret ettiği silsile-i meratip Osmanlı devletinin ulemaya devleti yönetim mekanizmasının unsurlarından biri olarak tam manasıyla bürokratik bir zihniyetle baktığının da göstergesi sayılablir. Bu zihniyetiyle de "ulema," gelmiş geçmiş Müslüman devletler tarihinde, bu açıdan en rasyonel, en pragmatik biçimde teşkilatlanmış bir zümre değil, belki tam bir sınıftır. Osmanlı uleması –şurada burada nadirattan üç beş simanın dışında– bütünüyle sadece Sünnî ve o çerçevede de sadece Hanefî mezhebi mensubu ve çoğunluğu Türk kökenli olanlardır. Fakat 16. yüzyılda Arap topraklarının peyderpey fethiyle beraber Osmanlılar buralara nüfuz ettikçe Arabîstan ve Mısır'da Hanbelî, Kuzey Afrika'da Mâlikî mezheplerine mensup halk ve ulemayla karşılaştılar. Lakin bu onlar için bir problem teşkil etmediği gibi, bu mezheplere mensup Arap uleması da Hanefî ulemayla arada sırada bazı sıkıntılar olsa da çok fazla problem yaşamadan yan yana hayat sürdüler. Ne var ki bu birliktelik eşitlikçi değildi. Çünkü Arap ülkelerine İstanbul'dan tayin edilen Türk ule-

ma en yüksek mevkileri işgal ediyordu. Tabiatıyla bu Arap uleması arasında bir hoşnutsuzluk yaratıyor ve zaman zaman bu hoşnutsuzluklar merkeze yansıtılmak isteniyor idiyse de ciddi sonuçlar alınamıyordu. Buna rağmen yine de onlar hem doktrinel özgürlüklerini hem teşkilatlarını korudular.[14] Öte yandan bu hoşnutsuzlukların daha önce bir vesileyle belirttiğimiz üzere, Arap ulemasında Türk ulemaya karşı psikolojik rövanş duygusu da yarattığı, Türk ulemanın iyi Arapça bilmediklerini, bu yüzden hem bu dili iyi kullanamadıklarını hem de kaynakları iyi anlamadıklarını düşünüyor ve yazdıklarını fazla önemsemediklerini göstermekten de çekinmiyorlardı.

Ulema İslam toplumlarında Hıristiyanlıktaki gibi bir ruhban sınıfı olmuş mudur? Bu konu zaman zaman dile getirilmiş ve tartışılmıştır. Lybyer İslam'da ruhban sınıfının bulunmadığı konusundaki tespitin teorik olarak doğru olduğunu ama haklı olarak pratikte Osmanlı din kurumunda ruhban sınıfına benzeyen gruplar bulunduğunu söyler. Ona göre bunlardan biri din kurumundaki hukukçulardan oluşan ulemadır. Ulema sınıfı çok iyi belirlenmiş hiyerarşik bir yapıya da sahiptir.[15]

Bernard Lewis *Ortadoğu* isimli kitabında Yahudilikteki hahamlarla Osmanlı uleması arasında ilginç bir kıyaslama yaparak ortaya çıkış, mahiyet ve statüleri itibariyle birbirlerine çok benzediklerini söyler. Ona göre

---

[14] Nathalie Clayer, "l'Authorité Religieuse dans l'Islam Ottoman sous le Contrôle de l'Etat?," *Archive de Sciences Sociales des Religions*, 12/5 (2004), s. 49; Gilles Weinstein, "Dinî Kurumlar, Politikalar, Yaşamlar," *Türkiye Tarihi* (*The Cambridge History of Turkey* çevirisi), Kitap Yay., İstanbul 2016, c. 1, s. 428.
Hulusi Lekesiz, "Osmanlı Sünnîliği ve Ulema," *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak Armağanı*, haz. Mehmet Öz-Fatih Yeşil, TİMAŞ Yay., İstanbul 2015, s. 633-642.

[15] Lybyer, *a.g.e.*, s. 188.

İslam'da ve Yahudilikte Hıristiyanlıktaki gibi bir ruhban sınıfı yoktur. Osmanlı uleması ve hahamlar ruhani yetkilerle mücehhez din adamları değildir. İslam'da yeterli din bilgisine sahip olan herkes imamlık yapabilir, camilerde vaaz verebilir, evlilik veya cenazelerde görev alabilir. Allah ile kul arasında ilke olarak aracılık etmek söz konusu değildir.[16]

İnalcık da İslam ulemasının zamanla "eski Ortadoğu uygarlıklarının ruhban sınıflarına benzer dinî bir topluluk olarak ortaya çıktığını" söyleyerek aynı kanaati paylaşır.[17] Ulemanın bu statüsü yalnız büyük İslam devletlerinde değil *Mülûkü't-Tavâif* denilen daha küçük çaplı İslam devletlerinde daha bir belirgin olarak görülüyor. Mesela Zengîler, Eyyubîler ve müteakiben Memlûklar döneminde ulema çok güçlü bir sınıf olarak ortadadır. Vakıfların yönetiminden, halkın günlük dinî ihtiyaçlarının karşılanmasından onlar sorumlu idiler. Bundan başka hükümdarların cihad siyasetinde kamuoyu oluşturma konusunda da ulema bu statüsünü kullanmaktaydı. Şeriatı uygulama ve adaleti tesis etme konusunda sözü edilen devletler zamanında ulemanın rolü büyüktü. Onlara bu sebeple *Bedruddîn, Şemsuddîn, Necmuddîn, Burhânuddîn* vb gibi onurlandırıcı unvanlar verilmekteydi. Ne var ki onlar da hükümdarlar nezdindeki bu itibarlarını zaman zaman istismar etmekten çekinmiyorlardı.[18]

---

[16] *Ortadoğu*, çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları, İstanbul 1996, s. 147. Madeline Zilfi de Osmanlılarda ruhban sınıfı olmadığı fikrini paylaşır. Ona göre ulemanın yapmaya çalıştığı şey dinî ve kültürel birliği güçlendirmekti ve bunu yaparak İslam'ın devlet ve toplum içinde ağırlığını teminat altına almış oluyordu. Lakin bu onu bir ruhban sınıfı yapmıyordu: Bkz. *Dindarlık Siyaset*, s. 5.

[17] İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, s. 139.

[18] Addas, *İbn Arabî*, s. 258-259.

Aslında Osmanlı ulemasının Hıristiyanlıktaki ruhban sınıfına benzediği izlenimini dile getirenlerden biri, daha 17. yüzyıl gibi erken bir tarihte Lady Montagu olmuştur. O Belgrad'da üç ay kadar ulemadan bir zatın evinde misafir kalmış ve gerek onunla yaptığı sohbetlerden, gerekse bu arada müderrisler, imamlar, kadılar hakkında topladığı bilgilerden Osmanlı ulemasının toplum içinde çok nüfuzlu ve hatırı sayılan bir tür ruhani sınıf oluşturduğu sonucuna varmış ve ilginç tespitlerde bulunmuştur. Hatta ulema o kadar nüfuzlu bir ruhani sınıftır ki devlet işlerinin yönetilmesinde, alttan alta sultana karşı bazı isyanların kışkırtılmasında onların payı vardır. Nitekim Sultan Mustafa'yı (I. Mustafa) tahttan indirenler bizzat ulemadır.[19] Bunlar gerçekten mühim tespitler olup bir yabancının kolay kolay yapabileceği gözlemler değildir. Dolayısıyla Lady Montagu'nün entelektüel kapasitesinin ve gözlem kabiliyetinin yüksekliğini de gösterir.

Aynı yüzyılda Hezarfen Hüseyin Efendi gibi bir Osmanlı entelektüel bürokratının zikredilen eserinde ulema hakkındaki mütalaaları şu satırlarla ortaya çıkıyordu:[20]

> Bu zümre-i celîle erkân-ı erba'a-yı devletin rükn-i a'zamı ve şeref ve rütbe cihetinden sâirlerin mukaddemi olup beden-i insanda hılt-ı mahmud deme mümâsil ve sâir esnâf dahî bâki ihâta mu'adil düşmüşdür. ... Lâ cerem beden anınla hayat bulup müntefi' olduğu gibi 'ulemay-ı şerî'at-ı hakikat dahî. ...'ilm-i şerîfi mebde-i kıyasadan yâ bizzat yâ bi'l-vâsıta hâmil olup etrâf-ı beden makamında olan ümmîlere ve 'avâmma erişdirüp ... anlar dahî 'ilmden

[19] Lady Montagu, *Türkiye Mektupları (1717-1718)*, çev. Aysel Kurutluoğlu, İstanbul (tsz), s. 40.

[20] *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i 'Osmân*, s. 196.

müstefîd olurlar. 'İlm dahî kıyâm ve devâm-ı cem'iyyet ve devlete sebepdür.

Bu veciz ifadeler aslında uzun asırlar öncesinden itibaren sürüp gelen gözlemlere dayanarak bir yandan toplum içinde ulemanı değerini vurgularken diğer yandan da Osmanlı ulemasının devlet içindeki mümtaz yerini de gösteriyor. Onun gibi tecrübeli bir devlet adamının müşahedesi olarak şüphesiz bu satırların bir değeri vardır.

Her ne olursa olsun, yukarıda İkinci Bölüm'de İnalcık'tan alıntıladığımız bir pasajda ifade edildiği üzere,[21] her türlü rezervi bir kenara bırakıp tarihsel olarak bakıldığında, ulemanın Sünnîliğin İslam'ın zaman içerisinde orijinal yapısının bozulmasına engel olduğu hakikatini teslim etmek gerekir.

Osmanlı uleması –tabii ki devletin tercih ve güdümü dahilinde– pratik hayata en uygun, devletin yönetimine imkân ve problemlerine çözüm üretme rahatlığı sağlayan bir mezhep olduğu için Hanefî mezhebi doğrultusunda tedris, talim ve devlet görevi yapan bir sınıftı. Bu sınıfın içinde gerçek bir zühd hayatı yaşayacak kadar koyu ve samimi dindar, lüks hayat ve ihtişam düşkünü, hatta mühtedi veya gizli ateist vs olmak üzere ilginç ulema tipleri bulunuyordu. Bu açılardan biyografi kaynaklarını taramak herhalde karşımıza çok renkli bir Osmanlı ulema tablosu çıkaracaktır.

[21] İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İş Bankası Yay., İstanbul 2016, s. 3-4.

MEDRESELERE HAYAT VERENLER: MÜDERRİSLER, TEDRİS, TALEBE

Peygamber zamanında Medîne'deki Mescidü'n-Nebî ve bitişiğindeki Suffe'de başlayan ve İslam'ın İlk devirlerinde de camilerin içinde devam eden eğitim ve öğretim (tedris) faaliyetleri zamanla nüfusun artmasına, kentlerin kalabalıklaşmasına ve ihtiyaçların çeşitlenip artmasına paralel olarak yavaş yavaş camilerin dışına taşmaya mecbur oldu. Bu eğilimin baş göstermesiyle birlikte, büyük kentlerdeki birtakım zenginler, hatta bürokratlar kendi servetlerinden vakıflar tesis ederek medreseler yaptırdılar. Bu kurumlar devletten bağımsız, müderrislerini kendileri seçen, seçtiği öğrencileri alan, içindeki müderrislerin şahsi otoriteleriyle bilimsel faaliyetlerini sürdüren, öğrencilere icazetlerini bu müderrislerin bizzat verdiği kurumlar idiler. Müderrisler istedikleri gibi kendi yöntemlerine göre eğitim veriyorlardı. Kendi haleflerini kendileri tayin edebiliyorlardı.[22]

10. yüzyılda ilk defa Kahire'de Fatımîlerin İsmailî propaganda merkezi olarak tesis ettikleri el-Ezher Medresesi ile beraber Endülüs'te ve Abbasi hilafetinde devletin açtığı medreseler görülmeye başlandı. Fakat asıl İran Selçukluları zamanında 11. yüzyılda İsmailî (Bâtınî) propagandalara karşı Sünnî akîdeyi savunmak ve takviye etmek amacıyla ünlü vezir Nizamülmülk'ün inisiyatifiyle onun adını taşıyan ilk medrese (Nizamiye) Bağdat'ta açıldı. Başına Gazzalî getirildi. Bilindiği üzere bunu önemli İslam kentlerinde diğer Nizamiye medreseleri takip etti.

---

[22] Lindholm, *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, s. 194-195.

Fakat çok geçmeden bunlar siyasetten bağımsız, kendi kendilerine yeten, bağımsız âlim yetiştiren özerk kurumlar olmaktan yavaş yavaş uzaklaşarak bilinen klasik hüviyetlerine büründüler. Böylece Lewis'in dediği gibi müfredatı ve programı, devletten maaş alan sürekli müderrisler kadrosu olan ve talebesine burs veren kolejler haline geldiler. Bunlar, içinde kendi mescitlerini de barındıran kurumlardı. Lewis bu medreseleri ortaçağ Avrupa'sındaki katedral okullarına benzetir.[23] İbnü'l-Fuvetî'nin (ölm. 1323) kaydettiği üzere Abbasi halifesi el-Mustansır'ın (1226-1242) açtığı Mustansıriyye Medresesinde olduğu gibi, artık müderrisleri, derslerde okunacak kitapları devlet tayin eder hale gelmişti.[24] Müslüman devletlerde medreseler bundan böyle bu yapı istikametinde devam ettiler. İran Selçukluları'nı takiben Rum Selçukluları da aynı yolu tuttular. Konya, Sivas, Kayseri, Kırşehir, Tokat, Malatya gibi kentlerde Selçuklu, Mardin, Diyarbakır, Urfa gibi kentlerde Artuklu, Erzurum'da İlhanlı medreseleri de böyle idi.[25]

---

[23] Bernard Lewis, *Ortadoğu*, s. 149-150. İslam dünyasında medreselerin tarihine dair şu önemli kitaba bakınız: George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. A. H. Çavuşoğlu-H. T. Başoğlu, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 49-78; Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş, Klasik Yay., İstanbul 2015; Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-öğretim*, Emin Yay., Bursa 2013; Houari Toutai, *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016; çok yazarlı, "Mescid" maddesi içinde J. Pedersen, "Caminin Talim ve Terbiye Yeri Olarak Kullanılması," *İA*, 1971, c. 8, s. 47-71; çok yazarlı, "Masjid," *EI*[2] içinde.

[24] İbnü'l-Fuvetî, *el-Havâdisu'l-Câmi'a*, Bağdad 1967, s. 216-217'den naklen Hişam Naşabî, "Eğitim Kurumları," *İslam Şehri*, ed. R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 106.

[25] Mesela bkz. Ahmet Çaycı, "Anadolu Selçukluları Döneminde

İşte Osmanlı medreseleri, bunların devamı olarak tarih sahnesine çıktılar. Uzunçarşılı'nın belirttiği gibi, genellikle ilk medresenin Orhan Gazi tarafından 1331'deki fethi müteakip İznik'te açıldığı kabul edilir.[26] Orhan Gazi'nin o tarihte İznik medresesinin başına getirdiği, sonraki gelişmeleri anlamamız açısından anahtar niteliğinde önemli bir fakih ve sûfî olduğunu bildiğimiz Davud-ı Kayserî'yle beraber başlatılan eğitim sürecinin dikkat çekici bir hususiyeti vardı. Bu, müteakip bölümde Osmanlı sûfîliğinden bahsederken genişçe bahis konusu yapacağımız İbn Arabîci renk idi.

Davud-ı Kayserî bir yanıyla hocası Abdürezzak-ı Kâşânî vasıtasıyla İran İbn Arabîciliğinin, diğer yanıyla Sadreddîn-i Konevî mektebi üzerinden Selçuklu İbn Arabîciliğinin mensubu olarak İznik medresesinde bilimsel eğitim ve öğretimin temelini atmıştı. İhsan Fazlıoğlu Davud-ı Kayserî'yi merkeze alarak sadece tasavvufî gelenek çerçevesinde değil, daha kapsamlı bir bakış açısıyla İznik medresesinin geniş bir bilimsel hinterland bağlamında nasıl bir mirası devralarak faaliyete geçtiğini, Osmanlı medrese geleneğinin tesisindeki büyük rolünü

Medrese Uleması," *SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2002), s. 87-98.

[26] *'Âşıkpaşazâde Tarihi*, s. 42; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'inin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1965, s. 1-3. Fakat Ârif Bey yukarıdaki dipnotta zikredilen makalesinde kaynağını belirtmeden ilk medresenin saltanatının üçüncü yılında İzmit'i fetheden Orhan Gazi tarafından "*oradaki mebânî-i kadîmeden birini medreseye kalbetti*"ğini yazar ve "*memâlik-i Osmâniye'de ilk medrese budur*" der ve bu medresenin "*matlub derecede feyz u şöhret bulmadığını*" kaydeder. Ona göre Orhan Gazi saltanatının altıncı senesinde İznik'i almış ve yine "*mebânî-i kadîmeden birini medrese haline vaz' eylemiş*dir" diye ekler Ârif Bey, *a.g.m.*, s. 14-39.

vurgulamaktadır.[27] Gary Leiser de Osmanlı öncesi Anadolu'sunda medrese geleneğinin yerleşmesini anlatır.[28] İşte Osmanlı medrese İslamının temeli böyle atıldı ve ileriki yüzyıllarda bu temel üzerinde gelişti.

Böylece Osmanlı medreselerinin bilimsel temeli, köklü bir biçimde bu istikamette inşa edilmiş ve gelişmişti ve daima böyle sürecekti. Bu kısaca şu demek oluyordu: Osmanlı medresesinin İslam'ı bundan böyle –en azından klasik dönem boyunca– İbn Arabîci bir İslam olacaktı. Bu nokta Osmanlı medrese İslamının mahiyetini anlamak bakımından sanıldığından fazla değer arz ettiği gibi, Osmanlı tasavvuf düşüncesinin ana mahiyet ve karakterini anlamamız açısından da büyük ehemmiyete sahiptir.

Her hâlükârda İznik'teki bu medreseyi I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad zamanlarında Edirne, Bursa vs kentlerdeki medreseler takip etti.[29] Bu

---

[27] İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî," *Nazariyat (İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi)*, 4/1 (2017), s. 1-68. Fazlıoğlu zikredilen önemli makalesinde 13. yüzyılın ikinci yarısı ile 14. yüzyılın ilk yarısında Anadolu-İran-Türkistan ve Şam-Kahire ortak kültür havzasında felsefe ve bilim hayatı'nı, 14. yüzyılın ilk yarısında ortak kültür havzasının parçası ve devamı olarak Bizans'ın felsefe ve bilim hayatını bahis konusu ederek Osmanlı bilim hayatını besleyen ana havzaları göstermektedir .

[28] Gary Leiser, "Osmanlılardan Önce Medrese ve Anadolu'nun İslamlaşması, *İslâm'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim (George Makdisi Anısına)*, ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 183-207.

[29] İlk medreselere dair bkz. Uzunçarşılı, gösterilen yer; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri,* İÜEF Yay., İstanbul 1984, s. 65-160; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, Teşkilat Tarih,* İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s. 15-16; İpşirli, "Medrese, Osmanlı Dönemi," *DİA*, 2003, c. 28, s. 327 vd. İpşirli'nin bu makalesi bize Osmanlı medreselerinin çeşitli yönleriyle faydalı

medreseleri yalnız sultanlar değil, vezirler, ulema ve sair muhtelif yüksek bürokrasideki şahsiyetler yaptırıyorlardı. Fakat Osmanlı medreseleri tarihinde asıl gelişim ve dönüşüm, İstanbul'un fethiyle açılan Fatih Medreseleri veya asıl adıyla *Sahn-ı Seman* (Sekiz Avlu) medreseleriyle başladı *Tetimme*'ler (Tamamlayıcılar) eklendi ve klasik biçimini aldı.[30] Fatih Mehmed daha sonra Zeyrek'teki kiliselerle Ayasofya'daki rahip odalarını da medreseye çevirtti. II. Bayezid ise şehzade iken 1486'da Amasya'da, padişah olunca 1488'de Edirne'de, 1501-1505'te İstanbul'da olmak üzere 3 medrese yaptırdı.[31] Daha sonra Kanuni Süleyman Süleymaniye medreselerini inşa ettirmek suretiyle Osmanlı medreseleri sıralamasında değişikliğe giderek camiin etrafında *Evvel, Sânî, Sâlis ve Râbi'* adıyla 4 umumi mahiyetteki medrese dışında bir *dâru-ş-şifâ* (Tıp medresesi), bir *dâru'l-hadîs* ilave etti. İnalcık'a göre imparatorluk genelinde medreseler İstanbul'dan başlayarak büyük kentlerdekileri içine alan 11 kademe halinde gruplandırıldı.[32] Böylece imparatorluğun ileriki yüzyıllarda artık değişmemek üzere sonuna kadar medrese hiyerarşisini belirliyordu.[33] İnalcık 1529 yılında Edirne'de 14, 17. yüzyılda sadece merkezde 95 medrese bulunduğunu yazıyor.[34]

---

ve derli toplu bir tarihçesini sunar. Makalede 1326-1451 tarihleri arasında gelen padişahlar zamanında nerelerde hangi medreselerin açıldığı sayılarla zikredilmiştir.

30 Uzunçarşılı, s. 5-10; Fatih Mehmed'in bu medreselerine dair önemli bir çalışma şudur: Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, TTK, Ankara 2003.

31 İpşirli, *a.g.m.*, s. 328.

32 Uzunçarşılı, s. 33-38: Baltacı, pek çok yerde.

33 İpşirli, *a.g.m.*, aynı yer; Halil İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı, İstanbul 2014, s. 138

34 İnalcık, *a.g.e.*, aynı yer.

Osmanlı medreseleri, yukarıda da işaret edildiği üzere klasik Arap ve İran medreselerinde yüzlerce yıldan beri uygulanagelen tedris ve talim usullerini aynen takip ettiler. Fatih zamanında bir düzenleme ile *Cüz'iyyat* tabir edilen hesap, hendese ve hey'et ilimleri, *Ulûm-i âliyye* (Alet İlimleri) denilen Arapça, Bedî', Beyan ve Belâgat derslerini tamamlayan talebe *Ulûm-i 'âliyye* (Yüksek İlimler) denilen Tefsir, Hadis, Usûl-i Fıkıh ve Fıkıh derslerini alıyorlardı. Bu dersleri hakkıyla tamamlayan talebe icazet alarak *iftâ* (fetva verme) hakkına sahip oluyordu. Sınırları genişleyen imparatorluğun en çok ihtiyaç duyduğu eleman, müftü ve kadı idi. Osmanlı medreseleri de ister istemez daha çok bu ihtiyacı karşılamaya yöneldi.

Müderrisler sınava tabi tutularak başardıkları takdirde göreve atanıyorlardı.[35] Dersler takrir usulü denilen klasik yöntemle yapılıyordu. Yani her bilim alanında okutulması olmazsa olamaz hale gelmiş, yüzlerce yıldır klasikleşmiş olan Arapça kitap metni yüzüne okunup yorumlanmak suretyle gerçekleştiriliyordu.[36] Bu şöyle oluyordu: Her dersin müderrisi ilgili kitaptan cümle cümle okuyarak tercüme ve izah eder, *mu'îd* denilen daha ileri seviyedeki bir talebe o gün takrir edilen dersi diğerlerine tekrar ettirir, onlar da yerine göre kitap metnini ezberleyerek ve odalarında arkadaşlarıyla müzakere ederek dersi öğrenirdi.

---

[35] Müderris sınavlarının nasıl yapıldığı hakkında mesela bkz. Uzunçarşılı, s. 63-66. Uzunçarşılı s. 273-275'de, Kanuni Süleyman'ın mevleviyyetler (kadılıklar) ve müderrisler hakkındaki kanunun metnini nakleder. Kanun şöyle başlamaktadır: *"Kanun-ı kadîm-i Sultan Süleyman Han 'aleyhi'rahmetü ve'l-gufrân hazretlerinin zaman-ı şerîflerinde olan kanunudur, mâlum ola."*

[36] Belirtilen derslerle ilgili bu kitapların neler olduğu konusunda bkz. Uzunçarşılı, s. 19-31, 39-44; Bilge, s. 40-64; Baltacı, s. 35-37; İpşirli, *a.g.m.*, s. 329.

Lekesiz *eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye* temelinde gerçekleştirdiği istatistik bir çalışmada, 16. yüzyıl Osmanlı medreselerinin, müderrislerinin ve okutulan kitapların genel manzarası itibariyle ilginç sonuçlar ortaya koyan bir araştırma yapmıştır. Bu sonuçlar söz konusu asırdaki durumu bütünüyle temsil etmese de bir fikir verme bakımından oldukça aydınlatıcı görünüyor. Lekesiz'in tespitlerine göre Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplar (dolayısıyla müellifleri) yaklaşık %39,3 İran, %30,3 Mısır, %21,21 Maveraünnehr, %6 Irak, ve %3 Anadolu kökenlidir. Bu kitapların 2'si tefsir, 4'ü hadis, 3'ü usûl-i fıkıh, 3'ü kelam, 6'sı Arap dili ve edebiyatı (sarf, nahiv, bedî', beyan, belâgat) 2'si mantık, 2'si ilm-i nücum ve 1'i hendese kitabıdır. Lakin araştırmanın tespit ettiği şu durum çok daha ilgi çekicidir: Bu kitapların yaklaşık %11,5'i 9. yüzyılda, %6,9'u 10. yüzyılda, %2,3'ü 11. yüzyılda, %9,3'ü 12. yüzyılda, %41,8'i 13. yüzyılda, %11,6'sı 14. yüzyılda ve %16,2'si 15. yüzyılda yazılmış kitaplardır.[37] Bu gerçekten Osmanlı bilm hayatının seyri bakımından dikkatle üzerinde durulması ve tartışılması gereken bir durumdur.

Lekesiz'in çalışmasının tespit ettiği bir başka çarpıcı istatistik de Osmanlı ulemasının yüksek eğitim aldığı İslam ülkelerinin dağılımını gösteriyor. Buna göre %52'yle İran ve Maveraünnehr başı çekiyor. Arkasından %23,4'le Mısır, %14,7'le Anadolu ve nihayet %9,5'la Irak ve Suriye geliyor.

---

[37] M. Hulusi Lekesiz, "Ottoman Scientific Mentality: An Essay on its Formation Development and Decline," *Science in Islamic Civilisation*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, IRCICA, İstanbul 2000, s. 37-44. Özellikle şemalara bkz. s. 45-52; İpşirli, *a.g.m.*, s. 329. Bu dönemde Osmanlı uleması içindeki hareketliliğe dair yine Şakâyık temelli bir diğer çalışma da şudur: Ökten, "Scholars and Mobility," s. 55-70.

Lekesiz'i takip eden diğer önemli bir istatistik de Osmanlı ulemasının istihdam edildiği medreselerin bulunduğu kentlere aittir. Unan tarafından yapılan bu çalışmaya göre %33,2'le İstanbul medreseleri tabii olarak başı çekiyor. Arkasından %21,7'yle Bursa, %17'yle Edirne, %4'le İznik medreseleri ve %16,8'le diğer Anadolu ve Rumeli kentleri, %6,8'le Arap kentleri sırayı alıyor. Lekesiz ve Unan'ın ortaya koydukları bu istatistikler üzerinden çok şey söylenebilir. Fakat şu rakamlar bile kendi başlarına 16. yüzyılda Osmanlı medreselerinin bilimsel konumları hakkında bir fikir vermektedir.

Öte yandan Unan *eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye* gibi Osmanlı biyografik kaynaklarındaki verilerden hareketle Osmanlı başkent medreselerinde 1470-1603 yılları arasında Fatih Sahn medreselerinde müderrislik yapmış ulemanın yazdığı kitaplara dair gözlemlerini dikkat çekici bir makalesinde dile getirir ve Osmanlı medreselerinde dinî bilimlerin "kesin ekseriyeti oluşturduğu" sonucuna ulaşır. Ona göre bu müderrislerin yazdıkları 189 kitaptan sadece 20 tanesi aklî ilimlere, geri kalan 169'u tefsir, hadis, fıkıh, kelam, ahlak ve tasavvuf gibi dinî bilimlerle tarih, edebiyat ve Arap dilinin muhtelif alanlarına ait bulunmaktaydı.[38] 1470-1730 arası yaklaşık üç yüz yıllık bir dönemde 14 tefsir, 48 fıkıh, 25 akaid ve kelam, 11 ahlak ve 1 adet hadis olmak üzere dinî mahiyette 99 eser telif edilmiş, şerh, haşiye, hâmiş, ta'lik, tasnif ve tercüme olarak ise 55 tefsir, 128 fıkıh, 64 akaid ve kelam, 10 tasavvuf ve 6 tane hadisle alakalı toplam 336 eser kaleme alınmıştı.[39] Lekesiz ve Unan'ın ortaya koydukları istatistik veri-

[38] Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde İlmî verim ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller," *Türkiye Günlüğü*, 58 (Kasım-Aralık 1999), s. 97 vd.

[39] Unan, *a.g.m.*, s. 98.

ler, Osmanlı medreselerinin üç asır boyunca, orijinal telif faaliyetinin azlığına mukabil, şerh, haşiye, hâmiş, ta'lik, tasnif ve tercüme olarak daha yoğun bir faaliyetin hâkim olduğunu, en fazla dinî bilimler alanına ağırlık veren bir tedris ve eğitim programı takip edildiğini çarpıcı rakamlarla ortaya koymaktadır.

Şüphesiz her iki araştırmacının kaydettiği bu nispetler ve rakamlar kesin veriler olarak alınmasa bile Osmanlı medreselerinin üç asır gibi imparatorluğun yarı ömrü boyunca en fazla İslamî bilimlerin tedris mekânları ve bu bilimlerin referanslarını teşkil eden literatürün ağırlıklı olarak Osmanlı ülkesi dışı olduğu sonucunun değişeceğini beklemek zor görünüyor. Bu sonuç bize Osmanlı medrese İslamının öyle veya böyle tedris ve telif olarak nasıl güçlü bir geleneksel yapıya sahip bulunduğunu herhalde gerçeğe yakın bir biçimde göstermektedir. Bu muhfazakâr İslamî geleneğin bir ayağı ortaçağlar İslam ülkelerinin önemli kent merkezlerinin klasik referansları üzerine basarken, bir ayağı da ister orijinal telif, ister şerh, haşiye, hâmiş, ta'lik türünden olsun bizzat Osmanlı imparatorluk merkezindeki medreselerde üretilmiş referansları üzerine basmaktadır.

Bir başka mühim sonuç ise Osmanlı medrese İslamının çok açık ve tartışmasız Sünnî karakterde oluşu ve bu Sünnîliğin de Hanefî rengini taşımakta bulunuşudur. Bu sonucu İnalcık şöyle tespiti ve takviye etmektedir:[40]

> Osmanlı medreseleri böylece Sünnî İslam'ın en özgür fikirli geleneklerini izlemiştir. Mantık, matematik ya da astronomi gibi fikrî ilimleri dine aykırı bulan bağnaz ulema her zaman görülmüştür amma Osmanlı medreseleri genellikle Gazzâlî'nin bütün ilimlerin temel öğelerine,

[40] İnalcık, *a.g.e.*, s. 145-146.

> mantıkla matematiğe düşmanlığın faydasız olduğu görüşünü benimsemişler, bu bilgilerin aklı doğru düşünmeye alıştırarak ilahi gerçeklerin belirlenmesine yardım ettiğine inanmışlardır. Bunun sonucunda aklî ilimler medreselerin dersleri arasına konulmuştur.

"Sünnîliğin kalesi" olan Osmanlı medreselerinin bilimsel performanslarının 14. yüzyılda İznik, Bursa ve Edirne medreselerinden 15 ve 16. yüzyıllarda Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerine uzanan süreçte gerçekleşen önemli gelişmelerin sonucu olduğu görülmektedir. Fakat tıpkı Osmanlı fütuhatının Kanuni Süleyman'la doruk noktasına çıkmasıyla başlayan değişim sıkıntılarının 16. yüzyılda belirgin hale gelmesi gibi, öyle görünüyor ki Osmanlı medreseleri de bu yüzyılda benzer sıkıntılarla karşılaşmaktaydı. Aslında bu iki süreci birbirinden bağımsız düşünmenin yanlış olacağı, her iki değişim ve dönüşüm sürecinin yarattığı sıkıntıların birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Lakin sıkıntı şuradan doğuyor: Uzun zamandır devletinin "Devlet-i ebed-müddet" ve rejiminin en ideal ve en mükemmel rejim olduğuna inandığı için en ufak bir değişikliği düzende bozulma" telakki eden ve onu bu sebeple olduğu gibi koruyan bir zihniyet, öyle görünüyor ki artık Osmanlı medreselerinde de hâkim olmaya başlamıştı.

İşte bu sebeple tarihçiler uzun zaman Osmanlı medreselerinin "gerileme," "bozulma" veya "kendini yenileyememe" şeklinde ifade ettikleri 16. yüzyıl sonrası durumunu tartıştılar. 16. yüzyılda medreselerin Müslüman talebeye "*Hıristiyan çocukların çok daha sonra elde edecekleri bir öğrenim imkânı bahşettiğini*" söyleyen Lybyer,[41]

[41] Albert Howe Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu Yönetimi*, Süreç Yay., İstanbul 1987, s. 192.

> Ne var ki muhafazakârlıkları bu yararlı kurumu zamanla zararlı hale getirdi" demekte ve "yüzyıldan yüzyıla ne öğretim yöntemlerinde ne öğretilen derslerde bir değişiklik yapılmasına izin verilmedi. Bu yüzden bir zamanlar en hevesli öğrencilerini insan bilgisinin en ön saflarına taşıyan eğitim sistemi, zamanla dünyanın öteki uluslarının çoktan geride bıraktıkları bir noktada bu öğrencileri hapseder oldu

diyerek Osmanlı medreselerinde bilimin fazla gelişemediği konusunda belki en doğru tespitlerden birini yapmaktadır. Yukarıda Lekesiz ve Unan'dan naklettiğimiz istatistikler de bu tespiti takviye etmektedir.

Osmanlı medreselerinin "gerilemesi," "kendini yenileyememesi" veya "bozulması," her ne denirse densin, gözlemlenen olumsuz gelişmelerin, bir yanıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun yer aldığı İslam coğrafyasının kendi içinde zuhur eden siyasal, toplumsal ve özellikle ekonomik problemlerle sıkı bir bağlantısı olduğu açıktır. Fakat medresenin yaşadığı problemler sadece içerde oluşan şartlardan doğuyor değildi. Çünkü onların bugün bizlerin ilerlemiş tarih araştırmaları sayesinde artık daha iyi görebildiğimiz başka yanları da vardı.

Yaklaşık 16. yüzyılın ortalarından itibaren yeniçağlar Avrupa'sında başlayan –bugün muhtelif sebepleri çok iyi bilinen– siyasal, toplumsal, ekonomik, bilimsel, kültürel ve şüphesiz sanat ve edebiyat alanlarında süratle başlayıp gelişen değişimlerin, Osmanlı İmparatorluğuyla ilgili yanı şu idi: Osmanlılar Avrupa'daki bu değişimlerin, bir yandan uluslararası ticaret, diğer yandan Avrupa'ya taşınan Amerikan altın ve gümüşü sayesinde oluşan sermaye birikimiyle başlayan zenginleşme ve onun yarattığı

taleplerin tetiklediği değişimlerle askerî alanın dışında pek ilgilenmediler.

Öyle söylenebilir ki onlar siyasal ve ekonomik alanda, teknolojide, bilim ve felsefede, sanatta baş gösteren yenilikleri merak etmiş görünmüyorlardı. Çünkü kendi rejimlerinin, devletlerinin "devlet-i ebed-müddet" ve değişmez olduğuna inanıyorlardı. Belki en çok bu yüzden Osmanlılar büyük ölçüde bu gelişim ve değişim havzasının dışında kaldılar.[42] Ayrıca Doğu Avrupa'da ve doğuda sürdürülen savaşların Osmanlı maliyesine getirdiği yükün üstüne Akdeniz piyasasına giren Amerikan gümüşünün Osmanlı hammaddelerini inanılmaz ucuzlatmasıyla başlayan enflasyon eklenmişti. Bu enflasyonun yol açtığı, ekonomi başta olmak üzere hemen her alanda imparatorluğu tesir altına alan olumsuz gelişmeler, zorlayan birtakım ekonomik ve toplumsal değişim sıkıntılarının dolaylı olarak Osmanlı medreselerine, ilmiyesine de bir şekilde yansıdığını tahmin ve kabul etmek herhalde yanlış olmayacaktır.

17. yüzyılda padişahlar başta olmak üzere Osmanlı merkez entelektüel bürokratları, uleması Avrupa'daki bu kapsamlı değişimin içeride yarattığı olumsuz yansımaları bir iki istisnai isim hariç – ya fark etmediler veya daha büyük bir ihtimalle fark ettilerse bile önemsemediler. Bu sıkıntıların nizam-ı kadîme ihtilal ârız olması"ndan ileri geldiği ve ancak yeniden ona dönüşle düzelebileceği teşhisini koydular, devleti bu istikamete yönelttiler.

---

[42] Bu nasıl oldu? Hangi sebeplerle meydana geldi? Gerçekten öyle mi oldu? Bu hususta aksi tezi savunanların olduğu da biliniyor. Onlara göre Osmanlılar yeniçağda özellikle silahlar, savaş teknikleri vs gibi konuları yakından takip etmekteydiler. Her hâlükârda bu mühim ve karmaşık meselenin tartışılması ayrı bir konudur.

Burada yıllardan beri siyasal, ekonomik, iç ve dış sebepler doğrultusunda tartışılan bu meseleye girecek değiliz. Çünkü bu bizim konumuzun dışında bulunuyor. Zaten bu hususta tartışmalara dair uzun zamandan beri oluşan bir literatür var.[43] Biz Osmanlı medreselerinde baş gösteren olumsuz gelişmelerin sırf medreselerin geliştiremedikleri kendi içyapısı ve bunun sıkıntılarıyla, imparatorluğun iç problemleriyle ilgili olmadığını, Avrupa'daki değişimin imparatorluğun içyapısını olumsuz istikamette etkilemesiyle de bağlantılı olduğunu vurgulamak için kısaca dikkat çekmekle yetineceğiz.

Osmanlı medreselerindeki ve bilim hayatındaki olumsuzluklara dair nice zamandan beri çoğu modern tarihçilerce en çok "taassup" konusu dile getirilir. Bununla ilgili olarak eskiden beri özellikle aklî bilimlerin (Riyaziye, Hendese) ve felsefi disiplinlerin (Mantık, Felsefe) medrese programlarından çıkarılması sebep gösterilmiş ve tartışmalar daha çok bu istikamette yürütülmüştür. Medreselerde Kelam ve Riyaziye tartışmalarının ulema arasında artık önemini kaybettiğini ve bilimsel seviyenin düştüğünü ilk defa 1540 larda Taşköprülüzâde yazmıştı. Onu sıra ile Gelibolulu Mustafa 'Âlî, Selânikî Mustafa, 17. yüzyılda Hasan Kâfî Akhisarî,[44] Koçi Beğ ve Kâtip Çelebi, genellikle ulemanın yetersizliği, medreselerde ders yapılmaması, toplumun irşad edilmemesi, ulemanın merasim uleması haline gelerek teşrifatta yer kapma yarışına girmesi, sık aziller, rüşvet ve iltimas, hikmet ve felsefenin

---

[43] Burada bahis konusu tartışmaları çok iyi analiz eden ve değerlendiren Mehmet Öz'ün şu önemli çalışmasını kaydetmekle yetinelim: *Kanun-ı Kadim'in Peşinde: Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları*, Dergâh Yay., İstanbul 2015.

[44] Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri," *TED*, 10-11 (1981), s. 239-278.

tedrisattan kalkması vs gibi muhtelif gerekçelerle dile getirmişler ve onların bu görüşleri modern tartışmalara mesnet oluşturmuştur.

Yukarıda isimleri geçen lâyihacıların devletin maruz kaldığı "ihtilal"in sebebini Kanun-ı Kadim'den ayrılmakta bulmaları nasıl aslında sebeplerin değil sonucun teşhisi ise, medreselerde, ilmiyede zuhur eden "bozulmalar" ve onlara refakat eden aklî ve felsefi bilimlerin kalkması da sebep değil sonuç idi. Bu yüzden medreselerdeki olumsuz gelişmeler yalnızca taassupla izah edilemez, edilmemelidir. Çünkü Osmanlı medreselerinin içine düştüğü taassup da haddizatında sebep değil neticedir. Bu tür kolaycı yorumların problemi çözmeye yaradımcı olacağını düşünmüyoruz. Zaten dikkatli bakıldığında, imparatorluğun dış ve iç dinamikler güdümündeki siyasal, toplumsal ve ekonomik değişim sancılarının yarattığı korku ve endişeden kaçmak için, taassup denilen şeyin hiçbir taviz vermeden dinin sıkı yorumuna sığınmanın bir yansımasından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce medreselerde zuhur eden olumsuzlukları bu açıdan tartışmak daha gerçekçi ve sonuç alıcı olacaktır.

Her hâlükârda Osmanlı medreselerindeki söz konusu "bozulma," "kendini geliştirememe," "kendini yenileyememe" denilen meselenin bir vakıa olduğuna şüphe yoktur, ama bunun basitçe tek sebeple açıklamak bizce doğru değildir.[45] Bu vakıa 16. yüzyılda Gelibolulu Mustafa 'Âlî, 17. yüzyılda Kâtip Çelebi gibi Osmanlı entelektüel ve bürokratlarının, bürokrat lâyihacılarının eserlerinde dile getirilmiştir. Biz burada bunlardan sadece *Hırzü'l-Mülûk*'ün ve *Kitâb-ı Müstetâb'ın* ve bir de Şeyhülislam Ebusa'îdzâde Feyzullah Efendi'nin bu konudaki sebebi

[45] Mesela bkz. Uzunçarşılı, s. 67-70.

değil neticeyi teşhis eden düşüncelerini örnek olarak yansıtmakla yetineceğiz.

Hırzü'l-Mülûk müellifi, *"ömr-i nâzenînini ma'ârif ve fezâil tahsiline sarf etmiş"* nice değerli müderrisin *"ekâbirden mesnedi olmadığı"* için ilim mansıplarından mahrum hatta geçimlerini sağlamaktan aciz vaziyete düştüklerinden, oysa nice cahillerin veziriazam vesair devlet büyüklerine intisap suretiyle yüksek mevkilere ve maaşlara nail ve servet sahibi olduklarından şikâyet etmektedir. Ona göre eskiden bir talebe tarîk-i ilme heves ediyorsa önce bir miktar Sarf ve Nahiv ve diğer basit temel bilimlere (*muhtasarât*) vakit harcar, İlm-i Kelam ve Me'ânî okur ve danişmend olurdu. Daha sonra İstanbul'da hâşiye-i tecrîd medreselerinin her birinde üç veya dört müderristen dört beş ders alarak dört beş yıl tahsil görür, sonra Süleymaniye medreselerine başvururdu. Burada da yetkin hocalardan (*efâzıl*) ders gördükten sonra nihayet 25-30 yaşında mülazim olur, isterse kadılığa, isterse müderrisliğe geçerdi. O zamanki zihniyete göre "İlmin esası Sarf ve Nahiv olduğundan" bunları beceren bilimde yetkin mevkiye ulaşır, beceremeyen ve alet ilimlerinde cahil olan 'âlî (yüksek) bilimlerde de cahil kalırdı. Şimdiki halde ise ulema ahvaline "ihtilal" ârız olmuş, Sarf ve Nahiv okumamış, basit temel ilimleri (*muhtasarât*) öğrenmemiş cahiller ya servetleri sayesinde veya başka bir yolla üç dört yılda danişmend oluyor, zahirde uğradığı medreselerde bir şekilde ders almadan mülazim olabiliyor. Daha sonra rüşvetle veya kayırmacılıkla bir kadılık alarak işe başlıyor ve hep davaları yanlış hükme bağladığı için bir sürü sıkıntıya yol açıyor.[46]

---

[46] Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar (Hırzü'l-Mülûk)*, s. 194-197.

Aynı yüzyılda *Kitâb-ı Müstetâb* müellifi de benzer sıkıntılara işaret ederek şikâyetlerini sıralamaktadır. Ona göre azledilip İstanbul'a gelen beş yüz akçelik bir kadının ma'zul olduğu halde türlü türlü köşkler ve bahçeler yaptırıp kalabalık bir hizmetkârlar ve genç köleler edinebildiğini, bütün bunları günde bin akçeden fazla bir masraf ederek ancak karşılayabileceğini özellikle vurgular. Yeniden vazifeye tayin edilinceye kadar bu hayatını faizle aldığı borçlar sayesinde idame ettirdiğini, tayinden sonra ise borçlarını temizlemek ve tekrar mal biriktirmek için rüşvet ve suiistimal belasına duçar olduğunu yana yakıla anlatır.[47]

Anonim müellifin mealen naklettiğimiz yukarıdaki müşahedeleri, Osmanlı medreselerinin normal işleyiş sistemini özetleyerek "ihtilale maruz kalmadan" önceki durumunu anlatırken problemin kendi içinde nasıl ortaya çıktığının altını çizmekte, ama bu durumun hangi sebeplerle meydana geldiğine dair herhangi bir yorum veya müşahedesini kaydetmemektedir. Ona göre sebep, eski tahsil prosedürüne uymayıp rüşvet ve kayırma yoluna saparak mesleği suiistimal etmektir.

Yine 17. yüzyılda Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin[48] padişah fermanı olarak bütün Osmanlı ülkesine bir ta-

---

[47] Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar: Kitâb-ı Müstetâb*, s. 23: "... ve bu zikrolunan maddelerden ma'adâ bir madde dahî budur ki Âsitâne-i Se'âdetde cemî'-i ehl-i mansıba yirmi beş ve otuz yıldan berû rüşvet tarikine sâlik olmuşlardır ve rüşveti dahî bir mertebeye iletmişler ki hedâyâ deyu 'âşikâre kapudan kapuya virilür alınur olmuşdur.."

[48] Bazen 18. yüzyılda yaşamış renkli bir sima olan Şeyhülislam Damadzâde Feyzullah Efendi'yle karıştırılan bu Feyzullah Efendi, II. Ahmed zamanında şeyhülislamlık yapmıştır. Bu zata dair bkz. İpşirli, "Feyzullah Efendi, Ebusaîdzâde," *DİA*, 1995, c. 12, s. 526.

mim hüviyetinde gönderilmesini istediği ilginç görüşleri vardır. Beş maddelik bir çerçevede, bu defa imparatorluktaki bütün imam-hatiplere, vaizlere, medreselere, sıbyan mekteplerine ve halka şamil olmak üzere mevcut durumu anlatan ve alınması gereken tedbirleri ihtiva eden bir metin söz konusudur. Medreselerle ilgili üçüncü maddede idealist bir yaklaşımla Feyzullah Efendi yolunda gitmeyen medreselerde müderrislerin yapmaları gerekenleri sıralar. Ona göre medreseler "ifade ve istifade" maksadıyla sırf "Allah için" vaz' olunmuş müesseseler olduğu için buralarda çeşitli bilim dallarında görev yapmakta olan "müderrisîn-i kirâm," mutad günlerde "medâr-ı se'âdet-i ebediyye ve vesîle-i hayrât-ı sermediyye" olan Tefsir, Hadis ve Fıkıh kitaplarından birer ders okutmalı ve buna ara vermeden devam etmeliler terk etmekten kaçınmalılar ki Peygamberlerin vârisleri olduklarını unutmasınlar. Bu görevi yerine getirmeyen veya aciz ve cahil olan müderrisleri de ihbar etsinler.[49]

İmparatorluğun eğitim durumunu muhafazakâr ve sadece dindar bir bakış açısıyla kendi zaviyesinden yansıtan bu metin aslında birkaç bakımdan analiz edilmeyi hak etmektedir. Bununla beraber, medreselerin gerçekten nasıl koyu bir muhafazakârlık içinde bocaladığını, yalnızca İslamî bilimlerin tedrisine önem verilmesine rağmen müderrislerin bunları da gerektiği biçimde bilmedikleri için öğretmediklerini veya öğretemediklerini, çoğunun vazifelerini ihmal ettiğini gösteriyor. Ayrıca gerçekten aklî ve felsefi bilimlerin 17. yüzyılda medrese öğretiminde artık unutulduğunu da açıkça ortaya koymaktadır. Böylece

[49] *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan, TTK, Ankara 2000, s. 165-166. Bu mühim belgenin tamamı s. 165-167. sayfalarda yer almaktadır.

medreselerden sorumlu mevkide bulunan bir şeyhülislamın gözünden 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu genelinde medrese eğitiminin ne halde bulunduğu çarpıcı bir biçimde gözler önüne serilmektedir.

Albert Howe Lybyer Osmanlı medreselerinde görev yapan müderrislerin imparatorluk genelinde İstanbul, Bursa ve Edirne müderrisleri ile imparatorluğun diğer kentlerindeki müderrisler olmak üzere üç kategoriye ayrıldığını söyler.[50] Osmanlı medresesi talebe alımında herhangi standart bir sınav sistemine sahip olmadığı için talebenin seçimi tamamiyle müderrisin şahsi tercihine dayanmaktaydı. Bu ise hoca ile talebe arasında şahsi bir bağ oluşturuyordu, Talebe hangi müderristen hangi dersleri tamam okumuşsa sonunda kendisine hangi medresede hangi dersleri değil, hangi kitapları hangi uzman hocalardan okuduğunun (*tekmîl-i nüsah* ettiğinin) sırayla kaydedildiği bir belge (*icâzetname*) verilirdi.[51] Bu belge o talebenin değerlendirilmesinde esas itibar ediliyordu.

Osmanlı medreselerinin pek iç açıcı olmayan durumuna dair yukarıda yazılanlar, aslında en önemli faktörün müderris olduğunu gösteriyor. Müderrisler aslında daha 11. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında medreselere şahsiyet ve ün kazandıran temel faktör olmuştur. Bu günümüzde de pek farklı sayılmaz. O zamanlarda da Endülüs'ten Maveraünnehr'e kadar İslam dünyasının her

---

[50] Lybyer, *a.g.e.*, s. 193. Osmanlı medreselerinin tarihçeleri, teşkilat ve statüleri, okutulan kitaplar ve müderris biyografileri için Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* isimli kitabı hâlâ faydalı bir çalışma olarak kabul edilmekle beraber sonraki araştırmaların ortaya koyduğu bilgiler doğrultusunda tashihe muhtaç tarafları da vardır. Fakat bu alanda yapılmış ilk monografi olarak şüphesiz kıymetli bir eserdir.

[51] H. Yunus Apaydın, "İcazet," *DİA*, 2000, c. 21, s. 393-403.

tarafında talebe medreseyi değil oralarda bilimsel olarak isim yapmış, önemli eserler kaleme almış, İslam dünyasınca şöhretli müderrislerin peşinde koşmaktaydı. Çünkü o zamanlar bir müderrisi devletin, halkın ve talebenin nazarında saygın yapan –bugünkü gibi– sadece onun bilimsel kudreti ve telifatı değil, aynı zamanda şahsi yaşantısı, ahlaki ve insani faziletleri idi. Bu yüzden bir müderrisin otoritesi hem uzmanı olduğu akli veya dinî ilimlerdeki kudretiyle hem de ahlaki yaşantısı ve faziletleri sayesinde teşekkül ediyordu. Bu durum Osmanlılarda da en azından nazari olarak böyleydi. Fakat kaynaklara bakıldığında gerçekte durum hemen tamamıyla aksine bir yol takip ediyordu.[52]

Eş-Şakâyıku'n-Nu'mâniyye ve *Mevzû'âtü'l-'Ulûm* benzeri kaynakların dışında Osmanlı vekayinâmelerinde de şurada burada kaydedilmiş, bu konuda yapılacak araştırmaları takviye edecek önemli bilgilere rastlanır. *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, I. Murad zamanı Osmanlı ulemasına dair dikkat çekici tespitlerde bulunur. Buna göre o zamanki sultanlar ulemaya hürmetkâr ve onların sözünü dinler idiler. Ama tamakârlık yüzünden zulüm peyda ol-

---

[52] *Hırzü'l-Mülûk* müellifi 17. yüzyılda İstanbul medreselerindeki genç müderrislerin büyük çoğunluğunun perişan hallerini üzülerek şöyle anlatır. "*Münâsip olan ol makule şerîf medreselerin her biri kemâl-i fazîlet ile nâmdar ve 'ilm ü ma'rifet ile iştihar bulmuş fâzıl ve kâmillere tevcih olunmakdır ki ifade ve ifâzaya kadir olup meclis-i feyz-bahşından nice tâlipler müstefîd ola. 'Acepdir ki şimdiki zamanda filanzâdedir deyu mahzâ şeref ü nesebi hasebiyle yahud bir 'azîm âsitaneye intisabı sebebiyle bazı çelebileri Semâniye medreselerine ve altmış akçe medreselere müderris iderler. Anlar dahî utanmayup kat'â okumak yazmak ne idüğün bilmezler iken gâhi ikdam idüp varup ders dirüz deyü yalan yanlış birkaç söz söyleyüp gelüp giderler. Andan aldıkları vazife helal midür?*"

muştur. Memlekette ne kadar zulüm ve fesat varsa sebebi danişmendlerdir ve halk da ümmi olduğu için onların peşinden gitmektedir. Çoğunun gözü ilimde değil mevki kapmadadır:[53]

> ... Bu memleketlerde ne zulüm ve fesad olsa dânişmendlerdendür, sebep anlardur. Eğer anlar 'ilm ile 'amel eyleseler ümmî halk dahî anlara tâbi' olurdı dirler... Anatolı'da Yenikent civarında kim Akbıyık Dede'm var idi. Bir gün Bursa'da Mevlânâ Yiğen ile otururken Ak Bıyık Dede'm eyitdi: İy Mevlânâ, bu ümmî kavm ne kadar günah iderlerse hep ehl-i 'ilm sebebdür. Ol günahları Hak Te'âlâ sizden sorsa gerekdir didi. ... Akbıyık Dede'm eydür. Andan ötürü kim sizler zina itdüğünüz ve livâta itdüğünüz ve akçayı ribâya virdüğünüz, haramı helali fark itmedüğünüz... Şimdiki halde hiçbir ehl-i 'ilm var mıdur kim bu haramdur deyü bir nesne kabul itmeye ...virmek ve yedürmek ehl-i 'ilm katında kati 'aybdur...

Son derece ilginç bu satırlar –eğer müellifin (muhtemelen 15. yüzyıl) kendi zamanındaki durumu geriye doğru yansıtması değilse– daha I. Murad zamanında Osmanlı ilmiye sınıfının sıkıntılı durumuna dikkat çekmektedir. Öyle de olsa ulema sınıfındaki ahlaki bozuklukların oldukça erkenden başladığını gösterir. Lutfi Paşa tarihindeki bir pasaj da Osman ve Orhan zamanındaki ulemanın dürüstlüğünden, ahlaki duruşundan sitayişle söz ederken, sultanların onlara riayetkâr olduklarını, şarap içmediklerini, kendi zamanında ise ulemanın mansıplarından

---

[53] *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, Friedrich Giese neşri, haz. Nihat Azamat, s. 27-28. Eserin 31-33. sayfalarında ulemanın ahlakını sergileyen bir manzum hicviye de yer alıyor.

olmak korkusuyla sultanların yanlışlarına ses çıkarmadığını, ulema ve kadılar arasında rüşvet ve suiistimallerin Çandarlı Kara Halil ve oğlu Ali Paşa zamanında arttığını da belirtiyor.[54]

[54] *Tevârîh-i Âl-i 'Osman li-Lütfi Paşa*, s. 45-47.

BİLİMSEL STATÜ: "GELENEKSEL"LEŞMİŞ BİLİM ANLAYIŞI

Kısa bir tanım yapmak gerekirse Osmanlı uleması için belki şunu söyleyebiliriz: Osmanlı uleması, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelam alanında örnek alınacak literatürü çoktan oluşmuş, kuralları, çerçevesi, muhtevası ve her şeyiyle uzun zaman önce büyük ölçüde "duvarlarla çevrilmiş, kapıları kapatılmış" bir bilim ve hukuk anlayışının uzmanı olmasının sağladığı yetkilerle donatılmış bir grup insandır. Bu tanımın dışında kalan ve devletten uzak duran çok az bir grup da vardır.

Osmanlı ulemasının Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf alanlarındaki temel referanslarını oluşturan söz konusu literatürün 1331'de Orhan Gazi'nin İznik'i fethini müteakip açtığı medrese başta olmak üzere, İstanbul'un fethi sonrası açılan Fatih medreseleri ve daha sonra Süleymaniye medreselerindeki ulema ve talebenin de temel referanslarını oluşturduğunu hiçbir zaman unutmamamız icap ediyor.

Osmanlı ulemasının devlet açısından belki en büyük işlevi ve hizmeti, başta bizzat sultan olmak üzere hanedanın ve devletin varlığının toplum nazarında içselleştirilmesini ve meşruiyetini sağlamaktı. Bunun ötesinde iç ve dış siyasette yönetimin işlerini kolaylaştıracak alanlar açmak, toplumun inançlarının korunmasına katkı vermek, dolayısıyla devlete destek sağlayarak rahat hareket etmesine imkân yaratmaktır. Eğer Osmanlı İmparatorluğu gerçekten uzun ömürlü bir imparatorluk olabilmişse, bunda ulemanın sözünü ettiğimiz açılardan büyük payı olduğu hiçbir zaman unutulmamalıdır. Bu konuda Osmanlı uleması İslam tarihinde en önde gelir.

Fleischer Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin Osmanlı devletinin iyiliğinin İslam'ın düzgünlüğüyle doğrudan bağlantılı olduğunu düşündüğünü belirtiyor. 'Âlî'ye göre İslam'ı yüceltenler ve koruyanlar yetenekli müderrislerdir, ulemadır ve onlar çok iyi eğitilmişlerdir.[55] Sebebi, yüksek İslam gelenekleriyle Osmanlılığın özdeş olmasalar da sınırdaş ve uyum içinde olmasıydı. Bu Fatih Mehmed'ten Kanuni Süleyman'a kadarki sultanların öğrenme isteğinin ve ilmiye kurumunu (Ulemayı) desteklemelerinin sonucuydu. Ulema ve sultanlar kültürel yaratıcılığı desteklemekten vazgeçtiler, şer'î kuralların yerini örf aldı, ulema da bilimadamı olmaktan vazgeçip yükselmek isteyen devlet görevlileri haline geldiler.[56] 'Âlî kendini de içinde mütalaa ettiği ulemanın bu durumunun sadece görünürdeki durumu olduğunu elbette biliyordu ve bunu biraz da muhtemelen devlete olan küskünlüğünün sevkiyle söylüyordu.

Bu zorunlu tespiti yaptıktan sonra bir de madalyonun "onun artık neden yeni içtihatlar üreten, yeni bilimsel mektepler oluşturan, İslam dünyasına yeni katkılar sağlayan yaratıcı bir ulema sınıfı olmadığı veya olamadığı" meselesiyle ilgili diğer yüzüne bakmamız gerekiyor. Genellikle tarihçiler Osmanlı ulemasına hep az önce altını çizmeye çalıştığımız zaviyeden bakarlar ve Osmanlı ulemasını bu zaviyeden değerlendirmekle yetinirler. Ama bu arada onun artık neden yaratıcı bir sınıf olmadığı konusuna pek dikkat çekmez –veya birkaç cümle ile şöyle bir kenarından geçip– üzerinde durmazlar. Oysa bu bize göre tek taraflı bir yaklaşımdır. Şüphesiz Osmanlı ulemasının yapısını, devlet yönetimi içindeki yerini ve işlevlerini bilmek, anlamak ve anlatmak tarihçilik açısından önemli

[55] Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî*, s. 268.

[56] *A.g.e.*, s. 272-273.

ve aynı zamanda gereklidir. Fakat öte yandan hem genel İslam hem Osmanlı bilim ve düşünce tarihi bakımından önemli olan bir şey, Osmanlı ulemasının bu tarih içindeki yeridir. Bu hiç şüphesiz önemli bir meseledir münhasıran üzerinde durulmayı hak ediyor.

Kaynakların açık bir biçimde gösterdiği üzere, Fahreddîn-i Râzî mektebinin yarattığı güçlü bilimsel gelenekten yetişmiş Molla Fenârî, Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal ve Ebussuud Efendi'ler gibi Osmanlı merkez uleması, örfi hukukun belirli alanlarının dışında, Osmanlı toplumunun siyasi, idari, toplumsal ve hukuki kurumlarını siyasal otorite marifetiyle bu İbn Arabîci *Kitabi İslam*'a göre düzenlerken, pratik hayatı da dikkate alıyordu. Özellikle Fatih Mehmed'in merkeziyetçi devlet siyasetinin güdümüne girdikten sonra Osmanlı merkez uleması, yalnız Osmanlı tarihinin değil, genelde İslam tarihinin de en önemli toplumsal sınıflarından biri haline geldi.

O artık tam bir *dinî bürokrat* konumuna geçmiş ve temel görevi, imparatorluğun Müslüman tebaasının dini eğitim ve teşkilatını gerçekleştirmenin, hukuki ihtiyaçlarını karşılamanın yanında, belki daha fazla, siyasal iktidarın hareket ve faaliyetlerini düzenleme ve aynı zamanda meşrulaştırma görevini üstlenmişti. Osmanlı ulemasının –aşağıda sebepleriyle birlikte biraz daha genişçe ele alacağımız– "bürokratlaşma" olgusu ve bunun Osmanlı uleması üzerinde yarattığı etki ve değişim, onu Emevi ve Abbasi devirlerindeki, devletten bağımsız klasik ulemadan ayıran en bariz özelliklerden ve İslam dünyası genelinde ulema sınıfının tarihindeki en büyük dönüşümlerden biri olarak kabul edilebilir.

OSMANLI ULEMASININ BİLİMSEL ÜRETİMİ

Osmanlı merkez ve hatta taşra medreselerinden yetişen yüzlerce âlim ve onlar tarafından muhtelif İslamî bilim dallarında kaleme alınmış, bugün kütüphaneleri dolduran binlerce cilt eseri günümüze miras bırakmış bir yapıdan söz ediyoruz. Fakat burada önümüze çıkan problem, Osmanlı ulemasının sayısal olarak bilimsel üretimi değil, herhalde şudur: Bu muazzam kütüphanenin yaratıcısı Osmanlı ulemasının en azından büyük bir kısmının hiç olmazsa problemlerin bir bir zuhur ettiği 17. yüzyıla kadar, sahip olduğu onca devlet imkânına, aldığı yüksek maaşa, mazhar olduğu bol imtiyazlara, kısaca içinde yaşadığı müreffeh ortama rağmen –çeşitli bilim dallarında az sayıdaki istisna bir yana– geçmiş bilimsel geleneği taklit ve sürdürme yolunu neden terk etmedikleridir. Bu mesele Osmanlı ulemasının bilimsel kapasitesinin İslamî bilimlerdeki üretimleriyle nicelik ve nitelik itibariyle doğrudan ve birinci dereceden ilgilidir.

Kanaatimizce bu konuda şu iki süreç paralel bir şekilde cereyan etmiş olmalıdır: 1. Medreselerde talebeye okutulan gelenekselleşmiş kitaplar, 2. Müderrislerin yahut daha genel ifadeyle ulemanın benzer bir durumu sürdüren telifatı. Birinci konuyla ilgili olarak yukarıda Lekesiz ve Unan'ın 16. yüzyılı kapsayan istatiksel çalışmalarının ortaya koyduğu çarpıcı tablodan bahsedildi. Bu istatistikler dinî bilimlerde medreselerde okutulan kitapların büyük bölümünün daha birkaç yüzyıl önce ve çoğu Osmanlı sahası dışında özellikle Orta Asya ve İran'da yazılmış kitaplar olduğu görülüyor. Bu *"kütüb-i mu'tebere daha önce ne ne veçhile okunageldi ise ol veçhile oku-*

na" ibaresinin gösterdiği gibi uzunca bir zaman Osmanlı medreselerinde okunmaya devam edildi. Bu durum Osmanlı medreselerinde bu koyu muhafazakâr anlayışın bir zaman pek değişmediğini özetlemektedir.

Osmanlı ulemasının devraldığı, yukarılarda sözünü ettiğimiz kozmopolit, gelenekçi ve muhafazakâr bilimsel miras aslında Osmanlılardan çok önce zaten bu karakterini kazanmış görünmektedir. Klasik İslamî dönemde kurucu şahsiyetlerinin serbest içtihatları etrafında teşekkül eden mezheplerin arkasından Moğol istilası gibi büyük bir travmaya ve başka birtakım siyasi ve toplumsal yarılmalara maruz kalan İslam dünyasında yepyeni bir dönem başlamış bulunuyor. Artık ulema toplumu koruma altına alma, "ümmetin itikadının bozulmasını engelleme" amacıyla sanki yeni içtihatlarla yeni ihtilaflar yaratmayı göze alamadığı için bu mezhepler dairesinde mevcudu muhafaza ve taklit yolunu tercih etmiş ve toplumu toparlamaya çalışmaktaydı. Onlara göre zaten İslam gerek inanç gerek hukuk bakımından teşekkülünü tamamlamıştı. Bu zihniyet herhalde yeni muhafazakâr otoritelerin ve onların eserlerini yaratmış olmalıdır.

Süreç böylece kendi uzmanlarını yetiştirerek ve onların kaleme aldıkları eserleri zenginleştirerek devam etti. Artık İslam dünyasında klasik deyimiyle –aslında böyle kesin bir dinî buyruk olmadığı halde– "içtihat kapısı kapanmıştı." İslam toplumlarında yeni içtihatlar denemek bir anlamda toplum içine tefrika tohumları ekmek ve özellikle de İslam'ı bozmak anlamına gelmeye başladı. Bu anlayışın izlerine kaynaklarda zaman zaman rastlamak mümkündür. Artık ulema içinde Tefsir, Hadis, Kelam ve özellikle Fıkıh alanında sadece mevcut içtihatları –yapabilenler biraz genişleterek– yorumlayan uzmanlara dönüş-

tü.[57] Bu dönüşüm sürecinin Fahreddîn-i Râzî, Sa'deddîn-i Teftâzânî ve Seyyid Şerîf-i Cürcânî gibi birer mektep oluşturmuş büyük isimlerinin kitapları Osmanlı medreselerinde yüzlerce yıl okutulduğu gibi, onların ve benzerlerinin eserlerine şerhler, ta'likler, haşiyeler, hâmişler yazan âlimler yetişti. İşte Osmanlı medreselerindeki "sahib-i telif" Osmanlı uleması –Molla Yegân'ından Ebussuud Eefndi'sine kadar kısaca sözünü ettiğimiz bu silsilenin bir devamı kabul edilebilir.

Bize göre Osmanlı dinî bilimler tarihinin bu ciddi sorusunun cevabı, Osmanlı ulemasının yukarıda özetlemeye çalıştığımız tarihsel arka planıyla ve sonraki gelişmelerle alakalıdır. Çünkü Osmanlı uleması İslam bilim ve düşünce tarihindeki yaratıcı sürecin tam olarak bitmemekle birlikte yine de büyük zarar gördüğü bir dönemin arkasından gelmiştir ve o dönemin devamıdır. Bugün tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi muhtelif dinî bilimler alanında Osmanlı ulemasının üretmiyle ilgili dışarıda ve Türkiye'de İlahiyat fakültelerinde bazı çalışmalar yapılmakla beraber bunların belli bir program ve sistematik içinde yürütülmesi, şahsi gayretlerden çok bilimsel araştırma kurumlarının ve teşekküllerinin (mesela İSAM gib) destekleri ve programları dahilinde mümkün olabiliyor. İleriki yıllarda Osmanlı dinî bilimlerine dair yeni yaklaşımlar, monografiler ve metin neşirleri şüphesiz gelişerek devam edecektir. Klasik dönem için bile şu kadar yüzyıllık Osmanlı ulemasının tefsir, hadis, fıkıh ve kelam alanlarında bilmsel üretimi ve katkısı gibi büyük bir meselenin aydınlatılmasının uzun yıllara mütevakkıf bir süreci gerektirdiği ortadadır.

---

[57] Bu konuda Charles Lindholm'un yukarıda da zikredilen *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim* adlı eseri isabetli yorumlar ortaya koyar (bkz. s. 193-195).

YAPISAL VE KURUMSAL STATÜ: İLMİYE SINIFI VE TEŞKİLATI

Osmanlı merkezi yönetimi bu yapıyı bir teşkilatla tam olarak *tedris, iftâ* ve *kazâ* sektörleri halinde ve her sektör kendi içinde olmak üzere sıkı ve fevkalade işlevsel bir silsile-i meratip dahilinde, *İlmiye* denilen bir teşkilat halinde düzenledi. Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal ve idari yapı *Askeriye* (vergi vermeyenler) tabir edilen yönetici sınıf ile *Reâyâ* (vergi verenler) denilen halk kesiminden teşekkül ediyordu. Askerî sınıf ise *seyfiye* (ordu, savaşanlar), *kalemiye* (bürokrasi, yönetenler) ve *İlmiye* (ulema, müderrisler, kadılar, müftüler, din hizmetlileri) olmak üzere üç kategoriye ayrılmış ve her biri bir kanun ve nizam dahilinde inanılmaz müthiş bir teşkilata tabi kılınmıştı.

Seyfiye ilk yıllarda amatör gaziler ve Alplerden teşekkül ederken daha sonra esas olarak saraydan yetişen devşirme kökenli askerî uzman ve yöneticilerden, Kapıkulları ocaklarından ve taşrada eyalet askerlerinden meydana geliyordu. Kalemiye erbabı bürokratik işleri idare eden yetişmiş elemanlardan ve onların tecrübeli yöneticilerinden oluşmaktaydı. İlmiye en başta şeriatı temsil eden hukuk uzmanları, müderrisler, yani medrese hocaları ve hukukî işleri çekip çeviren kadılar ve danışmanlık yapan müftülerden meydana geliyordu.[58] Bunlar çoğunlukla Müslüman Türklerden ibaret olup sayılan işleri yürütyorlardı. İstanbul'un fethini müteakip yapılan düzenlemeyle sağlam bir gelenek oluşturulmuş ve yüzlerce yıl sürmüştür.[59]

---

[58] Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî*, s. 5.

[59] İpşirli, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler, XVI-XVII.

Bu teşkilatlanma işinde rol alanlar ve devlete danışmanlık yapanların ise bizzat ilmiyedeki ulemadan olması kuruluştan beri Osmanlı siyasal ve kurumsal yapılanmasının teşekkül ve tekâmülünde mutlak bir rol oynamıştı, oynuyordu ve oynayacaktı.[60] Böylece bizzat ulema ulemayı devlet yapısı içinde, siyasal iktidarın denetiminde zikredilen teşkilat dahilinde daha önceki Müslüman devletlerdekinden çok daha mütekâmil bir kurum olarak düzenlemiş oluyordu. Bu mütekâmil yapının başına iki kazasker ve onların başına yine ulemadan şeyhülislam tabir edilen en üst derecedeki bir âlim-bürokratı getirdi. İlmiye teşkilatı içinde merkezde ve taşrada olmak üzere görev yapan binlerce müderris, müftü ve kadı bulunuyordu. Bu muazzam kadronun besleyici kurumu ise siyasal iktidarın, yüksek bürokrasinin ve zenginlerin tesis ettiği, *evkaf* denilen ve muhtelif mahiyet ve yapıdaki vakıflardan oluşan kurum idi. Teorik olarak her şey vakfı tesis edenin vakfiyesindeki şartlar dahilinde yürütülmek zorundaydı ve bu vakıfları tesis edenler (vâkıflar) oralarda görev yapanları denetleme yetkisine sahipti.

Ulema artık 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren böylece devletle sıkı bir biçimde bütünleşmiş ve bir anlamda merkezi iktidarın hâkimiyeti altına girmiş oluyordu[61]. Bu hâkimiyet bütün imparatorluk dahilinde en ufak taşra kadı, müftü ve müderrisinden merkezdeki kadı, müftü ve müderrislere kadar bütün "ulema"yı kapsıyor ve onun denetimine tabi hale getiriyor ve onlar üzerindeki bu de-

---

Asırlar," *Osmanlı Araştırmaları*, VII (1988), s. 273-285; aynı yazar "İlmiye," *DİA*, 2000, c. 22, s. 141-145; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

60 Gürsoy Akça, *Osmanlı Devletinde Bilgi ve İktidar*, Palet Yay., Konya 2010, s. 94-95.

61 Hodgson, *İslamın Serüveni*, c. 3, s. 115.

netimi sağlamlaştırıyordu. Bununla beraber ulemanın Osmanlı devlet aygıtının bir parçası haline gelmesi onun devletin elinde güçsüz bir gruptan ibaret olduğu anlamına hiçbir zaman gelmez. Çünkü bu tâbiiyyet diğer yandan ulemayı devlet işlerine müdahale edebilir bir konuma da getiriyordu. 16. yüzyılda güçlü Osmanlı padişahları bazı siyasi meselelerde bile sık sık mutlaka şeyhülislamların fikirlerine başvuruyorlardı.[62] Öte yandan devlet denetimindeki bu yapının dışında taşrada ulemanın mahallî organları merkezdeki ana yapıdan uzak durarak hareket edebiliyor,[63] hatta Birgivî Mehmet Efendi gibi merkezin tasarrufuna karşı çıkabiliyordu.[64]

Son tahlilde şunu söyleyebiliriz: Osmanlı İmparatorluğunda ilmiye teşkilatındaki sözünü ettiğimiz bu uygulama unutulmasın ki devlet zoruyla gerçekleştirilen bir uygulama değildi. Şüphesiz devlet denetimi ulemanın bağımsızlığı üzerinde frenleyici bir etki yapmaktaydı.[65] 14-16. yüzyıllarda devamlı fetihlerle sürekli genişleyen imparatorluk topraklarının gerektirdiği müderris, kadı ve müftü ihtiyacı, bunun getirdiği problemler Osmanlı merkezi yönetimini ulema içinden cazip yüksek vazifelerle (maaşlarla) görevli devşirmeye sevk etmiş ve devlet bu açığını bu yolla kapatmaya çalışmıştır. Gerçek durum

---

62 Weistein, *a.g.m.*, s. 143.

63 Hodgson, aynı yer.

64 Nathalie Clayer, *a.g.m.*, s. 48-50. Clayer Osmanlı sisteminde ulemanın pek çok bakımdan siyasal iktidarın aracı olmasına rağmen, Birgivî gibi ulema örneğinden yola çıkarak Osmanlı İslamı'nda dinin (ulemanın) devletin kontrolü altında olmadığını, belirli bir seviyede böyle bir kontrol olmakla beraber bunun sınırlı olduğunu ileri sürer. Clayer'in bu yorumu bu husuta Osmanlı uygulamasının genel politikasını hesaba katmadığı için bizce eksik bir yorumdur.

65 Zilfi, *a.g.e.*, s. 6-7.

budur. Nitekim yüksek maaşlar ulema içinden pek çok kişiyi bu görevlere cezbetmiştir. Ama şu önemli hususu da unutmamak gerekir: Bu görevlere devletin tayin ettiği veya kendileri talip olan ulema sayesinde imparatorluk yönetimi sürdürülebilmiş, devlet rahat hareket edebilmiş, uzun yüzyıllar süren bu yönetim bir bakıma da onlar sayesinde bu sürekliliğini koruyabilmiştir.

Bir de madalyonun öbür yüzü vardır: Bürokratlaşan ulemanın artık amatör zamanlarında olduğu gibi bilimsel üretime ağırlık vermek yerine giderek bunu daha az önemsemeye başladıkları, hatta bazılarının bilimsel üretimi büsbütün terk eder hale geldikleri tahmin edilebilir. Bürokrasiyle bütünleşmenin belki Osmanlı bilim hayatının güçlenmesi bakımından zararı bu oldu. Fakat bu bilimsel araştırmanın, telif faaliyetinin büsbütün durması demek değildi. Bu faaliyetlerin hiçbir zaman durmadığı görülmekle beraber hatırı sayılır derecede azaldığı da varsayılabilir. Bunun en önemli sonucu da zaten Moğol istilasından sonra zayıflayan dinî bilimler alanındaki canlılığın artık devam etmemesi, daha o zamanlar hâkim olmaya başlayan taklit sürecinin üç beş şahsiyetin dışında giderek güçlenmesi oldu.

Artık Osmanlı medreseleri İslam'ın bilimsel olarak takviyesinden çok genelde eski görüşlerin devamını sağlayan kurumlar olarak tarihteki yerlerini aldılar. "*Kütübi mu'tebere ne veçhile okunageldi ise ol veçhile okuna*" cümlesi taklit sürecini en iyi ifade eden bir cümle oldu. Fakat bu süreç çok da evvellerden, Osmanlılardan en az iki buçuk asra yakın bir zamandan beri işlemeye başlamıştı. Abbasi halifesi el-Mustansır Billâh (1226-1242), Bağdat'ta adını taşıyan medreseyi (Mustansıriyye) kurduğunda ünlü âlim Abdurrahman İbnü'l-Cevzî'nin ve diğer ulemanın talebeye kendi eserlerini de okuttuklarını

haber aldığında, onu huzuruna çağırarak sadece eski ulemanın kitaplarını okutmasını istemiş, kendi kitaplarını okutmalarına izin vermemişti.[66]

17. yüzyılda Hezârfen Hüseyin Efendi *Telhîsu'l-Beyân* adlı eserinde Osmanlı ulemasını 1. Müftüler, sultanların hocaları (*mu'allim-i sultânî*), kadı (*kadıy-ı beled*), kazasker, reîs-i kavın (*nakibüleşraf*), müderris, müftü (şeyhülislam olmayan *kenar müftüleri*) ve sâhib-i fen diye tasnif ettiği *'ulema-yı zâhir* (tarik-i ashâb) ile 2. *Ashâb-ı fünûn-ı etıbbâ*, müneccimler ve kâtipler, tarik-i sufîyye ashâbı ve vaizler, hatipler, imamlar ve müezzinler ve sıbyan mektebi muallimleri olarak iki grupta topluyor.[67] Padişah hocalarını (*mu'allimân-ı selâtîn*) ayrı bir statüde tutuyor ve onların çok saygıdeğer olduklarını belirtiyor, örnek olarak da çok saygı duyduğu Hoca Sâdeddin Efendi'yi gösteriyor.[68]

Hezarfen Hüseyin Efendi'nin zikredilen mühim ıslahat raporundan kadılık için mülazemete başvuran talebe için yazılmış olup aşağıya aldığımız şu pasaj bazı bakımlardan dikkate değerdir. Bir yandan sistemdeki yerleşmiş yapıyı tasvir ederken, öte yandan bahsedilen yüzyılda bile Osmanlı medreselerinin bilimsel seviye bakımından sanki hâlâ 15. yüzyılda çakılıp kaldığını çarpıcı bir biçimde gösteriyor:[69]

> *Kavânîn-i Talebe-i İlm*: Talebe-i 'ilim derslerin adedçe temam etmeden mülâzemete gelmeyeler. *Kütüb-i mu'tebere ne veçhile okunageldi ise ol veçhile okuna*... Ve her müsta'id müderrisden ne okudu ise elinde temessükü olup içinde beyan

[66] İbnü'l-Fuvetî, *el-Havâdisu'l-Câmi'a*, Bağdad 1967, s. 216-217'den naklen Hişam Naşabî, s. 106.

[67] *Telhîsü'l-Beyân*, s. 196-197.

[68] *A.g.e.*, s. 201

[69] *A.g.e.*, s. 204.

> oluna. Temessüksüz müderris-i cedîd anı kabul etmeye. Şuyûh-ı müderrisîn-i mu'teberândan *Şerh-i 'Adûd, Hidâye* ve *Keşşâf* diyeler. Ve bir derece aşağı olanlar *Telvîh*'e değin diyeler ve bâkî seyr-i müderrisîn *Şerh-i Tavâli'* ve *Şerh-i Metâli'* ve *Mutavve*l ve *Hâşiye-i Tecrîd* diyeler. Ve bilcümle kitâb-ı sabık adedçe okunmadan kitâb-ı lâhika şürû' olunmaya... Tetimmelerde *Şerh-i Şemsiyye* ve mâfevkın *Isfahânî*'ye varınca okutduralar.

Zamanla taklit süreci böyle devam ederek ulemanın bilimsel performansı görece geriye giderken, paralel olarak olumsuz gelişmeler de ilmiye silki içinde görülmeye başladı. Ulemaya tanınan bazı imtiyazlar farklı boyutlar kazanmaya ve yanlış uygulamalara yol açar oldu. Mesela ilk defa II. Murad devrinde Molla Fenarî ailesine tanınan imtiyazlar genelleştirilerek daha sonra bütün ulema ailelerine ve onların çocuklarına tanındı. Mesleğin babadan oğula intikali, ulema ailelerinin oluşmasıyla sonuçlandı. Bilimsel geleneğin aile içinde süreklilik kazanması arada sırada iyi sonuçlara yol açsa da genelde yozlaşmanın kapılarını da araladı. Bu uygulama giderek Osmanlı ulemasını bilimsel üretime yoğunlaştırmak yerine imtiyazların sonuna kadar istismarı istikametinde gelişti; ulema aileleri arasında meydana gelen evliliklerle de büyük ulema aileleri oluştu. Belirtildiğine göre Çivizâdeler, Ebussuudzâdeler, Müeyyedzâdeler, Taşköprülüzâdeler ve Kınalızâdeler gibi yaklaşık yirmi kadar aile belli dönemlerde önemli makamları kolayca işgal ederek nüfuz ve güçlerini artırmışlardır. Bunlar mesleğe geçmek isteyenlere engeller çıkarmaya ve böylece sistemin tıkanmasına sebep oluyorlardı.[70]

[70] İpşirli, "İlmiye," *DİA*, 2000, c. 22, s. 142.

Bir çalışma Osmanlı ulemasının klasik dönemde kuruluştan İstanbul fethiyle hızlanan gelişme sürecinde devletle olan ilişkilerinde iki devreden bahsediyor. Buna göre fetih dönemine kadar olan devrede ulemanın bilimsel haysiyetini koruduğu, devlet görevlileriyle ilişkilerinde saygınlıklarını yitirmedikleri ve doğru bildiklerini açıkça söylemekten çekinmedikleri bir dönemdi. Fetihten sonraki dönem ise ulemanın bu özelliklerini yitirdikleri ve artık tamamiyle siyasetin hâkimiyetine girerek klasik çizgiden köklü bir kopuşun yaşanmaya başladığı bir dönemdi.[71]

Bu tespit genel çizgi itibariyle doğru günüyor. Hiç şüphesiz belirtilen bu durum, bilimsel performansın da –arada sırada istisnai durumlar olsa da– paralel bir çizgiyi takip ettiğine işaret ediyor. Bununla beraber Osmanlıda ulemanın siyasete bağlı ve bürokratik görevlere giderek daha fazla talip olan bir konuma gelmesinin Osmanlı bilim hayatına gerçekten ne kadar olumsuz etkileri olduğu konusunda zor olsa da daha tatminkâr ve somut örneklerle takviye edilebilen bir tablosunu çıkarmak faydadan hali değildir. Bunu ise fetih öncesini fetih sonrasıyla mukayeseli bir şekilde ve paralel olarak ulema biyografileri ve kaleme alınan eserler üzerinden ampirik çalışmalarla ortaya koymak mümkün olabilir.

---

[71] Abdurrahman Atçıl, "Osmanlı Devleti'nin Uleması: Âlim Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)," *Osmanlılarda İlim ve Fikir Dünyası,* ed. Ö. Mahir Alper-Müstakim Arıcı, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 267-269, 271-272; aynı yazar, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.

BÜROKRASİ VE ULEMA: MEDRESEDEN DEVLET KAPISINA

Yukarılarda kısaca birkaç satırla altını çizdiğimiz Osmanlı ulemasının bürokratik yapıya eklemlenmesi ile ortaya çıkan durum ve bu yapı içindeki konumu başlı başına Osmanlı ulemasının tarihiyle alakalı önemli bir meseledir.

Dinî bilimler alanında böyle bir uzmanlar grubunun zamanla İslam coğrafyasının her tarafında toplum içinde ortaya çıkmasıyla birlikte, ulema zümresi ile devlet erki arasında ilk gerilim alametleri belirmeye başladı. Giderek karmaşıklaşan İslam toplumlarının hukuk problemlerinin çoğalıp çeşitlenmesi neticesinde bunların çözüme kavuşturulması ihtiyacı, yöneticilerin ulemaya yönelmesine, özellikle kadılık gibi sorumluluk gerektiren görevlere hukuk uzmanı ulemadan tayinler yapılmasına yol açtı. O zamanlar ulema genellikle devlet görevi almaktan kaçınmaktaydı. Çünkü devlet gibi zor kuvvetiyle insanlara boyun eğdiren bir yapının koltuğuna girildiğinde, zorbalığa ortak olunmuş, dolayısıyla büyük günah işlenmiş olurdu. Dindar ulemâ böyle bir günahı göze almadığı için olabildiğince devlet kapısından uzak durmaya çalışıyordu. Üstelik bu tavır bir fazilet olarak kabul ediliyor ve halkın gözünde değer kazanıyordu. Ne var ki hukuki problemler çözüme kavuşturulmak ve devlet çarkı dönmek zorunda idi.

Dindar ulemanın devletten uzak durması çoğu zaman çare olmadı. Devlet görev kabul etmeyen ulemayı Ebu Hanife ve başka örneklerde görüldüğü üzere bazen hapse atmak, hapiste dövmek ve hatta aç bırakarak ölüme mahkûm etmek gibi zecrî tedbirlere başvuruyordu. La-

kin bütün ulema aynı tepkiyi vermiyordu. Ebu Hanife'nin kabul etmediği baş kadılık görevini önde gelen talebesinden Ebu Yusuf ve Züfer kabul etmişler, hatta Ebu Yusuf İslam'da ilk vergi hukukunu kodifiye ederek ünlü *Kitâbu'l-Harac* isimli eserini yazmıştı. Böylece giderek ulema devlet yöneticilerinin danışmanlık görevlerini icra eder konuma gelmek suretiyle yavaş yavaş bürokrasiye eklemlenmeye başlamış oluyordu.

Abbasiler zamanında bu süreç hızlandı ve diğer Müslüman devletlerde devam etti. İşte Osmanlılara gelinceye kadar artık ulema devlet hizmetine girmekte sakınca görmemeye başladığı gibi çok geçmeden o hizmetlerin peşinde koşar oldu.[72] Artık Abbasilerin çöküşüyle zuhur eden iktidar boşluğunda ulema aileleri merkezden bağımsız hale gelen yerel hanedanların hizmetine girmeye ve böylece giderek servet ve güç sahibi olmaya başladılar. Lindholm 1067'de Nizamiye medreselerinin kurulmasıyla beraber ulema sınıfındaki bürokratlaşma sürecinin başladığını, resmî yetkisi olmaksızın hukukî problemlere dair serbestçe görüş bildiren müftülerin yerini artık kadıların aldığını belirtir.[73] Zerrinkûb Nizamülmülk'ün sık sık ulema meclisleri düzenleyip onları bir araya toplayarak münazara yaptırdığını, bu esnada devlette görev kapmak isteyen birtakım ulemanın kendilerini göstererek vezirin gözüne girmeye çalıştıklarını, vezirin ise bu meclisler sayesinde kabiliyetsiz, dalkavuk ulemayı tasfiye ettiğini belirtiyor.[74]

---

[72] İslam tarihinde ulemanın devlette vazife almaktan kaçınması konusunda bazı gözlemler için bkz. Lewis, *Ortadoğu*, s. 148-150.

[73] Lindholm, *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, s. 198-199.

[74] Abdülhüseyn Zerrinkûb, *Medreseden Kaçış: İmam Gazzâlî'nin Hayatı*, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 63-64.

Kısacası Osmanlılara gelinceye kadar ulemanın devletle yakın teması çoktan vuku bulmuştu. Bir yandan 14. yüzyılda başlayan ve müteakip yüzyıllarda devam eden fetihlerle Anadolu'da ve Balkanlar'da imparatorluk sınırlarının genişlemesi neticesinde artan nüfusla karmaşık hale gelen toplumsal ve hukukî problemleri çözme ihtiyacı devleti ulemaya yaklaştırdı. Diğer yandan ulema içinde daha çok prestij ve daha çok para kazanma arzusu da ulemayı devlete yaklaştırdı. Böylece devlet ulemaya, ulema da devlete eklemlenmiş ve sonuçta ulema devlet aygıtının bir parçası haline gelmiş oluyordu. Şüphesiz bu kısa sürede ve bir defada gelişen bir süreç değildi. Esas olarak İstanbul'un fethinden sonra Fatih Mehmed'in inisiyatifiyle bir sisteme bağlanarak işletilmeye başlamış ve doğan sıkıntılardan edinilen tecrübelerle zaman içinde geliştirilmiş ve Kanuni Süleyman zamanında artık en ideal en olgun durumuna kavuşturulmuştu. Bu süreci 1453-1530 (başlangıç dönemi) ve 1530-1600 (pekişme dönemi) olarak adlandıranlar vardır.[75]

Tam bu noktada işaret edilen durumun her iki taraf için ne anlam ifade ettiği, tarafların ne kazanıp ne kaybettiği gibi bir soru hatıra geliyor ve ciddi bir tartışmaya kapı açıyor. Ulema tarafından bakıldığında, ulemanın devlet kapısına geçmesinin, bazı haksız ugulamalar ve adaletsizliklere alet olunacağı endişesiyle genelde halk kesimleri içinde eskiden beri devam eden geleneğin tesiriyle kısmen bir saygınlık kaybına yol açtığı söylenebilir. Bununla beraber öte yandan ulema "devletlü" sıfatını kazandığı için de aynı halk nezdinde büyük bir prestij sahibi olduğuna da şüphe yoktur.

---

[75] Atçıl, s. 273.

SİYASAL OTORİTE VE ULEMA: İLİŞKİ, ETKİLEŞİM VE GERİLİM

Daha önce vurguladığımız gibi genelde ortaçağ İslam devletlerinde ulema esas olarak siyasal iktidardan uzak durmuş ve bunu hem kendileri hem halk bir fazilet olarak değerlendirmiştir. Ulemanın bu tavrıyla ilgili olarak kaynaklarda bol miktarda örnek bulunabilir. Halima Ferhat genellikle ilk devirlerde zühd ve takvâ sahibi ulemanın iktidar çevrelerinden uzak durduğunu ve bu tavra "inkıbâz 'ani's-sultân" (sultandan uzak durma) dendiğini yazar. Endülüs'te Mürsiye'de kadı olmamak için Ebu 'Ali es-Sadefî ortalıkta görünmemeye çalışmış, ama eserlerinden İbn Arabî'nin etkilendiği meşhur sufî ve fakih İbn Meserre (ölm. 932) önce Kordoba kadılığını kabullenmişti. Lakin kısa süre sonra istifa etmiş, öte yandan Ebu Abdillah b. Îsa Fez kadılığını emîrlerin adaletsiz işlerine alet olmak endişesiyle kabulden kaçınmıştır.[76]

Genelde İslam dünyasında ortak bir davranış olarak karşılaştığımız bu tür örneklere İran Selçuklularında da rastlanıyor. Tuğrul Bey'le beraber Bağdat'a gelen Mu'tezilî âlim 'Ali b. Hasan kentte fazla kalmadan hemen Nişabur'a dönmüş ve burada vaizliğe başlamıştı. Yıllar sonra Melikşah onu Nişabur'da görmüş ve niçin kendisini

[76] Halima Ferhat, "Souverains, Saints et Fuqahâ: Le pouvoir en Question," *al-Qantara*, XVII/2 (1996), s. 380-381; Sami Zubaida'nın şu kitabına mutlaka bakılmalıdır: *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Bacak, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008. Ayrıca Mustafa Özkan da şu kitabında Emeviler zamanında ulema ile devletin ilişkilerine dair ilginç tespitler yapıyor: *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, 2016.

karşılamaya gelmediğini sorunca "hükümdarların hayırlısının ulemanın ayağına gelen, şerlisinin ise hükümdarların ayağına giden olduğunu, bu yüzden gelmediği" cevabını vermiştir. Buna rağmen Nizamülmülk meclislerinde ulemayı hep bulundurmuş, zamanlı zamansız toplantılara katılmalarına ses çıkarmamıştır. Melikşah bu davranışı sebebiyle kendisini uyardığında "onların İslam'ın temeli ve dünya ve ahiretin süsü olduklarını," dolayısıyla "daima başının üstünde yerleri bulunduğu" karşılığını vermiştir.[77]

Yukarıda İslam tarihinde ulema sınıfının doğuşundan ve tarihsel arkaplanından söz ederken vurguladığımız gibi, ulemanın siyasal otorite ile ilişkisi, fetihlerle kazanılan toprakların ilhakı ve yönetiminde ortaya çıkan idari problemlerin veya toplum içinde zuhur eden hukuki ihtilafların çözümünü sağlamaya yönelik olarak daha Dört Halife döneminde zaruri bir çizgide başladı. Yeni eyaletlerde mahkemelerin tesisi, vergilerin tespit ve toplanması, dinî problemlerin halledilmesi zorunluluğu, siyasal erkin yavaş yavaş sınıfsal bir statü kazanmaya başlamış ulemaya olan ihtiyacını acil hale getirdi. İşte bu durum ulemanın siyasal iktidar nezdinde itibar ve statüsünü pekiştirirken, diğer yandan onun devlet hizmetinde daimi olarak istihdam edilme ihtiyacını ortaya çıkardı. Emevi ve Abbasi imparatorlukları dönemlerinde, ortaçağlar İslam dünyasında siyasal otorite ile ulema ilişkileri ileriki zamanlarda kurulacak İslam devletlerinde de bu ilişkileri giderek daha da sıkılaştırdı. Böylece ulemaya hem devlet hem halk nezdinde hiçbir zaman yeri doldurulamayacak bir itibar ve mevki kazandırılmış oluyordu. Bu itibar ve

[77] Ahmet Ocak, *Selçukluları Dinî Siyaseti (1040-1092)*, Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul 2002, s. 123-124.

mevki hemen bütün Müslüman devletlerde benzer bir konuma erişti ve sonunda ulema yavaş yavaş bürokrasinin bir parçası haline gelmeye başladı. Osmanlı devletinde de ulema bu tarihsel mirasın bir devamı ve dolayısıyla parçası olmaktan uzak kalmadı.

Ulemanın siyasal iktidarın denetiminde eğitimde, adlî mekanizmada vesair devlet işlerinde böyle bir konuma gelmesi ona zamanla iç ve dış siyasal meselelere dair karar almalarda danışmanlık yapma görevini de yükledi. Nihayet sultanlara hocalık yapmak gibi birtakım imtiyazlar da kazandırdığı unutulmamalıdır. Aldıkları yüksek ücretlerle zengin ve müreffeh bir hayat sürmek, servetini miras yoluyla ailesine bırakmak, veziriâzamların bile kurtulamadığı müsaderelerden muaf olmak ve görevi aile içinde devretmek suretiyle nüfuzlu ulema aileleri oluştu.

Zilfi devletin meşruiyetinin sağlanmasındaki temel rolü itibariyle ulemanın Osmanlı yapısı içinde çok sağlam bir konumda olduğunu, bu sebeple imparatorluğun sonuna kadar bu konuma açıkça meydan okunmadığını söyler[78]. Nitekim pek çok ulema da vezirlik makamına kadar bürokraside yükselebilmiştir. Şüphesiz siyasal iktidarla bu ilişkiyi kuramamış olanların bütün bu imtiyazlardan uzak bir hayat sürmek zorunda olduklarını da unutmamak gerekiyor. Bunlar sadece Osmanlı merkez ulemasına mahsus imtiyazlar değildi. Rumeli kentlerinde, Tunus, Cezayir, Mısır gibi Arap topraklarındaki Kahire, Şam, Halep, Kudüs gibi büyük kentlerde ve Rum Selçuklularından kalan köklü geleneklere sahip Konya, Kayseri, Sivas, Tokat, Malatya vs gibi kent uleması da aynı imtiyazlardan yararlanmaktaydılar. Osmanlı döneminde bunlara İznik, Bursa ve Edirne uleması da katıldı.

---

[78] Zilfi, *Dindarlık Siyaseti*, s. 9-11.

Bütün bu saydığımız imtiyazların kaynağı hiç şüphesiz ki ulemanın temsil ettiği dinî nüfuz ve statüsünden yani, şeriatı yorumlamadaki maharet, kabiliyet ve üstünlüğünden ve yapılan işlerin şeriata uygunluğunun sağlanmasındaki rollerinden kaynaklanıyordu. Ulema zaman zaman siyasal iktidarın güçlü olduğu dönemlerde ona tartışmasız itaat ediyor olsa da siyasal iktidar nezdindeki bu statüsü, devletin zayıfladığı zamanlarda daha güçleniyor, sultanlar, vezirler, hatta ordu ve saray içinde Harem'de dahi bu güç etkili oluyordu.

Kuruluş döneminde ve 16. yüzyılda Osmanlı devletinin güçlü olduğu zamanlarda devletin ulema üzerindeki hâkimiyet ve kontrolü ağır basıyordu. Fakat 17. yüzyıldan ve özellikle 18. yüzyıl gibi gerek hariçteki savaşlarda alınan mağlubiyetler gerek ekonominin zaafa uğraması ve artık içeride ortaya çıkan huzursuzlukların yaşandığı dönemlerde ulemanın nüfuzunun arttığını, devletin neredeyse ulema tarafından yönetildiğini gözlemlemek mümkündür.[79] Fakat şurası da unutulmamalıdır: Ulema bu nüfuzunu İnalcık'ın vurguladığı gibi her hâlükârda yine de "halife-sultan" sıfatını taşıyan padişah sayesinde kullanabiliyordu ve son tahlilde ulemanın atanması ve azli siyasal otoritenin elinde idi.[80]

Görüldüğü üzere kuruluştan beri yüzyıllar içerisinde ulema ile Osmanlı siyasal iktidarı arasındaki ilişkinin düz bir çizgi takip ettiğini, aralarında hiçbir problem yaşanmadan iyi ilişkilerin sürdüğünü söylemek mümkün görünmüyor. Ne olursa olsun siyasal iktidarın sonuçta devlet erkini elinden tutan ve fiilen icra eden sultanların ve veziriâzamların onu elden çıkarmamak için gayret sarf

---

[79] Mayer, "Osmanlı Devletinde Ulema –Meşayih Münasebetleri," s. 50-51.

[80] İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, s. 140.

ettikleri bir gerçektir. Buna mukabil ulemanın da devlet işlerinde şeriatı olabildiğince etkili kılmaya çalıştıkları da bir diğer gerçektir. İşte bu iki gerçeğin devlet ve ulema arasında bazan üstü örtülü, bazan açıktan açığa cereyan eden bir gerilim yarattığı Emevi ve Abbasilerden beri daima gözlenegelmiştir.

Osmanlı devleti başlangıçta bu gerilimi ortadan kaldırmak için genellikle veziriâzamları ilk vezir Alâeddin Paşa (ölm. 1331) gibi medrese kökenlilerden veya bizzat medreseli olmasa da o gelenek içinden gelen bürokratlardan seçmeye dikkat etmiştir. Bununla beraber, Fatih Mehmed'den itibaren gerilime meydan vermemek için veziriâzamların devşirmelerden seçilmesi önemlidir. Fakat bu da sonuçta söz konusu gerilimi ortadan kaldırmamış, Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal ve Ebussuud Efendi gibi güçlü şeyhülislamlarla sultanlar arasında bu gerilim –su altında olsa da– hep varolagelmiştir.

İkinci olarak Fatih Mehmed'in inisiyatifiyle aynı merkeziyetçi espriyle İlmiye içinde terfi ve hiyerarşik kuralların tespit ve tatbiki, son tahlilde ulemayı siyasal otoriteye bağımlı hale getirmiştir. Güçlü ve otokrat bir hükümdar olan genç sultanın İstanbul'un fatihi olmanın sağladığı prestije dayanarak attığı bu cesur adım, sade Osmanlı tarihi yönünden değil İslam tarihinin normal seyri içinde de tam anlamıyla büyük bir dönüşümdür. Fatih Mehmed bilindiği, gibi bu dönüşümü belgeleyen ve sistemi düzenleyen biri devletin teşkilatına diğeri reayayı ilgilendiren idari, mali konulara ve cezai durumlara dair iki kanunname yayınlayarak büyük bir adım atmıştır.[81]

---

[81] İnalcık, "Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanunu," *a.g.e.*, s. 119-132. Bu kanunnameler bildiğimiz kadarıyla en son 2017'de yayınlanmıştır: *Fatih Sultan Mehmed, Atam ve Dedem Kanunu*, haz. Abdülkadir Özcan, Kronik Yay., İstanbul 2017.

İnalcık bu suretle "İslam dünyasındaki klasik dinî-siyasi ümmet telakkîsinin karşısında Müslüman Türk devletlerinde devletin her çeşit otorite ötesinde siyasi ve icrai bir kavram olarak mutlak bir üstünlük kazandığını, sadece devletin ihtiyaçlarını göz önünde tutan örfî hukukun galebe çaldığını" ileri sürer.[82] İnalcık'ın ilk bakışta keskin bir yargı gibi duran bu cümlesi belli ölçüde tarihsel bir gerçeği yansıtsa da durum tam da böyle değildir. Zira Fatih Mehmed'den sonraki dönemde Osmanlı yönetim sisteminde örfün yanında şeriat da daima mevcut olmuş, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz güçlü şeyhülislamlar zamanında şeriat daima varlığını hissettirmiş ve özellikle 17 ve 18. yüzyıllarda her zaman örfle beraber bir arada olmuştur. Aslında bu Osmanlı devletinin ana karakteridir demek yanlış olmaz.

[82] İnalcık, *a.g.e.*, s. 107-109.

ULEMA VE HUKUK: ŞERİAT VE KANUN (ÖRF)

Şeriatın temsilcisi oldukları için ulemanın Osmanlı devletiyle ilişkisi çerçevesinde Batıda ve Türkiye'de Osmanlı tarihçileri arasında zaman zaman tartışma alanına taşınan en favori konulardan biri, Osmanlı devletinin son tahlilde teokratik bir devlet olduğu, çünkü dinî kurallarla yönetildiğidir. Onlar Şeyhülislamlık kurumunu ve bazı devlet işlerine müteallik fetvâları öne çıkararak bu görürşü savunuyorlardı. Genelde Osmanlı tarihi uzmanı olmayan Batılı tarihçilerin ve hatta Türkiye'de bazı uzman Osmanlı tarihçilerinin de 20. yüzyılın başlarından beri bu önkabule yatkın olduklarını biliyoruz. Bu görüşün satır arası, Osmanlıların örfî hukuku şer'î hukuka alternatif bir hukuk olarak devreye soktuğu tezidir.

Fuat Köprülü ile başlayan ve 1940'lardan itibaren Ömer Lütfi Barkan ve bu konudaki ilk yayınlarında Halil İnalcık başta olmak üzere Osmanlı devletinde padişahın eski Türk yönetim geleneğinin bir devamı olarak hükümdarın yetkisine ve inisiyatifine dayalı örfî hukuk sisteminin şeriata alternetif olarak ortaya konulduğu tezini savunmuşlardır. Buna dair belge yayınlarıyla ve makalelerle Osmanlı hukuk sisteminin şer'î değil örfî bir hukuk sistemi olduğunu savundular. Buna göre Osmanlılarda bazı sınırlı konularda şeriatın görüşlerine müracaat edilse de esas itibariyle imparatorluk yönetiminde örfî hukuk geçerliydi. Temel argüman ise şer'î hukukun ilahi kaynaklı olması sebebiyle bir defada vaz'edildiği için öylece hiçbir değişim ve gelişime tabi olmadan donmuş olarak kaldığı idi.

Bu görüşü savunan ne Köprülü, ne Barkan ve ilk zamanlarında ne de İnalcık İslam hukuk tarihinin zaman içerisinde geçirdiği tekâmül sürecini ve buna paralel olarak gelişen kaynak literatürünü yeterince takip etmedikleri ve tanımadıkları için böyle düşünüyorlardı. Özellikle popüler tarih yayınlarında da örf-şeriat meselesi bu şekilde anlatılıyordu. Ama bu tezin 1940'lı yıllar Türkiye'sinin hâkim ideolojik ve siyasal ortamı çerçevesinde, yeni laik hukukun aslında Osmanlı döneminde mevcut tarihsel zemine dayandığını göstermek üzere ileri sürüldüğünü ve o çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini unutmamamız gerekir. Çünkü dikkat edilirse aslında kısmen siyasal ve ideolojik olan bu yaklaşım Osmanlı hukuk sisteminin gerçek mahiyetini anlamaya engel teşkil eden bir yaklaşımı da beraberinde getirmekteydi. 1980'lerden sonra Osmanlı hukuk sisteminde şer'î ve örfî diye bir ayırım olmadığı, esasen örfün de şeriatın da Osmanlı hukukunun birbirine karşı değil, aksine birbirini tamamlayan iki öğesi olduğu tezi ileri sürüldü. Üstelik bu teze göre "İslam hukuku, yani şeriat tarihin belli bir döneminde bir defada vaz'edilmiş, tamamlanmış ve kemale erdiği varsayılmış bir hukuk olmayıp Müslüman toplumların gelişim ve değişimine paralel olarak devamlı surette kendini yenileyen bir sürecin ürünüydü. Bugünkü modern İslam hukuk literatürü bu tarihsel vakıayı yeterince ortaya koymaktadır.

Osmanlı tarihinde hukukun bu şekilde dikotomik olarak algılanması esas itibariyle Fatih Mehmed zamanında, onun merkeziyetçi dünya imparatorluğu projesinin bir parçası olarak devreye sokulmuş ve Tursun Bey'in meşhur tarihinde "Nizâm-ı âlem için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama *siyâset-i sultânî ve yasak-ı*

pâdişâhî yahut örf denildiği" şeklinde tarif edilmişti.[83] Haddizatında örf bilindiği üzere uzun bir zamandan beri İslâm hukukunun kaynaklarından biri olarak kabul ediliyordu. Bu sebeple "siyâset-i sultânî ve yasak-ı pâdişâhî" olan örf de aynı şekilde şer'î hukukun bir parçası sayılıyordu. Bir İslam hukuk tarihçisinin isabetle söylediği gibi şer'î ve örfî hukukun birbirinden tamamen ayrı iki sistem gibi algılanmasının sebeplerinden birisi yönetici sınıf için kullanılan *ehl-i şer'* ve *ehl-i örf* ayırımı idi.[84] Gerçekten bu terimler hukukî bir ayırımı işaret etmek yerine Osmanlı idarî yapısında görev yapan biri medrese çıkışlı kadı, müftü, kazasker, şeyhülislam gibi ulema kökenlileri, diğeri genellikle Enderun çıkışlı devşirme kökenli bürokrat kul taifesini nitelemekteydi.[85] Örfî hukukun şer'î hukuktan tamamiyle bağımsız olduğu algısının bir diğer sebebi de işte bizzat Tursun Bey'in yazdıkları idi. O daha önce kullanımda olmayan bu iki terimi, yukarıda da işaret edildiği üzere, kitabında tarif etmek suretiyle kullanıma sokmuştur. Ona göre siyasetin iki türü vardır: İlahi kökenli olan şeriata *siyâset-i ilâhî*, akıl ve tecrübeye dayalı olana ise *siyaset-i sultânî*, yani *örf* denir.[86]

Aslında şer'î hukukun kapsam alanıyla ilgili gerçek tarihsel durum şöyle özetlenebilir: Kur'an-ı Kerîm, hadisler ve sünnet esas itibariyle kişiler arası ilişkilere, mesela aile içi ilşkiler, borçlanma, ödünç alma verme, vaatlerde

---

[83] Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1977, s. 12.

[84] Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 117. *Ehl-i örf* ve *ehl-i şer'* kavramlarına dair geniş bilgi için bkz. Tursun Bey, *a.g.e.*, aynı yer; İpşirli, "Ehl-i örf," *DİA*, 1994, c. 10, s. 519-520; aynı yazar, "İlmiye," *DİA*, 2000, c. 22, s. 141-145.

[85] Köksal bu ayırıma dikkat çekiyor: *Fıkıh ve Siyaset*, aynı yer.

[86] Tursun Bey, *a.g.e.*, aynı yer; Köksal, *a.g.e.*, s. 99-100.

bulunma vb konularda ahlaki ve hukuki açıdan bazen şaşılacak derecede ayrıntılı insani, iktisadi ve hukuki kurallar ihtiva etmelerine rağmen kamu hukuku alanında o derece ayrıntılı değildir. Bundan dolayıdır ki işte örf, şeriatın ayrıntıya girmediği kamu hukuku alanındaki boşlukları doldurmaktadır. Oysa buradaki asıl tartışma bu noktada değil, örfün yine de yeterli olmasa bile şer'î hukukun mevcut kurallarının yerine mi ikame edildiği noktasında devam etmektedir.[87]

İslam hukukçularına göre gerçekte Osmanlılarda örfî kararlar, çözüm bekleyen konularda şeriatın bir kural koymadığı durumlarda devreye giriyor ve bağımsız bir hukuk statüsü yaratmakla beraber şeriatla bir arada bulunuyordu. Yani padişahın yetkisine dayanarak vaz'ettiği kanunlar şeriata karşı değil, şeriatın alanına girmeyen, onun kapsamadığı hususlarda tatbik olunuyordu. İslam tarihinde de ulemanın bu gibi durumlara daima cevaz verdiği ve bunun bir problem oluşturmadığı müşahede edilir. Çünkü fetvâ kurumu bazan yeterli olmuyordu. Bu sebeple özellikle Fatih Mehmed'in örfe dair kanunnamesi duruma açıklık getirdi ve sultanın örfî kararlar alma yetkisi olduğu görüşü pekiştirildi. İşte Osmanlı ulemasının tarihsel rolü bu durumun meşruiyetini tespit ve tasdik etmesiyle ortaya çıktı.[88]

Böylece bu statü Osmanlı devlet İslamının ana mahiyet ve karakterini ortaya koyan tarihsel yapıyı da tarif etmiş oluyordu. Daha açık ifade edecek olursak, Fleischer'in Gelibolulu 'Âlî'nin yazdıklarının analizi üze-

---

87 Bu önemli konuda tafsilat için bkz. Köksal, *a.g.e.*, s.. 97 vd.

88 Bu konuda ikna edici bir açıklama için özellikle bkz. İnalcık, "Türk Tarihinde Töre ve Yasa Geleneği," *Türklük ve Müslümanlık ve Osmanlı Mirası.*

rinden yola çıkarak söylediği gibi[89] "yerel Osmanlılık" ve "İslamî evrensellik." İşte bizim Osmanlı İslamı diye altını çizmeye çalıştığımız şey, bu iki unsuru birbiriyle uyumlu bir şekilde telif ve içselleştiren tarihsel ve sosyolojik vakıa tam da budur. Bu tarihsel ve sosyolojik İslam aslında Osmanlılara has bir durum da değildi. Emevilerin, Abbasilerin ve Müslüman Türk devletlerinin yaptıkları da buydu. Osmanlıların katkısı ise söz konusu vakıayı geçmiş tecrübelerden başarılı bir şekilde yararlanarak daha güçlü ve daha gözle görülür bir kombinezonla birbiriyle çatıştırmadan pratiğe geçirmek ve bir devlet politikası haline getirmekti.

Bizim burada birkaç cümle ile ifade ettiğimiz bu sistemi Osmanlılar en azından klasik devir çerçevesinde nasıl başardılar? Aslında örfî kanunların ve şeriatın yan yana geldiklerinde tabii olarak bir gerilim alanı oluşacağı her zaman beklenebilirdi. Bununla beraber, Osmanlı uleması çok daha evvelki yüzyıllarda fukahanın toplumsal ihtiyaçlara binaen örfü şeriatın alanına dahil etmiş olması ve böylece örfün şeriatın tali kaynaklarından biri durumuna gelmesi, Osmanlı siyasal iktidarıyla şeriat arasında doğabilecek gerilimleri önlemek bakımından önemli rol oynamıştır. Bu durum Osmanlı ulemasının elini kuvvetlendirmiş ve doğması muhtemel gerilimleri –zaman zaman emareleri görülmüş olsa da– ortadan kaldırmıştır. Zaten şeriatla doğrudan çelişmediği sürece onların bilfiil bürokraside muhtelif mevkilerde istihdam edilmiş olmaları sayesinde bu gerilimler fazla ciddi bir problem teşkil etmiyordu. Çünkü Osmanlı uleması siyasal otorite olmadan şeriatın, dolayısıyla İslam'ın korunamayacağını çok iyi biliyorlardı. Buna rağmen yöneticilerin uygulamalarıy-

[89] Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî*, s. 270-271.

la İslamî ahlak kurallarının çatıştığı durumlarda hiçbir rahatsızlık doğmadığını, bir gerilim alanı oluşmadığını söylemek gerçekçi olmaz. Nitekim Âlî'nin gözlemleri 16. yüzyıl başlarında bu gerilimın oldukça belirgin seviyede olduğunu göstermektedir.[90]

Öte yandan şeriat yani ulema ile örfî hukukun uzlaşarak Osmanlıda bir arada yürümesinde söylediğimizin aksine, ulemanın rolünün etkili olmadığını, çünkü örfî hukuk metinlerinin doğrudan doğruya yönetimin başındakiler tarafından hazırlandığını, sadece güçlü şeyhülislamların bazan bu metinlerin hazırlanmasında müessir olduklarını söyleyenler de vardır.[91] Fakat istisnai cümleye katılmakla beraber bu görüşün pek isabetli olmadığını, zira –ümerâ hariç– yönetimin başındakilerden kastedilenlerin çoğunun da sonuçta medreseden yetiştiklerini, önemli bir kısmının ilmiyeden bürokrasiye geçtiklerini unutmamak icap eder.

Örf ve şeriat dikotomisine farklı bir noktadan bakanlar da vardır. Mesela Deringil, Osmanlı siyasal meşruiyetinin "Şeriatın Osmanlılaştırılması" diye kavramlaştırdığı bir sürece dayandığını söyleyerek bizim nokta-i nazarımızla örtüşmektedir. Ona göre Osmanlı seçkinlerinin şer'î kuralları standartlaştırarak düzenleme ihtiyacı duymaları, aslında İslamî tatbikatı rasyonalize ederek tabiileştirmeye matuftu. Dolayısıyla "şeriat siyasallaşmış," hilafet de onun gibi dinî olmaktan ziyade siyasi bir mahiyete bürünmüştü.[92]

---

[90] Fleischer, *a.g.e.*, s. 271-272.

[91] Mesela bkz. Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul 1989, s. 216.

[92] Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, YKY, İstanbul 2002, s. 59, 63.

ULEMA VE HALK
TEMAS, NÜFUZ VE ETKİLEŞİM

Sözlü Kanallar ve Mekânlar: Camiler, Vaazlar, Vaizler, Hutbeler, Hatipler, İmamlar

Buraya kadar İslam dünyasında göründüğü zamanlardan itibaren devletle olan ilişkilerinden söz ettiğimiz ulemanın en az devletle ilişkisi kadar halk ile olan ilişkisi de ayrı bir değerlendirme faslıdır. Onun devletle, daha doğrusu siyasal iktidarla halk arasında yüzlerce yıldır bağlantıyı sağlayan bir aracı konumunda olduğu bilinmeyen bir şey değildir. Fakat ulema esas itibariyle siyasal iktidardan çok kamuoyu denilen halkın görüşlerini temsil eden ve bir bakıma da onun oluşmasında etkili olan bir zümredir. Öte yandan en az bunun kadar önemli bir diğer işlevi de halkın İslam'ı sağlıklı bir biçimde öğrenmesine aracı olmasıdır. İki kesim arasında bu bağlantının kurulması daha İslam'ın erken tarihlerinden itibaren mescitlerde belli zamanlarda, fakat daha çok cuma günlerinde büyük kalabalıklar önünde yapılan vaazlar, minberden okunan hutbeler aracılığıyla sağlanmaktaydı. Dolayısıyla ulema böylece yüzyıllardan beridir halkın aydınlatılması konusunda önemli bir tarihsel rol oynamıştır. Bu sebeple vaazın önemi ulemanın halk ile iletişim kurması, dolayısıyla kamuoyunu yönlendirmesi itibariyle sanıldığından büyüktür.

İslam dünyasında başlangıçtan beri vaazın mekânı mescitler (Türkçe kullanımda camiler) olmuştur. Bu itibarla İslam medeniyetinde onların önemi sade ibadet mekânı olmanın ötesinde daha geniş kapsamlıdır. Vaazlar halkı yalnızca dinî ve ahlaki konularda bilgilendiren değil, aynı zamanda ortak dinî bir duygu dünyası yara-

tan ve geliştiren söylemlerdir. Bu bakımdan camiler yüzyıllardan beri İslam'ın müşterek dinî ve ahlaki değerlerinin topluma aktarıldığı mekânlar olarak büyük rol oynadılar. Medreseler ortaya çıkmadan evvel onlar İslamî bilimlerin eğitim ve öğretim mekânı oldukları gibi, medreselerden sonra da bu işlevlerini aksatmadan yüzyıllarca devam ettirdiler. Mimarî açıdan İslam medeniyetinde çok önemli bir yere sahip olmalarının ötesinde camilerin bilimsel tartışmaların yapıldığı, dinî bilimlerin öğretidiği, yabancı ülkelere seyahat edenlerin hikâyelerini anlattıkları toplumsal iletişim mekânı olarak de büyük rolleri oldu.

Osmanlı döneminde camiler yalnız imparatorluk başkentinde ve büyük kentlerde değil, taşradaki küçük kasabalarda duruma göre sabah veya ikindi namazlarından sonra tefsir, hadis, fıkıh ve hatta Arapça öğretimi alanında derslerin verildiği mekânlar idi. Bu dersler yerine göre müftü, vaiz veya imam tarafından verilmekteydi.

Hocalık yapan kişi zikredilen ilimlerden hangisini okutacaksa önündeki rahlenin üstünde o dersle ilgili genellikle eski ulemadan birinin yazdığı, muhtasar bir Arapça kitaptan cümle cümle okur, sonra onu tercüme eder ve açıklardı. Hocanın rahlesinin önünde yarım daire şeklinde oturan dinleyiciler de ellerindeki kitaptan onu takip eder, ertesi gün hocaya tekrarlardı. Dinleyici profili de ilginç bir tarzda bizzat meraklı esnaftan veya esnaf çıraklarından, hatta medrese talebesinden oluşuyordu.

Cuma ve bayram günlerinde yahut sair günlerde namazlardan önce veya sonra yapılan vaazlar ve cuma günleri okunan hutbeler başta olmak üzere, Ramazan ayı boyunca ikindi namazından sonraki vaazlar, İslam toplumları arasında ortak bir bilincin teşekkülünde oynadıkları bu mühim rolü bugüne kadar sürdürdüler ve sürdürmek-

teler. Özellikle cuma ve bayram günleri gibi halkın çok daha yoğun katılımının olduğu zamanlarda yapılan vaazlar elbette önemliydi. Bu vaazlarda dinlediklerini güçlü hafızaları sayesinde muhafaza eden ve *molla kulak* tabir olunan tipler yetişti. Bunlar okuma yazma bilmedikleri ve dinî bir eğitim almadıkları halde aralarında İslamî ilimlerde zamanla neredeyse medreselerde okumuş mollalar kadar geniş bilgi sahibi olanlar çıkabiliyordu.

Daha önce de kendisinden birkaç defa ilginç alıntılar yaptığımız Şeyhülislam Feyzullah Efendi ulemanın halkla nasıl iletişim kurması ve halkın Müslümanlığını muhafaza konusunda da ne gibi tedbirler alınması lazım geldiğini taşra müftülerine sultanın fermanı aracılığı ile telkin ediyor:[93]

> 'Âmme-i Müslimîn ve cümle-i muvahhidîn salât ü savm ve hacc ü zekât vesâir mesâil-i i'tikadiyye ve 'ameliyye ve levâzim-i dîniyyeye müte'allik olan 'ilm-i hallerini tahsîl ü isti'lâm ve huzur-ı cum'a ve cemâ'atde kemâ yenbağî kıyâm-ı tâmm ve evladlarını ta'allüm-i Kur'ân ve tefehhüm-i mesâil-i zarûriyye-i i'tikadiyye ve tahsîl-i şerâyim-i 'ameliyye-i hâliyye edince sanâyi'-i dünyeviyye ile işgalden hazer ve hakkı übüvveti edâda sa'y-i beliğ ve cihâd-ı evfer edüp ehl-i kurâ ve ashâb-ı ahbiye dahî zikr olunduğu minvâl üzre levâzım-ı İslâm'ı ta'allüm ve tahsîl, evkât-ı hamsede ikâmet-i cemâ'at içün talebe-i 'ulûmdan birer kimesneyi içlerinde îvâ vü iskân...

Her zamanki gibi yine toplumsal problemleri sadece ve sadece dinî inanç ve amelin zaafından ileri geldiği

[93] *Anonim Osmanlı Tarihi*, haz. Abdülkadir Özcan, TTK, Ankara 2000, s. 167.

düşüncesiyle değerlendirerek çözmeye çalışan klasik bir yaklaşımı yansıtan bu metin, birkaç bakımdan dikkate değer olmakla beraber bizi burada ilgilendiren, ulema zümresinin halkla ilişkisi konusundaki teklifleridir. Her şeyden evvel 17. yüzyılda Osmanlı hudutlarında yapılan harplerin Müslüman halka büyük ekonomik yükler getirdiğini, insanların buna bağlı olarak hayatlarını idame konusunda zorluklar yaşamasının sonucu olarak birtakım büyük sıkıntılara maruz kaldığını tahmin etmek zor değildir. Bütün bunların ve Avrupa'da yaşanan gelişmelerin güçlendirdiği devletlerin siyasal ve ekonomik baskıları olarak içeriye yansıması sonucunda toplumda bir dönüşüm sürecinin başladığı anlaşılıyor.

Zamanın neredeyse bütün devlet kademeleri gibi bu dönüşümün mahiyetini anlayamayan Şeyhülislamın, yaşanan sıkıntıların devleti zora sokacak boyutlara ulaşmasına ve dolayısıyla kargaşa çıkmasına engel olmak için yegâne çareyi halkın dinî bağlarının güçlendirilmesinde bulduğu görülüyor. Bu açıdan iş şüphesiz ki taşra ulemasını oluşturan müftülere, özellikle de onlarla camilerde beş vakit yüz yüze karşılaşan vaizlere, imam ve hatiplere düşmektedir. İşte medrese İslamının (ve bir sonraki bölümde görüleceği üzere tekke İslamının) halkla iletişim ve etkileşimini sağlayan kanallardan birini, özellikle camilerdeki vaazlar, hutbeler ve halka verilen cami dersleri oluşturmaktadır.

Vaaz kurumu ve hutbeler İslam'ın ortaya çıktığı ilk günden itibaren bizzat Hz. Muhammed'le birlikte devreye girmiştir. Max Weber Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerde ruhbanın kutsal doktrinleri sistemleştirme ve halka aktarma konusunda büyücülerinkinden çok farklı bir yöntem olarak vaazı geliştirdiklerini belirtir. Dinî ve ahlaki meselelerle alakalı müşterek bir eğitim ve öğretim

metodu olarak vaazın, özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi peygamberli dinlere mahsus olduğunu vurgular. Hatta ona göre Budizmde eğitim ve öğretim metodu, ruhban sınıfına mensup bulunmayanlar için bütünüyle vaazlardan meydana geliyordu. Hıristiyanlıkta dinin büyüsel unsurlarının ortadan kaldırılmasıyla orantılı olarak ruhbanın yerine vaizlerinkinin geçtiği Protestanlıkta vaaz büyük önem kazanmıştı.[94]

Weber'e göre vaaz peygamberî uyarı dönemlerinde gücünü fazlasıyla ortaya çıkarır ve yayar. Konuşma karizması sayesinde günlük hayatın monotonluğu içerisinde keskin bir şekilde hayat tarzı üzerinde etkili olur. Ruhani destek (vaaz) böylece tüm formları ile gündelik hayat üzerinde ruhbanın gerçek güç aracıdır. "Ahlaki dinin gücünün bozulmadığı her yerde papaza, tıpkı büyüsel dinlerde kâhin rahibe danışıldığı gibi, hem özel şahıslar hem grup görevlileri tarafından tüm durumlarda danışılacaktır. Yahudiliğin nasihatçı hahamları, Katolikliğin günah çıkaran pederleri, Protestanlığın dindar papazları, İslam'daki müftü ve şeyhler..." bu konumdaki insanlardır.[95] Weber'in vaaz hakkındaki bu sosyolojik analizi bütünüyle İslam toplumları için de aydınlatıcı niteliktedir.

İslam medeniyetinde Hz. Muhammed'in zamanından beri vaazın *irşâd* denilen, halkı dinî ve ahlaki bilgilerle aydınlatmak suretiyle medrese İslamıyla bağlantısını sağlaması, hiç şüphesiz çok önemliydi. Fakat bunun da ötesinde vaazın ve hutbelerin başka işlevleri de vardı. Bunların en başında Müslümanlar arasında ümmet bilincini ve birliğini sağlamak geliyordu. Bu aynı zamanda bir yönüyle vaazın siyasal bir işlevi olduğunu da gösterir. Zi-

[94] Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., İstanbul 2012, c. 1, s. 592.

[95] Weber, *a.g.e.*, aynı yer.

ra vaaz ve hutbeler meşruiyet çerçevesinde kaldığı, zulüm ve adaletsizliğe sapmadığı sürece siyasal otoriteye itaati, İslam'ın "ülû'l-emre itaat" prensibi uyarınca halkın bilincine yerleştirmekte esaslı bir rol oynar. Savaş zamanlarında da aynı şekilde siyasal otoriteye destek verme konusunda önemli bir işlev görmektedir.

Dikkat çekici bir örnek olarak 10. yüzyılda Samanoğulları'nın hasımları Karahanlılarla mücadelesini verebiliriz. Karahanlılar karşısında zor durumda kalan Samanoğulları hükümdarı, Buhara camilerinde vaiz ve hatiplerden o zamanlar bütün Maveraünnehr halkını, hanedanı savunmak üzere silaha sarılmaya çağırmalarını istemişti. Vaiz ve hatipler bu emri yerine getirdilerse de sözlerinin pek etkisi olmamıştı ve sonuçta Samanoğulları devleti yıkılmıştı.[96] Benzer örnekleri Borthwic, ortaçağ İslam tarihinden veriyor. Hz. Muhammed'in vaazlarından derlediği örneklerden yola çıkarak İslam'ın zaten toplumsal ve siyasal bir fonksiyona sahip olduğunu söyleyen yazar, Haçlı Seferleri'nden itibaren 1967 Arap-İsrail savaşına gelinceye kadar İslam tarihinden sıraladığı örneklerle Müslüman vaiz ve hatiplerin cihat ideolojisini kullanarak Batı emperyalizmine karşı Müslümanları nasıl uyarıp bilinçlendirmeye çalıştıklarını anlatır.[97]

İslam'ın ilk zamanlarından itibaren Hz. Muhammed yeni dine davet etmek istediği kabileler arasına Medine'den yolladığı vaizlerle hem halka İslam inançlarının anlatıl-

---

[96] V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul 1981, s. 337.

[97] Bruce M. Borthwic, "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication," *The Middle East Journal* (MEJ), 21/3 (1967), s. 299-313. Bu ilginç makale Arap-İsrail savaşlarının cereyan ettiği 1967 yılında yazılmış olup savaş sürerken Cemal Abdünnâsır'ın Mısır'daki camilerde vaiz ve hatiplerin konuşmalarını bu konuya yoğunlaştırarak halkı savaşa teşvik etmelerini istediğini anlatıyor.

masını hedeflemiş hem de onların Medine yönetimine itaat etmelerini sağlamıştı. Ondan sonra gelen ilk halifeler de vaazın bu seküler ve dinî işlevini kullandılar. "Emîru'l-mü'minîn" unvanı halifelerin bu iki işlevini ifade eder. Emevi ve Abbasi dönemlerinde başkentlerde bizzat halife, eyalet merkezlerinde valiler, hem cuma namazını bizzat kıldırıyor hem de başvaiz ve hatip olarak bu işlevi bizzat yerine getiriyorlardı. Ordugâhlarda ise komutanlar aynı görevi ifa ediyorlardı. Ülkenin diğer yerleşim yerlerinde görev yapan vaizler, imam ve hatipler ulema arasından seçilerek görevlendiriliyorlardı. Bazan hem vaizliği hem de imam ve hatipliği aynı âlim ifa etmekteydi. Cuma hutbesinde başkentte halifenin, hükümdarın yahut sultanın, eyaletlerde ise valinin adı mutlaka hutbede zikrolunur, sağlık ve selameti için dua da edilirdi. Bunun yapılmaması itaatsizlik ve isyan alameti sayılırdı. Bu bakımdan vaizlerin ifa ettikleri görevler hem dinî hem siyasal bakımdan çok önemliydi.[98]

Selçuklular zamanında Anadolu'ya gelen ve daha önce de kendisinden alıntılarda bulunduğumuz, 13. yüzyılın ünlü İranlı mutasavvıfi Necmeddîn Dâye (veya Râzî) tasavvufî fikirlerini bir araya toplayan *Mirsâdü'l-'İbâd* isimli mühim kitabında aynı zamanda yaşadığı dönemde dolaştığı yerlerdeki muhtelif toplum kesimlerine dair dikkat çekici gözlemlerini, analizlerini de dile getirmektedir.[99]

Ünlü mutasavvıf bu kitabında vaizleri, imam ve hatipleri, camilerde vaaz eden şeyhleri tasvir eder. *Müzekkir* adıyla andığı vaizlere dair ilginç tespitlerini dile getiren müellif, bu zümreyi birkaç kısımda mütalaa ediyor. Birinci grubu teşkil edenler genellikle halkın hoşuna gidecek süslü, gösterişli edebî cümlelerle konuşan ama dinî bi-

[98] Bruce M. Borthwic, *a.g.m.*, s. 301-302.

[99] Necmeddîn Dâye, *Sûfîleri Seyri (Mirsâdü'l-İbâd)*, s. 384.

limlerden hiçbir nasibi olmayanlardır. Uydurma (*mevzu'*) hadisleri sahih diye rivayet edip halkı dalalete sevk ederler. Bunlar yüz türlü söz sanatı kullanıp insanları şaşırtmaya ve böylece şan şöhret kazanarak dünyevi maksatlar elde etmek isteyenlerdir. Minberlerde, kürsülerde padişahları, sultanları, emîrleri, vezirleri vesair makam ve mevki sahiplerini, kadıları medhederler, lakin Peygambere yalan ve bidat isnat ederek konuşmaktan çekinmezler. Zekât toplarlar, haram yiyip haram giyerler. Halkı taassuba sevk ederler, kandırırlar, fitne çıkarırlar. Bunlar dil âlimi fakat hal cahili olan vaizlerdir.[100]

İkinci grup ise gerçek âlim olan imamlardır. Sözlerini Allah'ın rızasını kazanmak, âhiret sevabı elde etmek için söylerler. Bidatlardan ve dalâletten uzaktırlar. Tefsir ve hadis kitapları ile salih ulemanın yazdığı diğer kitaplardan, onların hayatlarından bahsederler. Sünnet ve selefi sâlihînin yolundan giderler. Allah'ın "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel söz ile davet et*" buyruğu uyarınca halkı vaaz ve hikmet ile Allah ve şeriat yoluna, zühd ve takvâ yoluna çağırırlar, halkı Allah'ın kerem ve lütfundan ümitsizliğe düşürmezler. Kendilerini dünyevi arzularla kirletmedikleri için sözleri de tesirli olur. Zira tamahla kirlenen söz kalbe tesir etmez.[101]

Necmeddin-i Dâye bir üçüncü grup vaiz ve hatibin tarikat şeyhlerinden oluştuğunu belirtir. Ona göre bunlar Hakk'ın inayetinin cezbesi sayesinde din yolunu izlemiş ve yakîn âleminde seyretmiş, bu sayede *ledünnî* ilim elde etmişlerdir. Hakk'ın sıfatlarının tecellisinin nurlarından manalara, hakikatlere ve sırlara vâkıf olmuşlar, bu sayede halkı doğru yola davet edebilmişlerdir. "*Önce nefsine vaaz et edebilirsen, sonra insanlara vaaz et. Aksi halde*

[100] *A.g.e.*, s. 386-387.

[101] A.g.e., s. 387.

Allah'dan utan" fehvasınca vaaz görevini yürütmüşlerdir. Bunlar yaratılışın özü, Hakk'ın halifesi, peygamberlerin vârisleridir.[102] Şeyhin tabii bu üçüncü grubu kendi gibi şeyhler zümresine tahsis etmesi gözden kaçmıyor.

Necmeddin-i Dâye'nin bu üçlü vaiz tiplemesi şüphesiz yalnız onun yaşadığı zaman ve gezdiği yerler için değil, o devirden bugüne kadar bütün İslam dünyası ve tabii Osmanlı dönemi için de aynen geçerlidir. Bu yüzden de gözlemleri, vaiz ve hatip tiplerinin tam bir karakter analizini yansıtmakta olması itibariyle önemlidir. Necmeddin-i Dâye'nin kendi zamanında üçüncü grup olarak övgüyle tasvir ettiği ehl-i tarîk veya ehl-i tasavvuf denilen vaiz tipi, Osmanlı toplumunda da çok itibar gören bir zümreyi teşkil ediyordu. Bunlar cami cami mescit mescit dolaşarak İstanbul'un veya taşradaki kentlerin belli başlı değişik semtlerinde vaazlar veriyorlardı. Vaazları esnasında eski büyük sufîlerin hayatlarına dair anlattıkları hikâyeler, kerametlerini nakleden menkabeler tabiatıyla halkın büyük ilgisini çekiyordu. Bu tür sufî vaizlerden bazıları bizzat devlet tarafından görevlendiriliyorlardı. Onlar "şifahi olanla kitabi olan arasındaki zinciri tabii şekilde birbirine eklerler, tekke kültürü ile medrese zihniyetini kürsüye taşırlar"dı.[103] Vaazlarında bazan ateşli konuşmalarla dinleyenleri coşturanlar olduğu gibi bazen de yaptıkları tefsir dersleriyle padişahları bile camiye çekenler vardı.

Osmanlılarda vaizler içinde en yüksek itibara sahip olanlar bizzat İstanbul'un Ayasofya, Fatih, Bayezıt, Süleymaniye, Şehzade camileri gibi büyük ve itibarlı semtlerindeki selatin camilerinde görev yapanlardı. Çünkü bu semtlerin sakinleri başkentin önde gelen bürokrat ve ule-

[102] *A.g.e.*, s. 389-390.

[103] Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergâh Yay., İstanbul 2013, s. 211-213.

masının ikamet ettikleri elit tabaka semtleriydi. Buralardaki vaizler ne kadar önemli olurlarsa olsunlar ve ulema hiyerarşisi içinde yer alırlarsa alsınlar, yine de müderrisler, kadılar ve müftüler derecesinde imtiyazlı değillerdi. Fakat buna rağmen Osmanlı "müesses din nizamı" içinde yine de hayati öneme sahip idiler.[104]

Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin III. Murad ve münhasıran III. Mehmed zamanındaki vaizlere dair 13. yüzyılda Necmeddîn Dâye'nin gözlemlerine benzeyen ilginç gözlemlerine rastlıyoruz. Ona göre zamanın vaizlerinin kürsülerde sultanları, vezirleri, kadıları ve sair ümerayı eleştirmeleri yanlıştır. Görünürde düzgün izlenimi veren tavırlarına rağmen gizlice Müslümanları yoldan çıkarmağa yönelik sözler sarf etmektedirler. Kendilerinin hak söz söyleyen, dürüst konuşan vaizler olduğu izlenimini yaratmaya çalışanları vardır. Oysa onlara gereken şey Allah'ın ayetlerinden, Hz. Muhammed'in hadislerinden bahsetmek, salih kişilerin hayatından, evliya menâkıbından örnekler vererek bu yolda halkı aydınlatmaktır.[105]

'Âlî bu gözlemlerine ilaveten İstanbul vaizlerinin hoş olmayan durumlarına dair çok daha ilginç şeyler yazmaktadır. Ona göre Sultan (III.) Mehmed zamanında devlet adamlarının vaizlere danışmaları bir âdet haline gelmiştir. Bu da onların giderek şımarmalarına, bundan yararlanarak servet sahibi olmak suretiyle zenginleşmelerine yol açmıştır. Bu ise artık konaklarda carieyeler ve oğlanlarla haşır neşir bir hayat sürmelerine kadar varmıştır. Vâizlerin bu suretle vüzera ve ümeranın hayat tarzlarını taklit ile onlarla yarışmaya kalkmaları tamamen edepsizliktir ve yanlıştır. Oysa yapılması gereken, onlara değil,

---

[104] Zilfi, *Dindarlık Siyaseti*, s. 2-3.

[105] 'Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yeniçağ Tarihi Kürsüsü, tıpkıbasım, İstanbul 1956, s. 252-253.

İstanbul kadılarına, kazaskerlere ve şeyhülislama saygı göstermektir. Vâizleri devlet işlerine karıştırmaları da akıllıca bir iş değildir, "*anun gibi umûra karışan vâizleri kentden sürmek evlâdur.*"[106]

16. yüzyıl İstanbul'unda yabancı elçilerin ve seyyahların İstanbul'daki çeşitli kesimlerin hayat tarzlarına dair yazdıkları arasında vaizlere dair de oldukça ilginç gözlemleri vardır. Onların yazdıklarına baktığımızda bazılarının 'Âlî'yi teyit eden ifadeleriyle karşılaşabiliyoruz. Bu yabancı misafirler özellikle kendilerininkinden çok farklı ve sevmedikleri bir dine mensup olan zamanın büyük devletinin dinî inanç ve hayatlarını görebildikleri ve anlayabildikleri kadar çok yakından gözlemlemeye büyük önem veriyorlardı. Çünkü bunları aynı zamanda kendi ülkelerinin kralı başta olmak üzere yönetim kademelerine rapor olarak sunulmak üzere kaleme alıyorlardı. Bu gözlemlerini ve izlenimlerini kaydettikleri seyahatnamelerde Müslüman Osmanlı toplumunun –genelde İstanbul'a dair olsa da– dinî inanç ve pratiklerine, hayatlarına ait –bazıları üstünkörü ve yüzeysel veya birbirinden aktarma– bilgiler vermiş olduklarına da işaret etmek gerekir. Ancak bu bilgilerden ve gözlemlerden bir kısmı gerçekten ilginç olup Osmanlı kaynaklarında rastlanmayan cinstendir ve söz konusu Osmanlı Müslüman hayatının bir yabancı gözünde nasıl algılandığını göstermek bakımından dikkate değer niteliktedir. En çok merak ettikleri de camiler, mescitler, ibadetler, saray ve zengin konaklarındaki dinî yaşantı idi.

16. yüzyıla ait söz konusu gözlemlerin ilklerinden biri Mohaç muharebesinde esir düşmüş Altenburglu bir Macar delikanlısı olan Bartholomeos Georgievic'e aittir.

[106] *A.g.e.*, s. 253-254.

Kendi hikâyesine göre esir olduktan sonra birkaç defa satılmış, Anadolu'da çobanlık, seyislik yapmış, hatta Kanuni Süleyman'ın İran seferine katımıştır. Önce Müslüman olup bu şekilde yaşadıktan sonra bir fırsatını bularak kaçmış ve ülkesine döndükten sonra eski dinine dönerek kitabını kaleme almıştır. Georgievic kitabında halkın *meschit* dediği İstanbul'daki selâtîn camilerini anlatıyor. Bu camilerde hiçbir resim bulunmadığını, sadece *La illah ilellah Mehemmet retsulallah* (Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah) veya *Fila galib ilellah* (Ve lâ gâlibe İllallah) şeklinde yazılar bulunduğunu ve nasıl ibadet edildiğini yazıyor.[107]

Aynı yüzyılda Dernschwam ulemanın, imamların toplum içindeki mevkilerini giyim kuşamlarına varıncaya kadar incelemiştir. Hocaların (ulemanın, imamların) daha azametli görünmek için diğer Türklerin kavuklarından daha büyük kavuklar giydiğini, çok bakımlı atlara bindiklerini yazar, fakat buna karşılık "Lüteryen papazların giydikleri şatafatlı kıyafetleri bulunmadığını, böyle olsalar da papazlardan daha kolay ve daha çabuk cehenneme gideceklerini" söylemekten de geri kalmaz. Ona göre din adamlarının gelirleri vakıflardan sağlanmaktadır.[108] Bunlardan aldıkları maaşlar, statülerine göre günlük 8-10 akçe arasında değişiyor. Dernschwam'a bakılırsa din adamları okuma yazma bilmezler, kitapları da yoktur. Yaptıkları, iki Katolik duası okuyup bunları beş on para karşılığında ihtiyar kadınlara satan açıkgözlerin yaptığından farklı değildir.[109]

---

[107] N. Melek Aksu, *Mohaç Esiri Bartholomeos Georgievic (1505-1566)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 47-48.

[108] Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev. Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997, s. 123-124..

[109] *A.g.e.*, s. 85.

Dernschwam, yukarıda zikri geçen Bartholomeos Georgievic'i tanıdığını, Altenburglu bir Macar olan Georg'un şimdi Rüstem Hoca veya İmam Rüstem olarak bilindiğini, asıl adının Georg olduğunu yazıyor. Almanca, Latince, Fransızca, Sırpça ve Türkçe bildiğini, "kaşarlanmış yaman bir herif" olduğunu ve sık sık da kendi ekibindekiler arasında bulunan kuzeni Dwyn Mihail'i görmeye geldiğini belirterek dikkat çekici bir ifşaatta bulunuyor. Daha ilginci, iki domuz çobanı olarak devşirildiklerini vurguladığı vezir Rüstem ve Sinan Paşa'ların "sahtekâr birer Müslüman olduklarını, Türklerin gözüne girip saygınlık kazanmak için daima cemaatle namaz kıldıklarını söylemesidir.[110] Dernschwam şüphesiz bunları biraz da dinî fanatizminin etkisi altında kendi düşünceleri olarak yazmakla beraber, saraydaki devşirmeler, hatta Rüstem ve Sinan Paşalar gibi yüksek mevkilerdekiler da dahil, dinlerini gizleyen birtakım kişilerin bulunabileceği çok da kabul edilemeyecek bir şey değildir. Ancak onun bu gizli bigilere nasıl ulaştığı da ayrı bir konudur. Buna benzer şeyleri 17. yüzyılda Ricaut da yazmaktadır.[111]

Burada mühtedilerin şu psikolojisini ihmal etmemek ve anlamak gerekiyor: Bu insanlar ergenlik çağında veya

---

[110] *A.g.e.*, aynı yer.

[111] Paul Ricaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, London 1668, s. 132-133. Ricaut saraydaki gizli Hıristiyan ve Sünnîlik karşıtı mistik inançlara mensup olanlar hakkında ilginç bilgiler verir. O bu bilgileri yine onlardan biri olduğunu söylediği Albertus Bobovius'dan (Ali Ufkî Bey) aldığını söyler. Bu konuda bkz. Ocak, "Paul Ricaut ve 17. Yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı Resmî Din Anlayışına Karşı Zümreler," *Türk Kültürü Araştırmaları*, xxvıı/1-2 (1989), s. 233-244. Bartolomé Bennassar-Lucile Bennassar'ın şu kitabı bu konuda yapılmış en iyi çalışmalardan biridir: *Les Chrétiens d'Allah: L'Histoire extraordinaire des reégats XVIe-XVIIe siècles*, Perrin, Paris 1989.

biraz daha geç yaşlarda ya devşirme usulüyle veya savaşlarda esir alınarak kabiliyetleri ve zekâları sebebiyle Enderun'da eğitime tabi tutulan insanlardır. Onların hemen kolayca köklerini, inançlarını unutup yeni dine samimiyetle bağlanmaları sorunlu, sorgulanabilir, tartışılabilir bir meseledir. Çoğunun gerçekte eski inançlarını terk etmediği, gizlediği ama ihtida etmiş göründüğü her zaman mümkündür ve akılda tutulmalıdır. Nitekim bazıları bir şekilde imkân veya fırsatını bulur bulmaz memleketine kaçmayı başarmıştır. Yalnız, bunların çoğu da artık beylerbeyilik, vezaret, veziriazamlık, müderrislik ve hatta şeyhülislamlık gibi yüksek devlet kademelerine gelerek yeni hayatını olabildiğince iyi bir konumda devam ettirme imkânını bulduğu için o şekilde hayatını sürdürmüştür. Bir kısmı ya gerçekten ihtida etmiş veya Ricaut'nun ve diğer bazı Batılı gözlemcilerin söylediği gibi öyle görünerek koyu bir sofuluk perdesi altında gerçek inancını saklamayı başarmıştır. Payitahta gelen Batılı elçilerin, seyyahların bir şekilde temasa geçmeyi başararak konuştukları bu tür Osmalı yüksek görevlilerinin bulunduğu uzak bir ihtimal değildir.

Dernschwam Ramazan ayında zenginlerin, devlet adamlarının konaklarında verilen iftarlara özel olarak davet edilen din adamlarından söz ediyor. İftardan sonra saat 9-11 arasında "gürültülü şarkılar" (ilahi ve kasideler) söylendiğini, melodiden yoksun ve notaya göre söylenmiş güzel şarkılar olmadığını, bütün şarkıların *Alla illa Hillala*'dan (Lâ ilâhe İllallah) ibaret bulunduğunu ekliyor. Herhalde misafir olarak bulunduğu konaklardaki teravih sonrası yapılan coşkulu zikirleri tarif etmeye çalışan Dernschwam, ayrıca din adamlarının (imamların) kutsal kitapları hakkında bilgileri bulunmadığını, zira kendi memleketlerindeki "cahil papazlara benzediğini" söylü-

yor. Onun bu teşhisleri koyabilmesi için epeyce bir bu ortamlarda bulunmuş ve din adamlarını yakından gözlemlemiş olması gerekir.[112] O itibarla söylediklerini rezerv koyarak dikkate almak icap eder.

Gerlach ise cami ve mescitlerde vaazın nasıl yapıldığını kendi kiliselerinden verdiği örneklerle mukayeseli ve canlı bir şekilde anlatırken bir taraftan da izlenimlerini ve kendine göre eleştirilerini dile getirir:[113]

> Türk din adamları cuma günü vaaz verirken peygamberleri Muhammed hakkında çok tuhaf öyküler, menkıbeler anlatıyorlar. Tıpkı Katolik rahiplerinin ve keşişlerinin Franciscus hakkında anlattıkları öyküler gibi, onlar da Muhammed'in mucizelerini, Tanrı'nın hiç kimseye layık görmediği lütfunu ona nasip ettiğini ve bu nedenle onun büyük bir peygamber olduğunu iddia ediyorlar. Kitapları da böyle inanılmaz hurafelerle dolu. Bunlardan söz edilirken herkes ağzı açık dinliyor... "Gâvur köpekler"in (Hıristiyanlar) bunları bir türlü kabul etmek istemediklerini anlattığında tüm cemaat hep bir ağızdan *Halla Halla Halla* (Allah Allah Allah) diye bağırıyor. Hoca o zaman susuyor ve cemaat sustuktan sonra yeni bir hurafe anlatmaya başlıyor.

Sırf yaklaşık olarak 16. yüzyılda bir vaazın nasıl yapıldığını, genel olarak nelerden ve nasıl bir üslupla bahsedildiğini ve dinleyen cemaatin tepkisini ve ruh halini canlı bir şekilde tasvir ettiğini göstermek bakımından yaptığımız bu alıntı, aynı zamanda dinleyen cemaatin bugünkülere ne kadar benzediğini de gösteriyor.

---

[112] Dernschwam, *a.g.e.,* s. 118.

[113] Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü (1573-1576)*, Ed. Kemal Beydili, çev. T. Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2007, s. 533-534.

Aynı dönemden bir başka seyyah da İstanbul camilerindeki vaazlar hakkında aşağı yukarı benzer tasvirlerde bulunuyor. Ona göre bir din adamı kürsüye çıkıp bir dua okuduktan sonra Kur'an-ı Kerîm'den bir bölümün (sûrenin) açıklamasını (tefsirini) yapar, Hz. Muhammed hakkında yazılanlardan birtakım hikâyeler anlatır. Sonra cemaate nasıl iyi ahlaklı ve faziletli olmaları gerektiğini öğütler, iyi bir hayat sürmeleri konusunda dinî kuralları hatırlatır. Sadaka vermeleri ve insanlara iyilik yapmaları icap ettiğini anlatır.[114] Batılı seyyahların anlayabildikleri kadar bazen daha dürüst ve tarafsız, bazen Hıristiyanlık taassubu etkisi altında İstanbul camilerindeki vaaz ve vaizlere dair özetlediğimiz gözlemler her hâlükârda imparatorluk başkentindeki cami ve mescitlerde 16-18. yüzyıllar arasında yapılan vaazlar hakkında azçok bir bilgi veriyor.

1793-1807 tarihlerinde yaklaşık on dört yıl kadar İstanbulda bulunmuş olan Thomas Thornton din görevlileri (imamlar, hatipler) hakkında bilgi verirken bunların ulema sınıfından sayılmadıklarına dikkat çekiyor. Bunlar sultandan aldıkları yetkiye dayanarak büyük camilerde peygamber ve halifeleri örneğinde halka namaz kıldırıyorlar. İmamlardan başka halkı ibadete çağıran müezzin ve kayyımlar da bulunuyor. Köylerde ve mahalle mescitlerinde İmamlar çocuklara hocalık da yapıyorlar. Ancak onların bunları yapabilmeleri için gerekli niteliklere sahip olmaları gerekiyor. Zaten imamların toplum üzerindeki etkileri, bilgi ve yetenekleri, ahlaklı davranışları sayesindedir. Fakat Thornton'a göre Türkler bütün ibadetlerini ve uygulamaları din görevlilerinin müdahalesi olmadan da yapabilmektedir.[115] Joseph de Tournfort, İmamların işi-

[114] *Reinhold Lubenau Seyahatnamesi*, çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2012, c. 1, s. 294.

[115] Thomas Thornton, *Osmanlıda Siyaset, Toplum, Din ve Yönetim*

nin namaz kıldırmak, camilerde Kur'an-ı Kerîm okumak, nikâh kıymak, ölüm döşeğinde olanların yanında bulunarak rahat ölmelerine yardımcı olmak, sonra da cenazesine refakat etmek olduğunu söyler. Tournfort ayrıca din görevlilerinin ve kadıların "yataklarında ölme mutluluğuna" sahip bulunduklarını da ekler.[116]

Payitahtın Ünlü Vaizleri

Osmanlı kaynaklarına gelince, genellikle kronikler-de ve bazan da şuarâ tezkirelerinde, değişik köken ve memleketlerden gelen farklı karakterdeki ünlü vaizlerin şöhretlerine göre kısa veya tafsilatlı biyografilerine rastlamaktayız. Mesela *Künhü'l-Ahbâr*, *Tarih-i Peçevî*, *Târih-i Selânikî*, *Hasan Beyzâde Târihi*, Beyânî Mustafa b. Cârullah'ın *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*'sı, sözü edilen vaizlerin biyografilerinin yer aldığı kaynaklara örnek gösterilebilir. Bu kaynaklarda başkentin fetihle beraber İstanbul'a taşınmasından evvel Bursa ve Edirne gibi eski başkentlerde, fetihten sonra İstanbul'da inşa edilen büyük camilerde yahut taşradaki kasaba ve köylerde vaizlik yapan şahsiyetlerin üç gruba ayrıldığı görülür: Birinci grup, İstanbul başta olmak üzere Bursa, Edirne, Manisa, Kütahya, Konya, Amasya gibi şehzade sancaklarında medrese kökenli ulemadan, kasaba ve köylerde ise mollalardan müteşekkildi. İkinci grup zikredilen yerlerde vaizlik yapan şeyhlerden oluşuyordu. Üçüncü grup ise hem medrese hem tekke çıkışlı, iki kimliği birleştiren âlim-sufî veya sufî-âlimlerin oluşturduğu grup idi.

(1793-1807), çev. Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2015, s. 257-258.

[116] Joseph de Tournfort, *Tournfort Seyahatnamesi*, ed. Stephan Yerasimos, çev. T. Tunçdoğan, Kitap Yay., İstanbul 2005, c. 2, s. 82.

II. Murad zamanının meşhur ulemasından Molla Fenârî Edirne'de ve fetihten sonra Molla Halil Hayreddîn (ölm. 1475) İstanbul'da Fatih Camii'nde vaizlik yapmışlardı. 16. yüzyılda ulemadan pek çoğu İstanbul'da değişik büyük camilerde cerbezeli vaazlarıyla halkı etraflarına toplayabiliyorlardı. Acemzâde olup vaazlarında "incindiği" kimseleri olabildiğince kötüleyen ve aynı zamanda şair olan Firâkî;[117] Yavuz Selim devrinde Maveraünnehr kökenli ulemadan, dedesi meşhur Sa'deddîn-i Taftazânî'nin öğrencilerinden Molla Arap lakaplı Abdürraûf Efendi önemli vaizlerdendi. Yavuz Selim Çaldıran seferine giderken askerin maneviyatını yükseltmek için onu yanında götürmüştü. Medreseye intisabı istememiş, hayatını "emr bi'l-ma'ruf ve nehy 'ani'l-münker etmeğe" adamış ve sefer yollarında "asâkir-i İslam'a va'z u nasîhat" etmiş, Macaristan seferinde Kanuni Süleyman'la birlikte olmuş, daha sonra Bursa'ya yerleşerek orada vefat etmiştir.[118] III. Murad devrinin meşhur ulemasından ve Ayasofya vaizlerinden olup kürsüsünde devlet adamlarına ağır eleştiriler yönelten ama rüşvetin azalmasına katkı sağlayamadığı belirtilen "Kara Kılıç" lakaplı Mevlânâ Muhyiddîn Efendi;[119] Edirne'de yine şair ulemadan olup medreselerdeki durumlardan hoşlanmadığı için vaizlik yapan

---

[117] Mustafa İsen, Gelibolulu Mustafa 'Âlî', *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1994, s. 252.

[118] *Menâkıb-ı Evliyâ*, Süleymaniye (Aşir Efendi) Kütüphanesi, mecmua no 270, v. 50a-b; bu zâtı Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez meşhur fıkıh kitabı *Mülteka'l-Ebhur* müellifi olup *Hasan Bey-zâde Tarihi*'nde (haz. Ş. Nezihi Aykut, TTK, Ankara 2004, c. 2, s. 181) Arap İmam diye zikredilen ve Kanuni Süleyman devrinde Fatih Camii vaizliği de yapan Şeyh Halebî İbrahim Efendi'yle karıştırmamak gerekir.

[119] *Târîh-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, TTK, Ankara 1999, c. 1, s. 374.

Kurtzâde Vâlihî de[120] ünlü vaizlerdendi. IV. Murad'ın zamanındaki meşhur Kadızâdeliler hareketini başlatan, Kâtip Çelebi'nin de hocası Kadızâde Mehmed Efendi, Fatih Camii'nde tasavvuf ve tarikat aleyhtarı vaazlarıyla halkı kışkırtmakla meşhur ulemadandı.

Öte yandan daha Osmanlıların ilk devirlerinden itibaren sufî kesime mensup hayli meşhur tarikat şeyhi vaizler vardı. Mesela Yıldırım Bayezid devrinin ünlü vaizlerinden Hacı Bayram-ı Velî'nin şeyhi Şeyh Hâmid-i Kayserî Bursa'da; II. Murad devrinde bizzat Hacı Bayram-ı Velî Ankara'da vaiz idiler. Zendeka ithamıyla 39 yaşında idam edilen ünlü Melâmî şeyhi (kutbu) İsmail-i Ma'şûkî Kanuni Süleyman zamanında Ayasofya ve Süleymaniye Camilerinde ateşli vaazlarıyla kargaşaya sebep olmuştu. Bursa'da Nakşî tarikatından Ahmed Efendi, Cami-i Kebîr'de (Ulu Cami) yaptığı vaazlarla cemaat içinde büyük saygı kazanmış, hadis ve tefsir derslerini hiçbir kitaba bakmadan ezberden söylediği ibareler üzerinden yürütecek kadar kuvvetli bir hafızaya sahip olmasıyla şöhret kazanmıştır.[121] Medreseden uzaklaşıp sadece Ankara'da Hacı Bayram Camii'nde "va'z ve tezkîre mülâzim ve müdavim" olduğu halde vefat eden Pîrî Efendi;[122] Alâiye'den çıkıp Bursa'da tahsil gördükten sonra Emîr Sultan'ın halifelerinden Şeyh 'İvaz Efendiye intisap ederek vaizliğe başlamış ve ölünceye kadar bu görevi yürütmüştür.[123]

Tarih-i Peçevî, III. Mehmed zamanında bilhassa en prestijli cami olup Küçük Ayasofya'dan dolayı Ayasofya-i Kebîr de denilen Ayasofya Camii'nde vaizlik yapan yakla-

---

[120] Beyânî Mustafa b. Cârullah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk, TTK, Ankara 1997, s. 314.

[121] *Menâkıb-ı Evliyâ*, v. 20a.

[122] *A.g.e.*, v. 42a.

[123] *A.g.e.*, aynı yer.

şık altı şeyhin kısa biyografilerini zikreder. *Tefsîri Şerîf*'e (?) haşiye yazan Şeyh Muhyiddîn, I. Ahmed devrinin ünlü Halvetî şeyhi Şemseddîn-i Sivasî, zamanın büyük ulemasının "Sultânu'l-müfessirîn" diye andıkları, Peçevî'nin "*çok kerametine ve velâyetine muttali' olmuşuz*" dediği Terceman Şeyhi Ömer Efendi; "Vâ'iz Emîr el-İştibî" diye meşhur, Süleymaniye'de yaptığı vaazlarla kendini dinlemeye gelen muazzam kalabalığı verdiği tefsir dersleriyle coşturan ve bazı devlet adamlarına ileri geri sataşmaları yüzünden memleketine sürülen Büyük Şeyh;[124] "Cerrahpaşa Şeyhi" lakabıyla meşhur, Emîr İştibî'nin halifesi olup vaaz ederken yaptığı konuşmalar esnasında ayağa kalkıp kürsüden düşecek kadar kendinden geçen Şeyh İbrahim Efendi ve Kadızadelilerle mücadelesiyle meşhur Halvetî Şeyhi Abdülmecîd Sivâsî, Osmanlı payitahtının 16. ve 17. yüzyıldaki ünlü "ehl-i tarik" vaizleri idiler.

III. Murad döneminde İstanbul'un önde gelen camilerinde vaizlik yapan ünlü şeyhlerden biri, "Muhtâru'l-'Ulema ve'l-Meşâyih" lakaplı Tatar Şeyh İbrahim Efendi idi ve Küçük Ayasofya zâviyesinde vaizlik yapıyordu. "*Zâhid-i zamâne 'âbid-i yegâne nâtık-ı hakâyık vâ'iz-i halâyık kıdve-i ricâl nokta-i kemâl*" Şeyh İbrahim Efendi'nin Fatih Camii'ndeki cenaze namazında bütün devlet erkânı, ulema ve vezirler hazır olmuşlardı ki bu onun ne kadar büyük prestij sahibi olduğunu gösterir.[125] *Hasan Beyzâde Tarihi*, III. Murad, I. Ahmed, II. Osman dönemlerinin İstanbul camilerinde görev yapan sufîyeden daha pek çok ünlü vaizi kısa biyografileriyle zikreder ve hangi camilerde görev yaptıklarını belirtir.[126] Bunlardan I. Ahmed döneminin ünlü Celvetî şeyhi ve sultanın çok önem verdiği ve

[124] *Tarih-i Peçevî*, İstanbul 1283, c. 2, s. 359.

[125] *Târîh-i Selânikî*, c. 1, s. 306-307.

[126] *Hasan Bey-zâde Tarihi'*, c. 2, 417-420; c. 3, s. 791-794.

intisap ettiği Azîz Mahmud Hüdâyî (Üsküdarî) Tatar İbrahim Efendi'nin vefatıyla onun yerine Kazasker Sun'ulah Efendi'nin tavsiyesiyle Ferhad Paşa ve Sultan Mehmed camilerine vaiz atanmış, "*va'z iderek kulûb-i ekâbiri cezb eyleyüp*" giderek büyük şöhret kazanmış ve *kutb-i zaman* derecesine ulaşmış kabul ediliyordu.[127]

19. yüzyılda vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi –her ne kadar bizim meşgul olduğumuz dönemden epeyce sonrasına ait olsa da yine de geçmişi yansıtan– malum tarihinde vaizlerin durumuna dair gözlemini aktarıyor. Vaazların ve vaizlerin nasıl olmaları gerektiği hakkında kendine göre ideal bir çerçeve çizerken, gerçek hayatta bunun pek yürürlükte olmadığını gösterdiği gibi onların malî durumlarının iyileştirilmesini de teklif ediyor. Selatin camilerinde *kürsü şeyhliği* ve *cuma vaizliği* denilen birer makam bulunduğunu, bu makamdakilerin görevlerinin cuma günü okunan hutbeler Arapça olduğu için bunları tercüme ederek halka açıklamak olduğunu hatırlatıyor.[128]

Yukarıda anlattıklarımız, hemen her devirde Osmanlı başkentinde ve taşradaki büyük kentlerde medrese çıkışlı vaizlerin medrese İslamını yahut kitabi İslam'ı, etkileyici ve ikna edici üsluplarıyla halka nasıl aktardıklarını,

---

[127] *A.g.e.*, c. 2, s. 420-421.

[128] *Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999, c. 6, s. 1005: "Selâtîn-i mâziye-i Osmaniyye te'sisine muvaffak oldukları cevâmi'-i şerîfeye mahsusen muntazam ve 'âlî kürsiler vaz'ıyla sulehâ-yı 'ulema-yı be-nâmdan muvazzaf olarak kürsî şeyhleri ve Cum'a vâizleri nasb ve ta'yîn buyurmuşlar idi. İşbu şeyh efendilerin vazifesi namazdan sonra kürsilere çıkup o gün okunan hutbeyi Türkçeye tercüme ve zaman zaman makama münasip mevâ'ız-ı dünyeviyye ve dîniyye ve ledünniyye ile ümmet-i Muhammed'in terbiyelerine himmet ve saltanat-ı seniyyenin da'avât-ı hayriyyesine muvâzabat etmeleridir."

onları nasıl etkilediklerini göstermek bakımından yeterli olmalıdır. Belki onların bu konuda ifa ettikleri en önemli görev, bir yandan halkın İslam hakkında doğru bilgilenmesini sağlamaları kadar, uyandırdıkları bilinç ve devlete itaat fikrini takviye etmek olmuştur.

Cami Dersleri, Dersiâmlar

Osmanlılarda devlet ve medrese İslamının, hatta sufî İslamın halkla temas ve iletişim kanallarından biri de vaaz ve hutbelerden ayrı olarak cami ve mescitlerde namaz vakitlerinin dışında vaizler, imamlar ve müftüler veya özel olarak görevlendirilmiş ulemadan birileri tarafından yapılan tefsir, hadis ve fıkıh dersleridir. Bu derslere *Dersiâm* (*Ders-i 'âmm* yani umuma açık ders) yahut *Cami Dersleri* deniyor.[129] Bu dersleri bazen kent dışından gelen misafir ulemadan biri de yapabilmekteydi. Bu geleneğin kökeni erken İslam dönemine, Hz. Muhammed'in Medine'de Mescidü'n-Nebî'deki vaaz ve dinî sohbetlerine dayanır, ortaçağlarda medreseler ortaya çıkmadan önce camilerde verilen derslere kadar uzanır.

Osmanlılarda dersiâmlık kurumunun ilk defa 16. yüzyılda devreye girmeye başladığı ve fakat asıl 17. hatta 18. yüzyıldan itibaren yaygınlaştığı tahmin ediliyor. Eldeki bilgiler tahmini doğrulamaktadır. Bu gelişmenin bir tesadüf sonucu olduğunu kabul etmekten ziyade imparatorluğun dış ve iç durumunda zuhur eden ve giderek yoğunlaşan ekonomik, siyasal ve toplumsal problemlerle bağ-

[129] Reşat Ekrem Koçu, "Cami Dersleri," *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 6, s. 3356-3357; Necdet Sakaoğlu, "Cami Dersleri," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (*DBİSTA*), c. 2, s. 374; Mehmet İpşirli, "Dersiâm," *DİA*, 1994, c. 9, s. 185-186; Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yay., İstanbul 2001, s. 62-63.

lantılı olduğunu düşünmek daha gerçekçi bir yaklaşım olmalıdır. Söz konusu problemlerin bu yüzyıllarda iyice görünür hale gelmesinin ardından toplumu olumsuz yönde etkilemesinin önüne geçmek için –her problemi dinî inancın zayıflamasına, çözümünün de bu inancın kuvvetlendirilmesine hamleden algının bir sonucu olarak– cami derslerine ağırlık verildiğini düşünmek doğru görünüyor. Bu dersler vasıtasıyla halkın dinî bilgileri güçlendirilip dinî hassasiyeti artırıldığı takdirde zuhur edecek problemlerin önüne geçilebilir düşüncesinin bir sonucu bu gelenek devreye sokulmuş görünüyor. Zaten Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin yukarıda nakletmiş olduğumuz tavsiyeleri de bu düşüncenin doğruluğunu tasdik etmektedir.

Tıpkı İstanbul, diğer büyük kentler, kasabalar ve köylerdeki vaizler gibi cami derslerini yürüten dersiâmların da aynı şekilde 1. Ulema, 2. Şeyhler, 3. Her iki kimliği kendinde toplayanlar tarafından yürütüldüğünü söylemek gerekir.

Cer

Osmanlılarda devlet ve medrese İslamının ve sufî İslamın halkla temas ve iletişim kanallarından biri de çoğu zaman hesaba katılmayan ama o ölçüde de bilhassa köylerde olan *Cer* konusudur.[130] Sözlük olarak "sürüklemek, kendine çekmek vs" manalarına gelen *Cer* veya *Cerre çıkmak* tabirleri taşradaki fakir müderrislerin, medrese talebesinin ve tarikat şeyhlerinin, dervişlerin Ramazan dahil "Üç Aylar" denilen dinen kutsal aylarda ama özellikle de Ramazan ayında veya ihtiyaç duyulan sair vakitlerde, ayrıca ve hassaten harman zamanında köylere dağılmasıdır.

---

[130] Mehmet Zeki Pakalın, "Cer," *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü"* (TDTS), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, c. 1, s. 279-280; Mehmet İpşirli, "Cer," *DİA*, 1993, c. 7, s. 338-339.

Buralardaki cami ve mescitlerde Kur'an-ı Kerîm okuma, vaaz ve nasihatta bulunma, çocukları okutma, halkın dinî konulardaki sorularını cevaplama gibi dinî hizmetleri karşılığında zekât, fıtra ve harman zamanı arpa, buğday, sair yiyecek ve giyecek yahut "zekât akçesi," "cer akçesi" denilen nakit para toplayarak senelik ihtiyaçlarını temin etmeleri demektir. Bu olayın halk açısından önemi, medresenin ve tekkenin halkla temas ve iletişim kurmasında, böylece yerine ve duruma göre kitabi İslamî bilgilerin ve sufî İslamın halkla irtibatını sağlamasıdır. Tanzimat'tan sonra açılan Avrupai mekteplerin halkla temas etmedikleri halde medreselilerin cer vasıtasıyla köylere kadar yayılarak dinî hizmet götürmelerini faydalı görenler kadar "çağdışı" zihniyet aşıladıkları için karşı çıkanlar da olmuştur.[131] Nitekim tarih kaynakları samimiyet ve kabiliyetten mahrum kimselerin üç beş ayet okuyarak, dua ezberleyerek bu kurumu istismar ettiklerini yazmaktadır. Bilhassa gerçekte bir tarikat veya tekkeye mensup olsun veya olmasın belirtilen zamanlarda derviş kılılığı ile dolaşan istismarcı "şeyh"lerin yahut "Cer mollası" denilen asalakların ortaya çıktığını kaydetmektedirler.[132] Buna rağmen genel olarak bakıldığında bazı mahzurları da olsa orta ve yeniçağlarda medresenin bulunmadığı veya ulaşamadığı yerlerde oturan Müslüman ahalinin dinî bakımdan şöyle veya böyle bu yolla bilgilendirilmesine yaradığını unutmamak gerekiyor. Zaten bu işlevinden dolayı uzun asırlar boyunca bu müessese devam edebilmiştir. Cerrin öte yandan uzak mıntıkalarda halkın devlete bağlılık bilincinin takviyesine de yaradığını düşünmek icap eder.[133]

---

[131] Osman Ergin, *Türkiye'de Maarif Tarihi*, c. 2, s. 461'den naklen Pakalın, aynı yer.

[132] Ergin ve İpşirli, aynı yer.

[133] Yazılı Kanallar: Halk Kitapları, İlmihaller konusu daha ilerde ele alınacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI TEKKE İSLAMI (SUFÎ, METAFİZİK İSLAM) VE SUFÎLER

OSMANLI TASAVVUFUNUN TEMELLERİ: TARİHSEL ARKA PLAN

Osmanlı İmpratorluğu'nda kuruluş döneminden itibaren tasavvuf kültürünü ve gelişim sürecini kesintisiz takip edebilmek muhakkaki kolay bir iş değildir. Yakın zamanlara kadar bu konu kısmen Köprülü'ün daha ziyade Sünnîlik dışı tasavvuf çevreleri ve uç bölgelerinde Rum Abdalları ve benzeri topluluklar, Gölpınarlı'nın kısmen Bektaşîlik ve Mevlevîlik ağırlıklı öncü çalışmalarının etkisiyle sınırlı kalmış sayılabilir. Fakat daha sonra kısmen 15. yüzyılda Bayramîlik, arkasından Melâmîlik, Kadirîlik, Rifâîlik ve özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda bunlarla bir arada, değişik İslam ülkelerinden nüfuz eden Nakşibendîlik, Halvetîlik gibi tarikat çevrelerine dair araştırmalarla ilerledi. Böylece daha renkli ve zengin bir tasavvuf ortamı manzarası teşekkül etmeye başladı.

Tasavvufî bir bakış açısı ağırlıklı bu araştırmalarda genellikle sosyolojik ve tarihsel perspektif noksanlığı gözden kaçmıyor. Söz konusu sufî akımların Sünnî (Şer'î) ve Melâmetî olmak üzere iki ana akım halinde daha 13-14. yüzyıllardan itibaren Anadolu'ya nüfuzu Osmanlı tasavvuf tarihini doğru anlamak bakımından önemlidir. Rum Selçuklu ve Osmanlı tarikat çevrelerini etkileyen bu iki büyük akımdan ilki, Bayramîlik, Kadirîlik, Rifaîlik, Halvetîlik ve Nakşîlik gibi sufî çevreleri büyük ölçüde etkilerken, diğeri Bektâşîlik, Mevlevîlik, Melâmîlik ve Kalenderî karakterli sufî yapıları tesiri altına aldı. Yanlış bir yaklaşımla Kalenderîliği sadece Cemaleddîn-i Sâvî'nin 13. yüzyılda kurduğu kabul edilen bir tarikatla sınırlamak, bu fevkalade ilginç sufî karakterin anlaşılmasını engeller. Bu yaklaşım Kalenderîliğin haddizatında

Cemaleddîn-i Sâvî'nin tarikatının bünyesine sıkışmış bir yapı olmadığının, kaynaklarda değişik isimlerle anılmasına rağmen Melâmet ruhuna sahip bazı sufî teşekkülleri de kapsayan ve etkileyen müthiş bir protest sufî akım olduğunun gözlerden kaçmasına sebep olur. Başka bir ifadeyle Kalenderîyye yahut Kalenderîlik sade bir tarikatın değil, işte bu kucaklayıcı ve etkileyici ana akım sufîliğin adıdır.

Sünnî tasavvuf akımlarıyla Melâmet akımının güçlü etkisinde kalanlara dair bu mühim noktaya dikkat çektikten sonra Selçuklu Anadolu'sunda teşekkül eden tasavvuf çevrelerinin 13. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra asıl Moğol istilasının Batıya sürdüğü göçlerle teşekkül ettiğini hiçbir zaman hatırdan çıkarmamalıyız. Göçlerin öncesinde kentli entelektüel kesim arasında I. Gıyaseddîn Keyhusrev ve I. İzeddîn Keykâvus zamanının Şihabeddîn-i Sühreverdî-i Maktul ve daha sonra İbn Arabî tasavvufunun temsil ettiği entelektüel tasavvuf çevrelerinden bahsedebileceğimizi söylemek yanlış olmaz. Dönem fukahasının şu veya bu şekilde bütün eleştirilerine rağmen ana çizgi itibariyle Sünnî tasavvufu temsil eden bu çevrelerden sonra, istilanın önünden Anadolu'ya akın eden Sünnî damarı daha güçlü sufî akımlar arasında Kübrevîlik gibi kentli bir tarikat öne çıktı. Mevlevîlik bir bakıma bu kentli tarikatın bünyesinden gelişen bir başka kentli entelektüel tarikat olmuştur demek yanlış olmaz.

Öte yandan Moğol istilasıyla Anadolu'ya akın eden Türkmenler arasında ise Melâmet ruhunun Türkmen zihnine uyarlanmış, daha popüler ve şer'î kurallara nispeten daha müsamahakâr yaklaşan hatta ihmalkâr tutumlar sergileyen Vefâîlik, Haydarîlik, Kalenderîlik gibi akımlar güçlendi. I. Alâeddîn Keykubad dönemi ve sonrası bu bakımdan Anadolu, her iki tasavvuf damarının güçlendiği,

Türk, İranlı, Kürt ve Arap kökenli şahsiyetlerce temsil edilen değişik akımlara çok uygun bir coğrafya oldu. Bu iki damarın serazad bir şekilde Anadolu'da kök salmasıdır ki Osmanlı devletinin kuruluş sürecinde her ikisi de aynı zamanda gelişme imkânı buldu.

Haddizatında Osmanlı topraklarındaki Sünnî tasavvufun temellerinin esas olarak Osmanlılardan çok önce İran'da Selçuklular zamanında Nişabur merkez olmak üzere Horasan ve Maveraünnehr sûfîleri tarafından atıldığını görmek zor değildir. Bu kentli ve entelektüel Sünnî çevre teorik tasavvufun 11. yüzyıldan itibaren *Ta'arruf* (Kelâbâzî), *el-Lüma'* (Serrac), *Tabakatu's-Sûfiyye* (Sülemî), *er-Risâle* (Kuşeyrî) gibi mühim temel kaynakları, her ne kadar dönemlerinin fukahâsı tarafından zaman zaman sert eleştirilere muhatap olsalar da esas itibariyle müelliflerinin genellikle tefsir, hadis, fıkıh gibi temel İslamî bilimler alanında kuvvetli altyapıları sayesinde güçlü bir Sünnî tasavvuf geleneğinin inşâ edilmesine büyük katkı sağlamışlardır. Gazzâlî'yle bu gelenek güçlü bir biçimde takviye edildi.

Rum Selçukluları zamanı her iki sufî akımın Fahreddîn-i Irakî, Evhadeddîn-i Kirmânî gibi Kalenderî, Necmeddîn Dâye ve Burhaneddîn-i Tirmizî gibi Sünnî temsilcilerinin Anadolu topraklarında faaliyetlerine sahne oldu. İşte o sırada Anadolu İbn Arabî'yle tanıştı. Onun evlatlığı ve dahi müridi Sadreddîn-i Konevî, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud sistemini köklü bir surette Rum Selçuklu Anadolu'suna yerleştirmeyi başardı. Kerîmeddîn-i Aksarâyî *Müsâmeretü'l-Ahbâr*'da kendi zamanında Anadolu'daki şeyhlerden bazılarının isimlerini "Meşâyih-i seccâde-i ehl-i dilân" (Gönül ehli olanların seccadesinde oturan şeyhler) başlığıyla sıralar.[1]

---

[1] Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*, s. 91.

Osmanlı toplumundaki sufî çevrelerin esas itibariyle Sünnî ana akımın değişik bir tezahüründen başka bir şey olmayan vahdet-i vücud tasavvufu işte bu derece renkli ve çeşitli bir tasavvufî altyapı üzerinde hakimiyet sağladı. 16. yüzyılda Gelibolulu Mustafa 'Âlî öğünerek "kırk yıl mikdarı mahabbet eylediği" dervişan ve meşayih zümresinin her birinin kendine göre karakterleri hakkında bilgi veriyorsa, bu onun zamanına kadar Osmanlı topraklarında tasavvufun nasıl renkli bir gelişme kaydettiğine örnektir. Onun zikrettiği sufî zümrelerin başında "ihramları ber-dûş" Gülşenîler; bir "fırka-i hamîde ve ashâb-ı 'irfân" olan Mevlevîler; Ni'metîler (Nimetullahîler), Hayretîler, Abdallar, Kalenderîler, Zeynîler, Bayrâmîler, "sâlâr-ı ehl-i tarik ve şehriyâr-ı rüfekâ-i pür-tevfîk" olan Nakşibendîler geliyor. 'Âlî tanıdığı şeyhlerden bazılarını methederken bazılarını da yeriyor. İşte 16. yüzyılda onun kısaca tasvir ettiği bu manzara Osmanlı tasavvuf zümrelerinin kemale erdiği bir zamanı göz önüne seriyor.[2]

Aynı yüzyılda Kınalızâde *Ahlâk-ı 'Alâî*'de "Mükmilü't-tarîka Burhânu'l-hakîka Kutbu'l-aktâb" Hâce Abdülhâlık Gucduvânî'nin dilinden ideal Sünnî sufînin nasıl olması gerektiğini Osmanlı tarikat mensuplarına şu satırlarla telkin ediyordu:[3]

> Ey oğul sana vasıyyet iderin. Herhalde 'ilm ü edeb ü takvâ eyle ve üzerine lâzım olsun ki âsâr-ı selefi tetebbu' idüp Sünnet-i Cemâ'ate mülâzim olasın ve *fıkh u hadîs te'allüm idüp* câhil sufîlerden olmayasın. Namazı daim cemâ'atle kıl ammâ imam ve müezzin olma ve dâim kemnâm ol ve hüccetlerde ve sicillerde adun yaz-

[2] 'Âlî, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, tıpkıbasım, s. 180-182.

[3] Kınalızâde 'Ali Çelebi, *Ahlâk-ı 'Alâî*, nşr. Fahri Unan, TTK, Ankara 2014, s. 647-649.

> ma... Hângâha nigâh itme ve hângâhta sâkin olma... Sâde-rûlardan ve 'avretlerden ve ehl-i bid'atlerden perhiz eyle ve kâdir olmadıkça evlenme... Ve meşâyıha mâl ü ten ü cân ile hıdmet eyle...

Bu dikkat çekici metin Kınalızâde'nin zamanında Osmanlı toplumunda sufîlerin genel manzarasını kısa fakat veciz olarak çizdiği gibi, başlangıçtan 16. yüzyıla kadar Sünnî tasavvufun ne kadar güçlü bir zemin üzerinde gelişmiş olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Metin tersinden okunduğunda Osmanlı sufîliğinde ne gibi menfi eğilimlerin, tutkuların da mevcudiyetini dolaylı olarak ortaya koyan bir gözlemi yansıttığı da açıkça görülebiliyor.

OSMANLI TASAVVUFU: VAHDET-İ VÜCUDCU (İBN ARABÎCİ, EKBERÎ) TASAVVUF

Anadolu Topraklarında Endülüslü bir Sufi: İbn Arabî

Osmanlı tasavvufunun genel çizgisini oluşturan İbn Arabîci tasavvufun Osmanlıdaki tarihine dair bildiğimiz kadarıyla genel birer bakış mahiyetinde bugüne kadar kaleme alınmış iki makale mevcuttur.[4] Batılı uzmanların orijinal bir katkı mahiyetinde olmadığı gerekçesiyle üzerinde pek durmadıkları Osmanlıda İbn Arabîci tasavvufun tarihi konusunda yapılacak araştırmalar için her iki

[4] M. Tahralı, "A General Outline of the Influence of Ibn Arabî on the Ottoman Era," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society*, XXVI (1999), s. 43-54; aynı yazar, "Muhiddin ibn Arabî'nin Türkiye'ye Tesirleri," *Endülüs'ten İspanya'ya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 69-78; M. Chodkiewicz, "La Réception de la Doctrine d'Ibn 'Arabî dans le Monde Ottoman," *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, ed. A. Yaşar Ocak, Publication of the Türkish Historcal Society, Ankara 2005, s. 97-120. Davud-ı Kayserî'den Osmanlı son dönemine kadar devam eden Osmanlı sahasındaki İbn Arabîci geleneğin, günümüzün İbn Arabî uzmanlarının pek ilgisini çekmediğini söyleyelim. Zamanımızda Ahmet Avni Konuk, Mahmut Erol Kılıç, Ekrem Demirli veya daha genç birkaç Türk uzmanın bazı metin tercüme ve neşri, makale ve kitaplarının, doktora tezlerinin dışında, Batıda fazla yayın konusu olmamış olması, dikkat çekicidir. Gerçi ara sıra bazı yayınlara rastlansa da literatürün zenginliğiyle kıyaslandığında yeterli olduğu söylenemez. Buna sebep olarak günümüz Batılı İbn Arabîci uzmanları Osmanlı'daki Ekberî literatürün çok önemli olmadığını, mevcuda ciddi katkılar sağlayan bir durumda bulunmadığını öne sürerler. Sebep veya sebepleri ne olursa olsun, tasavvuf tarihinin *Ekberîlik* denilen bu en ilginç ve en etkili İbn Arabîci tasavvufun Osmanlı boyutunun yeterince incelenmemiş olması, Osmanlı entelektüel tarihi açısından ciddi bir eksikliktir.

makalenin iyi birer giriş mahiyeti taşıdığını belirtelim.

Elimizdeki bilgiler Osmanlı tasavvufunun İbn Arabîci (Ekberî), vahdet-i vücudcu temellerinin Rum Selçukluları zamanında atıldığını gösteriyor. 13. yüzyılın ilk yarısı içinde Orta Asya ve İran'daki siyasi ve toplumsal çalkantılardan ve özellikle Moğol istilasından kaçan önemli bir kısım bürokrat, âlim, edip, sanatkâr ve sufî hem güvenli bir ortamda yaşayıp eserlerini yazabilmek, fikir ve tecrübelerini aktarabilmek, hem de Selçuklu sultanlarının cömert ihsanlarından yararlanmak maksadıyla Rum Selçuklu (*Selâcıkatu'r-Rum*) topraklarına geldiler.[5] İşte İbn Arabî de bu gelenlerden biriydi. Ama Orta Asya ve İran'dan değil, parlak Endülüs Emevi uygarlığının sonunu getirecek olan *Reconquista* İspanya'sından geliyordu.[6] O *Reconquista*nın Müslüman Endülüs halkında yarattığı korku ve endişeleri bizzat yaşamış birinin izlenimleriyle Anadolu'ya gelmişti.

---

5 Özellikle I. İzzeddîn Keykâvus (1210-1220) ve hemen arkasından I. Alaeddin Keykubad (1220-1237) zamanında Mevlânâ'nın babası Sultânu'l-Ulema Bahâeddîn Veled gibi Orta Asya'dan gelen Necmeddîn Kubrâ halifeleri ve Necmeddîn-i Râzî, Fahreddîn-i Irakî, Evhadeddîn-i Kirmânî gibi değişik tasavvuf meşreplerine mensup olanlar ve daha başkaları bunlar arasındaydı.

6 İbn Arabî'nin hayatı ve tasavvuf öğretisine dair gerçekten değerli pek çok şey yazılmış olup bazıları şunlardır: Abu'l-'Alâ Afîfî, The *Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l-Arabî*, Cambridge 1939; Henry Corbin, *l'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, Paris 1976, 2d. édition; Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabî*, Damas 1964, 2 cilt; M. Chodkiewicz, *Un Océan sans Rivage: Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Seul, Paris 1992; William C. Chittick, *Ibn al-Arabî's Metaphysic of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, State Un. of New York Press, 1989; Claude Addas, *Ibn Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris 1989; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2009.

İbn Arabî'nin Diyar-ı Rum (*Bilâd al-Rûm*) ile tanışması yahut Diyar-ı Rum'un İbn Arabî'yi tanıması 13. yüzyılın ilk yarısı içinde vuku buldu. İbn Arabî, 1201 tarihinde hac maksadıyla gittiği Mekke'de Bağdat'tan dönen Diyar-ı Rum'un ünlü sufîlerinden Şeyh Mecdeddîn İshak'la (ölm. 1221?) tanıştı ve dostluk kurdu.[7] Zamanla Rum Selçuklularının güçlü sultanları I. Gıyaseddîn Keyhusrev (1192-1196, 1204-1210) ve I. 'İzzeddîn Keykâvûs'un (1210-1220) ilgisini çekti.[8]

Mecdeddîn İshak, I. 'İzzeddîn Keykâvus (1210-1220) tarafından Sinob'un fethini müjdelemek üzere bir fetihnâme ve zengin hediyelerle halife en-Nâsır li-Dînillah'ın (1180-1225) nezdine yollanmıştı. Halife o sıralar Fütüvvet teşkilatını düzenleyerek Müslüman hükümdarları dağılma sürecindeki Abbasi İmparatorluğu'nun yanında tutmaya çalışıyordu. Bu sebeple halife şeyhin dönüşünde karşılık olarak ona fütüvvet alametlerini göndermişti.[9] İşte Mecdeddîn İshak Bağdat'tan dönüşünde Mekke'de İbn Arabî'yle tanışmış ve dostluk kurmuştu. İbn Arabî onun teşvikiyle beraberce Malatya'ya geldi ve oraya yerleşti.

---

7 Haşim Şahin, "Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile ilişkileri," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 203-210; Sara Nur Yıldız, "In the Proximity of Sultans: Majd al-Din Ishāq, Ibn 'Arabī and the Seljuk Court," *The Seljuks of Anatolia, Court and Society in the Medieval Middle East*, ed. A. C. S. Peacock-Sara Nur Yıldız), London-New York 2013, s. 173-206. Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak," *Belleten*, LXXVI/276 (2012), s. 421-432;

8 Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, TTK, Ankara 1997, s. 98; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Konevî'nin Yaşadığı Çağda İktidar-Sufi Çevre İlişkileri," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 185-186.

9 İbn Bîbî al-Munajjima, *Târîkh-i İbn Bîbî*, ed. Jâlal Mottahidîn, Pejûheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî, Tahran 1390 (2011), s. 153-157.

Yerleşmekle de kalmadı, Mecdeddîn İshak'ın vefatı üzerine dul kalan hanımıyla evlendi ve oğlu Sadreddîn'i evlat edinerek yetişmesine büyük katkıda bulundu. Özellikle Sultan 'İzzeddîn onu çok iyi karşılamış, ağırlamış ve ondan etkilenmişti. Aslında İbn Arabî sultanların yakınında bulunmayı mizacına uygun bulmayan biriydi.[10] Belki bu yüzden, belki başka sebeplerle Konya'da fazla kalmamıştı.

İbn Arabî'nin neden Arapça konuşulan Mısır veya Suriye'de yerleşmeyi değil de Rum Selçuklu topraklarında ikameti tercih ettiğini anlamak için Suriye ve Mısırdaki fakihlerin tesiriyle şiddetli bir İbn Arabî karşıtlığının hüküm sürdüğünü, onun kâfir olduğuna dair yapılan propagandanın halkı da etki altına aldığını göz önüne almak gerekir. Muhtemelen her ne kadar zamanın Eyyubî prensleri aynı görüşte olmasalar da, bilhassa onların yerine geçen Memlûk devleti zamanında İbn Arabî karşıtlığı had safhaya ulaşmış bulunuyordu. Buna rağmen gerek Rum Selçukluları gerekse Osmanlılar zamanında İbn Arabî'ye duyulan bu yakınlıkta tamamiyle Arapların hoşgörüsüz Müslümanlık anlayışı ile Türklerin daha müsamahakâr anlayışlarının rolünün olup olmadığı tartışılabilir. Zaten Arap ulemasının hemen her devirde Türklerin Müslümanlığını sorguladıkları bilinmeyen bir şey değildir. Muhtemelen Mecdeddîn İshak da onun Rum diyarında anlayışla karşılanacağını ve saygı göreceğini söylemiş ve şeyhi bu yolla ikna etmiş olmalıdır.

---

[10] Halima Farhat, İbn Arabî'nin aslında babası itibariyle Sevilla'da siyasi çevrelere yakın bir ailenin çocuğu olmasına rağmen, siyasal erkin zulüm yaptığı ve hakkaniyete riayet etmediği gerekçesiyle siyasilerden uzak durmayı tercih ettiğini belirtir: "Souverains, Saints et Fuqaha: Le Pouvoir en Question," *al-Qantara*, XVII/2 (1996), s. 385.

Her ne sebeple olursa olsun, 'İzzeddîn'in şeyhe duyduğu yakınlığın sadece bir sufîlik muhabbeti ile sınırlı kalmadığını söyleyelim. İzzeddin'in İbn Arabî Rum Selçuklu topraklarını terk ettikten sonra da Dımaşk'ta iken gerektiğinde devlet işleriyle ilgili bazı konularda sık sık mektup yollayarak onun tavsiyelerine başvurduğu ileri sürülüyor[11]. Hatta sultanın bu davranışından cesaret alan İbn Arabî'nin, Rum Selçuklu topraklarında yaşayan Hıristiyan ve Yahudilerin serbest hayatlarından rahatsız olduğunu, ona göre bir İslam devletine uymayan bu durumun izalesi için neler yapması gerektiğine dair sultana uzunca bir mektup gönderdiğini biliyoruz.[12] Bu mektup aslında bizzat Rum Selçuklu devleti yönetimi, bu devletin tebaası olan Hıristiyan ve Yahudi toplumu ve İbn Arabî cephesinden olmak üzere üç açıdan birlikte analiz edilmeyi hak eden tarihsel bir belge olmakla beraber biz burada bu hususa sadece işaret etmekle ve onun bu fikirlerinin altında *Reconquista*'nın sebep olduğu olumsuzlukların etkisi olduğunu söylemekle yetindim.

Mektuptan bahseden Kerîmeddîn-i Aksarâyî'nin satırları, İbn Arabî'nin isteklerinin sultan tarafından ciddiye alındığı izlenimini uyandırıyor. Aksarayî'nin eserin-

---

[11] Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, s. 98; Küçükaşçı, aynı yerde.

[12] Bu mühim mektupta İbn Arabî sultandan kiliselerde çan çalınmamasını ve Hz. Ömer zamanında uygulanan politikanın aynen uygulanmasını talep etmektedir. Söz konusu mektubun bir parçasının kopyası da Kerîmeddîn-i Aksarayî'nin *Musâmeretü'l-Ahbar* adındaki malum Farsça kroniğinin sonunda yer alıyor (ed. Osman Turan, TTK, Ankara 1943, s. 327-328). Mektubun tam metni şuradadır: *Al-Futûhât al-Makkiyya,* ed. Nawât al-Jarrâh, Bairuth, 1424 (2004), c. VIII, s. 296-297 (Tam Türkçe çevirisi: M. Sabri Küçükaşçı, "Konevî'nin Yaşadığı Çağda İktidar-Sufi Çevre İlişkileri," s. 185-186).

de kısmen iktibas ettiği mektubun, herhalde 'İzzeddîn Keykâvûs'un resmen Rum Selçuklu topraklarındaki ilk İbn Arabîci sultan ve onun şahsında Rum Selçuklu devletinin de "ilk İbn Arabîci devlet" olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Arabî'nin Rum Selçukluları nezdinde bu derece etkili olması, şüphesiz her şeyden önce onun İslam dünyasındaki büyük şöhretinden ileri geliyordu. Onunla artık hem tasavvuf tarihi yepyeni bir mecraya girmiş, hem de Osmanlı tasavvufu bu zemin üzerinden başlamış ve gelişmiştir. Fakat bu hiçbir zaman Osmanlı tasavvufunun yalnızca İbn Arabîci çizgiden ve literatürden beslendiği ve geliştiği anlamına gelmez. Çünkü Osmanlı sufîliği tasavvufun *Kûtü'l-Kulûb* (Ebu Talip Mekkî) *et-Ta'arruf* (Kelâbâzî), *Tabakâtü's-Sûfiyye* (Sülemî), *Keşfu'l-Mahcûb* (Hücvîrî) *er-Risâle* (Kuşeyrî) ve özellikle *İhyâ, Kimyâ-i Sa'âdet, Minhâcu'l-'Âbidîn, Mîzanu'l-'Amel, el-Makâsıdu'l-Esnâ, Mişkâtü'l-Envâr* vs (Gazzâlî), *Tezkiretü'l-Evliyâ, Mantıku't-Tayr, İlâhînâme, Pendnâme* ('Attâr) gibi klasik referanslarını da yoğun olarak tedavülde tutmaktaydı. Zikredilen bu literatür yüzlerce yıl değişik tarikatlara mensup sufîlerce sevilerek okunmuştur. Bu arada Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin de yalnız Mevlevî çevrelerinde değil, diğer tarikat çevrelerinde de okunduğunu unutmamak gerekiyor. Osmanlı tasavvufu işte bu derece renkli ve çeşitli bir zemine istinat etmekle beraber ana akım olarak vahdet-i vücudcu çizginin hâkimiyetinde inkişaf etti.

Osmanlı Tasavvufunun Vahdet-i Vücudcu (İbn Arabîci, Ekberî) Kilit Şahsiyetleri: Sadreddîn-i Konevî ve Davud-i Kayserî

Rum Selçuklu devletinde I. İzzeddîn Keykâvûs ile başlayan İbn Arabîci tasavvufun Osmanlı kuruluş dönemine yansıması, herhalde bu politikanın Osmanlılara gelinceye kadar kesintiye uğramadan devam ettiğine işaret eder. Çünkü Osmanlı sultanı Orhan'ın (1326-1362) 1331'de İznik'in fethini müteakip açtığı medreseye Sadreddîn-i Konevî (ölm. 1274) mektebi mensubu meşhur sufî ve fakih Davud-i Kayserî'nin (ölm. 1350) müderris olarak tayinini, öylesine tesadüfi bir hadise telakki etmemelidir[13]. Çünkü bu tayin çok geçmeden Osmanlı devletinde İbn Arabîciliğe giden yola döşenen ilk taş olacaktır.

Burada Sadreddîn-i Konevî'nin Selçuklu yönetimi yanında ne kadar etkili bir şahsiyet ve iki dönemi birbirine bağlayan kilit bir İbn Arabî şârihi olduğunu düşünürsek,[14]

---

[13] Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269 (1852-53), s. 27; Davud-ı Kayserî için şunlara bkz. Bursalı Mehmed Tâhir, "Terâcim-i Ahvâl: Dâvûd-i Kayserî," *SM*, VI/134 (1326/1908), s. 55 vd; Mehmet Bayraktar, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayseri)*, Ankara 1988; aynı yazar, "Dâvûd-ı Kayserî," *DİA*, c. 9, s. 32-35; aynı yazar, "Sadreddin Konevî ve Davud el-Kayserî," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 33-36; Turan Koç, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İnsan Yay., İstanbul 2011; İhsan Fazlıoğlu, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî," *Nazariyat (İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi)*, 4/1 (2017), s. 1-68.

[14] Osman Ergin, "Sadreddīn al-Qunawi ve Eserleri," *ŞM*, II (1957), s. 63-90; W. C. Chittick, "The Central Point-Qûnawî's Role in the School of Ibn Arabî," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society*, XXXV (2004), s. 25-46; "Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî'nin Rolü," çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf*, 23 (2009), s. 671-675); aynı yazar, "Ṣadr al-Dīn al-Ḳūnawī," *EI²*, VIII, 754; Nihat Keklik, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-*

İbn Arabîciliğin onun marifetiyle yepyeni bir mahiyet aldığını da kabul etmemiz gerekir. Onunla İbn Arabîci tasavvuf artık *İnsân-ı Kâmil* merkezli bir tasavvuf olarak algılanacaktır.[15] Fakat Sadreddîn-i Konevî'nin asıl büyük rolü ve önemi, Chodkiewicz'in deyimiyle Ekberî öğretinin sadece Anadolu'da değil, aynı zamanda İran ve daha ötelere yayılmasını başlatan şahsiyet olmasından ileri gelmektedir. İbn Arabî'den daha çok sistemleştirici bir kafaya sahip olması, üstadının öğretisinin sunuluş biçimini etkilemesinden öte "yöntemli bir geç dönem Ekberî skolastiğinin doğmasından sorumlu olmasıdır." Sadreddîn-i Konevî'nin eserleri felsefi mahiyetteki her şeye olan eleştirilere İbn Arabî'nin yazılarından daha fazla tutamak sunması, ona ayrıcalık kazandırıyor. Konevînin dikkat çeken bir diğer önemli rolü, Ekberî öğretinin yayılmasında büyük rol oynayan kitaplar yazmış olan Fahreddîn-i Irakî (ölm. 1229), Müeyyededdîn-i Cendî (ölm. 1300), Sa'deddîn-i Ferganî (ölm. 1301) gibi şahsiyetlerin yetişmesine önayak olmasıydı.[16]

Kâinat ve İnsan, Çığır Yay., İstanbul 1967; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap, İstanbul 2015; aynı yazar, "Sadreddin Konevî," *DİA*, c. 35, s. 435. Muhammad b. Abd Allah (Abu al-Fadl al-Qûnevî), *Akhbâru'l-Feylesûfi'l Müteravhin: Sadru'Dîn al-Kûnevî ve't-Târıkîne Tarkahû*, Dâru 'Âlami'l-Kütüb, tarihsiz (2016?). Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb*'ının, en az İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i kadar Ekberî geleneğin kökleşmesi bakımından büyük bir tesir icra etmiş önemli bir eser olduğu kabul ediliyor: Demirli, *Miftâhu'l-Gayb* çevirisi (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. İstanbul 2014), Giriş, s. 18-19.

[15] Chittick, "Merkezi nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî'nin Rolü," s. 675.

[16] Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul 1934, c. 2, s. 140-142; Henri Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, Paris 1958, s. 55-56; Chodkiewicz, "İbn Arabî Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı," *Osmanlı Toplumun-*

Günümüz İbn Arabî uzmanlarından ve mütercimlerinden Ekrem Demirli, İbn Arabî düşüncesinin Sadreddîn-i Konevî tarafından yapılan şerhlerle rastgele yorumlara kapatıldığını, üstelik onun bununla da kalmayarak bütün tasavvufu sübjektifliğe de kapatarak her türlü çelişkiden uzak tutarlı bir disipline çevirmek istediğini belirtir.[17] Onunla Sünnî tasavvuf artık eski Fıkıh ve Hadis temelli bir mistik düşünce olmaktan çıkarak tamamen metafizik bir mahiyete bürünmek suretiyle önemli bir değişim geçirmiştir. Sadreddîn-i Konevî'nin bir başka mühim yönü, İbn Arabî'nin dağınık sistemini derleyip toparlayarak anlaşılır bir mahiyet kazandırmış olması, vahdet-i vücud tasavvufunu artık *Fusûsu'l-Hikem* ve kendi eseri *Miftâhu'l-Gayb* eksenli bir yola yerleştirmiş bulunmasıdır. Osmanlı dönemi vahdet-i vücudcu tasavvuf artık bu zemin üstünde gelişecektir.[18]

---

da Tasavvuf ve Sufiler, s. 92, 99 (İngilizcesinde 97-100); Chittick, "Merkezi Nokta, İbn Arabî ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü," s. 670-672. Sadreddîn-i Konevî'ye dair şu kaynaklarda da hayli sitayişkâr ifadelerle dolu bilgiler bulmak şaşırtıcı olmuyor: Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 90-91; Ahmed Eflâkî, bilhassa Sadreddîn-i Konevî'nin çevresindeki şahsiyetlerle ve Mevlânâ ile ilişkilerine dair ilgi çekici gözlemlerini aktarır: *Menâkıbu'l-'Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, c. 1, s. 96, 278, 318, 439, 471, c. 2, s. 578; Kadı Ahmed Nigidî, *el-Veledü'ş-Şefîk*, Süleymaniye (Fatih) Kütüphanesi, nr. 4518, s. 296; Muîneddîn-i Esfizârî *e'âzım-i aktâb* (en büyük kutuplardan) diye nitelediği Sadreddîn-i Konevî'den ve talebelerinden övgüyle bahseder: bkz. *Ravzatu'l-Cennât*, nşr. Seyyid Muhammed Kâzım İmam, Tahran, s. 287, not 8; İbn Aybek es-Safedî *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*'ta (ed. Sven Dedering, İstanbul 1949, c. 2, s. 200) şeyhin talebelerini anlatır; Lâmi'î aynı şekilde onun talebelerinden uzunca bahseder: *Nefehâtü'l-Üns* Tercemesi, İstanbul 1270 (1859-1860), s. 232-233.

17 Konevî, *Miftâhu'l-Gayb (Tasavvuf Metafiziği)*, ed. Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, İstanbul 2014, Giriş, s. 19.

18 Demirli, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî,"

Bu durum kanaatimizce Sadreddîn-i Konevî'nin tasavvuf tarihindeki asıl misyonunu göstermesi ve İbn Arabîciliğin nasıl bir nitelikle Osmanlı dönemine intikal ettiğini vurgulaması itibariyle önemlidir. Osmanlı tasavvufunun vahdet-i vücudcu çizgisi artık *Fusûsu'l-Hikem*, *Fütûhât* ve *Miftâhu'l-Gayb* üzerinden yürüyecektir. Nitekim Osmanlı tasavvufu, ilk *Fusûs* şârihi Müeyyedüddîn-i Cendî, Sa'deddîn-i Fergânî, Abdürrezzak-ı Kâşânî, Sadreddîn-i Konevî ve aşağıda söz konusu edeceğimiz, İbn Arabî muakkiplerinden Abdürrezzak-ı Kâşânî'nin (ölm. 1329) parlak bir öğrencisi olan Davud-ı Kayserî aracılığıyla olgunlaşacaktır. Onu takiben Molla Fenârî, Kutbeddîn-i İznikî, Abdullah İlâhî, Şeyh Bedreddîn, Osman Fazlı İlâhî, Abdullah-ı Bosnavî ve özellikle de İsmail Hakkı Bursevî ve benzerlerinin bu geleneğe mensup parlak bir sufî ve fakih olduğunu hatırladığımızda, Davud-ı Kayserî'nin ve yetiştirdiklerinin İbn Arabî düşüncesini nasıl bir yorumla Osmanlı medreselerinde tedris ettiğini çok daha iyi görmüş olacağız.

Her hâlükârda Davud-ı Kayserî'nin İznik medresesine tayininin, Rum Selçukluları zamanından beri Sadreddîn-i Konevî mektebinin bir mensubu olarak Osmanlı entelektüel dünyasına nasıl bir zihniyet aşılamış bulunduğunu daha iyi değerlendirme imkânını elde ediyoruz. Kısaca söyleyecek olursak Osmanlı sultanı Orhan'ın İznik medresesinin başına Davud-ı Kayseri'yi getirmesinin Sadreddîn-i Konevî'nin yorumuyla Rum Selçukluları zamanından beri süregeldiğini kabul etmemiz gereken İbn Arabîci geleneğin tesirinde verilmiş bir kararın sonucu

Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, MEBKAM, Konya 2010, s. 77-80; Azmi Bilgin, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 44-47.

olduğunu söyleyebiliriz. O bu tayinle Osmanlı entelektüel dünyasında belki de farkına varmadan yepyeni bir dönemin kapısını aralamış oluyordu.

Kayseri'de doğup büyüdüğü için Kayserî nisbesiyle şöhret bulan Davud-ı Kayserî (ölm. 1350), asıl eğitimini Mısır'da (Kahire) dinî ilimler alanında almış ama bu arada mizacının yatkınlığı sebebiyle olsa gerek, felsefe ile de herhalde buradaki muhiti içinde ilgilenmiş olmalıdır. Ona asıl kimliğini kazandıracak olan İbn Arabîci âlim sufîlerden Kemâleddîn Abdürrezzak-ı Kâşânî olmuştur. Bütün uzmanlar Davud-ı Kayserî'nin İbn Arabî muakkibi olarak bir Vücudî, yani *Ekberî* olduğunu belirtirler. Bu açık olmakla beraber Ekberîliğin bildik manada bir tekkeye, âdâb ve erkâna sahip bir tarikat olmadığını, sadece İbn Arabî'nin vahdet-i vücudcu tasavvuf sistemini benimseyenlere denildiğini, onun da irşad faaliyeti yürüten bir şeyh olmadığını hatırdan çıkarmamak icap eder.

Davud-ı Kayserî'nin 'Amr ibnü'l-Fârız'ın kasideleri üzerine yazdığı *Şerhu Kasîdeti't-Tâiyye* ve *Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye, Şerhu Besmele, Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân* gibi pek çok eseri bulunmakla beraber, onu asıl Ekberî gelenek içinde meşhur eden *Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Me'ânî Fusûsu'l-Hikem* (*Fusûsu'l-Hikem'in Anlamlarını Açıklayacak Kelimelerin Doğuş Mekânı*) isimli *Fusûs* şerhi oldu. Onun bu eseri Molla Fenârî, Kutbeddîn-i İznikî, Sofyalı Bâli Efendi, Abdullah-ı Bosnavî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi Osmanlı ulema ve sufîlerini geniş ölçüde etkilediği gibi, daha birçok Osmanlı uleması ve sufîsi Davud-i Kayserî'nin yolundan gittiler.

Michel Chodkiewicz böylece Davud-i Kayserî'nin açtığı yoldan Osmanlı medreselerinde pek çok ulemanın ileriki yıllarda da ortaya çıktığına dikkat çeker.[19] Hatta Altınor-

[19] Chodkiewicz, "La Réception," s. 100.

da Devleti sahasında da bu tesir kendini göstermiş, Kırım'daki Saray şehrinde Seyyid 'Ali Hamadânî (ölm. 1384) İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı şerhinde büyük ölçüde Davud-i Kayserî'nin şerhini esas kabul etmiştir. Ünlü Şiî kelâmcı Haydar-ı Âmûlî (ölm. 1385), Molla Sadrâ Şirâzî (ölm. 1640) gibi aynı zamanda İran tasavvufunun da önde gelenlerini tesiri altına almıştır. Kuzey Afrika'da Abdulganî en-Nablusî ve Emîr Abdülkadir de onun izinden gidenler arasındaydı.[20]

Burada Davud-ı Kayserî'nin iki açıdan önemli bir tarihsel rol oynadığını görmeliyiz: Birincisi, yazdığı *Fusûs* şerhiyle dönemin Osmanlı, Arap ve İran Ekberî tasavvuf geleneğindeki güçlü tesirinin İbn Arabî'nin tasavvuf dünyasındaki etkisine inanılmaz ölçüde katkı sağlamış olmasıdır. İkincisi ise onun 1331'de İznik'te açılan medresede yetiştirdiği öğrencileri vasıtasıyla Osmanlı medrese ve tekke geleneğine İbn Arabîci düşüncenin damgasını vurmasıdır ki koca bir imparatorluğun bilimsel ve tasavvufî düşüncesine yön vermesi itibariyle en azından birincisi kadar önemlidir ve tarihsel bir niteliğe sahiptir.[21]

---

[20] Mehmet Bayraktar, "Davud-ı Kayserî," *DİA*, 9, 1994, s. 34. Bayraktar'ın Davud-ı Kayserî'ye dair asıl çalışması *Dâvûd el-Kayserî* isimli kitabıdır (Kurtuba Yay., Ankara 2010. Ayrıca şu yazılarına da bakılmalıdır: "Davudu'l-Kayserî ve Osmanlı İlim Geleneğinin Teşekkülü," *Osmanlı*, c. 7, ed. Güler Eren, Ankara 1999, s. 57-61; "Sadreddin Konevî ve Davud el-Kayserî," *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 33-36. Bayraktar, Davud-ı Kayserî'nin eserlerinde birçok mutasavvıfın ve filozofun isimlerini zikretmekle beraber Sadreddîn-i Konevî'den hiç bahsetmediğine dikkat çekiyor. Öte yandan onun Sadreddîn-i Konevî'den habersiz olduğunu düşünmenin imkânsız olduğu açıktır. Bayraktar bu problemi onun Sadreddîn-i Konevî'den çok İbn Arabî'den etkilenmiş olmasıyla açıklıyor (*a.g.m.*, s. 34-36).

[21] Bu konuda Chodkiewicz'in görüşleri için bkz. "İbn Arabî Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı," s. 100 (100).

Böylece erken Osmanlı döneminde siyasal erkin tercihiyle Davud-Kayserî ile İznik medresesinde İbn Arabîci eğitim resmen başlamış oluyordu.[22] Bu eğitimin bir yandan Osmanlı sufî çevrelerinde, diğer yandan, İznik, Bursa, Edirne gibi dönemin önemli kentlerindeki diğer medreselerden yetişen bürokrat ve ulema içinde giderek köklü ve vazgeçilmez bir şekilde yerleşip gelenekselleştiğini görüyoruz.[23] Sözü edilen medreselerden yetişen ve Osmanlı merkez ve taşra bürokrasisinin çeşitli kademelerinde görev yapan ulema kanalıyla İbn Arabîciliğin giderek Osmanlı devlet yönetim anlayışında artık resmiyet kazandığı görülüyor. Davud-i Kayserî'nin önemi, yukarıda da vurgulandığı gibi, İbn Arabî'nin önemli takipçisi olan hocası Abdürrezzak-ı Kâşânî ile İbn Arabî'nin en başarılı ve velut şârihi Sadreddîn-i Konevî üzerinden İbn Arabî mektebini izleyen en gözde şahsiyetlerden biri olmasından ileri geliyordu.

Onun meydana getirdiği Ekberî külliyatın,[24] İznik medresesinden yayılmak suretiyle diğer medreselerde

---

22 Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihan-nümâ* (*Neşrî Tarihi*), nşr. Faik Reşit Unat-Mehmet Altay Köymen, TTK, Ankara 1987, 2. bs., c. 1, s. 163: "Rivâyet iderler ki çünki İznik'i feth itdiler, içinde bir ulu kilisayi mescid idüp ve bir manastırı medrese kılup Yeni-Şehir kapusın çıkduk yirde bir imaret yapup Hacı Hasan dirlerdi bir kişi var idi imaretin meşihatın Orhan ana virdi ... ve medresenin müderrisliğin Mevlânâ Davud-ı Kayserî dirlerdi ana virdi. Andan sonra Tacü'd-Dîn Kürdî'ye virdi ki Konya'da Mevlânâ Siracü'd-Dîn Konevî'nin şakirdi idi. (Orhan) nice zaman İznik'i taht idindi."

23 Chodkiewicz, aynı yerde.

24 Davud-ı Kayserî'nin eserleri için özellikle bkz. Osman Ergin, "Sadreddîn al-Qunawi ve Eserleri," s. 63-90; Bayraktar, *a.g.m.*, s. 34-35. Bunun için Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn*'unu, Carl Brockelmann'ın *GAL*'i ile Fuat Sezgin'in *GAS*'ını şöyle bir karıştırmak yeterlidir.

de yıllarca okunduğunu söylemek, bir kehanet değildir. Başta bizzat İbn Arabî'ninkiler olmak üzere, Sadreddîn-i Konevî ve Davud-ı Kayserî'nin imzasını taşıyan külliyatın Osmanlı tekkelerinde ve medreselerinde yüzyıllar boyu dolaşımda olduğunu, bugün Türkiye içinde ve dışındaki yazma kütüphanelerinde bulunan oldukça bol sayıdaki nüshaları açıkça gösteriyor. Kısacası, bütün göstergeler İbni Arabîciliğin böylece adeta bir devlet siyasetine dönüştüğüne işaret etmektedir.

İbn Arabîci (Ekberî) Osmanlı Mutasavvıfları ve Entelektüelleri

Önce şunu bir kere tartışmasız kabul etmemiz gerekiyor: Başlangıcından imparatorluğun sonuna kadar Osmanlı uleması, sufiyyesi, bürokratları, şair ve edipleri, son dönem Batı dünyasını (Avrupa) tanımış entelektüelleri de dahil, az bir kısmı hariç, vahdet-i vücudun doğrudan olmasa bile vasıtalı olarak terbiyesinden geçmiştir. Diğer bir ifadeyle, Osmanlı entelektüel dünyası yüzyıllarca bilinçli bilinçsiz, farkında olarak olmayarak Ekberî düşüncenin çarkından geçmiştir. Batılı uzmanların genelde belki kısmen haklı olarak söyledikleri gibi Osmanlı Ekberî literatürü Abdurrahman Câmî ölçüsünde bile –kaldı ki onu dahi ileri safhada görmeyenler var– vahdet-i vücud düşüncesine katkıda bulunmamakla beraber, Kâtip Çelebi'nin dediği gibi bu düşünce geleneği yine de İbn Arabî'nin peşinden gitti.[25]

---

[25] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2007; Chodkiewicz, "İbn Arabî Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı," s. 101 (101-102); Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergâh Yay., İstanbul 2013, s. 85-87; Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, s. 68. İbn Arabî bugün de Türkiye'de ve Batıda önde gelen birtakım

Burada bir noktaya da dikkat çekmekte yarar var: Aşağıda bir listesini vereceğimiz İbn Arabîci Osmanlı entelektüellerinin hepsinin mutlaka Davud-ı Kayserî'nin İznik medresesinde veya Bursa, Edirne medreselerindeki eğitim vasıtasıyla vahdet-i vücudcu olduklarını düşünmek yanıltıcı olur. Çünkü bu medreseler henüz teşekkül aşamasındayken Şeyh Bedreddîn gibi bir kısım Osmanlı ulemasının uzmanlık eğitimlerini Şam, Kahire ve Halep gibi artık epeyden beri İbn Arabî öğretisini içselleştirmiş medreselerde aldıklarını unutmamak icap eder.[26] Bu şahsiyetler Osmanlı medreselerine döndükleri zaman İbn Arabîci fikirleri öğretmeye başladıklarında bunun hayret verici bir şekilde halk arasında hiçbir tepki yaratmadığını gördüler. Bu İbn Arabîci fikirlerin aradan geçen zaman içinde halk arasında ne kadar benimsendiğini de gösteriyor. Aslında İbn Arabî'nin fikirlerinin yalnızca entelektüel seviyesi yüksek bir zümreye hitap edebileceği, ancak onlar tarafından anlaşılabileceği varsayımının yanlışlığı da böylece ortaya çıkmış olmaktadır. Lakin bunda kanaatimizce Davud-ı Kayserî'nin şeyhin fikirlerini gerek yazdığı eserleriyle gerekse verdiği dersler aracılığıyla anlaşılabilir kılmasının büyük payı olduğunu hesaba katmak gerekiyor. Bunun ne önemli bir şey olduğunu anlamak için İbn Arabî'den yaklaşık bir asırdan fazla bir zaman önce Anadolu'ya gelen Şeyh-i İşrak Şihabeddîn-i

---

entelektüelleri hâlâ etkiliyor, insanlar hâlâ onun eserleri üzerinde çalışıyor, onu yorumluyorlarsa, yüzyıllar sonra bu gerçekten fevkalade mühim bir olaydır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ve entelektüellerinin o kadar parlatmalarına, hatıralarına günler ve anma merasimleri düzenlemelerine rağmen ne Mevlânâ, ne Yunus Emre, ne Hacı Bektaş-ı Velî ne de başka bir sufî bu dereceye ulaşamamıştır. Bu fevkalade önemli bir vakıadır.

[26] Chodkiewicz, *a.g.m.*, s. 101 (101-102); Krstic, *a.g.e.*, s. 68.

Sühreverdî'nin fikirlerinin böyle bir mazhariyete erişemediğini hatırlamamız yeterlidir.

Osmanlı uleması ve sufiyyesi içinde vahdet-i vücudcu (Ekberî) mektebi takip edenler tam manasıyla kesintisiz bir silsile takip etmektedir. Bu silsilenin İbn Arabîci tasavvufun Osmanlı entelektüel ulema ve sufiyyesi içinde, ağırlıklı olarak da Batı Anadolu ve Rumeli sahasında yoğunlaşmış olması, kanaatimizce bu coğrafyanın kültürel altyapısının, Ekberî tasavvuf anlayışının yerleşmesine daha elverişli olduğunu gösteriyor olabilir. İmparatorluk payitahtındaki ulema ve sufiyyenin ana merkez olduğunu da söylemek mümkündür. Bir liste düzenleyecek olursak hayatlarının bir safhasında bunu İmparatorluk merkeziyle bir şekilde temasta bulunduklarını veya öyle olmasalar bile en azından İbn Arabîci literatür sayesinde böyle bir yolu benimsemiş olduklarını unutmadan merkez Anadolu ve Rumeli sahaları olmak üzere şöyle sıralayabiliriz:[27]

Davud-ı Kayserî (ölm. 1350)
Molla Fenârî (ölm. 1430)
Kutbeddîn-i İznikî (ölm. 1450)
Yazıcızade Muhammed (ölm. 1451)
Cemal-i Halvetî (ölm. 1506)
İdrîs-i Bitlisî (ölm. 1520)
Sofyalı Bâli Efendi (ölm. 1552)
Nureddîn Mustafa (ölm. 1578)
Üftâde Muhyiddîn (ölm. 1580)
Abdullah Bosnavî (ölm. 1636)
Aziz Mahmud Hüdâyî (ölm. 1629)

[27] Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* isimli eserinden naklen Tahralı, "Muhiddin İbn Arabî'nin Türkiye'ye Tesirleri," s. 75-77'den yararlanılmıştır. Bu isimlerin bazılarına dair açıklamalar ve Osmanlı *Fusûs* şârihleri için bkz. Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, s. 85-87, 90-93. Vefat tarihleri ve mekânlarda hatalar olabilir.

Sarı Abdullah Efendi (ölm. 1660)
Karabaş Velî (ölm. 1685)
Atpazarî Osman Efendi (ölm. 1690)
Niyazî-i Mısrî (ölm. 1693)
İsmail Hakkı Bursevî (ölm. 1724)
Abdullah Uşşakî (ölm. 1781)
Harîrîzade Kemâleddîn (ölm. 1881)
Muhammed Nûrü'l Arabî (ölm. 1887)
Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhanevî (ölm. 1893)

Vahdet-i vücud düşüncesinin Osmanlıda sadece Sünnî tasavvuf düşüncesi içinde değil, bir boyutu da Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan Bektaşî ve Alevî toplumunda ortaya çıkar. Bu başlı başına bağımsız bir çalışma konusu teşkil edecek kadar renkli ve önemli bir konu olabilir. Sünnî tasavvuftaki Allah, kâinat, varlık ve insan arasındaki ilişki düzleminde ne kadar etkili olduğunu gördüğümüz bu düşünce, Bektaşî ve Alevî teolojisinde kendine mahsus bir semboller dünyası ile ortaya çıkar. Fakat bu teolojinin Sünnî tasavvufunkinden farklı bir cephesi, münhasıran 15. yüzyılda Hurufîlikle karıştıktan sonra devir ve hulul, tenasüh kalıplarıyla ifadesini bulmasıdır denebilir. Anadolu ve Balkanlar Kalenderîliğinin 15. yüzyıldan itibaren önemli ölçüde Bektaşîliğe dönüşmesiyle beraber, 16. yüzyıl başlarında Balım Sultan'la beraber tarih sahnesine çıkan Bektaşîlik, belirtilen kalıplar dahilinde vahdet-i vücudun farklı bir yorumunu geliştirmiş, bu yorum Şiî teolojiden ödünç aldığı terminolijinin içini bu zümrelerin çoğunluğunda Tanrı'yı insan ve varlıkla özdeşleştiren –hiçbir rezerv koymadan ifade etmek gerekirse– bir tür "panteist" bir anlayışa dönüşmüştür.[28]

[28] Bunu başka bir çalışmamızda daha teferruatlı bir biçimde İnsan-ı Kâmil ve *Kutup* kavramları çerçevesinde ele almaya çalıştık: Ahmet Yaşar Ocak, *Tasavvuf, Velâyet ve "Kâinatın Gö-*

DEVLET İBN ARABÎCİLİĞİ YAHUT EKBERÎ DEVLET

Osmanlı tasavvufunun genel çizgisi itibariyle İbn Arabîci karakterinin etkisi çok büyük olmuş, ilk zamanlarda meydana çıkmamakla beraber zamanla devletin gelişip güçlenmesine ve bir imparatorluk mahiyetini kazanmasına paralel olarak devletin resmî siyasetini de etkilemiştir. Bu siyasetin özellikle Yavuz Selim (1512-1520) ve Kanuni (1520-1566) gibi iki güçlü ve karizmatik sultanın dönemlerinde bizzat bu sultanların inisiyatifleriyle artık en yüksek seviyede temsil edildiğini görmek, şaşırtıcı olmuyor. Bunun göstergesi,[29] dönemin en güçlü iki şeyhülislamının fetvalarıdır. Osmanlı devleti bilindiği gibi Mevlânâ'ya ve Mevleviliğe büyük saygı duymakla beraber, ondan bir Mevlanacılık siyaseti üretmemiştir, ama İbn Arabîcilik bir devlet siyasetine dönüşmüştür.

Burada sormamız gereken asıl soru herhalde şu olmalıdır: İbn Arabî'nin tasavvuf yorumunun şekillendirdiği İslam anlayışı neden hem Selçuklu hem Osmanlı devletlerinde bu kadar etkili olmuştur? İbn Arabî'den çok daha önce Konya'ya gelen İşrâkî sufî filozof Şihabeddin-i

---

rünmez Yöneticileri." Burada Şiî teolojiyle birlikte Bektaşîlik ve Alevîlikteki bu kavramlar da ele alınmıştır.

[29] Chodkiewicz İbn Arabîciliğin Osmanlı devlet doktrini olduğu fikrini aşırı bulur: "La Réception," s. 106. Gerçekten de Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman'dan sonra devletin bu yöndeki siyaseti eski sıkılığını epeyce kaybetmiş görünüyor. En azından fetva ve resmî belge koleksiyonlarında benzeri metinlere rastlanmaması bunu ortaya koyuyor. Fakat Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman devirlerinde Osmanlı devletinin böyle bir politika geliştirdiği açıkça görülüyor.

Sühreverdî'nin (ölm. 1191)[30] ve I. 'Alâeddîn Keykubad nezdine Bağdad halifesinin elçisi olarak gelen ünlü sufî diğer Şihabeddîn Ömer es-Sühraverdî'nin (ölm. 1234)[31] yorumları Selçuklu sarayı dahil, belli ölçüde Konya, Kayseri, Sivas ve Tokat gibi Anadolu kentlerindeki bazı entelektüel çevreleri etkilemekle beraber neden her iki devlette de bu kadar geniş, köklü ve devamlı bir tesir icra edememişlerdir?

Bu sorunun cevabı belki İbn Arabî'nin vaz'ettiği *insan-ı kâmil* odaklı *vahdet-i vücud* sisteminin cazibesi olduğu kadar, Sadreddîn-i Konevî'nin gayretiyle anlaşılabilir ve kabul edilebilir biçimde yorumlanıp yaygınlaştırılmış ve Davud-ı Kayserî'nin ve öğrencilerinin katkılarıyla sürdürülmüş olmasıdır denebilir. Zira Davud-ı Kayserî çok başarılı bir İbn Arabî şârihi olduğu kadar, eserlerini Sühreverdî gibi salt bir felesefî dille değil, anlaşılır bir tasavvufî dil ve üslupla kaleme almaktaydı. Tam bu noktada şu iki olguyu birbirinden ayırt etmek gerekiyor:

1. İbn Arabîciliğin Osmanlı entelektüel ve bürokratik dünyasındaki güçlü tesiri,
2. Aslında birincisinin etkisi sonucu oluşmakla beraber devletin bizatihi İbn Arabîci bir siyaset gütmesi.

Birincisini yukarıda belirttiğimiz gibi Sadreddîn-i Konevî üzerinden Davud-ı Kayserî tesiriyle açıklamamız mümkündür.[32] Fakat ikincisi daha ziyade İbn Arabî'ye

---

[30] Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009; Sühreverdî için bkz. H. Corbin, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Edition Présence, Paris, 1971; aynı yazar, *L'Archange Empourpré*, Edition Présence, Paris, 1976; *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, K. Gökdağ, Y. Kaplan, OTTO, Ankara 2014.

[31] İbn Bîbî, s. 219-224.

[32] Sadreddîn-i Konevî'nin İbn Arabîciliğin Osmanlı ulema ve sufiy-

atfedilen *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-'Osmâniyye* isimli, Osmanlı devlet ricali arasında çok tutulan küçük bir risaleyle ilgili görünüyor.[33] İbn Arabî'nin mezarını buldurduğunda Yavuz Selim'in bu risaleden haberdar olup olmadığını bilmiyoruz. Belki haberdardı, haberdar idiyse risalenin gerçekten ona ait olduğuna inanıp inanmadığını da bilmiyoruz. Bizce eğer haberdar idiyse inanmamış olsa dahi devlet siyasetine uygun bir belge olduğu için aleyhte herhangi bir fikir ortaya atmamış olabilirdi.

Bu risalede İbn Arabî *ilm-i cifr* yöntemiyle geleceğe dair dile getirdiği bazı kehanetlerinin dışında, kuruluşundan altmış küsur yıl evvel bir Âl-i Osman devleti kurulacağını, Yavuz Selim'in Şam'ı fethettiğinde kendi mezarını ortaya çıkaracağını haber veriyordu. Uzun zamandan beri söz konusu risalenin ve Sadreddîn-i Konevî'nin yazdığı söylenen şerhin apokrif eserler olduğu artık çok iyi biliniyor.[34] Osmanlı bürokrasisi, uleması ve sufîyyesi

yesi arasındaki tesirinin mühim rolü şuralarda da kuvvetle vurgulanır: Mehmet Bayraktar, "Davudu'l-Kayserî ve Osmanlı İlim Geleneğinin Teşekkülü," *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 57-59; Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Türkiye'ye Tesirleri," s. 75; Azmi Bilgin, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin Konevî," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 44-47.

[33] *Eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye* ve Sadreddin Konevî'ye atfedilen şerh Tire Necip Paşa Kütüphanesi yazmaları, DV 340 numarada bulunmaktadır Burada kullanılan dijital nüshalar, Sayın Burhaneddin Kapusuz tarafından temin edilmiş olup kendisine teşekkürlerimi sunuyorum.

[34] İrfan Gündüz, "Sadreddin Konevî'nin *es-Şeceretü'n-Nu'maniyye fi'devleti'l-Osmaniyye*'ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi," *Selçuk Dergisi*, 4 (1989), s. 101-111; Denis Gril, "L'Enigme de la Shajara Nu'mâniyya," *Les Traditions Apocaliptiques au Tournant de la Chute de Constantinople, Varia Turcica*, Paris-Montreal, XXXIII (1999), s. 133-152; Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Türkiye'ye Tesirleri," 71; Chodkiewicz, "La Réception," s. 107.

içinde de söz konusu risalenin ve şerhin bu iki büyük sufînin kaleminden çıkmış olamayacağını bilenler muhakkak ki vardı. Fakat burada önemli olan, bunu bilseler de devletlerinin ilahi bir meşruiyet zeminine dayandığını muhaliflerine ispat eden bir kanıt olarak değerlendirmiş ve kullanmış olmalarıdır. O kadar ki İran'la 1730'dan beri devam eden ve 1732 tarihinde Osmanlıların galibiyetini takiben imzalanan barış müzakereleri esnasında Osmanlı murahhasları *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-'Osmâniyye*'yi Osmanlı devletinin ilahi destekli bir devlet olduğunu ispat eden bir belge olarak İranlı meslektaşlarının önüne koydular.[35]

İbn Arabîciliğin Yavuz Selim (1512-1520) ve Kanuni (1520-1566) dönemlerinde bizzat bu sultanların insiyatifleriyle artık en yüksek seviyede resmiyet kazanan bir devlet siyaseti haline geldiğini, yukarıda da işaret edildiği gibi dönemin iki güçlü şeyhülislamının fetvaları açıkça gösteriyor. Burada fetvalarla ilgili olarak şu mühim hususu gözümüzden uzak tutmamamız lazımdır: Fetvalar sadece herhangi bir meselede şeriatın hükmünü bir defalığına kısa ifadelerle formüle eden metinler olmanın ötesinde, ileride zuhur edecek benzer meselelerin çözümü konusunda da referans olma özelliğine sahiptirler. Osmanlı şeyhülislamlarının verdikleri fetvaların bu özelliklerinin ötesinde ayrıca iki işlevleri daha olmuştur: En yüksek fetva makamının görüşünü yansıtan resmi belgeler oldukları için hem nihai çözümü yansıtan ve devletin problemini halleden metinlerdir, hem de o konuda devlet politikasını meşrulaştıran veya politika üretmesine yol

---

Chodkiewicz de bu risalenin ve Konevî'nin şerhinin uydurma olduğunu, altını çizerek vurgular.

35 Koca Ragıp Paşa'nın *Tahkîk-i Tevfik* isimli eserinden naklen Tahralı, *a.g.m.*, s. 75, dipnot 7.

gösteren işlevsel metinlerdir. İşte aşağıda temas edeceğimiz Şeyhülislam İbn Kemal ve Ebussuud Efendilerin Muhyiddin İbn Arabî meselesindeki fetvaları da bu iki işlevi birden ifa etmekteydiler.

Osmanlı devlet İbn Arabîciliğinin en çok görünürlülük kazanarak tam bir devlet politikası haline gelişinin Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman zamanlarına rastlaması bir tesadüf değildir. Çünkü bu iki sultanın zamanı, dışarıdaki parlak zaferlere karşılık, Safevî devleti ile girişilen ateşli ideolojik, siyasal ve askerî mücadelenin, Anadolu'daki mehdici isyanlar ile İbn Arabî aleyhtarı söylemlerin ortaya çıktığı fevkalade sorunlu bir dönemdi. Bu kriz dönemine ait fevkalade önemli bir kaynak, bir 16. yüzyıl Osmanlı bürokratı olan Mevlânâ İsa'nın *Câmi'ul-Meknûnât* isimli mühim kitabıdır. Bu kitap, yaşanan krizin Osmanlı toplumu içinde nasıl "kıyametci ve mehdici" bir beklenti yarattığını çok canlı bir biçimde tasvir eder.[36]

---

[36] İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İbnü'l-Emin M. Kemal Yazmaları, nr. 3263. B. Flemming'in bu mühim makalesi şudur: "Sahib-kıran und Mehdi: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans," *Between the Danube and Caucasus*, ed. Gyorgy Kara, Budapest 1987, s. 43-62. Bu krizin bir benzerinin dönemin Avrupa'sında da yaşandığını, Osmanlı dünyası içindekiyle karşılaştırmalı bir biçimde "apokaliptik" ve "mesiyanik" inanç ve kültür dünyası çerçevesinde ele alan Cornell Fleischer'i burada özellikle anmak gerekir. Onun zamanın zihniyet dünyasını yansıtmakta olup bugüne kadar tarihçilerin ilgisini pek de çekmeyen bu mühim meseleye tahsis ettiği makaleleri önemli çalışmalardır ve ciddi bilimsel katkılardır: C. H. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah. The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman," *Soliman le Magnifique et son Temps*, ed. G. Weistein, Paris Louvre 1992, s. 159-177; aynı yazar, "Mahdi and Millenium: Messianic Dimension in the Development of Ottoman Imperial Ideology," *The Great Ottoman*, ed. G. Eren, K. Çiçek, C. Oğuz, Ankara 2000, c. 7, s. 149-161; aynı yazar, "A Mediterranean Apocalips: Prophetics of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *JESHO*, 61/1-2 (2018), s. 18-90.

İşte adı geçen iki sultan başta olmak üzere Osmanlı devletinin en yüksek makamlarınca İbn Arabî'yi ve İbn Arabîciliği resmen savunma teşebbüsü bütün bu gelişmelerin ortasında Yavuz Selim'in insiyatifiyle ortaya çıktı. Yavuz Selim 1516'daki Mercidabık muharebesinden sonra Şam'a uğramış, tarihçi Solakzâde'nin ifadesine göre her gittiği yerde yaptığı gibi oradaki evliya mezarlarını ziyaret etmişti. Bu meyanda Memlûk hâkimiyetindeki Suriye'de ateşli İbn Arabî karşıtı fakihlerce oluşturulan husumetin sonucu, o zamana kadar ziyaretçisi olmadığı için artık unutulmuş, kaderine terk edilmiş, mezarını aratıp buldurdu. Harap vaziyetteki toz toprak ve yabani otlar altında kalmış eski kubbeli mezarın yerine bir türbe yaptırdı, yanına da bir tekke ve bir de cami inşa ettirdi.[37] Bizzat şeyhülislam İbn Kemal'in kaleme aldığı fetvayı da bir kitabe halinde türbeye koydurdu. Her üç bina da halen Şam'da Salihiyye mahallesinde bulunuyor. Söz konusu fetva Osmanlı devletinin İbn Arabî'ye bakışını kuvvetle vurgulayan çok önemli bir metindir.

Mezarın buldurulması ve İbn Kemal'in fetvası konusunda daha değişik rivayetler de söz konusu edilmektedir. Buna göre Yavuz Selim 1517'de Kahire'den dönerken Şam'a uğradığında mezarı aratmış, buldurmuş ve bahis konusu inşaatı o zaman başlatmıştır. Çok hızlı bir şekilde sürdürülen çalışmaları sultan bizzat denetlemiş ve 1518 Şubatında cami kendisi tarafından açılmıştır.[38]

İbn Kemal'in fetvası konusunda da farklı bir durum söz konusu ediliyor. Buna göre fetvayı asıl yazan başka bir âlim olmakla beraber fetva bizzat İbn Kemal tarafından tasdik edilmiş ve imzalanmıştır.[39] Her hâlükârda

[37] *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297 (1880), s. 413.

[38] Chodkiewicz, "La Réception..," s. 105-106.

[39] Chodkiewicz, aynı yer.

bu fetva İbn Kemal tarafından kaleme alınmış olmasa da onun eliyle imzalanmış ve tasdik edilmiş olmasının ona büyük bir prestij ve itibar kazandırmış olduğu kesindir ve devletin İbn Arabîciliğinin de elle tutulur bir belgesidir.

Söz konusu fetvâda önce *eş-Şeyhu'l-A'zam ve'l-Mukteda'l-Ekrem Kutbu'l-'Ârifîn ve İmâmu'l-Muvahhidîn* (En Büyük Şeyh, En Yüce Lider, Âriflerin Kutbu ve Allah'ın Birliğine İnananların Önderi) gibi fevkalade yüceltici sıfatlarla övdüğü İbn Arabî savunmasını fetvâsında şu dört gerekçe üzerine kurar:[40]

1) İbn Arabî çok büyük bir müctehid ve mürşiddir.
2) Hayret verici menkabeleri ve harikulade işleri vardır.
3) Pek çok mühim eseri mevcuttur.
4) Çok öğrencisi olmuş ve âlimlerin, fâzılların takdirini kazanmıştır.

Bu gerekçeler İbn Kemal'e göre İbn Arabî'ye büyük saygı duymak için yeterlidir ve bu yüzden onu eleştirenler hata işlemekte olup sapkındırlar. *Fusûs* ve *Fütûhat* gibi hikmetlerle dolu eserlerini herkes anlayamaz. Özellikle cahiller yanlış anlamaları yüzünden İbn Arabî'yi suçlayabilirler. Bu suçu işleyenlerin ise mutlaka cezalandırılması gerekir ve bu "iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak" görevini yüklenmiş olan sultanın üzerine borçtur. Başka bir ifadeyle ona göre bu suçu işleyenler devlete karşı geldikleri için cezalandırılmalıdır.[41]

---

[40] Süleymaniye (Esad Efendi) Kütüphanesi, Mecmua nr. 3743, v. 12b; Süleymaniye (Nafiz Paşa) Kütüphanesi, *Mecmûa* nr. 685, v. 4a-b. Burada Esad Efendi nüshası kullanılmıştır. Bu fetva metni ayrıca Ebussuud Efendi'nin aşağıda 42 no'lu dipnotta gösterilen fetvâ mecmuasında da v. 317b-318a'da da yer almaktadır.

[41] Fetvayı çeşitli makalelerinde bahis konusu etmiş ve yorumlamış olan bazı İbn Arabî uzmanları şunlardır: Hüseyin Atay,

Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin aynı derecede önemli fetvalarının Türkçe olan ilk altısı, İbn Arabî'nin *Fusûs*, *Fütûhat* ve diğer eserlerindeki bazı ifadelerin şeriat dışı olduğunu ileri süren İbn Arabî karşıtlarına yöneliktir. Ebussuud Efendi bu kişilerin şeyhi anlamadıkları için "tekfir" ettiklerini, bu iddiada bulunanların "şer'an ta'zîr" olunup "tecdîd-i imana davet edilmeleri" gerektiğini, bunu yapmayanların bizzat kendilerinin küfür işlemiş olacaklarını belirtmektedir.[42]

Ebussuud Efendi'nin Arapça uzun bir metin halindeki diğer fetvası ise gerek İbn Arabî için kullandığı yüceltici lakaplar, gerekse muhtevası itibariyle İbn Kemal'in fetvasıyla hemen hemen aynı mahiyettedir.[43]

Bu fetvalardan başka Ebussuud Efendi'nin fetva koleksiyonunda yer almakta olup bizzat Kanuni Süleyman'ın Manisa'daki oğlu Şehzade Mustafa'ya sancak beyi Kasım Bey'e ve Manisa kadısına hitaben yolladığı bir fermanın sureti de vardır. Bu ferman Osmanlı devletinin en üst düzey yöneticisinin bizzat ağzından İbn Arabîci bir metin olarak fevkalade dikkate değer. Dolayısıyla bizzat Osmanlı sultanının şeyh hakkındaki düşüncesini yansıtma-

---

"İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemalpaşa'nın Muhyiddin b. Arabî Fetvası," *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Bildirileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1986, s. 228-267; Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Türkiye'ye Tesirleri," s. 71; Şükrü Özen, "Kemalpaşazâde," *DİA*, c. 25, s. 240-242; Chodkiewicz, "La Réception," s. 106 (Chodkiewicz "*Sultanın bunca aforoza, kâfir ilan edilmeye hedef olan bir adama gösterdiği saygı, her hâlükârda derin anlamlar taşımaktadır*" diyerek Yavuz Selim'in bu tavrını över); Abdürrezzak Tek, "İbn Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar," *Tasavvuf*, 23 (2009), s. 295-296.

42 *Fetâvâ-yı Ebû's-Su'ûd*, Süleymaniye (İsmihan Sultan) Kütüphanesi, nr. 223, v. 316b-317b.

43 Aynı yerde, v. 318a.

sı itibariyle ayrı bir önemi vardır. Kanuni bu fermanda *Merkez-i dâire-i velâyet ve Mühr-ü erbâb-ı hidâyet* (Velîlik dairesinin merkezi ve doğru yolda gidenlerin mührü) gibi yine yüceltici sıfatlarıyla andığı İbn Arabî'ye ve Şeyh Sadreddîn-i Konevî'ye dil uzatanların halk arasında kargaşa çıkarmalarına fırsat vermeden derhal takip edilerek kontrol altına alınmasını sıkı sıkı tenbih eder. Bir daha aynı suçu işlememelerinin temin edilmesini, kimsenin haddini aşmadan yerli yerinde kalmasının sağlanmasını buyurur. Yasağa aldırış etmeyen suçluların "ta'zîr-i şedîd"le (şiddetli azarlama) kınanmasını, hatta "haklarından gelinmesini," hâlâ inatlarında ısrar edip direnenler çıkar ise isimlerinin, hal ve tavırlarının açık açık tespit edilip yazılarak saltanat makamına yollanmasını emreder.[44]

Görüldüğü gibi bu ferman İbn Arabî aleyhtarlığı konusunda o devirde artık Osmanlı devletinin daha hassas hatta sıkı bir tutum sergilediğini gösteren bir metindir. Ceza işlemini çok sıkı uygulayarak tam anlamıyla radikal bir İbn Arabîci siyaset yansıtmaktadır. İslam dünyasında İbn Arabîciliğin bir devlet tarafından resmen bu derece sıkı hatta katı bir siyaset haline getirildiğinin başka bir örneği yoktur. İşte tam bu noktada ikinci soru karşımıza çıkıyor: Peki neden?

Bir kere şunu unutmayalım: Bu fetva metinleri ve Kanuni'nin fermanı daha Osmanlı kuruluş yıllarından beri İbn Arabîciliğin muhtelif âlim ve sufîlerce kaleme alınmış eserlerden beslenen bir Osmanlı entelektüel ve siyasal kadrosu yarattığını gösteriyor. Bu kadronun yönettiği bir imparatorlukta İbn Arabî aleyhtarı olmak, res-

[44] Aynı yerde, v. 317b. Fetvanın metni ve tercümesi Abdürrezzak Tek'in yukarıda zikredilen makalesinde, s. 296'da da yayımlanmıştır.

men devlete karşı gelmekle bir tutulmaktadır. Dolayısıyla müsamaha göstermek *bâis-i fitne ve fesad olma*'ya, yani büyük bir toplumsal kargaşaya yol açacağından, Osmanlı devleti kendi güvenliğine yönelik her hareketi asla cezasız bırakmadığı gibi İbn Arabî karşıtlığını da cezasız bırakmamaktadır.

Öyle görünüyor ki Osmanlı devlet anlayışındaki bu İbn Arabîci zihniyet o yüzyılla sınırlı kalmadı. Sonraki İbn Arabî şârihleri bu zihniyeti sürekli beslediler ve yüzyıllarca yönetici kadrolar bu zihniyetle devleti yönettiler. Her ne kadar İbn Arabî karşıtı olmayı 16. yüzyıldaki gibi artık şiddetle cezalandırmasa da İbn Arabî şârihlerinin ve savunucularının Osmanlı son döneminde bile –bugün de olduğu ve her zaman da olacağı gibi– mevcut bulundukları bir gerçektir. Böylece zamanla merkezinde İbn Arabîci İslam tasavvurunun yer aldığı, başka yorumlara pek iltifat etmeyen bir "resmî İslam" algısının geliştiğini ve bunun bir devlet siyaseti hüviyetiyle yüzlerce yıl devam ettiğini daha kolay anlamış oluruz. Kısacası İbn Arabîcliğin, Osmanlı devlet İslamının hâkim rengi olarak tarihsel bir işlev gördüğünü, tesirlerinin günümüze kadar geldiğini ve sonuç olarak Osmanlı devletinin İslam tarihindeki İbn Arabîci tek devlet olduğunu söyleyebiliriz.[45]

[45] Bu bölümün başından buraya kadar olan kısımda "Osmanlı Devleti ve İbn Arabîcilik" isimli henüz basılmamış olan makalemizden yararlanılmıştır.

DEVLET VE SUFÎ İSLAM: SULTANLAR, ŞEYHLER, TARİKATLAR, TEKKELER

Eski çağlardan beri devletler siyasal iktidarlar (imparatorlar, krallar, hükümdarlar, sultanlar) ile halk içinde manevi nüfuz ve güce sahip dinî çevreler (rahipler, ulema, sufîler, şeyhler) arasında zaman zaman yakınlaşma ve uyum, zaman zaman da gerilim olagelmiştir. İki kesim arasında oluşan ilişkide bu gerilimin de rolü olmuştur. Dolayısıyla bu ilşkinin yalnızca siyasal boyutunun olmadığını, iki taraf için de bunu yönlendiren sosyopsikolojik bir boyutun bulunduğunu ve ilişkiyi yönlendirenin asıl bu sosyopsikolojik boyut olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Tam bu noktada Hıristiyan dünya toplumları ve hükümdarları ile İslam dünyası toplumları ve hükümdarlarının statüleri açısından önemli bir fark bulunduğu dikkat çeker:

Antikçağlardan beri neredeyse dünyanın her yanında, özellikle de antik Mısır'da firavunların, Mezopotamya'da kralların, İran'da, Roma'da, imparatorların "tanrısal" varlıklar, hatta bizzat "tanrı" olduklarına hem kendilerinin hem de yönettikleri toplumların inandıklarını biliyoruz. Bunun karşısında ise dinî inançları düzenleyen, ritüelleri yöneten ve dolayısıyla halkla temas halinde olan rahipler ve din adamları zümresinin mevcudiyeti her zaman ve coğrafyada kral veya imparatorların endişe kaynağı olmuş ve bu zümrelerle ilşkilerini olabildiği kadar olumlu istikamette tutmaya çalışmışlardır. Onların halk üzerindeki güçlü nüfuzları sebebiyle bu zümrelerle iyi geçinmek ve onları karşılarına almamak için ister istemez belli tavizler vermek zorunda kaldıkları bilinmeyen bir şey

değildir. Bu hususla ilgili tarihte pek çok örnek bulmak mümkündür.

Hıristiyanlığın Avrupa'da yayılmasıyla beraber ortaçağlardan itibaren, özellikle Katolik kilisesinin her türlü işlerine müdahil olmak ve denetim altında tutarak kralları sıkı bir baskı altına aldıkları hep görülegelmiştir. İslam dünyasında ise daha erken dönemlerden itibaren halifeler, sultanlar ulema zümreleri ve sufîlerle, şeyhlerle karşılıklı ilşkiler oluştu. Bu ilşkilerde taraflar Batı Hıristiyan dünyasında olduğu gibi bir kutsallık ve dokunulmazlık statüsü içinde olmadılar.

Buna rağmen şeyhlerin sahip oldukları karizma, onları ulemanın hiçbir zaman sahip olmadığı bu nitelikleri sayesinde hem toplum hem siyasal iktidar nazarında daima çekinilecek ve hatta yerine göre korku duyulacak bir konumda tutuyordu.[46] Bu durum İslam ortaçağında İbn Arabî gibi bazı büyük ve güçlü sufîlerin siyasal iktidar nezdinde uyandırdıkları nüfuz ve saygıya rağmen, yaratılacak zulüm ve haksız işlere alet olmamak için onlardan uzak durmalarına yol açmışsa da, öte yandan toplumu mağduriyetlere uğratılmasına engel olma endişesiyle de hareket ettikleri görülebilmektedir. Ne var ki sufî çevreler her zaman bu tutum içinde olmadıkları gibi, gerektiğinde siyasal iktidarın sağlayacağı menfaatleri hesaba katarak ona yakın durmaktan da geri kalmamışlardır. Öte yandan sultanların, vezirlerin ve sair yüksek bürokratların aşağıda bahis konusu edeceğimiz gibi, sırf şeyhlerin şahsi karakter ve faziletleri, yüksek ahlakları sebebiyle onlara bağlandıklarını da unutmamalıyız.

---

[46] Bu mühim noktaya dikkat çeken Halima Ferhat psikololojik açıdan iyi bir teorik tahlilini şu makalesinde gerçekleştirmiştir: "Souverains, Saints et Fuqahâ: Le Pouvoir en Question," *al-Qantara*, VII/2 (1996), özellikle bkz. s. 378-385.

Türklerin Müslüman olduktan sonra kurdukları devletlerin tarihinde siyasal iktidar ile sufiler arasındaki ilişkinin ne zaman başladığına dair bilgilerimiz çok fazla değildir. Ama Karahanlılar, Gazneliler, Harezmşahlar döneminde de bu ilişkinin mevcudiyetine şüphe olmamak gerekir. Tuğrul Bey'in Hemedan yakınlarındaki bir yerde iki münzevi Kalender, Baba Tahir ve Baba Hemşa'nın ziyaretine giderek onlarla görüştüğü, danıştığı ve dualarını aldığına dair kaynaklarda rivayetler yer alır. Bu herhalde Tuğrul Bey'in sufî çevreler nezdinde yeni kurulmuş Selçuklu devleti için bir meşruiyet ve destek arayışı amacını taşıyan bir ziyaretti. Baba Tahir'in ona halka iyi muamele etmek, zulmetmemek ve adil davranmak gibi klasikleşmiş, bildik nasihatlarda bulunması, bu gibi hükümdar-şeyh ilişkilerine dair kaynaklarda hep rastlanan sıradanlaşmış durumlardır. Nizamülmülk'ün de ulema ve şeyhler konusunda çok itinalı ve saygılı davrandığı, onlarla her durumda istişare etmekten geri durmadığını biliyoruz.

İbn Bîbî daha şehzadeliği (meliklik) döneminde I. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in Şeyh-i İşrak Şihabeddîn-i Sühreverdî'yle samimi ilişkiler kurduğunu, onun fikirlerine çok itibar ettiğini, kendi anlayışına uyum gösteren bu şeyhi el üstünde tuttuğunu kaydeder. Şihabeddîn-i Sühreverdî *Pertevnâme* adındaki kitabını onun için yazmış ve ona ithaf etmişti.[47] Zaten ünlü Şeyh Mecdeddîn İshak da siyasal iktidarla arası sıkı olan şeyhlerden biriydi.[48] İbn Arabî'nin I. Gıyaseddîn Keyhüsrev zamanında

---

[47] İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-'Alâiyye fi'l-Umûri'l-'Alâiyye Ma'rûf be-Târih-i İbn Bîbî*, nşr. Jale Muttehidî, Pejûheşgâhî-i 'Ulûm-i İnsânî, Tehran 1390 (2011), s. 26. (Mürsel Öztürk çevirisi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, c. 1, s. 44.)

[48] Haşim Şahin, "Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yöne-

onun vasıtasıyla Anadolu'ya geldiğini, Selçuklu yönetimini tanıdığını, özellikle I. İzzeddin Keykâvus ile yakınlık kurduğunu iyi biliyoruz.[49]

Asıl konumuz olan Osmanlı devletinde kuruluştan itibaren sultanların sufî çevrelerle ve bizzat bazı önde gelen büyük şeyhlerle kurdukları ilişkilere gelince, bu konunun Osmanlı dönemi erken tarih yazımının ve modern Osmanlı tarihi araştırmacılığının özellikle önem verdiği konulardan biri olduğunu biliyoruz.[50] Bu mühim konunun Osmanlı sultanlarının bazı şeyhlere ve tarikatlara intisap

---

timi ile İlişkileri," *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 203-210.

[49] Bu konuya yukarıda da geniş bir şekilde temas edilmiş, şeyhin sultana yazdığı mektuptan bahsolunmuştu. Bu hususta ayrıca şuna bkz. Mustafa Sabri Küşçükaşçı, "Konevî'nin Yaşadığı Çağda İktidar-Sufi çevre İlişkileri," *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 185-186. İbn Arabî'nin siyasal çevrelere yakınlaşmaktan olabildiğince kaçındığından daha önce söz edilmişti.

[50] Bu konu vaktiyle tarafımızdan da çeşitli makalelerde ele alınmıştı (mesela bkz. "Sufi Milieux and Political Authority in Türkish History: A General Overview (Thirteenth-Seventeenth centuries)," *IJMES*, XV (2006), s. 165-196; İyi bir örnek olarak Hakan Karateke, "Opium fort he Subjects? Religiosity as a Legitimizing Factor for the Ottoman Sutan" isimli makalesini verebiliriz: *Legitimizing the Orde*r, ed. Hakan T. Karateke-Maurus Reinkowski, Brill, Leiden-Boston 2005, s. 111-129. Osmanlı devletinin meşruiyet konusunda tebaa ile ilşikilerini ele alan ilginç makalesinde Karateke dinin ne gibi meşrulaştırıcı bir rol oynadığını, sufi çevrelerle Osmanlı sultanları arasındaki ilişkinin mahiyetinin tahlil etmektedir. Şuna da bkz. Reşat Öngören, "Osmanlılarda Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 9-22; Son olarak bu ilişkiler çok daha detaylı ve tahlilî olarak Zekeriya Işık'ın bazı kitaplarında ele alındı: *Şeyhler ve Şahlar* (Konya 2015, *Devlet ve Tarikat*, İstanbul 2016); *Tekkedeki İktidar* (Konya 2017).

etmelerinden hareketle yalnızca sultanların şeyhlere muhabbeti ve saygıları ile açıklanmaya çalışılması eksik ve gerçeği tam yansıtmayan bir yaklaşımdır. Şüphesiz bazı Osmanlı sultanlarının belli tarikatlara intisap ettiklerini kaynaklar yazıyorlar.

Bu tarikatlar arasında özellikle Halvetiyye ve şubelerinin sultanların daha çok yöneldikleri sufî çevrelerden olduğu dikkat çekiyor. Yıldırım Bayezid'in damadı Emir Sultan vasıtasıyla Halvetiyye'ye intisap ettiği bilinir. Fatih Mehmed'in fetihten hemen sonra bazı kilise ve manastırları şeyhlere tekke olarak vakfettiği, Akşemseddîn'e büyük itibar gösterdiği, Amasya'daki sancakbeyliği sırasında II. Bayezid'e nüfuz eden Halvetîlerin, saltanatı esnasında da ondan çok destek gördüğü, Zeynî tarikatını da desteklediği bilgisi kaynaklarda yer alır.[51] Halvetî tarikatının Balkanlar'da Osmanlıların en büyük destekçisi olduğu da uzun zamandan beri tarihçilerce bilinmektedir.[52] Daha ilginç olanı, sultanın gençliğinde Dimetoka'da sık sık gittiği Seyyid Ali Sultan tekkesinde Balım Sultan'la dostluk kurması, tahta geçtikten sonra onu Bektaşî tarikatının başına getirmesidir. Bu onun Bektaşîlikle de alakasının bulunduğu izlenimini doğurmuştur.

Kanuni Süleyman'ın "*Yüzden ziyade meşâyih-i 'izâm ile cem' oldum, Mısır'dan gelen Şeyh İbrahim Gülşenî'den ziyade cezbe verir ve kelimâtı kalbe girer şeyh görme-*

---

[51] İnalcık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İş Bankası Yay., İstanbul 2016, s. 115.

[52] Bu konuda özellikle bkz. Nathalie Clayer, *Mystiques, Etat et Société: Les Halvetis dans l'Aire Balkanique de la fin du XVe Siècle à Nos Jours*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1994; Gilles Veinstein, "Dini Kurumlar, Politikalar, Yaşamlar," *Türkiye Tarihi*, ed. S. Faroqhi-K. Fleet, çev. Bülent Üçpınar, Kitap Yay., İstanbul 2016, c. 2, s. 422.

dim" dediğini Muhyî-i Gülşenî yazar.[53] Bunun şeyhini övme ve yüceltme sadedinde müellifin bir ifadesi olduğunu söylemek fazladan olur. Öte yandan Kanuni Süleyman'ın Mevlevî, Nakşî ve Bayrâmî tarikatlarına intisabı bulunduğu, Nureddînzâde Şeyh Muslihuddîn'i çok beğendiği için ona intisap ettiği bildirilir.[54] III. Murad'ın yine Halvetiyye'nin şubelerinden Uşşakiyye ile münasebeti olduğu ileri sürülür. Sultan I. Ahmed'in "*kutb-i zaman olmak i'tikadın bağlamağla*" Aziz Mahmud-ı Hüdâyî vasıtasıyla Celvetî tarikatına intisab ettiği de çok bilinen örneklerdendir.[55]

Kaynaklarda Osmanlı devletinin kuruluş hikâyesi de bilindiği gibi Osman Bey ve Edebalı hikâyesi üzerinden cereyan eder. Yakın zamanlara kadar Edebalı'nın bir Ahî şeyhi olduğu ve Osman Bey'in onun kızıyla evlenerek böylece Ahîlerin desteğini arkasına aldığı kabul edilegelmişti. Edebalı'nın *Neşrî*'de kaydedildiği gibi –kardeşi ve yeğeni Ahî olduğu için bir yandan da Ahîlerle bağlantısı olsa bile– haddizatında Baba İlyas müntesibi bir Vefaî şeyhi olduğu da kolayca reddedilmemelidir.

Her hâlükârda Osmanlı-Bizans ucundaki kasaba ve köylerde ticarî hayatı ve toplumsal örgütlenmeyi elinde tutan Ahîlerin ve halkın hukuki ve dinî hayatını sevk ve idare eden fakıların Osmanlı kuruluş sürecindeki destekleri açıktır. Diğer yandan bazı Babaî dervişlerinin Osmanlı kuruluş sürecinde Edebalı'nın Osman Bey, Geyikli Baba ve dervişlerinin Orhan Bey zamanında Rum Abdal-

---

53 *Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî*, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara 1982, s. 415-416.

54 Nev'îzâde 'Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâyık* (Zeyl-i Şakâyık), İstanbul 1268, s. 213.

55 Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde T*arihi, haz. Ş. Nezihi Aykut, TTK, Ankara 2004, s. 420-421.

larının devletin yanında tutulabilmesinde önemli rolleri bulunduğu unutulmamalıdır. Onların ve özellikle de Edebalı'nın bir Baba İlyas halifesi olarak Babaî derviş-lerini devletin yanında tutması açısından bağlayıcı rolü, devlet nizamına bağlı bir geleneğe sahip yerleşik Ahîlerin konumundan daha zor olması bakımından kanaatimizce oldukça önemlidir. Bu itibarla Edebalı'nın Osmanlı kuruluşu bağlamında ayrıca bu bakımdan değerlendirilmesi de mantıklı görünüyor.[56]

Buna rağmen Orhan Bey'in başa geçer geçmez –'Âşık-paşazâde'nin deyimiyle tarihlerde artık *Abdalân-ı Rum* diye zikredilmeye başlanacak olan– savaşçı derviş grup-larını denetimden uzak tutmadığını ve onları daima u-zaktan kontrol altında bulundurduğunu, bazı grupları da sürgün ettiğini iyi biliyoruz. Ömer Lütfi Barkan'ın artık klasik olmuş meşhur "Kolonizatör Türk Dervişleri" maka-lesi ile *Hüdâvendigâr Livâsı Tahrir Defteri* isimli yayını, Osman, Orhan ve I. Murad gibi ilk Osmanlı sultanları ile ahî, fakı (fakih) ve Rum Abdalları'ndan teşekkül eden – henüz ilk yıllarda Osmanlı uçlarında görünmedikleri için içlerinde Mevlevî, Kadiri, Rifaî vs dervişlerinin bulunma-dığı– sufî çevrelerin bu dönemde ilk Osmanlı sultanla-rınca vakıflarla nasıl desteklendiğini görüyoruz. Onların

[56] Yıllar önce de söylediğimiz gibi Edebalı başta olmak üzere kuru-luş yıllarının bazı sufîlerini 16. yüzyılın kaynaklarında Osmanlı devletinin o zamanki parlak ve kudretli manzarasına yakışır bir bağlamda tasvir edilmiş olmaları, kanaatimizce o insanların ya-şadıkları dönemdeki kimliklerini yansıtmıyor. Söz konusu kay-naklar geriye doğru bir okumayla böyle bir algı yaratmaktadır-lar. Edebalı'nın Osman Gazi'ye vasiyeti gibi metinler bu parlak dönemde uydurulmuş metinlerdir. Bunların muhtevasındaki fi-kirlerin genel kabul gören fikirler olması bu gerçeği değiştirmez. Bu sebeple Edebalı'yı aynı zamanda bir Babaî halifesi olarak düşünmek bizce yanlış değildir.

Osmanlı fetih harekâtının önünden Rumeli'deki gayri meskûn toprakları iskâna açma faaliyetleri münhasıran fetihlerin kalıcı olmasını sağlayan önemli bir işlevdi.

Bu ilk dönemleri takiben Osmanlı topraklarının gerek Anadolu'nun gerekse Balkanlar'ın içlerine doğru genişlemesiyle Osmanlı merkezi yönetimi ile sufî çevre ilşikileri ilginç bir hale geldi. Bunun sonunda sufîler-devlet, devlet-ulema ve ulema-sufilerden ibaret üçlü ilişki çemberi teşekkül etti.[57]

Hırzü'l-Mülûk'un 17. yüzyılda yaşamış meçhul müellifi tarikatların başında bulunan şeyhlerin nasıl olmaları gerektiğine dair düşüncelerini idealist bir bakışla şöyle yansıtıyor:[58]

> Makam-ı meşihat ve pâye-i tarikat bir sadr-ı celîlü'l-kadrdir ki her kimseye lâyık ve sezâ ve mahall ve ahrâ değildir. Ol sadr-ı 'âliye bir bedru'l-ahâlî elyak ve evfakdur ki dahî sûfî ve mürîd iken 'ilm ü salâh ile ferîd ve zühd ü felâh ile vahîd olub mevâlî-i 'izâm ve meşâyih-i kirâma yetişüp her birinden niçe istifade ve istifâza idüp içlerinden vera' ve takvâ ve terk-i riyâ ile imtiyaz bulmuş bir ehl-i niyaz 'azîzden bey'at idüp âyîn-i meşihatı tahsîl ve tarîk-i tasavvufu tekmîl kılup her cihet ma'mûr bir 'âlim ü zâhid ve murtâz u 'âbid olup tefsîr ve hadîs nakline kâdir ve mevâ'ız ve nesâyihe müte'allik

---

[57] Yakın zamanlara kadar sufî çevrelerin ve başlarındaki şeyhlerin sultanlar, yüksek kademedeki bürokratlar ile ilişkileri muhafazakâr araştırmacılarca romantik ve pürüzsüz bir tablo halinde takdim edildi. Fakat bugün daha gerçekçi yaklaşımlar sunan çalışmalara rastlamak artık mümkün hale gelmiştir. Zekeriya Işık'ın çalışmaları buna bir örnektir.

[58] Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar*, "Hırzü'l-Mülûk," s. 198.

> nice müessir kelimât-ı ekâbir hatırına alup ve bi'l-cümle şöyle himmet etmek gerekdir ki...

Müellifin tarikat şeyhlerinin nasıl olmaları gerektiğine dair çizdiği bu idealist tablo onun döneminde mevcut sufî çevrelerin çoğunun böyle olmadığını gösteriyor. Şüphesiz o bunu görerek bu tabloyu çizmektedir. Öte yandan tarikat şeyhlerinde bulunması icap vasıflar arasında "tefsir ve hadîs nakline kâdir" şartına bilhassa vurgu yapması, tasavvufta şeriat çerçevesinde kalınmasının önemine işaret ediyor. Bunu sağlayan iki bilim dalı da tefsir ve hadistir.

Osmanlı devleti ile sufî çevreler arasındaki ilişkinin şu üç bakımdan analiz edilmesi, bu ilişkinin sağlıklı bir biçimde anlaşılması bakımından faydalıdır:

1) Sufî çevreler açısından bakıldığında, ilk başta onların siyasal otorite nezdinde meşruiyet kazanmak suretiyle kendilerine rahat hareket edebilme imkânını sağlamak, bu sayede devletçe tahsis edilecek zengin vakıflara sahip olarak bunun getirilerinden yararlanmak olduğu dikkati çeker. Belki açıkça dillendirilmeyen ama şüphesiz ki hedeflenen bir diğeri ve belki en önemli beklenti de siyasal otorite üzerinde nüfuz tesis ederek gerektiğinde sultanlar, bürokratlar ve dolayısıyla devlet işleri üzerinde kendileri için etkili olabilme amacıdır. Tasavvuf tarihinin başlangıcından beri bunun örneklerini görmek hiç de zor değildir.

2) Siyasal otorite açısından ise halk içinde büyük nüfuz ve itibar sahibi şeyhler ve tarikatlar üzerinden halk nezdinde sempati ve meşruiyet elde etmek, ikinci olarak da halkın siyasal iktidara, yönetime bağlılığını ve itaatini teminat altına alma endişesidir.

3) Bir diğer husus, bununla bağlantılı olarak genelde İslam, özelde Selçuklu ve Osmanlı tarihinde, sufî çevre-

lerden kaynaklanan ve örnekleri hiç de az olmayan birtakım kalkışmaların önüne geçmektir.

İslam tarihinde siyasal iktidarlar bu endişeyi hep taşımışlar ve bir yandan onlara vakıflar tahsis edip vergi muafiyeti tanımak suretiyle böyle bir yola sapmalarının önüne geçmeyi istemişler, diğer yandan da böyle bir ihtimali daima hesaba katarak sufî çevreleri uzaktan kontrol etmeyi ihmal etmemişlerdir. Siyasal iktidarlar bu sayede hem böyle bir ihtimali daha başından devre dışı bırakmak, hem de bazı durumlarda halk arasında inanç karışıklığına yol açacak birtakım faaliyetlerin gelişmesine mani olmak istemişlerdir.

Bunun yollarından biri de zaman zaman şeyhlere bazı görevler vererek onları sorumluluk altına almak olmuştur. Bir örneği Neşrî'nin kaydına göre Yıdırım Bayezid'in Şeyh Ramazan adında birini kazaskerliğe tayin etmesidir. Neşrî *"salahı ve zühdü, ulemaya ve sulehâya itibarı bir hadde idi ki zebân vasfında kâsır idi ... meşâyıha dahî ikrâmı fevka'l-had idi"* diyerek dindarlığını ve sufîlere itibar ve saygısını medhettiği Yıldırım Bayezid'in Şeyh Ramazan adındaki fakir sufîye *"mübâlağa meblağ virüp hassa köyleri 'atâ idüp kazasker edindiğini"* yazar.[59]

Kuruluş döneminde gaziler ve dervişlerin Bitinya'da fethettikleri Bizans topraklarında ve Rumeli'de devletin buraları imar ve merkezi otoriteye bağlamak amacıyla medreseler inşa ettiğini biliyoruz. Bu medreselerde faaliyete başlayan ve merkezi temsil eden ulema ile fetihleri yürüten merkezkaç eğilimlere sahip gaziler ve dervişler arasında bir rekabet ve hatta münaferetin bulunduğu söylenebilir.[60]

---

[59] Mehmed Neşrî, c. 1, s. 361.

[60] Derin Terzioğlu bir makalesinde sufîlerin ve ulemanın (yani erken Osmanlı metinlerindeki protro-ulema tabir ettiği fakıların)

Devlet savaş zamanlarında sefer esnasında bazı şeyhleri vaazlar yaparak askere moral vermek, cesaret ve şecaatlarını güçlendirmekle vazifelendirmekteydi. III. Murad zamanındaki Macaristan seferinde (1595/1596) Halvetî tarikatından "*hâzır-ı esrar-ı tarikat nâzır-ı envâr-ı şerî'at nâtık-ı hakâyık vâ'iz-i halâyık*" Emir Efendi cihadın faziletine dair vaazlar vermiş, Yayabaşızâde Hızır Efendi ise Yeniçeriler arasında aynı işi yapmıştı.[61]

arasında devletin merkezileşme eğilimleri yüzünden sessiz ve sakin bir gerginlik olduğuna isabetle dikkat çeker: "Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufîler," *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yay., İstanbul 2018, s. 128-129.

[61] Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, c. 1, s. 327.

ŞEYHLER VE SİYASET: ETKİLEŞİM VE GERİLİM

Yukarıda sufî çevreler ve siyasal iktidar ilşkileri konusuna temas edilirken de vurgulandığı üzere, antikçağlardan beri hükümdarlar ve yönetici kadro ile rahipler, din adamları arasında her zaman bir gerilim olduğundan söz edilmişti. Siyasal iktidarın fiilen yönetimi icra etmesi, buna yardımcı olmak üzere askerî güce sahip ve emredici konumda olmasına mukabil, din adamları halk üzerinde dini temsil ve uygulama yetkisi sebebiyle manevi bir nüfuz ve etkiye sahiptir. Bunun verdiği güçle zaman zaman siyasal iktidara baskı yapma ve siyasete yön verme eğilimi içine girebilmektedirler. İslam dünyasında güçlü ulemadan da siyasete müdahale örneklerine elbette rasatlanmaktadır. Fakat bu müdahaleler şahsi boyutta vukû bulabilmekte, kitelesel hareketlere dönüşme ihtimali – Osmanlıdaki bazı yeniçeri ayaklanmalarındaki şeyhülislam tahrikleri hariç– çok nadirdir. Oysa sufî çevrelerin ve onları yönlendiren şeyhlerin karizmatik konumları sebebiyle siyasal iktidar üzerinde daha etkili olabildikleri hep görülegelmiştir. Bu yüzden tarih içinde, özellikle Rum Selçuklu ve Osmanlı tarihinde sufî çevrelerin bazı zamanlarda siyasal iktidara yönelik kalkışmalarına dair elimizde Babaîler, Timurtaş, Şeyh Bedreddîn, Kalender Şah vs gibi bilinen örnekler vardır. 16. yüzyılda Osmanlı merkezinde ve Rumeli'deki Melâmî hareketi aynı hadisenin pasif nitelikteki ayrı bir faslıdır.

Bu hareketlerde bazı Melâmî şeyhlerinin "sultanlık" iddiasında bulunduklarına dair Osmanlı arşiv belgelerindeki kayıtlar, gerçekte şeyhler ve sultanlar arasındaki "satıh altı" gerilimi yansıtması bakımından dikkat çeki-

cidir. 16. yüzyılda Bosna'da Hamza Bali önderliğindeki bir Melâmî hareketinde dervişlerinin onu "Sultan Hamza" diye tebcil ettiklerine dair şayialar arşiv belgelerine yansımış, devlet onun bir ayaklanmaya girişeceği ihbarları üzerine harekete geçerek yakalatmış ve idam ettirmişti.[62]

Tasavvuf düşüncesinde padişahların, hükümdarların siyasal düzenin sultanları oldukları fikrine kıyasen sufîlerin de "mânâ âleminin sultanları" oldukları gibi hayli eskilere giden bir anlayışın mevcut olduğu bilinen bir konudur. Nitekim pek çok tasavvuf kaynağında, bazı tasavvufî metinlerde sık sık *sultânu'l-muhakkikîn*, *sultânu'l-meczûbîn*, *sultânu'l-'uşşâk ve'l-meczûbîn* ve Melâmî kaynaklarındaki *sultânu'l-melâmiyyîn* benzeri unvanlara, lakaplara raslamak zor değildir. Bunların siyasal bir iddia taşıdığı genel olarak söylenemez. Fakat İslam tarihinde tasavvuf düşüncesindeki bu "sultan" unvanına bazı zamanlarda şeyhler tarafından gerçekten siyasal bir anlam yüklenerek kullanıldığına dair bazı örnekler bulunuyor. Eflâkî'deki şu anekdot bunun tipik bir örneğidir:[63]

> Bağdat'taki fetretten ve halifenin öldürülmesinden sonra 636 (1238-1239) yılında şeyhzadelerden bir ulu kişi yanında bir topluluk olduğu halde Rum ülkesinin vergilerini, mallarını toplayıp haraç istemek için Sultan Alâddîn'in oğlu Sultan Gıyaseddîn Keyhusrev'in yanına geldi. Şeyhzade Kayseri'ye geldiğinde vezir sahib Isfahânî onu karşılayıp hankaha indirtti. Şeyhzade Seyyid Burhaneddin'i ziyaret etmek istedi. Sahib Şemseddîn Isfahânî ondan önce Seyyidin

[62] Bu olaya ve kaynaklarına dair bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* s. 369-384.

[63] Eflâkî, *Ârifîerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yay., İstanbul 2006, s. 106-107.

> huzuruna geldi. Seyyid ibadet huzuru içindeydi. Sahib uzaktan yeri öptü ve durumu bildirdi. Seyyid ona "Sus!" diye bağırdı ve "*Ben padişah o padişah! Bu nasıl olur? Benden başka bir padişah varsa getir de onun boynunu vurayım*" dedi.

Bu hikâyede tarih hatası bir yana asıl dikkat çeken iki nokta var. Birincisi Seyyid Burhaneddin'in Şemseddîn Isfahânî gibi güçlü bir vezire karşı muamelesindeki fütursuz aşağılama, ikincisi ise kendini gerçekten siyasal otoriteden üstün görmesidir.

Ortaçağ ve yeniçağ boyunca ekonomik sıkıntı ve çaresizlik içinde ve siyasal iktidarların baskıları altında yaşayan halkın oluşturduğu hareketlerin, Batı Hıristiyan dünyasında –zaman zaman mesiyanik karakterde olanları olsa da– genellikle doğrudan köylü ayaklanmaları mahiyetindedir.[64] Buna mukabil İslam dünyasındaki halk hareketleri daha ziyade Mehdîlik hareketleri mahiyetindedir. Burada bilhassa dikkat edilmesi gereken önemli nokta şudur: İslam dünyasında ilk defa 684 tarihinde Emevi iktidarına karşı mehdîlik iddiasıyla ayaklanan Muhtar es-Sakafî hareketi hariç, özellikle 11. yüzyılda tasavvufun yaygınlaşmasından sonra bütün mehdîci isyanlar genellikle sufî çevrelerin yönettiği hareketler olmuştur. En azından isyanları teşkilatlayanlar sufî liderlerdir.

Bu yüzden Osmanlı öncesi ve Osmanlı döneminde Ortadoğu'da görülen siyasal iktidar karşıtı çoğu kalkışmaların mehdî –ve ileride görüleceği gibi *kutup-mehdî*– hüviyetindeki şeyhler tarafından sevk ve idare edildiğini

---

[64] Mesela pek çokları arasında bkz. Rodney Hilton, *Les Mouvements Paysans du Moyen Age*, trad. Catherine Cazier, Flammarion, Paris 1979; Perez Zagorin, *Rebels and Rulers, 1500-1660*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

görmek şaşırtıcı değildir. Şeyhler kadar olmasa bile yine halk içinde o kadar saygınlığı ve karizması olan ulemanın bu tür hareketlerle ilgisinin bulunmaması dikkat çekicidir. Burada ayırt edilmesi gereken, her iki tipin (şeyhin ve âlimin) arasındaki karizmatik mahiyet farkıdır. Birincisinin tanrısal bir güç, yaptırım ve velâyet destekli olarak halk içindeki büyük nüfuzuna karşılık, ikinci tip karizmanın bundan yoksun ve sadece dinî bilgi ve ahlaki hayattan kaynaklanıyor olmasıdır. Şüphesiz birincinin halk ve müritleri üzerindeki manevi gücü ve kitleleri peşinden sürükleyebilen etkisi, sözünü ettiğimiz karakterinden ileri gelmektedir.

Siyasal otoriteyi temsil eden sultan veya padişah ile ilahi otoriteyi temsil eden şeyh arasında çatışma noktası ekseriya *sultan* unvanı üzerinde odaklanıyor. Şeyhler kendilerinin manevi âlemin ve otoritenin sultanı olarak bazı zamanlarda siyasal otoritenin temsilcisi olan sultandan daha üstün ve ona hâkim olma iddiasında olabilmektedirler. Menkabeler sırf Fahreddîn Râzî ile rekabet yüzünden –aslında Moğol İstilası sebebiyle– Hârezm'den göç eden Mevlânâ'nın babası "Sultânu'l-Ulema" Bahâeddin Veled'in Harezmşah Muhammed'e söylediği rivayet edilen şu söz, iki otorite arasında hep var olagelen rekabet ve gerilimi çok iyi açıklıyor:[65]

> Ey fâni ülkenin sultânı! Eğer bilmiyorsan ve haberin yoksa benim de senin gibi bir sultan olduğumu bil, öğren! Sana emîrlerin, bana da "Bilginlerin Sultânı" derler. Sen benim mürîdimsin. Senin padişahlığın bir nefesliktir. Benim padişahlığım ve saltanatım da o kadardır. Yalnız senin nefesin nefsinden ayrılınca ne sen kalırsın ne tahtın, ikbalin, ülken ne de halefin ve nese-

[65] Ahmed Eflâkî, s. 72 (Farsça metin c. 1'deki 6. menkabe).

> bin kalır, tamamen yok olursun. Halbuki bizim değerli nefesimiz nefsimizden ayrılınca dünyanın direkleri olan neslimiz ve çocuklarımız kıyamete dek ayakta durur.

"Sultânu'l-Ulema" Bahâeddin Veled'in I. Alâeddîn Keykubad tarafından da ne kadar büyük saygı gördüğü, dolayısıyla bu kudretli Selçuklu sultanından da yüksek bir mevkide olduğu, Ahmed Eflâkî'nin şu mübalağalı ifadelerine yansıyor:[66]

> Nakledilir ki Sultan Alâeddîn büyük bir toplantı düzenleyip Şeyh hazretlerini saraya çağırdı. Şehrin bütün bilginleri, ârifleri, hakîmleri, fütüvvat erbabı ve münzevileri hazırdı. Bahâ Veled kapıdan girince İslam Sultanı onu karşıladı, tahta oturmasını istedi ve şöyle dedi: Ey dînin padişahı! Ben kulum. Bugünden sonra senin subaşın olmak ve efendimin de sultanlık etmesini istiyorum. Çünkü bütün görünen ve görünmeyen sultanlık eskiden beri sizindir. Bahâ Veled hazretleri de aşırı iyiliklerde bulunup sultanın gözlerinden öptü.

Şu iki menkabe siyasal gücü temsil eden hükümdarlarla şeyhler arasında mevcut gerilimi, toplum içindeki prestijlerinden kaynaklanan doğrudan açık veya dolaylı gizli ifadelerle yansıtmaktadır.

17. yüzyılda ünlü Celvetî şeyhi ve İbn Arabî'nin Osmanlı dönemindeki en hararetli takipçisi ve şârihi İsmail Hakkı Bursevî (ölm. 1725) *Kitâbu'l-Envâr, Tuhfe-i Hasekiyye* ve *Tuhfe-i 'Aliyye* gibi eserlerinde padişahlarla şeyhler arasındaki ilişkiyi, dolayısıyla tasavvuf ve siyaset ilişkisini teorik düzlemde oldukça açık bir biçimde or-

---

[66] *A.g.e.*, s. 83 (orijinal Farsça metin c. 1'deki 22. menkabe).

taya koymaktadır.[67] Bursevî'nin dilinden ifadesini bulan düşünceler esas itibariyle İbn Arabî'nin siyasal otoriteye bakışını yansıtan Ekberî düşünceyi yansıtmakla beraber, onun üzerinden kendisinin de dünyevi otoritenin temsilcisi olan sultan karşısındaki konumunu ifade ediyor. Ona göre siyasal otoritenin temsilcisi olan sultanla manevi âlemin temsilcisi olan sultanın konumu arasında esaslı bir fark vardır ve bu fark siyasal otorite aleyhinedir. Siyasal otorite daima manevi âlemin sultanı olan kutbun yönlendirmesine muhtaçtır, dolayısıyla ona tabi olmalıdır. Böylece sultan ve kutupta tezahür eden maddi ve manevi otorite ancak bu şekilde bir ahenk tesis eder[68], bu da reayaya yansır. Allah isminin hakikati kutupta tecelli eder. Sultanın kutba intisap etmesi şart olmakla beraber saltanatı terk etmesi gerekmez. Memleket nizamı için böyle olması icap eder. Ama gerçek sultan kutuptur, her ne kadar sultanın "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olduğu buyurulmuşsa da bunun hikmeti sultanın kutba tabi olmasıyla tecelli eder.[69] Kutup sultandan daha üst konumda olması bakımından esas siyaset vaz'edicinin de kutup olacağı âşikârdır.[70]

Sufî çevrelerle siyasal otoriteler arasındaki gerilimin neden daima mevcudiyetini korumakta olduğunu da bu

---

[67] Özhan Öztürk, İsmail Hakkı Bursevî'nin eserlerindeki siyasal düşüncesini yansıtan fikirlerini şu kitabında teferruatlı ve müdellel bir biçimde inceliyor: *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergâh Yay., İstanbul 2015. Kitap okunduğunda görüleceği gibi başlığın "Osmanlı Tasavvufunda Siyasi Düşüncenin Tezahürleri" şeklinde olmasının daha uygun olacağı görülmekle beraber yazarın yaptığı analizler dikkat çekicidir.

[68] Öztürk, *a.g.e.*, s. 324-326.

[69] *A.g.e.*, s. 298-301.

[70] *A.g.e.*, s. 277.

zihniyet başka izaha ihtiyaç bırakmayacak kadar açık ve yeterli bir şekilde açıklamaktadır. Esas itibariyle bu yüzdendir ki Osmanlı sultanları şu veya bu şekilde sufî çevrelerle olan ilşkilerini gerek şahsi düşünce ve kanaatleri, tasavvufa bağlılıkları, gerekse *reel politik* açısından daima problemsiz ve itinalı bir şekilde yürütmeye, bu hassas dengeyi muhafaza etmeye gayret etmişler, ama temelde her zaman yine de endişe taşımaktan kurtulamamışlardır.

Şeyhler ve siyaset bahis konusu olduğunda Anadolu ve Rumeli'deki kırsal kesimin bir bölümünü yeşkil eden köylü veya konargöçer Kızılbaş Türkmen oymaklarının başındaki şeyhler olan baba ve dedeleri de hatırlamamız gerekir. Bektaşîler daha çok kasabalarda ve köylerde oturuyorlar ve bizzat devletin kurduğu bir tarikatın mensupları olarak –istisnai durumlar hariç– klasik dönemde Osmanlı siyasal iktidarıyla fazla problem yaşamıyorlardı. Devletin tahsis ettiği vergi muafiyetleri ve vakıf arazisinde yapılan tarımsal faaliyetten bu tekkelerin oldukça sağlam gelir kaynakları bulunuyordu. Gerek Hacıbektaş'taki merkez tekke ve Anadolu ve Rumeli'deki –başta bizzat Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan tekkesi olmak üzere eski Kalenderî zaviyelerinden dönüşen tekkelerin başındaki baba ve dedeler Osmanlı merkezi yönetimiyle uyumlu idiler.

Fakat Safevî devleti kurulmadan önceki dönemde Şeyh Cüneyd zamanında, kurulduktan sonra sistemli ve başarılı bir şekilde yürütülen Kızılbaş propagandası sebebiyle Anadolu ve Rumeli'deki bazı büyük tekkeler Osmanlı yönetimine karşı çıktılar. İran'dan yollanan Kızılbaş halifelerinin yoğun propagandası sonucu bazı Kızılbaş Türkmen oymakları şeyhlerinin yönetiminde İran'a göç ettikleri gibi bazı şeyhler ve yönetimlerindeki bazı tekkeler isyanlar çıkardılar. II. Bayezid zamanında Şahkulu Baba

Tekeli isyanından başlayarak Yavuz Selim ve özellikle Kanuni Süleyman devirlerinde Bozoklu Celal, Şah Veli ve Şah Kalender gibi Kızılbaş şeyhlerince yönetilen hareketleri sahneye koydular. Bunlar münhasıran Sünnî-Kızılbaş çatışmaları mahiyetinde dinî hareketler olmaktan çok kökü Fatih Mehmed dönemine kadar uzanan vergi ve toprak politikalarının mağdur ettiği Kızılbaş köylü hareketleriydi ve bazıları Safevîlerce ustaca Osmanlı devleti aleyhine kullanılmaktaydı. Bu tekkelerin ve bağlı oymakların başındaki şeyhler Osmanlı iktidarının karşısında yer alarak bu suretle Safevî siyasetinin bir parçası oldular.

SUFİLER VE ULEMA ETKİLEŞİM VE DÖNÜŞÜM: ÂLİM SÛFÎ-SÛFÎ ÂLİM

Osmanlı devletinde sufî İslam'ın (tekke İslamı) başlangıç ve gelişmesini incelerken onun bir boyutunu devletle ilişkisinin, diğer boyutunu da güçlü bir zümre olan ulema çavresiyle ilşkisinin teşkil ettiğine işaret olunmuştu. Bu ilişkinin tarihi bugüne kadar tıpkı devlet ve sufî çevreler bağlamında olduğu üzere tasavvuf tarihinin bir problemi olarak çeşitli boyutlarıyla zaman zaman ele alınmıştır. Ulema ve sufîler arasında kökleri tasavvuf düşüncesinin yavaş yavaş belirginleşmeye başladığı 9. yüzyıla kadar giden ve bu yüzyıldan itibaren taraflar arasında vakit vakit karşılıklı ağır ithamlarla şiddetlenen bu problemin, tarafların yaşadıkları siyasal, ekonomik ve toplumsal çevrelerin etkisi altında büsbütün ortadan kalkmadığı açıktır.[71] Bununla beraber bu rekabetin zamanla asgariye indiğine, taraflar arasında karşılılı geçişler meydana gelmek suretiyle iki zihniyet dünyasını kendi şahsında birleştiren simaların görünmeye başladığına Osmanlı toplumu şahitlik etmektedir.

---

[71] Francisco Rodriguez-Manas fukahâ ve sufîler arasında süregiden bu tartışmaların uzun zaman yalnızca dinî mesellere olan yaklaşımlarından kaynaklanan bir anlaşmazlık olduğuna inanıldığını, ama olayın asıl sebebinin sufîler ile fukahâ arasındaki maddi menfaat çakışmasından kaynaklandığını ileri sürer; "Encore sur la Controverse entre Soufis et Juristes au Moyen Âge," *Arabîca,* XLIII/3 (1996), s. 406. Yazarın bu görüşünde şüphesiz zaman ve zemine, ekonomik şartlara bağlı olarak belli ölçüde gerçeklik payı olmakla beraber, söz konusu çatışmada dinî faktörlerin rolü bulunmadığını ileri sürmek de doğru değildir.

Hırzu'l-Mülûk müellifi yukarıda yaptığımız alıntının devamında bu hususta şu müşahedesini dile getiriyor:

> Ammâ ba'zı ümmî kimesneler dahî olur ki kuyûd-ı 'alâyıkdan mutlak olup hulûs-ı bâl ile rızâ-yı Hak talebinde iken ittifak bir 'âlim ü 'âmil ve bir mürşid-i kâmilün hıdmet-i şerîfine yetişüp hayr du'â ve himmet-i 'ulyâsına mazhar düşmekle müstecâbü'd-da've bir 'azîz-i sâhib-temyîz olur.

Ona göre Allah isterse bir şeyhe bağlanan kişinin gönlüne hikmet bahşeder. Bu zihniyetin ondan bir asır önce yaşamış Taşköprülüzâde Ahmed 'İsâmeddîn Efendi tarafından dile getirilmiş olması bizi şaşırtmıyor. Bu âlim ve muhtemelen sufî 16. yüzyıl Osmanlı entelektüeli, artık bilim çevrelerinde tasavvufun ne kadar güçlü bir hâkimiyet kurduğunu ispat edercesine asıl ilmin medresenin değil zühd ve takvâ ve murakabeyle Allah'ın ilham edeceği irfan olduğunu, bundan yoksun olanların hiçbir zaman gerçek bilgiye (irfana) sahip olamayacaklarını ifade etmektedir.[72]

Taşköprülüzâde'nin bu çarpıcı düşüncesi artık İslam âleminde tecrübe ve müşahedeye dayanan bilimin çoktan itibardan düştüğünü, bilimsel zihniyetin zayıfladığını gösteriyor.[73] Daha Ma'rûf el-Kerhî (ölm. 815), Hâris el

---

[72] İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, s. 134.

[73] İnalcık tasavvufun Sünnî İslam'a Gazzâlî vasıtasıyla girdikten sonra giderek etkili olduğunu ve bilimsel düşünceyi zayıflattığını söyler: İnalcık, *a.g.e.*, s. 145. Tecrübe ve müşahedeye dayanan bilimsel düşüncenin zayıflamasında bunu reddedip İslam dünyası genelinde keşif ve ilhama dayalı irfana itibar eden tasavvufun hâkim olmasının önemli bir payı bulunduğu muhakkaktır. Bununla beraber, tasavvufun tarihine bakıldığında bu zihniyetin Gazzâlî'den çok önce hâkim olmaya başladığı da bir gerçektir. Bu itibarla siyasal, ekonomik vs faktörleri ihmal ederek Batıda yerleşmiş eski bir görüş uyarınca tek sebep tasavvufu

Muhâsibî (ölm. 857), Bayezid el-Bistâmî (ölm. 875), Bişr el-Hâfî (ölm. 890), Sehl et-Tüsterî'yi (ölm. 896), Hallâc el-Mansûr (ölm. 922) ve Hakîm Tirmizî (ölm. 932) vb ilk sufî nazariyecileri zamanında fakihler arasında sufîlere karşı başlayan ithamlar, yaşanan sürtüşmeler ve rekabet zamanla İslam dünyasının hemen her yerinde *ehl-i zâhir-ehl-i bâtın* şeklinde dikotomik bir ayırımla sufîlerin ulemayı küçümsedikleri bir noktaya geldi ve bu uzun bir süre devam etti.

Fakat Gazzâlî gibi bir zamanlar müderrislik yapmış, sonra sufîlğe geçerek her iki formasyonu şahsında birleştirmeyi başarmış önemli bir şahsiyetin özellikle *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* gibi fıkıh ve tasavvufu başarılı bir şekilde mezceden ünlü eseriyle yüzlerce yıllık rekabet ve husumete son vermeyi başardığı kabul edilir. Her ne kadar 13. ve 14. yüzyıllarda İbn Teymiyye ve Abdurrahman ibn el-Cevzî gibi birtakım Eş'arî fukahasının güçlü eleştirileri yüzünden ulema ve sufîler arasındaki ara sıra husumete ve tekfire varan rekabet zaman zaman ateşlense de bir savaşa yol açmadı. Maamafih iki kesim arasındaki bu rekabet gerçekte hiçbir zaman sona ermedi. Zira iki kesim arasındaki bilimin kaynağı anlayışı ve bunun kazanılma yöntemleri aslında bu rekabete yol açmaktadır. *El-'ilmü fi's-sudûr lâ fi's-sütûr* (Bilim satırlarda değil sadırlarda yani göğüslerde, kalplerdedir) şeklindeki kısa ve açık ifa-

---

ve Gazzâlî'yi görmek kanaatimizce eksik ve hatalı bir yaklaşımdır. Ayrıca Gazzâlî'nin tasavvufla şer'î bilimleri uzlaştırmak gibi önemli bir katkıda bulunduğunu, birkaç yüzyıldan beri süren bir çatışmanın sona ermesinin yolunu açtığını da unutmamak icap eder. Fakat son tahlilde tasavvufun İslam dünyasında bilimsel düşüncenin itibardan düşmesine –sair siyasal ve ekonomik sebepler de hesaba katılmak şartıyla– katkıda bulunduğu bizce de bir gerçektir.

desi, bu rekabetin kaynak ve yöntem farklılığından ileri gelen sebebini çok veciz bir şekilde gösterir. Aynı zamanda sufîlerin ulemayı nasıl ve ne sebeple küçümsediklerini de ifade eder. Sufîler bilimi satırlarda (kitaplarda) arayan zâhir ulemasını sadırlara "gerçek bilim ve irfanı" ilham ve keşf yoluyla yerleştiren ilahi kudret sebebiyle genellikle bu küçümseyici ve önemsizleştirici tavrı açık veya gizli hep taşıdılar. Onlar nazarında çalışmakla kitaplardan elde edilen bilim daima "zarfın üstündeki adres" olarak kaldı, hiçbir zaman zarfın içine nüfuz edilemedi.

Osmanlı dönemi iki kesim arasındaki rekabetin bir uzantısı olarak başladı. 1331'de açılan ilk Osmanlı medresesine Orhan Gazi tarafından Davud-ı Kayserî gibi ilmî ve sufî geleneği şahsında birleştirmiş ünlü birinin müderris tayin edilmesi bizce "nüfûz-ı nazar" sahibi bu Osmanlı hükümdarının isabetli bir iş yaptığını gösteriyor. Yukarıda Üçüncü Bölüm'de bahsettiğimiz gibi İznik medresesinde Davud-ı Kayserî'yle başlayan İbn Arabîci tedris faaliyeti daha sonra Bursa ve Edirne'nin fethiyle buralarda açılan medreselerle devam etti, İstanbul'un fethiyle buraya taşındı. Osmanlı medreseleri artık ağırlıklı olarak *Ekberî* tasavvuf perspektifini merkezine oturtan ve daha yüzyıllarca sürecek bir eğitim anlayışını tesis etti.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki söz konusu bu eğitimin önemli bir sonucu, artık Osmanlı uleması ile sufiyyesi arasında karşılıklı geçişlerin, aynı medresede ilmiye ve sufiye kökenli müderrislerin bir aradalığının başlamasıdır.[74] Taşköprüzlüzâde'nin biyografik eserinin isminde her ne kadar sadece "ulema" kelimesi bulunsa da, hem o

[74] Osmanlı elit zümresi içindeki ulema ve sufîler içnde bu iki kimliği taşıyan önde gelen bazı şahsiyetler şurada da ayrı başlık altında bahis konusu yapılmıştır: Haşim Şahin, *Dervişler, Fakihler, Gaziler,* s. 145-150.

hem de zeyilleri dikkat çekici bir biçimde çeşitli tarikat zümrelerine dair bilgileri ve ileri gelen şeyhlerin biyografilerini de içine almaktadır. Bu tipik bir şekilde Osmanlı devletinin her iki kesime de aynı mesafe ile yaklaştığının bir göstergesi sayılabilir.

Bu durumlar kanaatimizce İznik medresesinin Osmanlı devletinde oynadığı mühim rolü gösteriyor. Osmanlı devletinde artık yeni bir durum ortaya çıkmış, âlim sufî, sufî âlim tipi doğmuş ve gelişmiştir. Belki bu iki tipin Osmanlı toplumunda daha yaygın hale geldiğini söylemek doğru olacaktır. Çünkü İslam tarihine bakıldığında hem sufî hem ulemadan olanlara raslanabiliyor. Mesela Kadirî tarikatının piri ve zamanının kutbu sayılan *gavs-i âzam* diye meşhur Abdülkadir Gîlânî (ölm. 1160) aynı zamanda bir Hanbelî âlimiydi.

Kaynaklara baktığımızda Osmanlı devletinde iki kesim arasında şu alanlarda karşılıklı geçişlere ve bağlantılara rastlayabiliyoruz:

1- Ulema arasında pek çok kişinin sufiyyeye intisap ettiği görülmektedir.
2- Tersine sufiyyeden bazı zevatın ve çocuklarının ilmiyeye geçtiği de görülmektedir. Meşhur Bayramî şeyhlerinden İskilipli Şeyh Muhammed Muhyiddin Efendi'nin oğlu, meşhur şeyhülislam Ebussuud Efendi'dir.
3- İki kesime mensup aileler arasında evlenmeler meydana gelmektedir.
4- Sufiyyeden medreselerde müderrislik yapanlar bulunmaktadır. Hacı Bayram-ı Velî bu tiplere bildiğimiz en eski örneklerden biri sayılabilir ve bu örnekler çoğaltılabilir.

Görüldüğü üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda sadece 17. yüzyılda IV. Murad zamanında başlayıp IV. Mehmed devrinde doruğa çıkan Kadızâdeliler hadisesinden başka ulema ve sufiyye arasında benzeri durumlar hiçbir zaman vuku bulmamıştır.[75]

[75] Osmanlı devletinde ulema ve sufiyye arasındaki ilişkilere dair Hans Georg Mayer'in şu makalesi iyi bir çalışmadır: "Osmanlı devletinde Ulema-Meşâyih Münasebetleri," *Akademi Mecmuası*, yıl 9, 4 (Ekim 1980), s. 48 vd; Reşat Öngören, "Osmanlılarda Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişkileri," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 9-22.

BEŞİNCİ BÖLÜM

OSMANLI HALK İSLAMI (POPÜLER İSLAM)

HALK KÜLTÜRÜ-YÜKSEK KÜLTÜR, GELENEKSEL KÜLTÜR

HALK DİNİ-YÜKSEK DİN: SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Daha önceki bölümlerde incelemeye çalıştığımız Osmanlı Devlet İslamı, Medrese İslamı ve Tekke İslamı'ndan sonra bu bölümde son olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam'ın diğer görüntüleniş biçimi olan Osmanlı Halk İslamı'nı ele almaya çalışacağız.

19. yüzyılda Avrupa'da sosyoloji ve antropolojinin gelişmesine paralel olarak Batılı araştırmacıların dikkatleri özellikle "ilkel" denilen toplumlarla sıradan toplumların din algısı, pratiği ve bunların muhtelif tezahürleri üzerine yoğunlaştı. Tarihçilerin pek ilgi duymadığı bu konuda, sosyolog ve antroploglar dönemin yükselen pozitivist akımlarının sevkiyle "ilkel" toplumlar ile "medenî" (uygar) toplumlarda din olgusunun araştırılmasına yönelik yayınlar başlattılar. *Halk dini* (popüler din) ve *Seçkinlerin dini* (elit, yahut yüksek din) şeklinde dikotomik bir kavramlaştırma ortaya koyarak bu iki olguyu aynı zamanda birbirleriyle ilşkili bir bağlamda tartıştılar. Sonuçta artık iki kültürün birbirinden kopuk ve bağımsız olmadığı, halk kültürünün seçkinlerin kültürünü, seçkinlerin kültürünün halk kültürünü etkileyebileceği kabul edildi.

Dinin toplumlardaki algılanma ve yaşanma biçimleriyle uğraşan sosyolog ve antropologların başında 19. yüzyılın sonlarından zamanımıza kadar, özellikle Max Weber ve Gustave Menscing, Milton Singer, Clifford Geertz, Richard Antoun, Eric Wolf, Robert Redfield gibi yaklaşık bir düzine biliminsanı gelir.

Belirtilen çerçevede Müslüman toplumlarda İslam'ın algılanma ve yaşanma tarzlarıyla ilgilenenler arasında yine Max Weber, Gustave Menscing başta olmak üzere 1950'lerden itibaren aynı şekilde Clifford Geertz, Richard Antoun, Gustave von Grunebaum, Dale Eickelman, Robert Redfield, Richard Tapper gibi Batılı biliminsanlarına Fatma Mansour, Abdülhamid ez-Zeyn, Abdullah Bujra, Fazlur Rahman ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi önde gelen Müslüman sosyolog, antropolog ve biliminsanları, düşünürler katıldı.

Daha önce kullanılmakta olan *Halk kültürü, Yüksek Kültür* (yahut Elit Kültür), *Geleneksel kültür* şeklindeki yaklaşıma –terminoloji başlığı altında da kısaca temas olunduğu gibi– yaklaşık kırk yıldan beri bazı antropolog ve sosyologlar karşı çıkıyorlar. Onlar böyle bir ayırımın ötekileştirici, aşağılayıcı ve küçümseyici, dolayısıyla yanlış olduğunu ileri sürüyorlar; söz konusu kültürler içindeki farklı altkültürlerin gözden kaçırılacağına, *geleneksel kültür* kavramının bu kavramla kastedilen kültür içindeki çelişkilerin hesaba katılmasını engelleyeceğine işaret ediyorlar. Bu yaklaşımı benimseyen bazı günümüz tarihçileri de var.[1] Halihazırda bu karşı çıkışları kabul edenler olduğu gibi etmeyen ve ikili yaklaşıma devam edenler bulunuyor.

Bu itirazlar işaret ettikleri farklılıkların bu kavramları kullanırken dikkate alınmadıkları takdirde şüphesiz haklıdır ve geçerlidir. Fakat kavramlar kullanılırken itirazlara konu olan farklılıklar dikkate alınıyorsa bizce analiz

---

[1] Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997, s. 4-27. Kitabın Giriş bölümü asıl konusuna teorik açıdan bir altyapı hazırlığı mahiyetindedir. Suraiya Faroqhi *yüksek kültür, halk kültürü* ve *geleneksel kültür* kavramlarını sorunlu bulan tarihçilerdendir..

kolaylığı sağlayan bu kavramları kullanmanın sakıncası olmasa gerektir. Özellikle bizim açımızdan Müslüman Osmanlı toplumu gibi çok katmanlı ve çoğu türdeş olmayan değişik kesimlerden terekküp eden bir toplumsal yapının kültürünü analiz etmek için hiç şüphe yok ki belirtilen itirazların göz önüne alınması ve değerlendirmelerin ona göre yapılması icap eder. Sağlıklı analizlerin yapılması bakımından da bu kaçınılmazdır. Fakat bu itirazların ihmal ettiği nokta gerek Osmanlı yüksek kültürü gerek Osmanlı halk kültürü ve gerek geleneksel kalk kültürü kavramlarını kullananların zikredilen hususları dikkate almadıklarının farz edilmesidir, ama bu doğru değildir.

Bir başka hususus, bu itiraz sahiplerinin kullanmayı reddettikleri kavramların yerine neyi teklif ettikleri, neyi koydukları da belli değildir. Nitekim ilerleyen sayfalarda bizim bu hususları dikkate alarak hareket ettiğimiz, hatta zaman zaman da söz konusu farklılıklara vurgu yaptığımız görülecektir. Burada unutmamamız gereken sosyolojik gerçek, hangi kültür kesimi olursa olsun, sonuna kadar hiçbir değişime ve farklılaşmaya maruz kalmadan donmuş bir biçimde devam edemeyeceği, zamanla diğer kültürlerle de etkileşerek ve dönüşüme maruz kalarak varlığını sürdüreceğidir.

Dolayısıyla biz bu çalışmada temel aldığımız dörtlü tasnifin parçası olan "Osmanlı Halk İslamı" teriminin sadece teolojik ve sosyolojik değil, sosyopsikolojik ve tarihsel olarak da düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bunun için hem "Osmanlı Yüksek İslamı" hem de "Osmanlı Halk İslamı" terimlerinin ayırımcı amaçla kullanılmadığını, kendi içindeki farklılıkları dikkate aldığımızı, dolayısıyla bunları kullanmanın yanlış olmadığını düşündüğümüzü söyleyelim.[2]

[2] Ali Murat Yel daha önce de yukarılarda zikredilen uzun maka

Üstelik bu ayırımın Bîrûnî ve Gazzâlî gibi büyük İslam düşünürleri tarafından daha Batıdan yüzyıllar öncesinde ortaya konulmuş, tespit ve tahlil edilmiş olduğunu da hatırlamamız gerekiyor. Onlar o zaman çoktandır bu sosyolojik gerçeği tespit ve kabul etmişlerdi. Bize göre de dünyanın bütün toplumlarında mahallî âdet ve gelenekler, inançlar, mitlerle karışık ve sözelliği ağır basan halk kültürü ve geleneksel kültür ile yüksek kültür denilen entelektüel çevrelerin ürettikleri, bilime, düşünceye ve yazıya dayalı kültür gibi iki yapının mevcudiyetini yok saymak mümkün değildir. Elbette bunların her birinin içinde farklı altkültürler olacaktır ve bu çok tabiidir. Ama souçta dünya dünya olalı beri bu ayırımlar var olagelmiştir, büyük ihtimalle de bütün periyodik karşı çıkışlara, yeni paradigma üretimlerine rağmen var olagidecektir. Üstelik bu kültürlerin birbirinden kopuk, ayrı dünyalar olmadığı, birbirlerini etkiledikleri ve hatta belli ölçüde dönüştürdükleri, değişime uğrattıkları da unutulmamalıdır.

---

lesinde din olgusunu böyle ikili bir tasnifle ele almanın hem avantajları hem de sakıncaları bulunduğunu belirttikten sonra antropolog Robert Redfield ve takipçilerinin *büyük gelenek* (Kutsal kitaplar ve okuryazarların teolojisi) ve *küçük gelenek* (yerel düzeyde halkın inançları) şeklindeki tasnifini İslam'a uygulayarak tartışır. Ona göre bu tür dikotomik din tasnifleri İslam'a uygulandığında otomatik olarak bir ve tek İslam anlayışını ortadan kaldırır ve çok sayıda İslam'ın yani Kur'an ve Sünnet çerçevesinde formüle edilen ideal bir İslam'ın çok değişik ifade biçimlerine yol açacağını öne sürer. Bu ise ona göre çok tehlikeli bir şeydir ve "İslam Müslümanların yaptıkları şeydir" gibi tehlikeli bir anlayışa kapı açar: Yel, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenek," çev. Ali Coşkun, *Bilgi ve Hikmet*, sayı: 10, Bahar 1995, özellikle s. 41-59. Bu görüş ilk başta doğru görünse bile Müslüman toplumların şüphesiz çok çeşitli kültürel faktörler sebebiyle tarih içinde zaten değişik yorumlar, mezhepler, tarikatlar şeklinde ortaya çıkan İslam algı ve pratikleri sergilediklerini hesaba katmamakta İslam'ı sadece teorik açıdan değerlendirmektedir.

Ayrıca Müslüman toplumlardaki İslam algı ve pratiklerine bu sosyolojik açıdan bakmayıp Osmanlı Halk İslamı diye bir olgunun, bir kere daha tekrar edelim ki sanıldığı gibi "İslam'ı bölmek, parçalamak" anlamına gelmeyeceği, aksine fiilî durumu anlamamıza yardımcı olacağı da açıktır ve böyle bir algı tamamiyle yanlıştır. Meseleyi bu açık sosyolojik gerçek açısından ele alarak Halk İslamı (Popüler İslam) konusunda dikkate değer tespitlerde ve tahlillerde bulunan sosyolog araştırmacıların son yıllardaki yayınları dikkat çekiyor. Mustafa Arslan ve Hatice Arpaguş'un Osmanlı Halk İslamı'nı tahlil eden çalışmaları, bu alanda hem ilklerden olmaları hem de isabetli görüş ve değerlendirmeleriyle Osmanlı Müslüman toplumunu anlamak bakımından zikre şayandır.[3]

[3] Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yay., İstanbul 2004; Hatice Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslam*, MÜİFAV Yay. İstanbul 2014. Arpaguş'un bu kitabından önce de konuyu ele alan bazı makaleleri bulunuyor.

OSMANLI HALK İSLAMI NEDİR?

Osmanlı Halk İslamı dediğimiz olguyu ele almadan önce şu noktaya öncelikle temas etmemiz ve açıklığa kavuşturmamız icap ediyor: Osmanlı halk İslamı teriminin ilk elde çağrıştıracağı biçimde sadece kent, kasaba ve köylerde ve konargöçer kesimlerin çoğunda temsil edilen Sünnî halk İslamı değil, Osmanlı Müslüman halklarının diğer önemli bir kısmını meydana getiren Anadolu ve Rumeli'deki kırsal kesimde ikamet eden köylüler ve Anadolu konargöçer boylarının temsil ettiği Sünnî olmayan hererodoks İslam algısıdır. Bu algı yukarıda da kısmen temas edildiği üzere, kökü daha eskilere dayanmakla beraber 16. yüzyıl başlarından itibaren yoğun bir şekilde Safevîlerce devreye sokulan Kızılbaş propagandasıyla takviye edilen bir İslam algısıdır. Buna bugün bazı araştırmacılar *Alevî İslamı* diyorlar.

Bugün her iki tarz halk İslamı hakkında tutarlı mütalaalar ileri sürebilmek için elimizdeki malzemeye baktığımızda gördüğümüz şudur: Bazı arşiv belgelerindeki nadir ve kırıntı kabilinden ifadeler; kroniklerde çeşitli vesilelerle dolaylı olarak zikredilen bazı inanç ve pratikler; özellikle evliya menakıbnâmeleri, tekke menşe'li halk kitapları ile bazı destansı romanlar ve halk hikâyeleri; yabancı elçi, seyyah ve gözlemcilerin münhasıran payitaht halkının günlük ve dinî yaşantısı hakkında bir kısmı harcıâlem fakat bir kısmı da Osmanlı kaynaklarına yansımayan ilginç gözlem ve mütalaaları.

Dolayısıyla bunların dışında herhangi müspet malzemeye sahip bulunmadığımızı baştan kabul etmekle beraber bunların Osmanlı Halk İslamı'na dair bize önemli

veriler sağladığını kabul edebiliriz. Ayrıca imparatorluğun sınırları içinde her biri kendi geleneklerini yaşatan muhtelif Müslüman halkların İslam algı ve pratiklerine dair bir fikir edinebilmek bakımından bu bölgelere dair folklorik ve yöresel nitelikte çok miktarda makale ve kitaptan söz edebiliyoruz. Her ne kadar ekserisi mahalli dillerde ve ulaşılması zor yayın organlarında yayılandığı için kullanılmaları bizim için epeyce zor olsa da Türkçeye çevrilenleri veya az da olsa Türkçe yayımlanmış olanları da bulunuyor.

Her şeyden önce Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet İslamı, Medrese İslamı ve Tekke İslamı dediğimiz olgular, "Terminoloji" başlığı altında kısaca açıkladığımız ve sonraki ilgili bölümde göstermeye çalıştığımız üzere, nasıl birbirlerinden ayrı, bağımsız, tek başlarına olgular olmayıp etkileşim ve temas halinde bulunuyor iseler, Osmanlı Halk İslamı da onlardan ayrı, bağımsız, tek başına bir olgu değildir. O da tarih boyunca yaşanan fiilî durumun gösterdiği gibi zikredilen üç sektörle daima temas ve etkileşim halinde olmuştur.[4]

Osmanlı halk İslamı dediğimiz vakıa üst kimlik olarak "Müslümanlık" sıfatını taşımakla beraber yöresel olarak da "Anadolu halk İslamı," "Balkan (Rumeli) Halk İslamı" ve "Arap Halk İslamı" gibi coğrafî ve geleneksel kültür farklılıklarını yansıtan bir tasnife göre de değerlendirilebilir. Şüphesiz bu alt ayırımda söz konusu üç coğrafyanın kendi geleneksel kültürlerinden kaynaklanan

[4] İki kültür arasındaki temasa dair bazı doğru mütalaalar için bkz. Yel, *a.g.m.*, 41-44. Seçkin kültür-Popüler kültür, kavramlarının ilginç bir diğer sosyolojik tahlili ve değerlendirmesi için şunlara da mutlaka bakılmalıdır: Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, özellikle bkz. s. 39-41, 48-49, 51-53, 85, 113-128; Arpaguş, *Osmanlı ve Geleneksel İslam*, özellikle s. 233, 240-245, 275.

farklılıklar ve benzeşmeler rol oynuyordu. Anadolu'nun, Balkanlar'ın ve Tunus'tan Suriye'ye uzanan Arap ülkelerinin kendi tasavvuf anlayışları, efsaneleri, geleneksel mitolojik inançları bulunuyor ve bütün bunlar o yörelerin "Halk İslamı" dediğimiz olgusunun alt bileşenlerini meydana getiriyordu.

Gözden kaçırmamamız icap eden diğer bir tarihsel ve sosyolojik gerçek de şudur: Osmanlı Halk İslamı her ne kadar söz konusu üç sektörün daimi temas ve etkisi altında olsa da bütün dünyadaki sair halk dinleri gibi kendine mahsus birtakım hususiyetleri ve karakteristikleri vardır.

Şöyle ki:

1) Osmanlı Halk İslamı ekseriyeti itibariyle kitabi İslam'ın vaz'ettiği inanç, kural ve ritüelleri kabul etmekle beraber onları kendi geleneksel yapısına göre algılayarak yorumlar, kısmen tevil eder ve birtakım ek unsurlarla çerçeveleyerek uygular. Bunlar İslam'a eklemlenerek onun ayrılmaz parçaları olur.
2) Osmanlı Halk İslamı kitabi İslam nazarında hurafe olarak nitelendirilen İslam öncesi eski inançları, pratikleri, mitleri kitabi İslam'ın kalıplarını kullanarak bünyesi içine alır. Böylece bunlar Halk İslamının içinde yeni hüviyetleriyle yaşamaya devam ederler.
3) Osmanlı Halk İslamı "hurafe" denilen eski inaçları ve mitolojik unsurları içinde barıdırmakla beraber, bütünüyle bunlardan ibaret ve kitabi İslamdan ayrışmış değildir. Ama Halk İslamı mahiyeti icabı "hurafe"leri içine almaya her zaman eğilim gösterir. Öyle olduğu içindir ki halk ulemanın uyarılarına hiçbir zaman aldırış etmemiş ve o "hurafelere inanmaya ve uygulama-

ya devem etmiştir.[5] Çünkü bu onun kolayına gelen ve onu rahatlatan bir inançtır.

Üç şıkta topladığımız bu özellikler haddizatında sırf Osmanlı toplumuna mahsus olmayıp 10. yüzyılda tasavvufun ortaya çıkışı ve hususiyle de 12. yüzyılda tarikatların yayılgınlaşmasıyla bütün İslam dünyasına şamil bir hale gelmiştir. Bu konuda yaşanılan coğrafyanın, Türk, Fars, Arap veya mühtedî kökenli olmanın önemi büyüktür.

[5] Kâtip Çelebi halkın eskiden beri alıştığı bu inançlardan (bidatlar) hiçbir zaman vazgeçmeyeceğini, vazgeçirmeye çalışanların boş yere uğraştıklarını söyler: *Mîzanü'l-Hak*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 303-304: *"Anı zikr ederiz ki bu vecihle bid'atlr beyne'n-nâs 'örf ve 'âdete mebnîdir. Bir bid'at bir kavmin arasında yerleşüp karar-dâde olduktan sonra emr bi'l-ma'rûf ve ve nehy 'ani'l-münkerdir deyu halkı men' idüp andan döndürmek arzusunda olmak 'Azîm hamakat ve cehldir. Halk me'lûf ve mu'tâd olduğu ma'nâyı eger sünnet ve eger bid'at terk etmez ve meğer bir sâhib-i seyf cümlesin katl-i 'âm eyleye."*

OSMANLI HALK İSLAMININ UNSURLARI: KİTABİ İSLAM, EVLİYA KÜLTÜ, GELENEKSEL İNANÇLAR, MİTOLOJİK KÜLTÜR

Osmanlı halk İslamının temeli –bazı gruplar hariç– şüphesiz Kitabi İslam'ın ana inanç ve ritüellerine dayanır. Ona İslam kimliğini kazandıran da budur. Bazı araştırmacıların "ilmihal" tabir ettikleri klasik halk kitapları bu temeli çok açık bir biçimde yansıtırlar. Bununla beraber Osmanlı Halk İslamı'nın başlıkta sıralanan özelliklerinin dışında en temel en dikkat çekici karakteri tasavvuf ağırlıklı olması ve bunun güçlü bir evliya kültü zemini üzerine oturmasıdır.[6] Tasavvuf en yukarıdan en alt tabakalara kadar Osmanlı Müslüman toplumunun her kademesine hâkimdir. Ne var ki halkın bu tasavvuf anlayışı ve evliya kültü, yüksek manada derin bir mistik düşünceye ve teoriye dayanan entelektüel, mahiyette olmayıp aşağıda görüleceği üzere geleneksel inançların, efsanelerin ve mitlerin, mitolojik unsur motifleriyle karışmış durumdadır.[7] Bu sebeple her zaman tabiatüstü olayları evliya

---

6 Evliya kültü denilen şeyin ne olup ne olmadığı hakkında tarihsel, sosyolojik ve teolojik açıdan geniş bilgi vaktiyle ilk versiyonunu 1985'te yayımladığımız şu kitapta teferrutıyla ele alınmıştı: *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Evliya Menakıbnameleri* (güncellenmiş, genişletilmiş yeni baskı) TİMAŞ Yay., İstanbul 2016.)

7 Fazlur Rahman bu tasavvuf anlayışını şu sert eleştirel ifadelerle tasvir ediyor: "Halk inançlarının ortaya çıkardığı bu durum tasavvufun idealini yerinden söküp atmamakla beraber onun veçhesini köklü bir değişikliğe tabi tuttu. İslam toplumu pratik açıdan bir ruh göçüne uğradı. Sufilik bile ahlaki disiplin ve yükseliş metodu, gerçek bir ruhani aydınlanma olacak yerde ruhani bir hokkabazlığa dönüştü" (*İslam*, Selçuk Yay., 2. bs., Ankara 1992, s. 213).

kerametlerine dönüştürerek içselleştirmeye açıktır; bu yüzden kitabi İslam'a uymasa da bu tür olayları kolayca özümser ve onları İslam'ın esasları gibi kabullenir. Bu bize Osmanlı Halk İslamı'nın neden evliya kültü temeline oturduğunu da açıklar. Bu kültün oluşturucu merkezi dergâhlar yani kentlerde ve kasabalardaki tekkeler, kırsal kesimdeki zaviyer, türbeler ve buralardaki dervişlerdir.[8]

Evliya kültü iki unsurla açık biçimde kendini gösterir. Birincisi az önce işaret ettiğimiz üzere halkın evliya kerametlerine olan kuvvetli inancı ve sarsılsılmaz bağlılığı, ikincisi bunun uzantısı kabul edilebilecek evliya türbe ve mezarlarını takdis ve buralara yapılan ziyaretler ve esnasında uygulanan ritüelleridir.[9] 17. yüzyılda tarihçi Mustafa Sâfî, Osmanlı sultanlarının payitaht içinde ve dışındaki "mezârât-ı evliyâ ve kubur-ı sulehâ-i asfiyâ"yı muntazaman ziyaret ederek dua ettikten sonra "*padişah-ı İslam hazretlerinin devam-ı ömr-i devletleri için" dua talebiyle "ol mahallerde hâzır ve ol mahall-i müteberrikede mukîm ü mücâvir olan mazanne-i keramet ve meinne-i velâyet olanlara dua ettirdikleri*"ni yazar. Ayrıca sefer esnasında Şam'dan payitahta gelinceye kadar "emkine-i mübareke ve mezârât-ı müteberrike"yi ziyaret ve dua ettiklerini kaydediyor.[10]

---

[8] Mesela bkz. Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, s. 182-184.

[9] Bu konuda mahalli bir araştırma olmakla beraber evliya mezar ve türbeleriyle ilgili inanç ve uygulamalara dair yerinde gözlemlere ve ilgili literatüre dayanan şu eser çok iyi bir örnektir: Hikmet Tanyu, *Ankara ve çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere halkın Ankara ve çevresindeki evliya mezar ve türbelerine yapılan ziyaretleri ve kurban ritüellerini inceleyen müellif pek çok canlı örneği incelemiştir.

[10] *Zübdetü't-Tevârîh*, c. 2, s. 101.

Mustafa Sâfî'nin Osmanlı sultanlarının evliya türbe ve mezar ziyaretlerine dair verdiği bilgiler, aşağıya kaydettiğimiz 18. yüzyılda İstanbul'da ve değişik Osmanlı eyaletlerinde on dört yıl kadar yaşamış olan Thomas Thornton'un Türkler arasındaki evliya kültü ve türbe ziyaretleri hakkındaki gözlemleriyle karşılaştırıldığı zaman bu kültün Osmanlı toplumunun en üst tabakasından en alt tabakasına kadar nasıl ortaklaşa paylaşıldığını göstermektedir.

Thornton'un gözlemleriyle sırf halk arasında bugün de devam etmekte olan evliya kültü arasında hiçbir fark olmadığını göstermek için aşağıya aynen naklettiğimiz ifadeleri aynen şöyledir:[11]

> Türkler evliyalara dua etmenin sevap olduğuna inanırlar. Tüm ölmüş evliyalara büyük saygı duyarlar ve türbelerine düzenli olarak ziyaretler yaparlar. Ancak dinî kurallar onların sadece Muhammed'in ve Dört Halife'sinin adına Tanrı'dan yardım dilemelerini, camilere ve diğer binalara astıkları küçük tabletlere onların isimlerini düzgün bir biçimde yazmalarını emreder (!)... Yine de bilgisiz ve güçsüz olanlar bu özel kişilerden hayatta olanlara büyük bir coşkuyla bağlanmakta, dünyevi zevklerden uzaklaşmakta ve kendi istekleriyle doğru yoldan ayrılmaktadırlar. Tanrı'nın sevdiği kulları olduğuna inandıkları bu kişilerin ölümünden sonra da onların mezarlarını ziyaret edip adak adayarak çeşitli dilekler dilerler.

Akşemseddin'e atfedilen aşağıdaki dörtlük evliya kültünün Osmanlı halkı tarafından nasıl anlaşıldığını şöyle ifade ediyor:

---

[11] Thornton, *Osmanlıda Siyaset, Toplum ve Din Yönetimi*, s. 264.

İki cihanda tasarruf ehlidir çünki velî
Deme kim bu mürdedir bunda nice derman ola
Ruh bir şemşîr-i Hudâ'dır ten gılaf olmuş ona
Ta ki a'lâ kâr eder bir tiğ ki uryân ola

Kaydettiğimiz dörtlük, evliya kerametlerinin onların vefatından sonra da ruhları aracılığıyla devam ettiğine halkın kuvvetle inandığını göstermektedir. Esasen Türklerdeki evliya kültünün diğer Müslüman halklarla ortak bir zemini olduğu bilinen bir gerçektir. Bununla beraber, Türklerin İslam öncesi dönemlerden beri ölmüş atalarını takdis ve onların ruhlarından istimdat etmeyi Müslüman olduktan sonra da sürdürdükleri tarihen müspet bir vakıadır. Evliya kültünün Türk toplumlarında "Atalar kültü" tabir edilen bu güçlü ve köklü inanç vasıtasıyla çok daha derinlere giden bir kült olduğu ve bu yüzden kuvvetle devam ettiği ortadadır.

Halk dini denilen sosyolojik olgunun dünya genelinde kitaplı dinlerin dışındaki kültürlerde neredeyse bütünüyle en başta üstünde yaşanan coğrafyayla ve bu coğrafyaya ait yer ve gökteki birtakım tabiat varlıklarıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu, dinler tarihi ve din sosyolojisi bugüne kadar yapılan pek çok araştırmayla ortaya koymuştur. İnsanlar bu dinlerden Hıristiyanlık ve İslam gibi kitaplı dinlere geçerken eskiden inanç ve zihniyet dünyalarının derinlerine nüfuz etmiş bu inançların çoğunu o dinlerin inanç ve ritüellerine uyarladılar. Bu kaçınılmaz bir sosyolojik vakıaydı ve özellikle de Kızılbaş zümrelerinde daha bariz bir şekilde görülüyordu.

Yahudilik Filistin krallığının Babil tarafından yıkılıp Yahudilerin Babil'de esaret altına alınmasıyla yüzlerce yıl boyunca antik Mezopotamya mitlerini ve mitolojilerini özümsedi ve içselleştirdi. Yahudilikteki Mesiyanik ide-

olojinin bu süreçte oluştuğunu ve geliştiğini düşünenler vardır. Müslüman âlimlerin *İsrâiliyyat* dediği antik mitoloji kalıntıları ve Yahudi mitleri ve daha başkaları bu yolla İslam kültürüne kuvvetle nüfuz etti. Hıristiyanlık 3. yüzyılda Anadolu'dan başlayarak Balkanlar'a ve Avrupa topraklarına yayılırken buralardaki antik tanrı ve tanrıça kültlerini ve mitleri içine alarak ilerlemekteydi. Onlardan bir kısmı aziz ve azizeye dönüştü.

Bu sürecin bir benzeri İslam için de vuku buldu. İslam ilk halifeler döneminde Hicaz topraklarından çıkıp fetihlerle Suriye, batıda Mısır ve Kuzey Afrika'ya, doğuda İran üzerinden Orta Asya'ya ve Karadeniz'in kuzeyine yayılırken buralardaki insanların inanç ve kültürleriyle temasa girdi. Müslümanlar buralardaki insanları tanıdılar ve onlarla ilişkiye geçtiler. Yerli nüfusun bir kısmı İslam'a geçti ama eski dinlerindeki ve kültürlerindeki bazı inançları, mitolojik unsurları ve özellikle kimliklerinin tanımlanmasında büyük rol oynayan mitleri unutmadıkları gibi birdenbire terk de edemediler. Bu çok tabii idi. Yüzyıllarca süren ortak hayat boyunca bu insanlar birbirlerinin efsanevi ve mitolojik kültürlerinden pek çok ödünçlemeler yaptılar.

Türkler 10. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren peyderpey İslam'ı kabule başladıklarında eski inançlarındaki tabiat ve atalar kültleriyle ilgili bazı mitleri yeni dinleri içinde onun kalıplarına uyarlayarak muhafaza ettiler. Bu hemen bir anda olup biten bir şey değil, yüzyıllara yayılan bir süreç idi ve yerleştikleri bütün coğrafyalardaki bazı efsane ve mitleri de kendininkilere katarak yeni kalıplarına soktular ve korudular. Bunlardan evliya kerametleri kalıbı altında ve İslamî mahiyette sayısız yeni

ürünler, menkabeler ürettiler.[12] Tasavvuf bu ürünler için son derece müsait bir zemin oluşturdu. Evliya menkabeleri eski efsane motifleri ve mitlerin, bazı mitolojik unsurların hatta bizzat mitolojik metinlerin yaşamasına uygun ortamlar yarattı. Özellikle Kalenderîlik ve Bektaşîlik gibi bazı tarikat çevrelerinde yazılan menâkıbnâmeler, mesela Bektaşî menâkıbnâmeleri, hatta sadece onlar değil pek çok tarikat çevresinde kaleme alınan menâkıbnâmeler bu tür mitleri, efsaneleri, mitolojik unsurları yansıtır.

İşte Osmanlı halk İslamı dediğimiz olgunun ikinci büyük karakteri bu özelliğe sahip olmasıdır. Buradan şu sonuca gidebiliriz: Osmanlı Halk İslamı, diğer Müslüman toplumlardaki halk İslamı gibi birbirine bağlı ve birbirini etkileyen bir biçimde bol miktarda evliya kültü ve mitolojik inançları ihtiva eden bir İslam anlayışıdır.

[12] Bahsettiğimiz hususta bazı örnekler şurada karşılaştırmalı metinler halinde verilmiştir: Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Evliya Menakıbnameleri*, Ekler kısmı, s. 141-145.

OSMANLI HALK İSLAMI'NIN TOPLUMSAL TABANI

Buraya kadar söylediklerimizi göz önüne alırsak Osmanlı Halk İslamı dediğimizde ilk akla gelen bunun nasıl bir toplumsal tabanda ortaya çıktığı konusudur. Bu toplumsal taban evvel emirde kentlerde, kasaba ve köylerde ikamet eden yahut konargöçer kesimlerden oluşan sıradan Müslüman halk ile kuruluş döneminde Bizans uçlarındaki, arkasından fetihleri takiben Balkan uçlarındaki devlet denetiminden uzak kalmak isteyen siyasal muhalifler, heterodoks tasavvuf çevreleri ve ganimet peşinde koşan bir kısım başıbozuk gaziler hatıra gelir. Bunlar sadece kuruluş dönemine mahsus kalmadılar, her zaman mevcut oldular.[13] Fakat halk İslamı dediğimizde hatırımıza gelenler, bazı Batılı araştırmacıların bahis konusu ettiği ve sadece kitabi İslam'a oldukça mesafeli olan Alevî, Bektaşi Kızılbaş kesimleri değildir. Şüphesiz onlar da halk İslamı'nın bir parçasıydılar.

Ticarî bakımdan gelişmiş, özellikle imparatorluk payitahtına yakın çevredeki kentlerin ahalisi, Balkanlar'ın Hıristiyan kökenli kozmopolit Müslüman halkları, Doğu Anadolu'nun yüzyıllardır Fars ve Güney Anadolu'nun Arap âdet ve gelenekleriyle hemhal olmuş kentli, kasabalı ve köylü halkları Osmanlı Halk İslamı'nın toplumsal tabanının renkli unsurlarıdır. Bütün bu saydığımız kesimler arasında İslam algısı ve pratikleri açısından çok belirgin olmasa bile bazı farkların bulunacağı açıktır.[14]

---

[13] İnalcık, *Devlet-i Aliyye*, İş Bankası Yay., İstanbul 2009, c. 1, s. 17-26.

[14] Mesela bkz. Ocak, "Vie Socio-religieuse dans les Villes Anatoli-

Anadolu ve Rumeli'deki köylü ahali tarım ve hayvancılığa dayanan iktisadi yapısı içinde kent ve kasabaları besleyen ana unsur olarak yine bulundukları yerlerin hayat tarzları içerisinde, konargöçer nüfusla en yakın teması olan kesimdir. Onların İslam algısı ise hayat tarzlarının tesiri altında bazı farklı biçimlerde tezahür eder; kent ve kasabalardan daha farklı, daha ziyade yüzyılların güçlü geleneklerini taşıyan bir mahiyet sergiler. Bu itibarla söz konusu İslam algısı değişik gelenek ve göreneklere, âdetlere sahip olan bu insanlar arasındaki en kuvvetli bağdır.

Bütün bu karmaşık yapı içerisinde unutmamamız gereken en önemli noktalardan biri, söz konusu zümreler içinde özellikle Sünnî, Kızılbaş köylü ve konargöçerlerin İslam algısının, medreselere, mescitlere ve tekkelere yakın olup olmaması ile doğrudan ilgili bulunmasıdır. Çünkü bu faktörler kentleri ve kasabaları kitabi İslam'la daha yakın temas halinde tutarken, bunlara sahip olmayan köylülerin ve konargöçer kesimlerin daha çok geleneksel inançların hâkimiyetinde olacağı tabiidir. Fakat bu nokta kentler ve kasabalarda geleneksel inançların bulunmayacağı anlamına da gelmez. Dolayısıyla onlar da belli ölçüde geleneksel inançları koruyabilirler. Bu konuda iç göçler önemli bir faktördür.

Sonuç olarak Osmanlı halk İslamı dediğimiz İslam, yukarıda sıraladığımız çok renkli bir toplumsal taban üzerinde medrese, tekke mahsullerinin ve geleneksel şifahi kültürün karışımından oluşan renkli bir İslam idi.[15]

---

ennes du xiiie au xvie Siècles [Un Coup d'œil Général allant des Seldjoukides aux Ottomans)," *Mélanges en l'Honneur du Prof. Dr. Suraiya Faroqhi,* ed. Abdeljelil Temimi, Publications de la Fondation Temimi, Tunus, Ocak 2009, s. 287-316.

[15] Anadolu Müslüman halkının dinî kültürü bu geleneksel kültür-

OSMANLI HALK İSLAMININ TOPLUMSAL TABANINDAKİ BAZI DİNÎ İNANÇ VE PRATİKLER

Burada bahis konusu edeceğimiz inançlar, ibadetlerle ve pratiklerle igili bazı konulara dair gözlemler, Osmanlı kaynaklarından çok, yukarıda işaret ettiğimiz gibi yabancı elçi, seyyah ve gözlemcilerin eserlerinde bulunuyor. Ama onların gözlemleri ve verdikleri bilgiler, büyük kısmı itibariyle Edirne, Bursa ve özellikle İstanbul halkıyla alakalıdır. Kırsal kesimlere gitmedikleri için köyler, konargöçerler hakkında mütalaaları yoktur. Bu insanların tamamen farklı bir dine ve toplum hayatına dair ilginç gözlemlerin benzerlerini tabii olarak Osmanlı kaynaklarında göremiyoruz. Zira bu kaynakların yazarları Osmanlı Müslüman toplumunun bir parçası sıfatıyla, yaşanan hayatın tabii bir yansıması olarak gördükleri inançları, ibadetleri ve halkın birtakım pratiklerini nadir durumların dışında pek kaydetmiyorlardı. Tabiatıyla Osmanlı kaynakları bu konularda bize pek yardımcı olmuyor.

Yabancı gözlemcilerin Müslüman halkın dinî yaşantısına dair en fazla dikkatlerini celbeden konuların başında din adamları, Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerîm, Allah Peygamber inancı, kaza kader, kıyamet ve Ahiret kavramları, camiler, ibadetler ve ibadetlerin yapılış biçimi, Ramazan ve bayramların nasıl geçirildiği gibi özel zamanlarda

---

den beslenmekteydi ve uzun asırların içinden fazla bir değişiklik göstermeksizin yaklaşık 1960'lı yıllara kadar öylece gelmiştir. Son Osmanlı elit kültürü bahsettiğimiz yıllara kadar Cumhuriyet'in ilk yılları da dahil halka nüfuz etmemiştir. Bu ilginç sosyolojik vakıa İslam temeline dayanan Osmanlı Halk kültürünün ne kadar kuvvetli, güçlü bir gelenek oluşturduğunu gösterir.

sıradan halkın yaptıklarıyla zenginlerin, bürokratların yaptıkları, cenazeler, mezarlar, evliya türbeleri ve ziyaretleri vs gibi konular geliyor. Bu konularda çoğu zaman gördüklerinin niçin, neden yapıldığını pek de iyi anlamadıkları, hatta hiç anlamadıkları açıkça görülür. Anlasalar bile kendilerine ters geldiği ve çoğu defa Hıristiyanlık taassubuyla eleştirerek yorumladıkları, gözlemlerini bu istikamette kaydettikleri görülür.

Hepsi olmamakla beraber bazı seyyahlar da daha öncekilerin kitaplarından aldıkları bilgileri kendi gözlemleri, izlenimleriymiş gibi aktarmaktadırlar. Lady Montagu gibi içlerinde nadiren bazıları ahbaplık kurduğu Müslüman bürokratlardan veya ulemadan tercümanlar vasıtasıyla aldığı bilgileri nakletmekte, onlarla bilgi alışverişinde bulunmaktadır. Hatta anlamadığı konuları sormakta, bu arada bazı Avrupalı gözlemcilerin kasten dürüst bilgi vermediklerini yazmaktadır.[16] Seyyahlar arasında Müslümanların Allah, melekler, Kur'an-ı Kerîm, Hz. Muhammed, cennet, cehennem vs inançları hakkında en teferruatlı bilgi verenlerinden biri de Reinhold Lubenau'dur. O verdiği bilgileri, kendisine bunları anlatanlara bizzat tasdik ettirerek kaydettiğini yazarak okuyucuya güven vermek ister.[17]

Yabancıların yazdıkları arasında –aşağıda görüleceği üzere– daha ziyade İstanbul'un zengin ve orta sınıf halkının günlük yaşantıları, alışkanlıkları, açık gizli kaçamakları, ahlaksız hareket ve davranışları vs hakkındaki yerli kaynaklarda göremeyeceğimiz müşahedeleri bazan gerçekten ilginç olabiliyor. Bu itibarla dikkatli olmak kaydıy-

---

[16] Lady Montagu, *Türkiye Mektupları* (1717-1718), s. 40-44.

[17] *Reinhold Lubenau Seyahatnamesi. Osmanlı Ülkesinde (1587-1589)*, c. 1, s. 282-283.

la çoğu 16., 17. ve 18. yüzyıla ait bu bilgiler, başkent ve yakın çevresiyle sınırlı olsa da, Osmanlı Halk İslamı'nın en azından günlük hayata yansıyan yönleri konusunda belli bir fikir edinmemizi mümkün kılıyor. En azından Osmanlı Müslüman taşrası hakkında bu kabilden bilgi kırıntılarını dahi elde etme şansına sahip olmadığımız düşünülürse, bu gözlemlerin bizim için önemli bir avantaj olduğunu kabul etmeliyiz. Maamafih Christoph Wilhelm Lüdeke gibi Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerîm, tarikatlar, ibadetler hakkında sıradan, alelade bilgiler verenler de bulunuyor.[18]

Mohaç muharebesinde esir düşüp ihtida ettikten sonra fırsatını bularak kaçıp tekrar Hıristiyanlığa dönen Bartholomeus Georgievic'in zaman zaman nakledeceğimiz ilginç gözlemleri bulunuyor. Georgievic kronolojik olarak Bertrandon de la Broquière'den sonra en eski gözlemcilerden biridir. Onun dikkatini din adamları çekiyor ve onları iki gruba ayırıyor: *Talisman* (Danişmend) dediği grup alelade insanlardan farksızdır, zaten fazla bilgi sahibi değildirler, Kur'an-ı Kerîm okuyabilmeleri yeterlidir. Diğerleri ise Kur'an-ı Kerîm'i tercüme edebilenlerdir. Din adamlarını cemaat seçer. Maaşlarını devlet verir. Evlidirler, öteki insanlar gibi giyinirler. Geçinemeyenler mektepte ders vermedikleri zaman ayakkabıcılık, terzilik gibi başka işler yaparak geçimlerini takviye ederler. Bazıları kitap yazar, ama matbaa yoktur.[19]

---

[18] Lüdeke, *Türklerde Din ve Devlet Yönetimi (İzmir-İstanbul, 1759-1768)*, çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2013. Bu kitabın orijinalini görmediğimiz için söylediklerimiz Türkçe çeviri nüshası için geçerlidir. Bu nüshada Hz. Muhammed, soyu, hayatı gibi bazı kısımlar muhtemelen tepkiye sebep olur endişesiyle çeviriden çıkarılmış. Diğer kısımlar ise gerçekten sıradan bilgilerden ibaret bulunuyor.

[19] Aksu, *Mohaç Esiri Bartholomeos Georgievic (1505-1566)*, s. 51. Georgievic görüldüğü gibi din adamlarıyla imam, hatip ve mü-

Türkler tek ve ezelî-ebedî, kadir-i mutlak, yeri göğü yaratan tek bir Allah'a inanırlar, ama Kutsal Teslis'e inanmazlar, buna mukabil İsa Mesih'in Allah'ın kutsal nefesinden yaratıldığını kabu ederler. Yani İsa Mesih'in Allah'ın kutsal nefesiyle Meryem'in karnında oluştuğuna, hem onu doğururken hem de doğurduktan sonra onun bakire olduğuna inanırlar. Ama İsa Mesih'in Allah'ın oğlu olduğunu inkâr, Allah'a oğul isnad etmenin küfür olduğuna itikat ederler. İsa Mesih'in Kıyamet gününde dünyayı yargılamaya geleceğine, Şam'da kırk yıl boyunca hüküm süreceğine, Deccal'ı ve ona tabi olanları öldüreceğine inanırlar.[20]

Seyyahların çok ilgi duydukları diğer bir konu Müslüman halkın Hz. Muhammed'e ve Kur'an-ı Kerîm'e gösterdikleri büyük saygı idi. Kendilerinin Hz. İsa hakkındaki tanrısallık özelliğinin Müslümanlarda Hz. Muhammed hakkında olmaması onlara hem ilginç hem de şaşırtıcı görünüyor, onun son tek peygamber olduğu inancını ise asla kabul edilemez buluyorlar. Gülün de Hz. Muhammed'in terinden yaratıldığına inanıldığı için gül yapraklarının yere düşmesine izin vermiyorlar.[21]

Thévenot'ya göre Türklerin dini o kadar saçmalıklarla dolu olduğu halde ona inananların sayısının bu kadar çok olması şaşırtıcıydı. Eğer kulak verselerdi onları bu saçma ve katı dinden vazgeçirmek zor olmazdı, ama kulakları olduğu halde iştmeyen sağırlar gibiydiler. İşte bu

---

ezzinler gibi din görevlilerini kastediyor, yaptığı tasvirler ulema tabakasını kapsamıyor.

[20] Jean Thévenot, *Thévenot Seyahatnamesi,* ed. Stefanos Yerasimos, çev. Ali Berktay, Kitap Yay., İstanbul 2009, s. 77-78.

[21] Busbecq, *Türk Mektupları*, s. 41; Cristobal de Villalon, *Kanuni Devrinde İstanbul*, çev. Yeliz Demirören, ErKo Yay., İstanbul 2011, s. 255.

sebeple Muhammed onlara iyi bir düzen kurmuş ve dinlerinin tartışılmasını yasaklamış. Çünkü o zeki bir insan olduğundan, tartışılmaya açılır açılmaz dininin alaşağı edileceğini öngörmüş, bu yüzden dinden çıkan herkesin kılıçtan geçirilerek öldürülmesini buyurmuş. Onun hayatı bugüne değin o kadar çok kişi tarafından yazılmıştır ki hakkında neredeyse söylenmemiş, yazılmamış hiçbir şey kalmamıştır.[22]

Yabancı gözlemcilerin garip ve hayretle karşıladıkları diğer bir konu, Türklerin Kur'an-ı Kerîm'e gösterdikleri büyük saygı idi. Bir Hıristiyanın ona dokunmaması, eline almaması gerektiği, çünkü bunun büyük bir suç olduğu kabul ediliyordu. Müslüman ise abdesti yokken ancak bir bez parçasını eline sararak veya abdest alarak Kur'an'ı eline alıp okuyabilirdi. Oysa kendileri Kitab-ı Mukaddes'i her şekilde ele alabilyorlardı. Türkler Kur'an-ı Kerîm'de çok büyük gizli sırların bulunduğunu, fakat bu sırların basit insanlara, hatta kendi dinlerine girenlere dahi açıklanmaması gerektiğine inanıyorlardı, halbuki içi bir sürü zıtlıklarla doluydu ve bu zıtlıkları açıklayabilmek için akıl almaz tevil yollarına başvuruyorlardı.

Bu yüzden Hz. Muhammed'e insanlara sevecenlikle yaklaşması. kabul etmiyenlere karşı ise kılıçla savaşması emrediliyordu.[23] "Korkunç canavar Muhammed" Kur'an-ı Kerîm'de din üzerine tartışılmasını yasaklamış. Çünkü din adamları bile dinleri hakkında fikir birliği içinde değillerdi, ama yine de birbirlerinden nefret etmiyorlardı. İnançlarına göre Tanrı *Alcoran*'la birlikte Muhammed'i

---

[22] Thévenot, *a.g.e.*, s. 76-77. Osmanlı Türklerinin inançları hakkında hemen her konuda en tafsilatlı bilgileri verenlerden biri de Thévenot'dur.

[23] Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü (1573-1576)*, ed. Kemal Beydilli, çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2007, s. 422-423.

insanlara göndermiş. O da Musa Peygamber'in yasalarından ağır olanları çıkarmış, İsa Peygamber'in İncil'inden en olumlu bölümleri almış, bunlara Tanrı'nın kendisine açıkladığı başka güzel öğütleri katmış ve Kur'an'ı yazmış.[24] Bizzat Hz. Muhammed bile kendi Kur'an'ı hakkında yazılı on iki bin ayetten ancak üç bininin doğru olduğunu, geri kalan dokuz bininin ise uydurma olduğunu söylemiş.

Kur'an-ı Kerîm'i herkes anlayamadığından ancak büyük insanların anlayabileceklerine inanılıyor. Hatta Hz. Muhammed'in sahabelerinin, Ali, Ömer, Abubacar (Ebubekir) ve Osman'ın da kendi yazdıkları Kur'anlar vardır, onlar da Peygamber sayılıyor ve yazdıkları Tanrı buyruğu kabul ediliyor.[25] Kur'an-ı Kerîm'i okumayı öğrenip hatmeden çocuklar için "âmin alayı" yapılıyor Türkler onu yapacakları işlere dair fal bakmak için kullanıyorlar.[26]

Böyle düşünüp yazanlara mukabil Lady Montagu gibi daha tarafsız objektif düşünen Batılılar da bulunuyor:[27]

> Kur'an bizim inandığımız gibi derme çatma sözler değil, son derece yüce ve son derece dürüst bir şekilde ifade edilen temiz ahlak ihtiva ediyor. Bunun böyle olduğunu birçok tarafsız Hıristiyan da söylediler. Kur'an tercümeleri Rum papazlarından gelme kopyalar olduğu için kasten aslını bozmuşlar. Dünyada bunlar kadar

---

[24] Lubenau, *Osmanlı Ülkesinde (1587-1589)*, c. 1, s. 282-285.

[25] Lubenau, *a.g.e.*, c. 1, s. 290. Lubenau'nun Kur'an-ı Kerîm'e dair Türklere atfen verdiği bu bilgileri o her ne kadar tanıştığı din adamlarından aldığını söylese de muhtemelen mühtedi kökenlilerden veya gizli ateist olanlardan aldığını düşünmek gerekiyor. Çünkü samimi Müslüman bir Türk'ün bu tür şeylere inanmayacağı ve söylemeyeceği açıktır.

[26] Gerlach, *a.g.e.*, c. 2, s. 719.

[27] Lady Montagu, *Türkiye Mektupları (1717-1718)*, Rahip Conti'ye Mektup, 1 Nisan 1717, s. 42.

> bozguncu ve cahil insan yoktur. Papayı kilisenin umumi reisi olarak tanımadıkları için bunlara her fırsatta o derece kötü muamelelerinden dolayı sizin rahiplere kinim var.

Türklerin ibadetleri de tabii olarak Batılıların ilgisini çekiyordu ve en başta namaz geliyordu. Thomas Thornton'un ifadesiyle namaz "*Müslümanların en zorunlu ve Tanrı katında en makbul ibadet olup esas olarak Tanrı'nın üstünlüğünün ve insanın hiçliğinin kabulünden ibarettir, Ebedî Hükümdar'a merasimli bir saygı ve minnet duyma eylemidir. Namazın tek meşru amacı manevi ödülleri kazanmak ve sonsuz mutluluğun tarif edilmez faydalarına kavuşmak için dua ederek Tanrı'ya tapınmaktır.*" Günde beş kere yaptıkları bu ibadetten dolayı Türkler inançlarının zayıf ya da yetersiz olması yüzünden hiçbir endişe duymazlar. Dinleri hayat boyu onları avuttuğundan ve cesaretlendirdiğinden ölüm ile ilgili endişeleri de yoktur.[28]

Seyyahlar abdestin nasıl alındığına, namazların nasıl kılındığına bizzat cami ve mescitlerde gözlemleyerek dikkat ediyor ve her hareketi tasvir ediyorlardı. Her ne kadar ibadet esnasında "pis Hıristiyanlar"ın camilere girmesini hoş karşılamıyorlarsa da pek de engel olmuyorlardı. Bartholomeus Georgievic erkeklerin ibadetlerinde "efendisiyle birlikte" sık sık bulunduğunu belirterek namazların nasıl kılındığını gözlemlediğini yazar.[29] Kadınlar hiçbir zaman erkeklerle bir araya gelmezler, camilere çok nadir giderler.[30]

---

[28] Thornton, *a.g.e.*, s. 253-254.

[29] Aksu, *Mohaç Esiri Bartholomeos Georgievic (1505-1566)*, s. 48-49;

[30] *A.g.e.*, s. 48.

Gerlach namaz kılmayanların toplumsal bir baskı altında tutulduğunu "duyduğuma göre" diyerek anlatıyor. "renegati christiani" (dönme) dediği mühtedilerden camiye gitmek istemeyenler yarım akçe karşılığında yerlerine birini gönderiyorlar veya parayı ceza olarak ödüyorlarmış. Ama padişahın hizmetindeki sipahilerin camiye gitme mecburiyetleri yokmuş. Bununla beraber Türklerden evi ailesi olup da boş yere vakit geçirdiği halde camiye gitmeyenler, oruç tutmayanlar bütün komşularının düşmanlığına muhatap olurlar ve dinin emirlerini yerine getirmedikleri için hesaba çekilirler.[31]

Türkler ibadetleri yapmanın dışında başka iyilikler de yapmak gerektiğine, bu yüzden insanlara, hayvanlara iyi davranarak ihtiyaçlarını gidermenin faziletine, Allah'ın hoşnutluğunun ancak böyle kazanılabileceğine inanıyorlar. Bu yüzden cami, hastane, imaret, kervansaraylar yaptırıyorlar.[32]

Türklerin kader hakkındaki düşüncelerinin yabancıları en çok hayrete düşüren konulardan biri olduğu görülüyor. Tam olarak anlaşılmasının zor olduğunu söyledikleri kader inancı Türkleri veba gibi bulaşıcı hastalıklara karşı lakayt davranmaya sevk etmektedir. Çünkü Türkler kişinin ne zaman öleceğini ancak Allah'ın bileceğini, bu sebeple kimin ne zaman öleceğinin Allah tarafından alnına yazıldığına inanmaktadırlar. Bundan dolayı vebaya tutul-

---

[31] Gerlach, *a.g.e.*, c. 1, s. 126-127. Bu "renegati christiani" denilen Hıristiyanlıktan İslam'a geçenlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarihiyle ilgili Bartolomé Bennassar-Lucile Bennassar'ın kitabı zikredilmişti. Kitabın arkasında 477-480. sayfalar arasında engizisyon kayıtlarına göre 1560-1665 yılları arasında İslam'a geçen Fransızların isimlerini, yaşlarını, memleketlerini, geri Hıristiyanlığa dönenlerin dönüş tarihlerini ihtiva eden güzel bir tablo bulunuyor.

[32] Lubenau, *a.g.e.*, c. 1, s. 289-291.

muş kimselerin elbiselerine ve eşyalarına dokunmaktan çekinmezler. Bu yüzden veba salgınlarında bazan bütün bir ailenin öldüğü görülüyor. Eğer mukadderatlarında yoksa başlarına hiçbir kötülük gelmeyeceğine inanıyorlar. Bu kader anlayışı başarılı dönemlerinde Türklerin kahramanlığını, coşkusunu artıran, ölümden korkmamalarını sağlayan bir inanç olmuştur.[33]

Georgievic ve De Tournfort cenaze ve defin işlemleri, mezar ve türbeler hakkında bilgi veriyorlar. Onların anlattıklarına göre cenazeler titizlikle yıkanır, kötü ruhları uzaklaştırmak için çevrelerinde tütsüler yakılır. Sıradan kimselerin cenazeleri yıkandıktan sonra güzel bir kefene sarılır ve şehir dışına gömülür. Ölen eğer fakir biriyse cenaze masrafları ev ev dolaşılarak toplanan parayla karşılanır. Şehir içine veya cami avlularına gömülmez. Oralara ancak nüfuzlu kimseler defnedilir. Cenaze kaldırıldığında en önde ellerinde büyük mumlar taşıyan dervişler yürür, hocalar, din adamları onları takip eder. Mezarlığa gelinceye kadar ilahiler söylerler.

Cenaze mezara konduğunda iki melek onu dizüstü oturtarak yaptığı işler konusunda sorguya çeker. Eğer iyi bir insan olarak yaşamışsa sorgu meleklerinden sonra iki beyaz melek gelerek ona cennete kalacağı mekânı gösterirler. Ölü günahkâr biriyse iki siyah melek gelerek eziyet etmeğe başlarlar. Meleklerden biri onu topuzla vurarak toprağa çakar, diğeri demirden bir çengelle tutarak dışarı çıkarır. Bu işkenceler günahının durumuna göre Kıyamet gününe kadar da sürebilir. Kabirler hayvanların pislememesi için yüksek yapılır. Ayak ve baş taraflarına mermer taşlar dikilir, üzerlerine ölünün hayattayken yaptığı iş-

[33] Busbecq, *Türk Mektupları*, s. 243-244; Thornton, *Osmanlıda Siyaset, Toplum, Din ve Yönetim* (1793-1807), s. 262-263.

ler yazılır. Bunlardan sanatkârane olanlar vardır. Bunlar zengin mezarlarıdır. Cenaze sahipleri ölünün ruhu için fakirler, kuşlar ve karıncalar yesin diye dokuz gün boyunca mezara ekmek, et, peynir, yumurta ve süt gibi yiyecekler koyarlar.[34]

Halka veya zenginlere ait bu mezarların dışında yabancıların dikkatini çekenler bilhassa padişahlar, büyük devlet adamları ve tabii evliya türbeleriydi. Salomon Schweiger'in anlattığına göre bunlar genellikle düz beyaz mermerden inşa edilmişlerdir. İç kısımlarında ise badana üzerine altın varak ve çeşitli tabii boyalarla güzel süslemeler yapılmış veya hatlar yazılmıştır. Etrafa da süs için bacak kalınlığında beyaz mumlar konulmuştur. Fakat bunlar yakılmaz yerlerine asılı kandiller yakılır. İçeride vazifeli iki veya üç türbedar binanın bakımıyla ilgilenmekte olup gelen ziyaretçiler için de sadece dua etmekten başka bir iş yapmazlar. Bu görevlilerden biri öldüğünde yerine başka biri atanır, çünkü duaların, okunan Kur'an-ı Kerîm'in ilelebet devam etmesi gerekmektedir. Türbenin ortasında ziyaretlere konu olan zatın sandukası vardır. Sandukanın baş kısmı daha yüksektir ve üstü sırmalı bir kumaşla örtülüdür. Üstüne de ölünün elbiselerinden biri örtülür. Sandukanın baş kısmında yarım arşın boyunda tahta bir çıkıntı vardır, bunun üstüne *dschalma* (çalma) denilen Türk usulü bir sarık geçirilir, her iki yanına da siyah kırlangıç tüyleri takılır. Sarık her cuma günü yeniden düzenlenir.[35]

---

[34] Aksu, *Mohaç Esiri Bartholomeos Georgievic (1505-1566)*, s. 55; Tournefort, *Tournefort Seyahatnâmesi*, c. 2, s. 82-85.

[35] Salomon Schweiger, *Sultanlar Kentine Yolculuk (1578-1581)*, ed. Heidi Stein, çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2004, s. 123-124. Schweiger'in bu türbe tasviri sadece İstanbuldakiler için değil genellikle imparatorlukta aşağı yukarı Anadolu ve Balkan-

Türkler bu türbe ve mezar ziyaretlerinin dışında ayazmalara da gidiyor ve ziyaret ediyorlar. Gerlach Yahudi köyü ile Arnavutköy arasındaki bir kiliseyi ziyarete gittiğinde oradaki ayazmaya pek çok Müslüman hanımın da geldiğini ve kutsal sudan içtiklerini, çünkü suyun ateşli hastalıklara iyi geldiğine inandıklarını söylüyor. Aziz Dimitrius gününde buraya pek çok ziyaretçi geliyormuş. "Hırstiyanlara düşman olan" Rüstem Paşa durumdan haberdar olduğunda kiliseyi yıktırmış ama çok geçmeden hastalanıp ölmüş. Sokollu Mehmet Paşa'nın eşlerinin de buraya geldiği ve bu sudan içtikleri söyleniyormuş. Gerlach oraya gitmeden Piyale Paşa'nın oğlunun da geldiğini, hatta papaza bir miktar da para verdiğini duymuş.[36]

Türkler Kıyamet gününe de çok kuvvetle inanırlar. Allah dünyaya son vermek istediğinde elinde bir boru taşıyan İsrafil adlı meleğe emredecek, İsrafil boruyu öttürünce bütün canlılar ve gökteki melekler ölecekler. Dağları taşları tuz buz edecek korkunç bir deprem meydana gelecek, Allah'tan başka hiçbir canlı kalmayacak. Sonra bir ışık belirecek ve melekler canlanacak, ardından "Rahmet Suyu" denilen bir yağmur yağacak ve dünya tekrar canlanacak. Kırk gün sonra İsrafil boruyu tekrar öttürecek ve Habil'den sonraki bütün insanlar dirilecek, iyilerin yüzü güneş gibi parlayacak, kötülerin yüzü kararacak. Sonra imparatorlar, padişahlar dahil bütün insanlar yaptıklarından hesaba çekilecek. Kimse yaptıklarını inkâr edemeyecek, çünkü elleri ayakları şahitlik edecek.[37] Görüldüğü

---

lar'daki bütün kentlerde mevcut abidevî türbe yapıları için geçerli standard bir tasvirdir ve bugün de değişen fazla şey yoktur. Bu sebeple tasvir aynen nakledilmiştir.

36 Gerlach, *a.g.e.*, c. 1, s. 202.

37 Gerlach, *a.g.e.*, c. 2, s. 719; Villalon, *Kanuni Devrinde İstanbul*, s. 257.

gibi bu anlatılanlar hemen hemen Kur'an-ı Kerîm'de kıyamet, mahşer ve hesap günü hakkında anlatılanların biraz tahrif edilmiş halidir.

Hicrî 10. (Miladî 16.) yüzyılda İslam dünyasında korkulu bir Kıyamet ve bir din yenileyicisi beklentisinin yaygın bir biçimde egemen olduğu, dönemin bazı eserlerine yansımıştı. Bunlar daha önce de ilgili bölümde örnekleriyle temas edildiği üzere, Flemming, Fleischer ve Gril gibi araştırmacılar tarafından ele alınmış ve değerlendirilmişti. Söz konusu beklentinin odak noktası, gelmesi beklenen tecditçi mehdînin Kanuni Süleyman olduğu iddiasıydı ve bu iddia etrafında imparatorluğun Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan tebaası içinde meşruiyetini güçlendirmeye yönelikti. Osmanlı devleti bunu hem Hıristiyan dünyaya hem de Safevî devletine karşı başarılı bir biçimde kullanmıştır. Eserlerinde Türklerin Kıyamet beklentisi hakkındaki inançlarını anlayabildikleri ölçüde ve yargılayarak dile getiren Batılı Seyyah ve gözlemcilerin 16. yüzyılda Osmanlı toprklarına gelenler olması bu beklenti ile de igili olabilir.

Kıyamet, Mahşer ve Hesap konularının arkasından tabii olarak cennet, cehennem inancı geliyor. Bu konuda hemen her seyyah benzer şeyler yazmakla beraber bazıları Kur'an-ı Kerîm'deki cennet nimetlerine ve cehennem azaplarına dair yorumlarını da yazıyorlardı. Mesela Hz. Muhammed Arapları yönetmek için onların zevklerine uygun cennet tasvirlerini Kur'an'a koymuştur. Arapların kurak ve çorak çöl topraklarına mukabil içinden ırmaklar, çeşmeler akan, arzulanan her türlü meyvenin bulunduğu bahçelerden oluşan bu cennetlerde süt ve bal akan ırmaklar, sarhoş etmeyen eşi benzeri olmayan şaraplar vardı. Araplar şehvete çok düşkün ve çok kıskanç olduklarından bu cennetlerde özellikle de benzersiz güzellikte,

gözleri kendilerinden başka bir erkeği görmeyen iri gözlü kızlar ve hizmet gören oğlanlar bulunuyordu. Ama buna karşılık kâfirler ve münafıklar için kavurucu ateşle dolu cehennem vardı. Ateşte yanan derileri her an yenilenecek, susuzluk çektiklerinde zehirli ve ateş gibi bir su boğazlarından aktarılacaktır.[38]

Bertrandon de la Broquière Türklerin çok iyi niyetli insanlar olduğunu yazıyor. Onun anlattığına göre Türkler sofrada yemek yerken yanlarından herhangi biri veya bir fakir geçtiğinde hemen sofraya davet edip birlikte yemek yemeye çağırıyorlar. De la Broquière bunun kendilerinin hiç yapmadığı bir şey olduğunu da ekliyor.[39]

Setahatnamelerde yukarıdan beri temas ettiğimiz inanç, ibadet vesair konuların dışında Türklerin nelere saygı gösterdiklerini anlatan kısımlar da bulunuyor. Daha önce Türklerin güle çok hürmet ettikleri, çünkü onun Hz. Muhammed'in terinden yaratıldığına inandıkları ve bu yüzden gül yapraklarının yere dökülmesine mâni olduklarından bahsedilmişti. Aynı şekilde Türklerin kâğıda da saygı göstermeleri yabancıların çok hayretini mucip oluyordu. Kâgıdın temizlenmek için kullanılması onların nazarında büyük suçtu. Böyle biri görülürse hemen ihbar edilip ceza alması isteniyordu. Çünkü kâğıt Allah'ın insanlara bir ihsanıydı. Kur'an-ı Kerîm onun üstüne yazılıyordu. Bu sebeple yollarda yerde gördükleri kâğıtları alıp saygıyla dudaklarına ve alınlarına götürerek hemen bir duvar kovuğuna sokuyorlar. Aynı şeyi yerde gördükleri ekmek parçası için de yapıyorlar. Kıyamet gününde Mu-

[38] Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, ed. Stefanos Yerasimos, çev. T. Tunçdoğan, Kitap Yay., İstanbul 2005, c. 2, s. 83; Thévenot, *a.g.e.*, s. 79.

[39] Bertrandon de la Broquière, *Denizaşırı Seyahat (1432-1433)*, çev. İlhan Arda, Eren Yay., İstanbul 2000, s. 173-174.

hammed günahları sebebiyle cezalandırılacak müminleri ebedî saadete kavuşmaya davet ettiğinde nar gibi kızarmış büyük bir köprüden geçecekler, fakat ayak altından aldıkları kâğıtlar ortaya çıkıp tabanlarına yapışarak kızgın demirden etkilenmelerine engel olacaktır.[40]

Türkler çocukları bu tür konularda eğitimi annelerinin veya kadın bakıcılarının gözetiminde alıyorlar. Ahlaki kişilik çocukluk döneminde bu şekilde olumsuz örneklerin etkisinden uzak tutularak verilmeye çalışılıyor. Çocukların düşünceleri diğer ülkelerde olduğu gibi yaşadıkları inancın dogmalarına göre şekillendirilmektedir. Her şeyden evvel kendi dinlerinin en üstün olduğuna inandırıldıklarından, diğer dinlerin mensuplarına yüksekten bakarlar ve onlardan nefret ettirilirler.[41]

Osmanlı Halkının Toplumsal Tabandaki Bazı İslami Kural İhlalleri

Osmanlı Halk İslamı denildiğinde bazılarının aklına sıradan günlük hayata yansıyan ama esas itibariyle sanki kitabi İslam'ın standard emir ve yasaklarının dışına çıkılmayan bir hayat süren Müslüman halklar hatıra geliyor olabilir. Fakat öyle olmadığı, dünyanın her zaman ve zemininde olduğu gibi Osmanlı Müslüman halkında da kitabi emir ve yasakların dışına çıkan bazı alışkanlıklara sahip insanların bulunduğu da bir gerçektir. Osmanlı kaynakları her zaman olmamakla beraber zaman zaman bunlara işaret ediyorlar. Fakat bu tür alışkanlıklar özellikle de Osmanlı topraklarına gelen Batılıların haliyle daha çok dikkatini çekiyor ve eserlerinde bilhassa bunları anlatmayı tercih ediyorlar.

---

[40] Busbecq, *Türk Mektupları*, s. 40-41; Villalon, *Kanuni Devrinde İstanbul*, s. 253-254; Thévenot, s. 85-86.

[41] Thornton, *a.g.e.*, s. 251-252.

İçki (Şarap) ve Afyon Kullanımı

Yabancıların dikkatini çeken yasaklardan en başta geleni, dinen haram olduğunu iyi bildikleri şarabın Osmanlı toplumunda devletçe de resmen yasaklanmış olduğudur. Buna rağmen bazı sultanların işret meclislerinde şarabın bolca tüketildiği, Müslüman halk içinde ise kiminin haram olduğuna aldırış etmeden kiminin ise haramlığını kabul ederek yine de gizlice içmekten kendini alıkoyamadığı görülüyor. Fakat Müslümanların içmekten öte şarap imal etmeleri, satmaları veya bunlardan birine yardımcı olmalarının dinen yasaklanmış olması sebebiyle bu işler el altından ya gizli gizli yapılıyor veya gayri Müslimler aracılığıyla götürülüyordu.

Seyyahların anlattığına göre yasağa aldırmayanlar ihbar edilirlerse derhal yakalanarak kadının huzuruna çıkarılıp muhakeme ediliyor, arkasından falakaya yatırılıyor ve para cezasına mahkûm oluyorlardı. Ayrıca bir eşek üstüne ters bindirilip kuyruğu da eline verilerek boynuna aldığı cezanın yazıldığı bir yafta asılmak suretiyle sokaklarda teşhir ediliyorlardı. Bu yüzden bazı hatırlı kişiler gece tanıdıkları Hıristiyan komşularının evlerinde veya kuytu meyhanelerde, yüksek bürokratlar ise ya kendi istediklerinde veya davet edildiklerinde elçilik rezidanslarındaki ziyafet sofralarına katılıyor ve içiyorlardı. Maamafih yeniçerilerin açıktan şarap içmelerine pek ses çıkarılmıyordu. Bazıları az da içseler, çok da içseler aynı azabı göreceklerine inandıklarından olabildiğince sık ve çok içmeye bakıyorlar, bu yüzden bazı sokak aralarında sızıp kalıyorlardı.[42]

---

[42] Şuralarda bu hususta bol ve tafsilatlı nalumat bulunuyor: De la Broquière, s. 160, 240-241; Dernschwam, s. 119; Busbecq, s. 20; Gerlach, c. 2, s. 682; Thornton, s. 277-278.

Sultanlardan şaraba düşkün olanlar konusunda seyyahlar özellikle sultan II. Selim örneğini sık sık hatırlatırlar. Lubenau şu ilginç gözlemini naklediyor:[43]

> Efendimizin daveti üzerine konutumuza sık yemeğe gelen itibarlı, önemli Türklerden özellikle yaşlı ve çok dindar olanlar, kendilerine şarap sunulduğunda ve içmeleri için ısrar edildiğinde, kadehi dudaklarına değdirmeden önce kıyameti koparırlar ve şarap içerken ruhlarının bedenlerinden çıkıp gitmesini ve gizlenmesini, öbür dünyada azap çekmemek için bu günahın üzerlerine bulaşmamasını dilerler. Zira Türkler bu dünyada ne kadar çok şarap içilirse öbür dünyada o kadar çok azap çekeceklerine inanırlar. Lakin bir kere şarap içmeye başladılar mı, bizim şu eski atasözündeki gibi "Cehenneme yavaş yavaş girmektense koşarak girmek daha iyidir" ilkesine uyarlar.

Söz konusu alışkanlıklardan biri, toplumun bazı kesimlerinde, mesela bazı halk arasında ve özellikle de Kalenderîler ve benzeri bazı derviş gruplarında çok yaygın olan *maslak* ve afyon kullanımıdır. *Maslak* kuru kenevir yapraklarından yapılan yeşil toz olup her yerde satılıyor, buna *hayranlık* veya *esrar* da deniliyor. Halk arasında afyon da çok seviliyor. İçki içmek sarhoşluğa sebep olduğu ve içen mahkemeye götürülüp cezalandırıldığı ve teşhir edildiği için bundan kaçınanlar afyon kullanmayı tercih ediyorlar. Afyonu daha çok aşağı tabakadan insanlar kullanıyor. Afyon haşhaş suyundan yapılmakta olup her tarafta dolaştırılıyor. Onu kullanmaya alışanlar hergün bir mercimek tanesi büyüklüğünde alıyor. Daha faz-

[43] Lubenau, c. 1, s. 320.

lası zarar veriyor. İçen birkaç gün uyuyup kalabiliyor. Bu yüzden eczacılar herkese vermiyorlar. Afyon Yahudi tüccarlar tarafından Anadolu'dan ve Arabîstan'dan bol miktarda İstanbul'a getiriliyor ve her yerde satılıyor. İçenlerin yüzü sapsarı, benizleri soluk görünüyor. Kullanana ilk başta coşku ve şenlik verse de sonra sıkıntıya ve acıya sebep oluyor. Afyona alışanlara yüksek tabakaya mensup olanlar arasında da rastlanıyor. Alışanlara *tiryaki* deniliyor. Ramazan ayı onlar için bir işkenceye dönüşüyor.[44]

Zina

Türklerin günlük hayatlarında İslam inançlarının ne kadar etkili ve hâkim olup olmadığı hususunda yabancı seyyah ve gözlemcilerin ilgilerini çeken ve dikkatle üzerinde durdukları bir konu da zinadır. Genellikle evlerindeki haremde dışarıya kapalı bir hayat yaşayan kadınlar için dışarıda yaşanan hayatın canlılığı elbette çekici geliyordu. Türk kadınlarının ne zekâ, ne canlılık ne de şefkat bakımından kendi kadınlarından hiç de aşağı olmadığını genellikle vurgulamaktan çekinmeyen seyyahlar, baskı altında yaşamalarının zaman zaman onları değişik yollara sapmaktan alıkoymadığını da söylüyorlar. Lady Montagu Türk kadınlarının "dünyanın en güzel tenli" ve gür siyah saçlı kadınları olup kendi memleketlerindeki gibi takma saç kullanmadıklarını yazar. O Türk kadınları arasındaki güzellerin İngiltere'dekinden çok daha fazla olduğunu, çirkin kadın görülemeyeceğini de ekliyor. Fakat iffet konusunda en az kendilerininkiler kadar günahkâr ve hatta daha serbest davrandıklarını, âşıklarıyla buluşmak için genellikle Yahudi dükkânlarını seçtiklerini söylüyor.[45] Kocaları sabahtan akşama kadar dışarıda olduğu için ateşli

[44] Dernschwam, s. 79-80; Tournefort, c. 2, s. 86; Thornton, s. 278.

[45] Lady Montagu, s. 52-54.

zengin kadınlar sokaktan geçen genç, yakışıklı Hıristiyan erkekleri gönderdikleri köleleri vasıtasıyla eve alıyorlar. Eğer yakalanırlarsa Hıristiyan gençler ihtidaya ve zina ettikleri kadınla evlenmeye zorlanıyor. Çoğu zaman da Musevî esirler mücevher getirmek bahanesiyle uygun saatlerde kız gibi giyinmiş genç, yakışıklı delikanlıları eve sokarlar. Aşırı baskı altında olmaları onları bu yola sevk ediyor.[46]

Zina Türkler nazarında çok ağır bir suçtur. Bu yüzden zina halinde yakalanan erkekler mahkemece had cezasına mahkûm edilerek seksen değnek vurulur. Sonra da içki içenlerde olduğu gibi bir eşeğe ters bindirilerek dolaştırılır, ayrıca servetiyle mütenasip para cezasına da çarptırılır. Karısını haksız yere zina ile suçlayan erkeğe seksen değnek had vurulur. Zina yapan kadınlar da çok ağır şekilde cezalandırılır. İçi taşla dolu bir çuvala konup ağzı bağlanır ve denize atılır, fakat çoğu iyi yüzdüğü için çuvaldan çıkıp kurtulur, boğulup ölenler nadirdir. Koca isterse karısının hayatını bağışlayabilir.[47]

Homoerotizm ve Lezbiyenlik

Hemen hemen bütün seyyahlar Osmanlı Müslüman toplumunda *livata* veya halk diliyle *oğlancılık* da denilen homoerotizmin çok yaygın olduğunu yazarlar. Aslında Osmanlılardan çok daha önceleri ve Osmanlı döneminde bazı sufî tarikatlarında *mahbupperestlik* yahut *cemalperestlik* tabir edilen bir fiil olarak oldukça malum bir durumdu ve bazı meşhur sufîlerin bu tür akıma mensup olduklarına dair kaynaklarda mebzul miktarda bilgi bulunmaktadır. Hatta bizatihi Osmanlı kaynaklarında sakalsız genç oğlanlara düşkünlükten ibaret olan homoerotizmin

[46] Tournefort, c. 2, s. 71-72.

[47] Tournefort, aynı yer.

bazı zenginler ve yüksek bürokratlar hatta ulema sınıfına mensup bulunanlar arasında dahi oldukça yaygın olduğuna dair bilgiler yer alıyor. Dolayısıyla bu olayın sade halk arasında da yaygın bir durumu yansıttığını yalnızca seyyahların eserleri ortaya atmıyor, Osmanlı kaynakları da buna şahitlik ediyor.

De la Broquière, yukarıda içki düşkünlüğünden bahsettiğimiz tanıdığı bir beylerbeyinin genç, yakışıklı oğlanlardan da çok hazzettiğini, sarayında yirmi yirmi beş kadar oğlan bulundurduğunu ve kadınlardan çok onlarla birlikte olduğunu yazıyor. Oğlanlar yaşlandığında onlara hediyeler verir, kızkardeşlerinden (muhtemelen cariyelerinden) biriyle evlendirir, yıllık yirmibeş bin duka gelir bağlarmış.[48] Schweiger İranlılarda ve Türklerde "doğaya aykırı iğrenç bir alışkanlık" diye nitelediği erkek erkeğe, kadın kadına cinsel ilişkinin çok yaygın olduğundan bahseder.[49] Bazı erkekler güzel oğlanlar tutarlar, onlara ipekli kumaşlardan elbiseler giydirirler. Bunlar kıyafetlerinden hemen tanınır. Başlarının önünde ve arkasında örülmüş birer tutam saç bırakırlar ve böylece göze çok hoş görünürler. Efendileri bu oğlanların eline içi tatlı şerbet dolu bir kâse vererek dolaştırırlar. İçmek isteyenler on onbeş akçe ödeyerek bir yudum alırlar, ama amaç şerbeti içmek değil, oğlanların güzelliğini seyretmektir. Bazıları oğlanlara âşık olur, peşlerinden giderler. Büyük efendiler böyle oğlanları savaşa giderken bile beraberlerinde götürürler. Bu kötü alışkanlık yüzlerce esirin hapis tutulduğu hapishanelerde de çok yaygındır.[50]

---

48 De la Broquière, s. 241.

49 Schweiger, s. 91. Seyyah "Tanrı insanları böyle iğrenç eğilimlerden korusun" diyor.

50 Gerlach, c. 2, s. 527, 581.

İşin ilginç yanı Ricaut Osmanlı sarayındaki devşirme içoğlanlarından oluşan hizmetliler arasında da birbirlerine duydukları aşkın çok yaygın olduğunu anlatıyor. O Topkapı Sarayı'nın cinsel entrikaların ve bastırılmış dürtülerin yuvası haline geldiğini yazıyor. Bu çirkin arzularını gizlemek için ise bunun Allah'ın güzelliğini idrak etmenin yolu olduğu gibi bir bahane uydurduklarını, sevdikleri oğlanları görmek için her namazın cemaatle kılınmasının mecburi olduğu camiye devam ettiklerini veya saray hamamında onları görmeye can attıklarını söylüyor. Ricaut daha ileri giderek padişahların, vezirlerin genç oğlanları gizlemedikleri bir tutkuyla baştan çıkarmanın hesabını yaptıklarını, ama içoğlanlarının da yaşlı ve zengin hamilerini cazibelerini kullanarak tuzağa düşürüp hediyelerini alarak servet ve güçlerini paylaştıklarını da yazıyor.

Ricaut Topkapı Sarayı'nda içoğlanları arasındaki durumun saraydaki cariyeler arasında da geçerli olduğunu söyler.[51] İlginç olan şu ki o bu bilgileri Topkapı Sarayı'ndaki hayatın çeşitli kademelerindeki seyrine dair bilgileri Albertus Bobovius (Ali Ufkî Bey) gibi sarayda yaşayan ve tanıma fırsatı bulduğu bazı mühtedilerden aldığını kaydediyor. Fakat kendisine verilen söz konusu bilgilerin ne kadarının gerçeği yansıttığını ne kadarının hayalî ve uydurma olduğunu bilebilmek mümkün değildir. Bununla beraber anlattığı şeylerin Topkapı Sarayı gibi bir ortamda içoğlanları arasında ve haremde cariyeler arasında

---

[51] Ricaut, *a.g.e.*, s. 153.
Ali Ufkî Bey'in Enderun'a dair verdiği bilgiler şurada değerlendirilmiştir: Mehmet İpşirli, "Muasır Üç Enderunlu Tarihçinin Kaleminden IV. Mehmed'in Enderunu Üzerine Bazı Gözlemler," *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak Armağanı*, haz. Mehmet Öz-Fatih Yeşil, TİMAŞ Yay., İstanbul 2015, s. 444-449.

vuku bulabileceği her zaman için mümkün görülebilir. Zaten bazı yabancı seyyahların değişik kanallardan sağladıkları bilgilerle ve Osmanlı kaynaklarındakilerle karşılaştırıldığında bu ihtimal kuvvetleniyor.

Ulema içinde, hatta şeyhülislamlık makamına kadar yükselen nadir de olsa bazı örnekler olduğu hem Osmanlı kaynakları, hem Batılı seyyahların, gözlemcilerin eserlerinden bilinebiliyor. Kısacası sözünü ettiğimiz ihtimal bütünüyle kanıtlanamayacak olmasına rağmen Müslüman Osmanlı halkını karalamak isteyen Batılı seyyah ve gözlemcilerin iftiraları diye yine de bir kalemde yabana atılacak bir vakıa değildir. Üstelik homoerotizm antikçağlardan zamanımıza kadar dünya genelinde her zaman mevcut olmuş, bugün de mevcut olmakta olan toplumsal bir gerçekliktir.

Bu vesileyle şu konuyu da tartışmak icap ediyor: Belli bir yaşta devşirme olarak saraya getirilip Enderun'da özel, güçlü ve sıkı bir eğitime tabi tutulan, aralarından vezaret, beylerbeyilik vs devletin yüksek kademelerinde göreve getirilen, âlim, sanatkâr, Ali Ufkî Bey gibi musikişinas çıkaran bu insanların çoğunun hayatı, kariyeri oldukça iyi bilinmektedir. Fakat bunların ne kadarının belli yaşa kadar aldığı eski inançlarını ve kültürlerini gerçekten terk edip Mahmut Paşa, Sokollu Mehmet Paşa vs gibi samimi bir bağla Müslüman oldukları bilinebilir? Sade sarayda değil taşra görevlerinde bulunanlar arasında ne kadarının yeni inancına ve kültürüne ne ölçüde sadık oldukları anlaşılabilir? Nitekim bazılarının, eserinden yararlandığımız Macar Georgievic gibi fırsatını bulunca kaçıp eski dinine döndüğü yahut bulunduğu yüksek makamların prestij ve avantajlarını kaybetmemek için gerçek inancını dışavurmaktan kaçındığı tahmin edilebilir ama kesin bir bilgiye veya delile ulaşılamaz.

Dolayısıyla her hâlükârda Osmanlı Müslüman toplumundaki içki, homoerotizm konusu Osmanlı Halk İslamının toplumsal tabanına yansıttığı ve onun bir parçası olan ciddi bir meseledir.[52] Kur'an-ı Kerîm'de açıkça yasaklanan ve en büyük günahlardan olduğu kesin hükme bağlanan, üstüne üstlük fıkıh literatüründe de en sert tedbirlerle şarap içmenin ve livatanın yasaklanması, toplumda onları ortadan kaldıramamıştır. Nitekim bu yüzden İslamî açıdan kesin haram olan livatanın yasaklanmasına ve engellenmesine dair zaman zaman bazı ulemanın birtakım risaleler kaleme aldıkları biliniyor.[53] Bunlardan ilginç birinin müellifi Ebu'l-Feth ed-Deccânî *el-'İkdu'l-Müfred fî Mahabbeti'l-Emred* (*Sakalsız Oğlan Sevme Konusuna Dair Tek Kolye*) adlı eserinin mukaddimesinde şunları söylüyor:[54]

> Bugünlerde Şeytan tıpkı çocukların topla oynadığı gibi bizimle oynamakta ve sakalsız oğlanlara karşı özellikle bugünün mutasavvıfları arasında duyulan aşk çığ gibi yayılmaktadır. Bu birlikteliğin Rahman olana ulaşmanın yolu olduğu iddia edilmektedir ama Allah'a göre bu yol Şeytan'a giden yoldur... Bu ne şaşkınlıktır! Allah'ı kızdıracak bir şey nasıl O'na giden yol olarak düşünülebilir? Aslında bu büyük bir ka-

---

[52] Osmanlı Müslüman toplumundaki homoerotizm konusu son yıllarda hem Batıda hem Türkiye'de bilimsel ve spekülatif yaklaşımlarla tartışılmakta olup birtakım yayınlar yapılmıştır. Ciddi bilimsel bir çalışma olarak şunu örnek verebiliriz: Dror Ze'evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, çev. Fethi Aytuna, Kitap Yay., İstanbul 2008.

[53] Ze'evi adı geçen çalışmasında bu literatürü oldukça iyi incelemiş ve eserinde çarpıcı alıntılara da yer vermiştir ki bunların ikisini ondan naklen biz aşağıya alacağız.

[54] Ze'evi, *a.g.e.*, s. 106.

> yıp ve cehennem ateşine götürecek vahim bir hatâdır. Allah bizi böyle büyük isyanlardan korusun. Amin. Allah sizi muvaffak etsin, şunu bilin ki livata haramdır ve her ne kadar cezası hakkında bazı anlaşmazlıklar olsa da Müslümanların fikir birliğiyle büyük günahlardan biri olarak kabul edilmiştir.

16. yüzyılın ikinci yarısında "vâ'iz" diye bilinen Sinaneddîn el-Amâsî adında biri bazı tarikatlarda göze çarpan bahis konusu uygulamaları itham eden risalesinde şöyle diyordu:[55]

> Durum öyle bir noktaya geldi ki artık bununla övünüyorlar ve sakalsız bir gence sahip olmayanı (şöyle diyerek) ayıplıyorlar: "Livata yapmıyor ve şarap içmiyorsun... Sen görgüsüzsün. Bizim seninle işimiz yok." Kendilerine zurafâ (zarifler) diyorlar ama aslında görgüsüz ve günahkârlar. Bu iğrenç hedonistlerin bazıları birbirlerine gençleri hediye olarak veriyorlar. Hediye alanlar da sevinçlerini gösterip gururla bu gençleri kollarına alıyorlar. Çoğu kadınlarla evlenmeyip oğlanları kullanıyorlar. Onlara *zevcetü's-sefer* (seyahat eşi), *gulâmu'l-firâş* (yatak oğlanı) ... gibi isimler veriyorlar. Günümüzde bilgili ulema olduğunu öne süren birçoğunun yanlarındaki genç refakatçilerle övündüğünü. ... Bazıları en yakışıklı gençleri arayıp satın alır. ... Aslında âlim olmadıkları gibi esasen tamamen cahildirler.

[55] Ze'evi, *a.g.e.*, s. 104.

OSMANLI HALK İSLAMI VE MEDRESE: TEMAS, NÜFUZ VE ETKİLEŞİM

Sözlü Temas, Nüfuz ve Etkileşim Kanalları: Vaazlar, Vaizler, Cami Dersleri, Oda Sohbetleri

Osmanlı Devlet İslamı, Medrese İslamı ve Tekke İslamı dediğimiz olguların her birinin ilgili bölümde gösterilmeye çalışıldığı üzere, birbirlerinden bağımsız olgular olmadığı, herhalde yeterince açıklığa kavuşmuştur. Osmanlı Halk İslamının Medrese İslamı ve aşağıda ele alınacağı üzere Tekke İslamı ile belli kanallar vasıtasıyla daimi temas halinde bulunduğundan, bu iki sektörden etkilendiğinden bahsedilmişti. Bu sektörler arası temas, nüfuz ve etkileşim belli yollar ve kanallarla gerçekleşiyordu. Bunları doğrudan sözlü veya yazılı kanallar gibi iki paralel konumda değerlendirmek mümkün olabilir.

Sözlü kanalların en eski ve en yaygın olanları medrese mensubu ulemanın başkent İstanbul ve taşra kent ve kasabalarındaki cami ve mahalle mescitlerinde cuma ve bayram günlerinde yahut Ramazan boyunca yaptıkları vaazlar ve cami dersleridir. Halkın medresenin kitabi İslam'ıyla bire bir görerek ve dinleyerek temasını sağlayan vaazlar esnasında okunan ayet ve hadisler cemaatin kitabi İslamın ana metinleriyle bizzat işiterek karşılaşması demek olduğu gibi, bu metinlerin vaiz tarafından yazılı kaynaklara dayanılarak yapılan çevirileri ve açıklamaları çok önemliydi. Bunları açıklarken halkın daha iyi anlaması ve anlatılanlara güven duyması için zaman zaman araya birtakım hikâyelerin, menkabelerin eklenmesi dinleyenlerin ilgisini diri tutmak ve konuyu anlamalarına

yardımcı olmak bakımından önemli rol oynuyordu. Tabii halkın vaazda anlatılanlara dikkatle kulak vermesi ve itimat etmesi konusunda vaizlerin kişiliği ve halk arasındaki bilimsel ve ahlaki yaşantıları çok önemliydi. Cerbezeli ve ikna edici bir üslupla vaaz edenler daima kalabalık bir cemaat oluşturmayı başarıyorlardı. Yukarıda örneklerini verdiğimiz meşhur vaizler genellikle halk üzerinde en etkili olan vaiz tipine örnek olanlardır.

Öte yandan cami dersleri de halkın medresenin kitabi İslamıyla temasını sağlamak bakımından en azından vaazlar kadar önemliydi. Bu dersler vaazdan ayrı olarak ya bizzat vaizler yahut da görevli ulema tarafından genellikle sabah veya ikindi namazlarından sonra tefsir, hadis veya fıkıh dersleri şeklinde yapılırdı. Dersler halk arasında meşhur olmuş birtakım Arapça kitaplardan metin okuyarak, çevirileri ve açıklamaları yapılmak suretiyle gerçekleştiriliyordu. Bu suretle dinleyenler bizzat Arapça metinlere de kulak alışkanlığı sağlayabiliyorlardı. Üstelik doğrudan okunan ayet ve hadisler, bunların açıklamalarıyla ilgili Arapça ibareler, dersleri yapanların ve bahsedilen konuların inanırlılığını sağlamak itibariyle de önemli bir işlev görüyorlardi. Aşağıda göreceğimiz gibi bu tür dersleri tekkelerde sufîler de yapıyorlardı. Bu da Osmanlı tekkesinin tasavvufî İslam'ının medresenin kitabi İslam'ıyla sürekli temas halinde olduğunun bir delilidir.

Sohbet aslında daha İslam'ın en erken dönemlerinde ortaya çıkan bir sözlü iletişim aracıdır ve Hz. Muhammed'in İslam'ı tebliğe başladığı Mekke yıllarında ve Hicret'ten sonra da Medine'de Mescidü'n-Nebî'de yaptığı vahiy tebliği ve İslamî bilgilendirme konuşmaları ile başlamıştır. Zamanla fetihlerle genişleyen topraklardaki eski veya yeni kurulan kent ve kasabalardaki mescitler

aynı işlevi üstlendiler. Buralarda yerli veya hariçten gelen ulemanın, tüccarın, seyyahların, tasavvufla beraber sufîlerin tekkelerde halka yaptığı sohbetler, İslam dünyasının her tarafında her devirde, yüzlerce yıl sürüp gitmiştir. Osmanlı toplumu da bunun dışında kalmamış, bu gelenek uzun asırlar boyu onda da devam etmiştir.

Bu itibarla Osmanlı halk İslamının toplum içinde nasıl paylaşıldığını anlayabilmemiz için en yukarıdan en aşağısına kadar yürürlükte olan *sohbet* kültürünün de çok büyük önemi bulunuyor. İmparatorluk merkezindeki yüksek bürokrat ve zengin konaklarından, büyük kentlerdeki benzeri mekânlardan taşra kasabaları ve köylerdeki evlere ve odalara varıncaya kadar söz konusu bütün mekânlar sohbet kültürünün cereyan ettiği mekânlardır. Buraları aynı zamanda toplumun pek çok meselesinin de konuşulup hal yoluna konulmaya çalışıldığı, yüzyıllar boyunca Anadolu'da yaklaşık 1940'lı yıllara kadar varlığını korumuş olan çok işlevli mekânlardır. Odalar genellikle kentlerde ve kasabalarda her mahallenin veya semtin zenginlerinin, köylerde zengin köy ağalarının her türlü masrafını karşılayarak halka açık tuttukları büyük toplantı mekânlarıdır.

Odalar yazın da açık olmakla beraber genellikle iş güç mevsimi olmayan kış aylarında akşam namazından sonra açılır ve cemaat toplanır, Ramazan gecelerinde teravihten sonra sahura kadar açık olurdu. Ulemadan veya şeyhlerden biri uygun bir konuda sohbet açar, konuşur, cemaatin sorduğu sorulara cevap verir, bazan güzel sesli ve makam ehli hafızlar Kur'an-ı Kerîm tilavet eder, kaside okurlardı. Bazan da *Buhârî, Mesnevî* ve şerhleri, *Ahmediye, Muhammediye, Envâru'l-Âşıkîn, Müzekki'n-Nüfûs, Kısasu'l-Enbiyâ* hatta halkın çok tuttuğu *Tarih-i Taberî* gibi kitaplar, menakıbnâmeler okunur, üzerlerine sohbetler yapılır

ve böylece sahur vaktine kadar sohbet devam ederdi. Köy odalarında da imamın önderliğinde benzer sohbetler cereyen eder, burada ayrıca halkın çok sevdiği *Ebumüslim Destanı*, *Battal Gazi Destanı* gibi çok bildik destanlar, *Ahmediye, Muhammediye, Envâru'l-Âşıkîn, Müzekki'n-Nüfûs, Kısasu'l-Enbiyâ*'lar ve özellikle de *Ferhat ile Şirin*, *Leyla ile Mecnun* ve benzeri çok sevilen halk hikâyeleri ya ezberden veya yüzünden okunurdu. Halk İslamî bilgileri, ahlaki kuralları, adab-ı muaşeret kaidelerini büyüklerden görerek öğrenmenin ötesinde bu kitaplardan dinleyerek de öğrenirdi.

Yazılı Temas, Nüfuz ve Etkileşim Kanalları: Halk Kitapları, İlmihaller ve Diğerleri

Osmanlı klasik döneminde Halk İslamı dediğimiz olgunun yazılı metinleri, Müslüman halk arasında tedavülde olup çok çok okunan *Kısasu'l-Enbiya, Sîretü'n-Nebî, Kara Davud* (*Delâilü'l-Hayrat Şerhi*), *Muhammediye, Ahmediye, Müzekki'n-Nüfûs, Kırk Sual* ve *Mızraklı İlmihal* benzeri daha önce de bazı vesilelerle zikrettiğimiz kitaplardan oluşuyor. Bu kitaplara dair evvel emirde söyleyeceğimiz en dikkat çekici şey, yoğun miktarda *İsrâîliyyat* denilen mitolojik unsurların ve uydurma hadislerin kullanılmış olmasıdır. Bunların halkı daha fazla ahlaki ve dinî değerlere uymaya teşvik için araya sokulduğu ileri sürülse de bu tutarlı bir gerekçe değildir. Çünkü sıradan halk bunları ekseriya dinî inançlar gibi değerlendirmekte ve hatta yerine göre onlardan daha fazla inanmaya meyletmektedir. Bu mitolojik inançların tabiat üstülüğü halk için cezbedici bir işlev görmektedir.

Belki en az bunun kadar rol oynayan diğer bir cezbedici faktör, Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde çok somut an-

latılmamış olan Melek, Şeytan, Cennet, Cehennem, Sırat gibi kavramların bu kitaplarda halkın kolayca kafasında canlandırabileceği, hayal edilebileceği canlı şifahi tasvirlerle anlatılmış olmasıdır. Bir başka önemli husus da *Sîretü'n-Nebî*'de ve *Muhammediye*'de olduğu üzere Hz. Muhammed'in hayatının halkı cezbedecek canlı ve kuvvetli mitolojik tasvirlerle anlatılması, ona olan sevginin değeri ve vazgeçilmezliğinin ısrarla vurgulanmasıdır.[56] Bu kitapların asıl odak noktası Müslüman halkı Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'i merkeze alarak bilgilendirmektir. *Muhammediye, Ahmediye, Müzekki'n-Nüfûs* ve *Mızraklı İlmihal* benzeri kitaplar her ne kadar itikadi, ahlaki ve ibadetlerle ilgili bilgiler verseler ve ibadetlere teşvik etseler de bunlardan ziyade insandaki tabiatüstüne inanma eğilimi baskın çıktığı için halkın dikkati daha çok bu istikamete yönelmektedir. Cezbedici bir diğer faktör, bu kitapların ekserisinin manzum ve edebî bir değere sahip bulunması, anlaşılmasının ve ezbere alınmasının, dolayısıyla akılda tutulmasının kolaylığıdır.[57]

---

[56] Arpaguş, *a.g.e.*, özellikle s. 250-263 ve s. 326-332. Osmanlı döneminde halkın okuduğu kitaplar konusunda henüz yayınlanmış şu söyleşi kitabında ayrı başlık altında bazı tespitler ve mütalaalar bulunmaktadır: *İsmai E. Erünsal, Yirmi İki Mürekkep Damlası*, söyleşi: Halil Solak, TİMAŞ Yay. İstanbul 2021, s. 281-290.

[57] Bu kitapların yoğun müşteri taleplerine konu oldukları için halen defalarca basılarak Ankara'da Hacı Bayram, İstanbul'da Vezneciler ve taşra kent ve kasabalarındaki kitapçılarda günümüz Türkçesine uyarlanmış itinasız çalakalem nüshalarının yüksek miktarda baskı adedine ulaştıklarını görmek şaşırtıcı değildir. Bu çarpıcı olgu, Osmanlı dönemindeki Halk İslamı anlayışının günümüzde pek az değiştiğini açıkça gösterir. Bu kitaplar ve özellikle halkın düşkün olduğu Hz. Ali cenkleri, *Kesikbaş* ve *Arzu ile Kamber, Ferhat ile Şirin, Şahmeran* vb halk hikâyeleri daha 1970'lere kadar kasabalardaki haftalık pazarlarda seyyar kitapçıların yerde açtıkları sergilerde ucuz fiyatlarla satılırdı.

Genellikle *İlmihal* adı altında kategorize edilen bu halk kitapları bazı modern araştırmalarda "Osmanlı Sünnîleştirme" politikasının bir aracı olarak değerlendirilmektedir.[58] Osmanlı yönetiminin özellikle Balkanlar'da fetihlerle hâkimiyet altına alınan yeni Müslüman olmuş halka İslam hakkında doğru bilgi vermek amacını taşıdığı dikkate alındığı takdirde, bu kitapları devletin halkı "Sünnîleştirme" politikasının aracı olarak değerlendirmemek daha doğru olacaktır. Osmanlı devleti gibi "Sünnî İslam'ın İslamın en doğru versiyonu" olduğunu içselleştirmiş ve onu korumayı kendine misyon edinmiş bir devletin buna uygun politika takip etmesi çok tabiidir. Bu sebeple Osmanlı yönetiminin Balkanlar'daki yeni Müslüman olmuş tebaasını İslam hakkında sağlıklı bilgi edinmeleri için eğitmek istemesi kanaatimizce münhasıran bir "Sünnîleştirme politikası" değildir. İlmihal kitaplarını bu politikanın aracı olarak değerlendirilmekten ziyade daha genel çerçevede "İslamlaştırma" politikasının aracı olarak değerlendirmek daha gerçekçi bir yaklaşımdır.

İlmihal kitapları daha ziyade İslamî inançları yeterince anlayamayan eğitim seviyesi az halk kesimine yardımcı olabilmek için onların sıkılmadan okuyabilecekleri bir tarzda yazılmak mecburiyetinin bir ürünüdür. Öte yandan ilmihal kitapları gerçekten halkı Sünnîleştirmek için

---

[58] Mesela bkz. Derin Terzioğlu, "Where *İlm-i Hal* Meets Cathechism ...," *Past and Present*, 220 (Ağustos 2013), özellikle s. 82-114; Krstic, *a.g.e.*, s. 49-58. Krstic'in "*Kur'an-ı Kerim kişinin davranışlarını geliştirmesine ya da dini bütün bir yaşam sürmesine yardımcı rehber bir kitap olmayı başaramadı. Bu nedenle Kur'an'da ve Hadislerde teşekkül etmiş İslamî kaidelerin katı yorumunu giderebilecek metinlere ve şahıslara ihtiyaç baş gösterdi, İlmihal geleneği bu şekilde oluşmaya başladı*" şeklindeki mütalaaları Sünnîliği "İslamî Kaidelerin katı yorumu" olarak nitelemesi, bizce önyargılı ve yüzeysel bir bakışın eseridir.

yazılmış olsa bile, İnalcık'ın isabetle söylediği gibi Sünnî İslam tarih boyunca İslam'ın bozulmasını ve yozlaşmasını engellediği için önemli bir tarihsel işlevi icra etmiştir. Osmanlı devletinin yaklaşımı bu tarihsel gerçek doğrultusundadır.

Diğer yandan araştırmacıların "ilmihal" kategorisine dahil etmedikleri, ama halkı itikadi esaslara ve ibadete teşvik ettikleri için o kategoride sayılabilecek *Hikâye-i Kesikbaş, Hikâye-i Deve, Hikâye-i Göğercin* gibi manzum (mesnevî tarzında) bir grup anonim kısa risale de vardır. Bunlar daha ziyade eski matbu *Musahhah Mevlidü'n-Nebî* nüshalarında da yer almaktaydı ve tıpkı *Mevlid* metni gibi halk arasında mevlid toplantılarında makamla okunuyordu. Bahis konusu manzum hikâyelerde ibadetlerin ve her hal ve şartta bilhassa namazın vazgeçilmezliği kuvvetle vurgulanır. Bu kısa hikâyeler de aynı şekilde yukarıda sayılan "ilmihal" kitapları gibi bol miktarda mitolojik motifleri barındırırlar.[59]

Bir diğer popüler yazılı metin grubu da şunlardır: *Kısas-ı Enbiyâlar*, yani peygamberlerin hayatını destansı bir üslupla ve halka cazip gelecek İsrâiliyyat denilen mitolojik motiflerle karışık olarak anlatan eserler. Çoğu Sa'lebî ve Kisâî'nin eserlerinden mülhem olmak üzere zamanla epeyce bir popüler *Kısas-ı Enbiya* literatürü üretilmiş olup en eskisi Rabgūzî'nin (ölm. 1310) eseridir. Daha sonra yazılan *Kısas-ı Enbiya*'ların çoğu bunların tercümelerinden veya kısaltılmış versiyonlarından ibarettir.

Siyer-i Nebî'ler, yani Hz. Muhammed'in hayatını aynı

---

[59] İslam kültüründeki mitolojik unsurlara bir örnek olarak Kesikbaş Hikâyesi'ne dair vaktiyle 1985 yılında yayımladığımız çalışmanın geliştirilmiş şu yeni baskısına bakılabilir: *Türk Folklorunda Kesikbaş: Tarih-Folklor İlşkisinden Bir Kesit*, Dergâh Yay., İstanbul 2020.

şekilde mitolojik unsurlarla süsleyerek destansı bir üslupla anlatan popüler siyer kitapları olup en meşhuru 14. yüzyılda Erzurumlu Darir'in kitabıdır.

Fiten ve Melâhim (Fitne ve Melhame) kitaplarına gelince, bunlar toplumların karşılaşacağı fitne ve muhtelif felaketlerden bahseden eserlerdir. Temelleri Hz. Muhammed'in hadislerini toplayan Buharî, Müslim, Ebu Davud ve diğer üç hadis koleksiyonunda *kitabü'l-fiten ve'l-melâhim* başlığı altında yer almakta olup insanlığı bekleyen büyük savaşlar, toplumsal felaket ve karmaşalardan bahseden hadislerdir. Ortaçağlardan beri İslam dünyasının muhtelif yerlerinde kaleme alınan ve çoğu zikredilen hadislerden mülhem, yine mitolojik motiflerle süslü Arapça ve Farsça pek çok *Fiten ve Melâhim* kitabı yazılmıştır. Osmanlı döneminde de çoğu bunların çevirilerinden ibaret bir literatür meydana gelmiş olup halk tarafından inanılarak okunmuştur.

OSMANLI HALK İSLAMI VE TEKKE: TEMAS, NÜFUZ VE ETKİLEŞİM

Sözlü Temas, Nüfuz ve Etkileşim Kanalları: Vaazlar, Sufî Vaizler, Tekke Dersleri, Oda Sohbetleri

Yukarıda Osmanlı Medreselerinin Halk İslamıyla temas ve etkileşiminden bahsedilirken bu temas ve etkileşime aracılık eden kanallar hakkında yazılanlar, Osmanlı tekke İslamının halk ile teması hususunda da aynen vâkidir.[60] Sufî vaizlerin gerek cami ve mescitlerde, gerekse tekkelerde yaptıkları vaazlar çok etkiliydi. Buralarda sadece ehl-i tarik vaizler değil, aynı zamanda bir tarikata intisap etmiş ulema kökenli vaizler veya tersi, yani sûfiyyeden olmakla beraber aynı zamanda ulemadan olan vaizler de bulunuyordu. İstanbul'un en prestijli camilerinden başta Ayasofya Camii olmak üzere diğer selatin camilerinde ve hatta mahalle mescitlerinde böyle vaizler halkla sıkı temas halinde idiler. Özellikle eski büyük mutasavvıfların menkabelerini vaazlarında başarı ile kullanmak suretiyle hem cemaate İslam'ın kitabi esaslarına dair anlattıklarını ilgiyle dinletiyor, özellikle Ramazan'da ve cuma günlerinde, mübarek gecelerde muazzam kalabalık toplayabiliyorlardı.

Ayrıca hem İstanbul'da hem de Edirne, Bursa, İznik, Manisa, Konya, Amasya vb büyük kent ve kasabalardaki muhtelif tarikatlara mensup tekkelerde yapılan bu vaazlardan ayrı olarak tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî bilimlere dair eskiden beri halk arasında meşhur olmuş kitaplardan halka açık dersler de yapılmaktaydı. Bu derslere

[60] Reşat Öngören, "Osmanlılarda Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişkileri," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 18-19.

bazan İstanbul'da önemli mevkilerdeki bürokratların da katıldığı oluyordu. Dersler sade dinî bilimler alanında değil, tasavvuf alanında da yapılmakta, *Mesnevî* gibi meşhur tasavvufî metinler de okutulmakta, şerh edilmekteydi. Bu dinî bilimlerin tasavvufi yorumları halkı daha çok cezbediyordu. Bu şekilde yapılan derslerle hem halkın İslam hakkında bilgilenmesi sağlanıyor, hem de tasavvufî bir eğitim verilmiş oluyordu. Ramazan ve kandil gecelerinde teravihten sonra coşku ile ve bazan musiki refakatinde icra edilen zikir ve ayinler zaten tasavvufa yatkın Osmanlı Müslüman halkının her tabakasından insanları bir araya getirmek suretiyle toplumsal bir işlev de görüyordu.

Benzer faaliyetler sade cami ve tekkelerde değil özellikle Ramazan ayında İstanbul ve taşradaki zenginlerin konaklarındaki odalarda da gerçekleştiriliyordu. Bu odalarda halka verilen ziyafetler ise şüphesiz çok daha çekici bir durum yaratıyordu. Bu gelenek taşra kasabalarında Cumhuriyet'in ilk zamanlarında da devam etmiştir. Geleneksel muhafazakâr Osmanlı Müslüman toplumunun değişik etnik kökenden gelen fertleri arasında bu gibi faaliyetlerin onları birleştirici ve siyasal otoriteye bağlılığını pekiştirici bir rol oynadığını da ihmal etmemek gerekir.

Yazılı Kanallar: Tasavvufî Halk kitapları, Evliya Menâkıbnâmeleri

Faroqhi'nin "kitap dünyasına açılan kapı" diye tanımladığı dergâhlar,[61] tekkeler Osmanlı orta sınıf Müs-

[61] Faroqhi, *a.g.e.*, s. 203 vd. İslam dünyasında kitabın rolü ve kitap kültürü konusunda özellikle İsmail E. Erünsal'ın TİMAŞ Yayınlarından çıkan çalışmaları önemlidir ve konuyu bütün boyutlarıyla aydınlatacak niteliktedir: *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*,

lüman halkının ergenlik yaş üstü sınıfının kentlerde ve kasabalarda neredeyse tamamının devam ettiği ve *Müzekkî'n-Nüfûs, Muhammediye, Envâru'l-'Aşıkîn, Ahmediye, Mızraklı İlmihal* vb tasavvufî halk kitapları veya menâkıbnâmelerle temasa geldiği mekânlardı. Hemen her dergâhın, tekkenin olmasa bile, en azından Anadolu'da gördüğümüz büyüklerinde tıpkı medreselerdeki gibi mutlaka belli sayıda kitabın bulunduğu bir kütüphane mevcuttu. Değişik tarikatlara ait bu mekânlarda dervişlerin, şeyhlerin veya zenginlerin bağışladıkları kitaplar ve özellikle de çok okuyucu çeken menâkıbnâmeler, dervişlerin ve halktan insanların en çok rağbet ettikleri kitaplardı.[62] Zaten bugün İstanbul'daki ve Türkiye dışındaki büyük İslam yazma kütüphanelerindeki tasavvuf kitaplarının ve menâkıbnâmelerin bazıları, bir kısmı artık yok olup gitmiş bu dergâh ve tekkelerden toplananlar veya para ile Türkiye dahil İslam dünyasındaki yazma simsarlarından satın alınıp götürülenlerdir.

Menâkıbnâmeler yahut hikâyeler ihtiva eden *Mesnevî* türünden tasavvuf kitapları diğerlerinden daha fazla halk üzerinde etkili oluyordu. Bunlardaki tabiatüstü keramet hikâyeleri ve hikmetli anekdotlar çok cezbedici ve ferdin zihniyet dünyasındaki egzotik algıyı canlandırıcı mahiyette olduklarından ve bu sebeple de kolay anlaşılabildiklerinden, tabiatıyla daha fazla ilgi çekiyorlardı. Bunların dergâhta veya oda sohbetlerinde biri tarafından sesli olarak okunması kişinin tek başına sessiz mütalaasından daha etkiliydi. Nitekim bu yüzden özellikle popü-

İstanbul 2008, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, İstanbul 2013, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, İstanbul 2015, *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, İstanbul 2018.

62 A.g.e., s. 204-211.

ler tarikat çevreleri menâkıbnâmelerin okunmasını daima teşvik etmişlerdir. Bu sebeple onların musikili ayinlerden ve şeyhlerin sohbetlerinden sonra tekke İslamıyla halk İslamının etkileşimini sağlayan en etkili yazılı temas kanallarından biri olduğunu söyleyebiliriz

SONUÇ

Her şeyden önce Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisinin ne kadar zor bir konu olduğu, kitapta fiilen ortaya çıkmış olmaktadır. Bu itibarla henüz ortada halledilmemiş oldukça fazla problem varken kesin ve sağlam bir sonuç yazabilmenin ne kadar mümkün olacağı her halde takdir edilir. Böyle "efradını câmi ağyarını mâni" bir sonucun da uzun bir süre yazılamayacağını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Dolayısıyla bu "sonuç" sadece kitabın muhtevasının bir sonucu olarak kabul edilmelidir.

Bununla beraber konuyu böyle bir mazerete sığınarak ve birilerinin yapmasını bekleyerek bir kenara bırakmanın Osmanlı tarihçiliğinin günümüzde geldiği noktada doğru olmadığı da açıktır. Onu bir şekilde gündeme getirerek dikkatlere sunmak ve tartışmaya açmak artık kaçınılmazdır. Bugüne kadar bazı tarihçilerin asıl çalışmalarında yer yer konuya temas etmeleri ve bazı meselelere dokunmalarıyla sınırlı kalmamalıdır. Bunlar hiçbir zaman yeterli olmamış, konunun bütüncü bir bakışla yapılabildiği kadar ele alınması artık kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu büyük imparatorluğun İslam'la ilşkisi dışında her yönünü bilecek ve araştıracaksınız, bilimsel tespitler ve yorumlar ortaya koyacak, önemli katkılar yapacaksınız, muhtelif yönlerini başarıyla aydınlatacaksınız ama onun her cephesine hâkim olan İslam'la ilişkisinin ne olduğunu bir kenara bırakacaksınız. Kanaatimizce bu artık kabul edilemezdi ve bu çalışma bu açığı kapatma yolunda mütevazı bir adım, bir giriş olarak tasarlandı ve bu kitap bu çerçevede kaleme alındı.

Çalışmanın hiçbir iddiası olmadığının "Önsöz"de zaten hassasiyetle altı çizilmişti. Bu sebeple imkân çerçeve-

sinde konuyla ilgili kaynaklar kullanılmış, bugüne kadar mevcut perakende araştırmalar ve tartışmalar dikkate alınmaya çalışılmıştır. Kitapta ifade edilen şahsi kanaatlerimiz ise –pek az ve artık Osmanlı tarihi uzmanlarınca bir mütearife olarak kabul edilenler dışında– kesin fikirlerimiz olarak değil, genellikle ucu açık görüşler olarak belirtilmeye özen gösterilmiştir. Dipnotlarda söz konusu mütalaaların referansları doğrudan gösterilmiş, bunun yanında okuyucuyu daha fazla aydınlatmak için ilgili ek literatür zikredilmiştir. Bu yöntemin kanaatimizce metinde bahis konusu edilen hemen her mesele için de uygun bir yöntem olduğu söylenebilir.

Kitabın bölümleri, daha önceki yıllarda muhtelif yazılarımızda da yeri geldikçe kullandığımız ve ilk defa bize ait bir yaklaşım olan dörtlü tasnifi yansıtır. Klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu ve İslam ilişkisinin ancak böyle sosyolojik bir yaklaşımla daha iyi anlaşılabileceği sanırız açığa çıkmış olmalıdır. Lakin bunlara geçmeden evvel son yıllarda tarihçiler arasında verimli ve lüzümlu bir tartışma konusu olan Osmanlı kimliği meselesinin "Giriş" mahiyetinde kitapta yer alması uygun görülmüştür. Müteakip bölümlerde yazılanları daha iyi kavranabileceği ve değerlendirmek bakımından böyle bir girişin faydalı olduğu düşünüldü. Bölümler içindeki alt bölümlerden bazıları ilk bakışta belki fazladan görünebilir. Ama yakından bakıldığında ilgili bölümü bütünleyici mahiyetteki kısımlar olduğu görülecektir.

Kitapla ilgili bu tamamlayıcı bilgileri "Sonuç" kısmının teknik tamamlayıcısı olarak kısaca belirttikten sonra asıl konuya gelebiliriz: En başta şunu söyleyelim ki eldeki kitap her şeyden önce Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisinin tek boyutlu ve münhasıran teolojik bir mesele olmadığını mümkün mertebe gösterebilmiş olma-

lıdır. Bu durum zaten açıkça her konuda görülmektedir. Söz konusu ilişki mutlaka tarihsel ve sosyolojik bir yaklaşımla anlaşılabilecek, teolojik bakış ancak gerektiğinde başvurulabilecek yardımcı bir faktör olmalıdır. Ama teolojik referansların ne kadar lüzumlu olduğu da her halde çalışma boyunca yeterince gösterilmiş olmalıdır.

Maamafih Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisi konusunun belki merkeze alınması gereken asıl boyutu, diğer kesimlerle olan sıkı bağlantısı ve onları domine etmesi itibariyle devletin İslam algısıdır. Bu sebeple çalışma Osmanlı merkezi yönetiminin bizzat söz konusu ilişkinin merkezinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Devlet diğer sektörlerle ilişkilerinde daima üstte olduğunu hissettirmektedir. O sektörler de devletle ve hatta birbirleriyle olan ilişkilerini son tahlilde buna göre düzenlemek ve yürütmek zorunda olduklarının bilinci içindedirler. Zaten bu yüzden önce devlet İslamı konusu birinci bölüm olarak ele alındı. Bu sebeple Osmanlı devletinin ne kadar eski, köklü, güçlü, çeşitli bir siyasal ve dinî gelenekler manzumesinin ve ideolojisinin mirasçısı olduğunu yansıtan klasik metinler yer yer kitap metni içerisinde zikredilmiştir Bu metinler belki bizim sayfalar dolusu söylediklerimizden daha açıklayıcı ve kullandıkları dille kendi zihniyet dünyalarını yansıtan metinlerdir. Böylece okuyucu onları kendi ifadeleri ve mantıkları doğrultusunda bizzat görebilme imkânına sahip olmaktadır.

Kitaptaki bir diğer önemli konu, Osmanlı medreselerinde üretilen İslam algısı, bilimi ve anlayışının, diğer sektörlerle olan bağlantı ve ilişkisinin mantığını anlayabilmek için bu mantığın tarihsel arka planını ele almak olmuştur. Bunun Osmanlı'ya nasıl yansıdığını ve sergilediği gelişim sürecini göstermek için temel faktör ulema üzerine odaklanmak zarureti ortadadır. Dolayısıyla özellikle

ulema ve dinî bilimlar alanında Osmanlı bilimsel zihniyetinin kısa bir analizi de denenmeye çalışıldı. Osmanlı ulemasının bürokratlaşma zorunda kalışı sebepleriyle izah edilmeye gayret edildi. Böylece yüksek bürokrasi başta olmak üzere devletin pek çok hizmet alanına eleman yetiştiren medresenin ortaya çıkış ve gelişmesi ve bu sürecin nasıl işlediği de elden geldiğince bizzat kaynaklardan yapılan alıntılarla gösterilmek istendi. Bu çerçevede Osmanlı medreselerinin dayandığı gelenek ve bu gelenek içinde Osmanlı ulemasının yapısal hususiyetleri ve bilimsel performansı sağlıklı ve arızalı yönleriyle belgelendi.

Çalışmanın tezlerinden biri de, Osmanlı medreselerinin –bazı istisnai örnekler olsa da okutulan kitapların da gösterdiği üzere– ortaçağ medrese geleneklerini takip ederek genelde aynı geleneksel çizginin dışına çıkamadıkları meselesidir. Kitapta bunun sebepleri de beyan edilmiş kısaca da olsa tartışılmıştır. Bu teze vaktiyle itiraz edenler olduğu gibi bugün de vardır. Fakat bu itirazlar birkaçı hariç savunmacı bir yaklaşımla yapılmaktadır. Son tahlilde nice yıllar önceleri Lybyer'in ve daha sonra İnalcık'ın da paylaştığı bu tezi değiştirecek mühim argümanlar ortaya konulamamıştır. Zaten metinde muhtelif dönemlerde kaynaklardan yapılan alıntılar Osmanlı medrese geleneğinin ve müderrislerinin açmazlarını ve yaşadığı problemleri yansıtan belgesel alıntılardır. Resmettikleri tablo ve ileri sürdükleri iddialar ve tespitler bütünüyle doğru kabul edilmese bile kolayca reddedilebilecek durumda değildir. Zaten Osmanlı medreselerinin bu açmazı artık bir tez değil ciddiye alınması gereken bir tespittir ve bir Osmanlı medresesi aleyhtarlığı olarak savunmacı refleksle mukabele etmek yerine ciddiye alınıp tartışılmalıdır.

Bu konuda belki çalışmanın tespitlerinden biri de Os-

manlı medresesinin İbn Arabîci bir gelenek üzerine kuruluşu ve bunun bütün bir Osmanlı asırlarını nasıl etki altına aldığı meselesidir. Çalışmanın bilhassa üzerinde durduğu önemli nokta, bu geleneğin hemen bütün sektörlere yansımasıdır. Osmanlı sufîliğinin yüzyıllar boyunca bu istikamette sürüp gittiği genelde bu çerçevede düşünülebilir. Burada da dikkat çeken bir başka husus, o kadar yüzyıl boyunca Osmanlı tasavvuf düşüncesinin Osmanlı medresesine benzer bir gelenekçi çizgiyi takip ederek yeni açılımlar yapmak yerine eski yorumları genişletme noktasında kalmış olmasıdır. Bu husus konunun yetkili uzmanlarının mütalaalarında da açıklıkla vurgulanmaktadır. Fakat burada asıl cevap aranması icap eden soru, Osmanlı tekke İslamının yapısı için bu normal kabul edilse bile, İbn Arabîci düşüncenin nasıl olup da bütün bir Osmanlı devlet, medrese ve hatta hatta halkın inanç ve düşünce dünyasına egemen olmayı başardığıdır. Ne var ki bu soru bugüne kadar zihinleri pek meşgul etmişe benzemiyor.

Son olarak belki çalışmanın bütününün açıkça göstermeye çalıştığı üzere şu önemli nokta bir kere daha ortaya çıkıyor: Osmanlı İslamının dört sektörü birbirinden bağımsız kompartımanlar değil, birbiriyle daha başından itibaren yüzyıllar boyu daima iletişim ve etkileşim halinde olan sektörlerdir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

BOA, HAT, 10-306 no'lu Hatt-ı Hümayun.

BOA, TSMA e, 781-19-0 no'lu 7.2.918 (1512).

BOA, TSMA e, 856-0, 29. 12. 974 (1566-1567).

BOA, A. DVNSMHM. d 14-323

BOA, A. DVNSMHM. d 14-645

Hicri 835 Târihli Sûret-i Defter-i Arnânid, haz. Halil İnalcık, TTK, Ankara, 1987.

Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defterleri I, haz. Ö. Lütfi Barkan, TTK, Ankara 1988.

1445 Tarihli Paşa Livası İcmal Defteri, haz. Halil İnalcık-Evgeni Radushev, Uğur Altuğ, TTK, Ankara 2013.

Kaynaklar

Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yay., İstanbul 2006.

Ahmedî, *Dastân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i 'Osman*, haz. Çiftçi-oğlu N. Atsız, Türkiye Yay., İstanbul 1949.

'Âlî, Mustafa, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idi'l-Mecâlis*, haz. Mehmet Şeker, TTK, Ankara 1997.

'Âlî, Mustafa, *Mevâ'idü'n-Nefâis* (tıpkı basım), Yeniçağ Tarihi Kürsüsü, İÜEF Yay., İstanbul 1956.

'Âlî', Gelibolulu Mustafa, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1994

Aksarâyî, Kerimüddin Mahmûd, *Musâmeretü'l-Ahbâr Müsâyeretü'l-Ahyâr*, ed. Osman Turan, TTK, Ankara 1943.

Aksu, N. Melek, *Mohaç Esiri Bartholomeos Georgievic (1505-1566)*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s. 47-48.

Anonim Osmanlı Tarihi, haz. Abdülkadir Özcan, TTK, Ankara 2000.

Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*, Friedrich Giese neşri, haz. Nihat Azamat, MÜFEF Yay., İstanbul 1992.

Âsafnâme des Lutfi Pascha, ed. Rudolf Tschudi, Leipzig 1910.

'Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i 'Osman*, nşr. 'Âlî, Matba'a-i 'Âmire İstanbul 1332 (1916).

Beyânî Mustafa b. Cârullah, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk, TTK, Ankara 1997.

Broquière, Bertrandon de la, *Denizaşırı Seyahat (1432-1433)*, çev. İlhan Arda, Eren Yay., İstanbul 2000.

Busbecq, Ogier Ghiselin, *Türk Mektupları*, çev. H. Cahit Yalçın, Remzi Kitabevi, İstanbul (tarihsiz).

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vakâyi'ât*, haz. Abdülkadir Özcan, TTK, Ankara 1995.

Dernschwam, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev. Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.

Esterabadî, Azîz b. Ardeşîr, *Bezm ü Rezm*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1928

Fatih Sultan Mehmed, Atam ve Dedem Kanunu, haz. Abdülkadir Özcan, Kronik Yay., İstanbul 2017.

Erünsal, İsmail E., *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmî Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, TTK, Ankara 2003.

Feridun Beğ, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1274 (1857), cilt 1.

Fetâvâ-yı Ebû's-Su'ûd, Süleymaniye (İsmihan Sultan) Kütüphanesi, nr. 223.

Gerlach, Stephan, *Türkiye Günlüğü (1573-1576)*, Ed. Kemal Beydili, çev. T. Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2007

Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde T*arihi, haz. Ş. Nezihi Aykut, TTK, Ankara 2004.

Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fi Kavânîn-i Âl-i 'Osmân*, nşr. Sevim İlgürel, TTK, Ankara 1998.

İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr*, nşr. Ahmed el-Evâmirî Bek-Muhammed Ahmed câdü'l-Mevlâ Bek, el-Matb'atü'l-Emîriyye, Kahire, 1933.

İbn Bîbî al-Munajjima, *Târîkh-i İbn Bîbî*, ed. Jâlal Mottahidîn, Pejûheşgâh-i 'Ulûm-i İnsânî, Tahran 1390 (2011).

____, *el-Evâmiru'l-Alâiyye (Selçukname)*, çev. M. Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, I. cilt.

İbn-i Kemal, *Tevârîh-i Âl-'Osmân*, I. Defter, nşr. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1970.

____, *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân*, II. Defter, nşr. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1983.
____, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, III. Defter, haz. Abdullah *Satun*, 1. bs., Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2014.
____, *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân*, IV. Defter, haz. Koji İmazawa, TTK, Ankara 2000.
____, *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân*, VII. Defter, haz. Ş. Turan, TTK, Ankara 1991.
____, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, X. Defter, haz. Şerafettin Turan, TTK, Ankara 1996.
Kasım b. Seydî el-Hafız Ankarî, *Enîsü'l-Celîs*, haz. Azmi Bilgin, İÜEF Yay., İstanbul 2008; TÜBA, Ankara 2017.
Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.
Kınalı-zâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, tıpkıbasım, takdim: Fahri Unan, TTK, Ankara 2011.
Kınalızâde 'Ali Çelebi, *Ahlâk-ı 'Alâî*, haz. Fahri Unan, TTK, Ankara 2014.
Kritovulos Tarihi, çev. Ari Çokona, Heyamola Yay., İstanbul 2012.
Lady Montagu, *Türkiye Mektupları (1717-1718),* çev. Aysel Kurutluoğlu, İstanbul (tsz).
Lâmi'î, *Nefehâtü'l-Üns* Tercemesi, İstanbul 1270 (1853-1854).
Lutfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân,* nşr. Âlî, Matba'a-i 'Âmire İstanbul 1341 (1925)
____, *Halâsu'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme*, nşr. Mâcide Mahlûf, Dâru'l Âfâki'l-Arabîyye, Kahire 2001.
Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisis Denemesi), haz. Mübahat Kütükoğlu, İÜEF, Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991.
Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye,* Matba'atu's-Sa'âde, et-tab'atu'l-ûlâ. Kahire, 1327/1909.
Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269 (1852-53).
Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ (Neşrî Tarihi*), nşr. F. R. Unat-M. A. Köymen, TTK, Ankara 1987, 2. bs., I. cilt.
Menâkıb-ı Evliyâ, Süleymaniye (Aşir Efendi) Kütüphanesi, mecmua nr. 270.

Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara 1982.

Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, ed. M. Muhsin Abdülhamid, Kahire 1384/1964, 1. cilt.

Mevlânâ 'Îsa, *Kitâbu Câmi'i'l-Meknûnât*, İ.Ü. Kütüphanesi, İbnülemin Mahmut Kemal İnal, nr 3263.

Miftâhu'l-Gayb Çevirisi, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.

Muhammed b. Hamza, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'an Tercümesi,* haz. Ahmet Topaloğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1976.

Necmeddîn Dâye, *Sufilerin Seyri (Mirsâdü'l-'İbâd),* çev. Hakkı Uygur, Harf Yay., İstanbul 2013.

Nev'îzâde 'Atâyî, *Hadâiku'l-Hakâyık* (Zeyl-i Şakâyık), İstanbul 1268.

Nicolay, Nicolas de, *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, çev. Ş. Tekeli-M. Tokyay, Kitap Yay., İstanbul 2014.

Nizamülmülk, *Siyâset-nâme*, haz. M. Altay Köymen, TTK, Ankara 1999.

Peçevî İbrahim, *Tarih-i Peçevî,* İstanbul 1283 (1866-1867), 1. cilt.

Reinhold Lubenau Seyahatnamesi, çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2012.

Ricaut, Paul, *The Present State of the Ottoman Empire*, London 1668.

Schweiger, Salomon, *Sultanlar Kentine Yolculuk (1578-1581),* ed. Heidi Stein, çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2004.

Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, TTK, Ankara 1999, I. cilt.

Solakzâde Tarihi, İstanbul 1297 (1882).

Târîh-i Nişancı Mehmed Paşa, Tab'hane-i 'Âmire, İstanbul 1279 (1862).

Thornton, Thomas, *Osmanlıda Siyaset, Toplum, Din ve Yönetim (1793-1807)*, çev. Ercan Ertürk, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2015.

Tournfort, Joseph de, *Tournfort Seyahatnamesi*, ed. Stefanos Yerasimos, çev. T. Tunçdoğan, Kitap Yay., İstanbul 2005.

Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Derneği Yay., İstanbul 1977.
Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi, Tarih Vakfı-Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999, 6. cilt.
Villalon, Cristobal de, *Kanuni Devrinde İstanbul*, çev.Yeliz Demirören, ErKO Yay., İstanbul 2011.
Yücel, Yaşar, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar,* TTK, Ankara 1988.
Zübdetü't-Tevârîh, haz. İbrahim Hakkı Çuhadar, TTK, Ankara 2003, 1. cilt.

Araştırmalar

Addas, Claude, *Ibn Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris 1989;
Afîfî, Abu'l-'Alâ, The *Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l-Arabî*, Cambridge 1939
Akça, Gürsoy, *Osmanlı Devlet'inde Bilgi ve İktidar*, Palet Yay., Konya 2010.
Alan, Hayrunnisa, "Sahib-Kıran," *DİA, EK-2,* 2016, s. 448-449.
Algar, Hamid, "İstanbul'un Fethinden Sonra Mâveraünnehr'den Gelen ilim Akımı," *I. Uluslararası İstanbul'un Fethi Sempozyumu*, İBKŞB Yay., İstanbul 1997, s. 143-146.
Al-Tikriti, Nabil, "Ibn-i Kemal's Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam," ed. Christine Isom-Werhaaren-Ket. F. Schull, *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries,* Indiana University Press 2016, s. 95-107.
Apaydın, H. Yunus, "İcazet," *DİA*, 2000, c. 21, s. 393-403.
Ârif Bey, "Devlet-i Osmaniye'nin Teessüs ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulema," *DEFM*, 3 (Mayıs 1332), s. 142.
Arpaguş, Hatice K, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, Çamlıca Yay., İstanbul 2001.
____, *Osmanlı ve Geleneksel İslam*, MÜİFAV Yay. İstanbul 2014.
Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı*, Dem Yay., İstanbul 2004.
Atçıl, Abdurrahman, "Osmanlı Devleti'nin Uleması: Âlim Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)," *Osmanlılarda İlim ve Fikir*

Dünyası, ed. Ö. Mahir Alper-Müstakim Arıcı, Klasik Yay., İstanbul 2015, s. 265-281.

____, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Balivet, Michel, *Romanie Byzantine et Pays de Rûm Turc: Histoire d'un Espace d'Imbrication Greco-Turque*, Les Edition Isıs, İstanbul 1994.

____, *Pour une Concorde Islamo-Chrétienne: Démarches Byzantines et Latines à la fin de Moyen-âge (De Nicolas Cue à Georges de Trébizonde)*, Roma 1997

____, *Byzantins et Ottomans: Relations, Interaction, Succession*, Les Editions Isis, İstanbul 1999.

____, *Les Turcs au Moyen-âge: Des Croisades aux Ottomans (XIe-XVe Siecles)*, Les Editions Isis, İstanbul 2002.

____, "Entre Byzance et Konya: Intercirculation des Idées et des Hommes au Temps des Seldjoukides," *Mésogeios*, 25-26 (2005), s. 171-208.

____, *Turco-Byzantiae, Exchanges Régionaux, Contacts Urbains*, Les Editions Isis, İstanbul 2008.

____, *Autour des Ottomans: Français, Mameluks, Grecs (XIVe-XIX siècles),* Les Editions Isis, İstanbul 2011.

Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, Teşkilat Tarih,* İrfan Matbaası, İstanbul 1976.

Barthold, V. V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan,* haz. H. Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul 1980.

Bayraktar, Mehmet, "Davudu'l-Kayserî ve Osmanlı İlim Geleneğinin Teşekkülü," *Osmanlı,* ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 57-59.

____, *Dâvûd el-Kayserî*, Kurtuba Yay., Ankara 2010.

____, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayseri)*, Ankara 1988.

____, "Dâvûd-ı Kayserî," *DİA*, c. 9, s. 32-35.

____, "Sadreddin Konevî ve Davud el-Kayserî," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirile*ri, MEBKAM, Konya 2010, s. 33-36.

Berkey, Jonathan, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yay., 2015.

Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri,* İÜEF Yay., İstanbul 1984.

Bilgin, Azmi, "Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 44-47.

Borg, Meerten, "Din ve İktidar," çev. Mehmet Akgül, *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, ed. Peter Clarke, İmge Kitabevi, Ankara 2012, s. 313-337.

Borthwic, Bruce M., "The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication," *The Middle East Journal* (MEJ), 21/3 (1967), s. 299-313.

Bursalı Mehmed Tâhir, "Terâcim-i Ahvâl: Dâvûd-i Kayserî," *SM*, VI/134 (1326/1908), s. 55 vd.

Chittick, William C., *Ibn al-Arabî's Metaphysic of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, State University of NY Press, 198.

____, *İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal: Sufinin Bilgi Yolu*, çev.Ömer Saruhanlıoğlu, Okuyan Us, İstanbul 2016.

____, "Śadr al-Dīn al-Ḳūnawī," *EI²*, c. 7, s. 753-755.

____, "The Central Point-Qûnawî's Role in the School of Ibn Arabî," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society*, XXXV (2004), s. 25-46

____, "Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî'nin Rolü," çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf,* 23 (2009), s. 671-675.

Chodkiewicz, Michel, *Un Océan sans Rivage*: *Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Seul, Paris 1992;

____, "La Réception de la Doctrine d'Ibn 'Arabî dans le Monde Ottoman," *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, ed. A. Yaşar Ocak, Publication of the Türkish Historcal Society, Ankara 2005, s. 97-120.

____, "İbn Arabî Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı," *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 89-111.

Clayer, Nathalie, *Mystiques, Etat et Société: Les Halvetis dans l'Aire Balkanique de la fin du XVe Siècle à Nos Jours*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1994.

____, "l'Authorité Religieuse dans l'Islam Ottoman sous le

Contrôle de l'Etat?," *Archive de Sciences Sociales des Religions,* 12/5 (2004), s. 45-62.

Corbin, Henry, *l'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî*, Flammarion, Paris 1976.

Çaycı, Ahmet, "Anadolu Selçukluları Döneminde Medrese Uleması," *SÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2002), s. 87-98.

Çok yazarlı, "Masjid," *EI²*

Çok yazarlı, "Mescid (Osmanlı kısmı)," *İA*, c. 8, s. 47-71.

Demir, Uğur, "Osmanlı Hilafet Tartışmaları I: Son Abbabi Halifesi III Mütevekkil'in 27 Yılı (1516-1543)," *Geçmişten Günümüze Hilafet*, ed. MS. Küçükaşçı-A. Satan-A.Macit, İlemYay., İstanbul 2019, s. 201-204.

Demir, Uğur, *Osmanlı Hilafetinin İlk Asırları*, Yeditepe Yay., 2. bs., İstanbul 2020.

Demirci, Süleyman, "Erken Dönem Osmanlı Tarihi 'Kara Bir Delik/A Black Hole mi?' Osmanlı Devletinin Kuruluşu 'Gazi/Gazâ' İdeolojisi ile İlgili Tartışmalar," *History Studies*, 5/1 (2013), s. 89-100.

Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap, İstanbul 2015;

____, "Sadreddin Konevî," *DİA*, 2008, c. 35, s. 420-425.

___, "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürü Olarak Konevî," *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 77-80;

Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909),* YKY, İstanbul 2002.

Dursun, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul 1989.

Eliade, Mircea, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, Payot Paris 1970, I. cilt.

____, *Histoire des Croyances el des Idées Religieuses*, Payot, Paris 1980, II. cilt.

Elçin, Şükrü M., *Halk Eedebiyatına Giriş*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1980.

Emecen, Feridun M., *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat,* Kapı Yay., İstanbul 2020.

___, "Gazâya Dâir XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti," *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*, Ankara 1995, s. 191-197.

____, "Sultan Süleyman ve Cihanşümul Siyaset Telakkisi," *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat,* Kapı Yay., İstanbul 2020, s. 89-110.

____, "Klasik Dönem Osmanlı Hilafetine Yeni Bir Bakış," *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat,* Kapı Yay., İstanbul 2020, s. 13-88.

____, "Cihangirliğin Yeniden İnşası: 'Sahib-kıran' Sultan Selim Han," *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat,* Kapı Yay., İstanbul 2020, s. 153-176;

Ergin, Osman, "Sadreddīn al-Qunawi ve Eserleri," *ŞM*, II (1957), s. 63-90.

Erünsal, İsmail E., Yirmi İki Mürekkep Damlası, söyleşi: Halil Solak, TİMAŞ Yay:, İstanbul 2021.

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*: *Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Elif Kılıç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1997.

Fazlıoğlu, İhsan, "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî," *Nazariyat* (İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi), 4/1 (2017), 1-68.

Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet S. Aydın, Selçuk Yay., 2. Bs. Ankara 1992.

Ferhat, Halima, "Souverains, Saints et Fuqahâ: Le pouvoir en Question," *al-Qantara*, XVII/2 (1996), s. 375-390.

Finkel, Caroline, *Rüyadan İmparatorluğa*, çev. Zülal Kılıç, TİMAŞ Yay., İstanbul 2007.

Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Âlî: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996.

____, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman," *Soliman le Magnifique et son Temps*, ed. Gilles Veinstein, Ecole du Louvre, Paris, 1992. s. 159-177.

____, "Mehdî ve Bin Yıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi," *Osmanlı, Düşünce*, 7, ed. H. C. Güzel-Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2014, s. 149-161.

Flemming, Barbara, "Sahib-kıran und Mehdi: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans," *Between the Danube and Caucasus*, ed. Gyorgy Kara, Budapest 1987, s. 43-62.

Gel, Mehmet, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih*, Gazi Üniversitesi, SBE, Tarih ABD, YL Tezi, Ankara 2004.

Gibb, H.A., Harold Bowen *Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, London-New York-Toronto, Part I, 1950; Part II, 1957.

Gril, Denis, "L'Enigme de la Shajara Nu'mâniyya," *Les Traditions Apocaliptiques au Tournant de la Chute de Constantinople*, Varia Turcica, Paris-Montreal, XXXIII (1999), s. 133-152.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yay., İstanbul 2011.

Gündüz, İrfan, "Sadreddin Konevî'nin *es-Şeceretü'n-Nu'maniyye fi'd Devleti'l-Osmaniyye*'ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi," *Selçuk Dergisi*, 4 (1989), s. 101-111.

Haig, T. W., "Sâhib-Kırân," *İA*, c. 10, s. 66.

Hacıgökmen, Mehmet Ali, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak," *Belleten*, LXXVI/276 (2012), s. 421-432.

Hasluck, Frederick W., *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1905, 2 cilt.

____, *Bektaşilik Tedkikleri*, çev. Ragıp Hulusi, İstanbul Darülfünunu Türkiyat Enstitüsü Yay., İstanbul 1928.

Hızlı, Mefail, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*, Emin Yay., Bursa 2013.

Hodgson, Marshall G., *İslamın Serüveni*, İz Yay., İstanbul 1993, cilt 3.

Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and the Islamic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, YKY, 18. bs., İstanbul 2013.

_____, *Devlet-i Aliyye*, İş Bankası Yay., İstanbul 2009, 1. cilt.
_____, "Islam in the Ottoman Empire," *Cultura Turcica*, 5-7 (1968-1970), s. 19-29.
_____, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İş Bankası Yay., İstanbul 2016.
_____, "Mehmed II," *İA*, c. 7, s. 511-513.
_____, "Osmanlı Padişahı," A*ÜSBFD*, 13/4 (1958), s. 68-79.
_____, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri," *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, s. 259-271.
_____, "Padişah," *DİA*, 2007, c. 34, s. 140-143.
_____, "Adaletnameler," *Belleten-Belgeler*, 1/3-4 (1967), s. 49-93.
_____, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı Yay., İstanbul 2014.
_____, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, İş Bankası Yay., İstanbul 2016
İpşirli, Mehmet, "Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri," *TED*, sy. 10-11 (1981), s. 239-278.
_____, "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik," *TTK Belleten*, LXI/232 (1998), s. 641-660.
_____, "Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler, XVI-XVII. Asırlar," *Osmanlı Araştırmaları*, VII (1988), s. 273-285
_____, "Ehl-i örf," *DİA*, 1994, c. 10, s. 519-520.
_____, "Dersiâm," *DİA*, 1994, c. 9, s. 185-186;
_____, "Cer," *DİA*, 1993, c. 7, s. 338-339.
_____, "İlmiye," *DİA*, 2000, c. 22, s. 142
_____, "Medrese, Osmanlı Dönemi," *DİA*, 2003, c. 28, s. 327-333.
_____, "Muasır Üç Enderunlu Tarihçinin Kaleminden IV. Mehmed'in Enderunu Üzerine Bazı Gözlemler," *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak Armağanı*, haz. Mehmet Öz-Fatih Yeşil, TİMAŞ Yay., İstanbul 2015, s. 444-449.
İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2 cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley 1995;
_____, *Kendine Ait Bir Roma: Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, Metis Yay., İstanbul 2017.
_____, "Gazâ," *DİA*, c. 13, 1996, s. 427-429.

Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlı İmparatorluğu,* çev. Ebru Kılıç, Versus Yay., İstanbul 2011.

Karpat, Kemal, *İslam'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması,* çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2004.

Kaydu, Ekrem, "Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı," *İİFD*, 2 (1977), s. 201-209.

Keklik, Nihat, Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan, Çığır Yay., İstanbul 1967.

Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul

Koca, Salim, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220*), TTK, Ankara 1997.

Koç, Turan, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İnsan Yay., İstanbul 2011.

Koçu, Reşat Ekrem, "Cami Dersleri," *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 6, s. 3356-3357.

Kolodziejczyk, Darius, "Evrensellik İddiaları ile Gerçeklik Arasında," *Osmanlı Dünyası*, ed. Christin Woodhead, Alfa Yay., İstanbul 2018.

Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şeriyye*, Klasik Yay., İstanbul 2017, 2. bs.

____, "Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 51 (2017), 29-72.

Kramers, H. J., "Sultan," *İA*, 1970, c. 11, s. 24-28.

Krstic, Tijana, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (15th-17th Centuries)*, Stanford University Press 2011.

____, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15-17. Yüzyıllar*, çev. A. Tunç Şen, Kitap Yay., İstanbul 2015.

____, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization," *Comparative Studies in Society and History*, 51/1 (Ocak 2009), s. 35-63.

____, "Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography of the Fifteenth and Sixteenth Centuries," ed. H.

Erdem Çıpa-Emine Fetvacı, *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, Indiana University Press 2013, s. 58-79.

____, "New Directions in the Study of Conversion to Islam in Ottoman Rumeli Between the Fourteenth and the Seventeenth Centuries: Reconsidering Methods, Theories and Terminology," ed. Oliver Jens Schmitt, *The Ottoman Conquest of the Balkans: Interpretations and Research Debates,* Austrian Academy of Sciences Press 2016, s. 167-188.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Konevî'nin Yaşadığı Çağda İktidar-Sufi Çevre İlişkileri," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri*, MEBKAM, Konya 2010, s. 180-193.

Kütükoğlu, Mübahat S., *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatika)*, TTK, Ankara 2013, 3. bs.

Leiser, Gary, "Osmanlılardan Önce Medrese ve Anadolu'nun İslamlaşması," *İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim George Makdisi Anısına*, ed. Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 183-207.

Lekesiz, Hulusi, "Ottoman Scientific Mentality: An Essay on its Formation Development and Decline," *Science in Islamic Civilisation*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, IRCICA, İstanbul 2000, s. 37-52.

____, "Osmanlı Sünnîliği ve Ulema," *Ötekilerin Peşinde: Ahmet Yaşar Ocak Armağanı*, haz. Mehmet Öz-Fatih Yeşil, TİMAŞ Yay., İstanbul 2015, s. 633-642.

Lewis, Bernard, *Ortadoğu: Hıristiyanlığın Başlangıcından Günümüze Ortadoğu'nun İki Bin Yıllık Tarihi*, çev.Y. Kolay, Arkadaş Yay., Ankara 2006

Lindholm, Charles, *İslam Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, Elips Kitap, İstanbul 2004.

Lüdeke, Wilhelm, *Türklerde Din ve Devlet Yönetimi (İzmir-İstanbul, 1759-1768),* çev. Türkis Noyan, Kitap Yay., İstanbul 2013.

Lybyer, Albert, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu Yönetimi*, Süreç Yay., İstanbul 1987.

Makdisi, George, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. A. H. Çavuşoğlu-H. T. Başoğlu, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Marshall, G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İz Yay., İstanbul 1993, 3. cilt.

Mayer, Hans Georg, "Osmanlı Devleti'nde Ulema –Meşayih Münasebetleri," *Akademi Mecmuası*, 4 (Ekim 1980), s. 50-51.

Miller, Ruth A., "14. Yüzyıl Bitinya'da Dini ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve Chionai Örneği," *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu (Norman Itzkowitz Armağanı)*, ed. Baki Tezcan-Karl K. Barbir, çev. Zeynep Nevin Yelçe, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2012, s. 35-54.

Mustafa, Ahmed Abdurrahman, "Osmanlı İdaresi Altında Araplar," *İki Tarafın Bakış Açısından Türk Arap Münasebetleri*, IRCICA Yay., İstanbul 2000.

Naşabî, Hişam, "Eğitim Kurumları," *İslam Şehri*, ed. R. B. Serjeant, çev. Elif Topçugil, Ağaç Yay., İstanbul 1992, s. 89-120.

Ocak, Ahmet, *Selçukluları Dinî Siyaseti (1040-1092),* Tarih ve Tabiat Vakfı, İstanbul 2002.

Ocak, A. Yaşar, "Paul Ricaut ve 17. Yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı Resmî Din Anlayışına Karşı Zümreler," *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXVII/1-2 (1989), s. 233-244.

____, "II. Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslamı'na Genel bir Bakış Denemesi" *Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, Bildiriler*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi Yayını, İstanbul 1994, s. 107-123.

____, "Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Problemler, Hipotezler ve Bir Perspektif Denemesi" *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi,* haz. Ruhi Özcan, Alaaddin Aköz, Bayram Ürekli, S.Ü. Vakfı Yay., Konya 2000, s. 47-51.

____, "Islam in Ottoman Empire: A Sociological Framework: A New Interpretation," *Internationlal Journal of Türkish Studies* (IJTS), 9/1-2 (Yaz 2003), s. 183-197.

____, "İstanbul Fethinin İdeolojik Arkaplanı: Bir Analiz Denemesi)," *550. Yılında Fetih ve İstanbul Uluslararası Sempozyumu,* (14-15 Haziran 2003, Bildiriler), TTK, Ankara 2007, s. 43-50;

____, "Fatih, Fetih ve Osmanlı Merkeziyetçiliği," *Halil İnalcık Armağanı*, Doğu Batı Yay., Ankara 2009, s. 89-104.

____, "Vie Socio-religieuse dans les Villes Anatoliennes du XIIIe au XVIe Siècles [Un Coup d'Oeuil Général allant des Seldjoukides aux Ottomans]," *Mélanges en l'Honneur du Prof. Dr. Suraiya Faroqhi*, ed. Abdeljelil Temimi, Publications de la Fondation Temimi, Tunis, Janvier 2009, s. 287-316.

____, "Osmanlı Tarih Yazıcılığının Devasa Sorunsalı: Osmanlı İmparatorluğu ve İslam," *Uluslararası Osmanlı Araştırmaları Kongresi* Sakarya Üniversitesi, 14-18 Ekim 2015.

____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, TİMAŞ Yay., İstanbul 2016, 7. bs.

____, *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler*, TİMAŞ Yay., İstanbul 2017.

____, "Social, Cultural and Intellectual life (1071-1453)," *The Cambridge History of Turkey*, ed. Kate Fleet, Cambridge Univ. Press 2009, c. I, s. 363-422.

____, "Sufi Milieux and Political Authority in Türkish History: A General Overview (Thirteenth-Seventeenth centuries)," *IJMES*, XV (2006), s. 165-196;

Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu (Norman Itzkowitz Armağanı), ed. Baki Tezcan-Karl K. Barbir, çev. Zeynep N. Yelçe, İstanbul Bilgi Üniv. Yay., İstanbul 2012.

Ökten, Ertuğrul, "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya," *Osmanlı Araştırmaları* (*The Journal of Ottoman Studies*), XLI (2013), s. 55-70.

Öngören, Reşat, "Osmanlılarda Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişkileri," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 9-22.

Özbaran, Salih, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yay., İstanbul 2004.

Özen, Şükrü, "Kemalpaşazâde," *DİA*, c. 25, s. 240-242.

Özgüdenli, Osman Gazi, "Sultan," *DİA*, 2009, c. 37, s. 496-497.

Özkan, Mustafa, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Öztürk, Mustafa, "Sultan," *DİA*, 2009, c. 37, s. 495-496.

Öztürk, Özhan, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergâh Yay., İstanbul 2015.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü"* (TDTS), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, 3 cilt.

Repp, C., *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, İthaca Press, London 1986.

____, "Shaykh al-Islām," *EI²*, c. 9, s. 400-402.

Rodriguez-Manas, Francisco, "Encore sur la Controverse entre Soufis et Juristes au Moyen Âge," *Arabîca*, XLIII/3 (1996), s. 406-421.

Sakaoğlu, Necdet, "Cami Dersleri," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (DBİSTA)*, c. 2, s. 374-375.

Şahin, Haşim, *Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2020.

____, – Sara Nur Yıldız, "In the Proximity of Sultans: Majd al-Din Ishāq, Ibn 'Arabī and the Seljuk Court," *The Seljuks of Anatolia, Court and Society in the Medieval Middle East*, ed. A. C. S. Peacock-Sara Nur Yıldız), London-New York 2013, s. 173-206.

_____, "Şeyh Mecdüddin İshak'ın Türkiye Selçuklu Yönetimi ile ilişkileri," *Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirile*ri, MEBKAM, Konya 2010, s. 203-210.

Şeker, Fatih M., *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergâh Yay., İstanbul 2013.

Şeşen, Ramazan, "İlk Devir Osmanlı Âlimleri," *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 12 (Eylül 2002), s. 264-270

Tahralı, Mustafa, "Muhiddin İbn Arabî'nin Türkiye'ye Tesirleri," *Endülüs'ten İspanya'ya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 69-78.

____, "A General Outline of the Influence of Ibn Arabî on the Ottoman Era," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî Society*, XXVI (1999), s. 43-54.

Tek, Abdürrezzak, "İbn Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar," *Tasavvuf*, 23 (2009), s. 281--301.

Tekin, Şinasi, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası «Gaziliğin Yolları» Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ/Cihad Kavramları Hakkında," *TUBA*, XIII (1989), s. 139-204.

____, "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine

Düşünceler," *TT*, XIX/109 (1993), s. 9-18; XIX/110 (1993), s. 73-80.

Terzioğlu, Derin, "Where 'ilm-i ḥāl: Meets Catechısm: Islamıc Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization," *Past and Present*, 220 (Ağustos 2013), s. 82-114.

____, "Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufîler," *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yay., İstanbul 2018, s. 128-129 vd.

Toutai, Houari, *Ortaçağda İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.

Unan, Fahri, *Kuruluşundan* Günümüze *Fatih Külliyesi*, TTK, Ankara 2003.

____, "Osmanlı Medreselerinde İlmî verim ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller," *Türkiye Günlüğü*, 58 (Kasım-Aralık 1999), s. 95-105.

Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet'inin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1965.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi,* Selçuk Yay., Ankara (tsz), 2. bs.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul 1934, 2 cilt.

Vryonis Jr, Spiros, *The Decline of Medieval Hellenism. İn Asia Minor and teh Process of Islamization from the Eleventh to the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1971.

Weber, Max, *Ekonomi ve Toplum 1*, çev. Latif Boyacı, Yarın Yay., İstanbul 2012.

Weinstein, Gilles, "Dinî Kurumlar, Politikalar, Yaşamlar," *Türkiye Tarihi* (*The Cambridge History of Turkey* çevirisi), Kitap Yay., İstanbul 2016, c. 1.

Yahya, Osman, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabî*, Damas 1964, 2 cilt.

Yel, Ali Murat, "İslam'da Büyük ve Küçük Gelenek," çev. Ali Coşkun, *Bilim ve Hikmet*, 10 (Bahar 1995), s. 40-60.

Yıldırım, Rıza, "The Rise of the 'Religion and State' Order: Re-confessionalisation of State and Society in the Early Modern Ottoman Empire," ed. Vefa Erginbaş, *Ottoman Sun-*

nism: New Perspectives, Edinburgh University Press (2019), s. 12-46.

Ze'evi, Dror, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, çev. Fethi Aytuna, Kitap Yay., İstanbul 2008.

Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*, çev. M. Faruk Özçınar, Birleşik Kitabevi, Ankara 2008.

DİZİN

Abbasi Halifesi Me'mun 94
Abbasiler 67, 233
Abdal, Kaygusuz 36
Abdallar 276
Abdal, Pir Sultan 36
Abdurrahman Câmî 291
Abdülhâlık, Hâce 276
Abdülhamid, II. 26, 246, 398, 404
Abdülkadir, Emîr 289
Acemî, Fahreddîn-i 177
Ahmed, I. 266, 310
Ahmedî 108, 185, 391
Ahmediye 375, 376, 377, 383
Akhisarî, Hasan Kâfî 210
Aksarâyî, Kerîmeddin-i 160
Aksarâyî, Kerîmeddîn-i 161, 275, 282
Aksarayî, Pîr 'Ali 137
Akşemseddin 344
Alâeddin Keykubad, I. 96
Alevî 36, 38, 294, 338, 348
'Âlî, Gelibolulu Mustafa 122, 163, 210, 211, 220, 256, 264, 276
'Ali Hamadânî, Seyyid 289
Alparslan, Sultan 95, 96
Âmûlî, Haydar-ı 289
Ankaravî, Hüsameddin-i 137
Antoun, Richard 333, 334
Arabî, İbn 35, 75, 76, 195, 235, 274, 275, 278-308, 320, 321, 395, 397, 398, 402, 406, 407
Arabî, Muhammed Nûrü'l 294
Artuklu 199
Asad, Talal 23
Âsafnâme 114, 191, 391
Âşıkpaşazâde 43, 58, 107, 185, 200, 311, 392
Ayaşî, Bünyamin-i 137
Baba, Geyikli 310
Babaî 310, 311
Babaîler 316
Babek, Ardeşîr b. 70, 86, 87, 88
Bali, Hamza 317
Balivet, Michel 61, 72
Battûta, İbn 59, 143, 392
Bayezid, Yıldırım 57, 78, 93, 96, 110, 119, 123, 126, 135, 161, 162, 176, 201, 202, 265, 309, 314, 322, 326
Bayrâmîler 276
Bayramîlik 35, 273
Bedreddîn, Şeyh 287, 292, 316
Beğ, Koçi 210
Bektaşilik 35, 273, 294, 295, 347
Bey, Caca 56
Bey, Orhan (Gazi) 52, 57, 58, 108, 123, 153, 185, 190, 200, 219, 310, 311, 327
Bey, Oruç 43
Bey, Osman 52, 56, 57, 161, 310
Bey, Tuğrul 235, 307
Bibî, İbn 96, 280, 296, 307, 392
Bîrûnî 336
Bitlisî, İdrîs-i 293
Bobovius, Albertus (Ali Ufkî Bey) 259, 369
Borthwic, Bruce M. 252, 253, 397
Bosnavî, Abdullah 293
Bosnavî, Abdullah-ı 287, 288
Bowen, Harold 23, 24, 400
Broquière, Bertrandon de la 352, 362, 392
Buğra Han, Satuk 93, 95
Bujra, Abdullah 334
Burhaneddin, Kadı 105, 143
Burhaneddin, Seyyid 317, 318
Bursevî, İsmail Hakkı 287, 288, 294, 320, 321

Câmi'u'l-Meknûnât 129, 132
Candaroğulları 58
Cârullah, Beyânî Mustafa b. 263, 265, 392
Celal, Bozoklu 136, 323
Celvetî 266, 310, 320
Cendî, Müeyyededdîn-i 285
Cer mollası 270
Chodkiewicz, Michel 278, 279, 285, 288-292, 295, 297, 298, 300, 302, 397
Çelebi, Kâtip 210, 211, 265, 290, 291, 341, 393
Çivizâdeler 230

Dâye, Necmeddîn 160, 161, 164, 165, 253, 256 , 275, 394
Demirli, Ekrem 278, 285, 286, 394
Devlet Ana 54
Devlet İslamı 29, 31, 32, 34, 333, 339, 373
Dursun, Davut 24, 79, 104, 112, 246, 252, 396, 398, 399

Ebu Abdillah b. İsa Fez 235
Ebu'l-Feth ed-Deccânî 371
Ebumüslim Destanı 376
Ebussuudzâdeler 230
Edebalı, Şeyh 96
Efendi, Abdürraûf 264
Efendi, Ahmed 265
Efendi, Ahmed Lütfî 267, 395
Efendi, Atpazarî Osman 294
Efendi, Birgivî Mehmed 146
Efendi, Ebussuud 137, 146, 167, 177, 221, 239, 301, 302, 328
Efendi, Hezarfen Hüseyin 157, 171, 178, 192, 196, 229, 392
Efendi, Mevlânâ Muhyiddîn 264
Efendi, Pîrî 265
Efendi, Sarı Abdullah 294
Efendi, Sofyalı Bâli 288, 293
Efendi, Şeyh İbrahim 266
Efendi, Şeyhülislam Ebusa'îdzâde Feyzullah 211
Efendi, Taşköprülüzâde Ahmed 'İsâmeddîn 325
Efendi, Tatar Şeyh İbrahim 266
Efendi, Terceman Şeyhi Ömer 266
Efendi, Zenbilli Ali 176, 179, 221, 239
Eflâkî, Ahmed 286, 317, 319, 320, 391
Ehl-i Sünnet 106, 144, 151
Eickelman, Dale 334
EKBERÎ 278, 295
el-Amâsî, Sinaneddîn 372
el-Cevzî, Abdurrahman ibn 326
el-Ezher Medresesi 198
el-Hâfî, Bişr 326
el-İştibî, Emîr 266
el-Lüma 275
El-Mâverdî 70, 86
el-Mes'ûdî 86
el Muhâsibî, Hâris 325
el-Mustansır 199, 228
el-Urmevî, Sirâceddîn Mahmud 160
Emeviler 67, 159, 235, 405
en-Nablusî, Abdulganî 289
Envâru'l-'Âşıkîn 58
Envâru'l-Âşıkîn 375, 376
er-Risâle 275, 283
Battal Gazi Destanı 376
Ferhat ile Şirin 376, 377
Fiten ve Melâhim 380
Fusûsu'l-Hikem 285-289
es-Sakafî, Muhtar 318
Eş'arî 150, 326
eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye 204, 205
eş-Şakâyıku'n-Nu'mâniyye 186, 187
Eş-Şakâyıku'n-Nu'mâniyye 216
eş-Şeyhu'l-A'zam ve'l-Mukteda'l-Ekrem Kutbu'l-'Ârifîn ve İmâmu'l-Muvahhidîn 301
et-Ta'arruf 283
Eyyubîler 195
ez-Zeyn, Abdülhamid 30, 334

Fakih, Mehmed 58
Farklılıklar İmparatorluğu 61, 155, 163, 402

Fatımîlerin 198
Fenarî, Molla 146, 177, 230
Fenârî, Molla 177, 221, 264, 287, 288, 293
Ferganî, Sa'deddîn-i 285
Feridun Beğ 43, 68, 105, 106, 109, 117, 118, 123, 128, 135, 158, 170, 174, 392
Firâkî 264
François, I. 73, 101, 119
Fleischer, Cornell H. 52, 116, 120, 124, 126, 129, 130-134, 137, 220, 225, 244-246, 299, 361, 399
Flemming, Barbara 116, 126, 129, 130, 132, 299, 361, 400

Gazi, Osman 96, 104, 107, 115, 122, 311, 405
Gazneliler 67, 142, 145, 307
Gazneli Mahmud 95, 104
Gazzalî 145, 198
Gazzâlî 206, 233, 275, 283, 325, 326, 336
Geertz, Clifford 333, 334
Georgievic, Bartholomeos 257, 258, 259, 352, 356, 358, 359, 370, 391
Germiyanoğulları 58
Gıyaseddîn Keyhusrev, I. 274, 280
Gıyaseddîn Keyhüsrev, I. 307
Gibb, H.A. 23, 24, 400
Gîlânî, Abdülkadir 328
Grunebaum, Gustave von 334
Gucduvânî 276
Gülşenî 94, 309, 310, 394
Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddîn-i 294

Halâsu'l-Ümme fî Ma'rifeti'l-Eimme 137, 138, 147, 393
Halk İslamı 9, 30, 31, 37, 38, 333, 335, 337-340, 342, 343, 347, 348, 352, 363, 376, 377
Halvetî, Cemal-i 293
Halvetîlik 35, 273
Halvetiyye 309, 310
Hanbelî 193, 328
Harezmşahlar 145, 307
Hasan, Akkoyunlu Uzun 117
Hasan Beyzâde Tarihi 263, 266
Hasan, Mu'tezilî âlim 'Ali b. 235
Haydarîlik 274
Hayretîler 276
Hemşa, Baba 307
Heterodoks İslam 29
Hırzü'l-Mülûk 165, 167, 170, 173, 179, 211, 212, 216, 312
Hikâye-i Deve 379
Hikâye-i Göğercin 379
Hikâye-i Kesikbaş 379
Hüdâvendigâr Livâsı Tahrir Defteri 311
Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri 57 Murat, II. 57, 230
Hüdavendigâr, Murat 57
Hüdâyî, Aziz Mahmud 293
Hüdâyî, Azîz Mahmud 267
Hümayun, Hatt-ı 17, 105, 391
Hüseyin Nasr, Seyyid 334

Irakî, Fahreddîn-i 275, 279, 285
Îsa, Mevlânâ 131, 132, 133
Isfahânî, Şemseddîn 317, 318
Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth Century 23, 400
Itzkowitz, Norman 24, 49, 62, 400, 404, 405
İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman 228
İbnü'l-Fuvetî 199, 229
İbrahim Bey, Karesioğlu 58
İhyâ 283
İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn 326
İlâhî, Abdullah 287
İlâhînâme 283
İlâhî, Osman Fazlı 287
ilmiye 54, 156, 157, 158, 172, 184, 186, 193, 217, 220, 227, 230, 327
İlyas, Baba 1, 310, 311
İmam el-Hâkim Biemrillah 104

İnalcık, Halil 23, 24, 50, 54, 57, 72, 77, 80, 93, 95, 99, 133, 140, 143, 147, 149, 156, 176, 177, 195, 197, 202, 206, 238-242, 244, 309, 325, 348, 379, 388, 391, 400, 404
İnsân-ı Kâmil 285
İran Selçuklu İmparatorluğu 67
İsa, Mevlana 129
İshak, Şeyh Mecdeddîn 280, 307
İsmail, Şah 93, 105, 125, 130-132, 145, 153, 154
İznikî, Kutbeddîn-i 287, 288, 293
İzzeddîn, Kadı 160
İzeddîn Keykâvus, I 274

Kadızâdeliler 265, 329
Kadiri 311
Kadirîlik 35, 273
kalemiye 225
Kalenderî 36, 76, 273, 275, 322
Kalenderîler 1, 276, 365
Kalender, Şah 136, 323
Kara Davud Delâilü'l-Hayrat Şerhi 376
Kara Halil, Çandarlı 161, 171, 218
Karahanlılar 58, 67, 95, 252, 307
Karatay, Celaleddin 96
Karpat, Kemal 22, 24, 402
Kâşânî, Abdürezzak-ı 200
Kâşânî, Abdürrezzak-ı 287, 288, 290
Kayserî, Davud-ı 200, 278, 284, 287, 293, 296, 327
Kayserî, Davud-i 284, 288-290
Kayserî, Hâmid-i 265
Kazvînî, Bedreddîn-i 160
Kemâleddîn, Harîrîzade 294
Kemal, İbn 97, 112, 113, 115, 122, 126, 127, 146, 162, 175, 176, 177, 221, 239, 299-302
Keykâvus, Sultan I. İzzeddin 75, 280, 282, 402
Kırk Sual 376
Kısas-ı Enbiyâlar 379
Kısasu'l-Enbiyâ 375, 376
Kızılbaş Türkmenler 124, 130
Kimyâ-i Sa'âdet 283
Kirmânî, Evhadeddîn-i 275, 279
Kitâb-ı Müstetâb 211, 213
Kitâbu'l-Envâr 320
Konevî, Sadreddîn-i 17, 76, 200, 275, 280, 282, 284-287, 289- 291, 296, 297, 298, 303, 308, 396-398, 400, 402, 403
Kritovulos 110, 191, 393
Kutbnâme 135
Kutbu'l-aktâb 131, 135, 136
Kûtü'l-Kulûb 283
Kübrevî 35
Kübrevîlik 274
Künhü'l-Ahbâr 263, 264, 391

Lewis, Bernard 100-102, 194, 199, 233, 403
li-Dînillah, en-Nâsır 280
Lüdeke, Christoph Wilhelm 352, 403

Mâlikî 140, 193
Mantıku't-Tayr 283
Ma'rûf el-Kerhî 325
Ma'şûkî, İsmail-i 265
Matla'u Husûsi'l-Kilem fî Me'ânî Fusûsu'l-Hikem 288
Medine 91, 100, 198, 252, 253, 268, 374
Medrese İslamı 31, 34, 333, 339, 373
Mehdî 115, 116, 118, 124, 128, 129, 130, 131, 134, 136, 399
Mehmed, Çelebi 57, 97, 201
Mehmed, Fatih 57, 80, 84, 97, 100, 102, 103, 110, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 132, 149, 156, 163, 177, 185, 191, 202, 220, 221, 234, 239, 240, 242, 244, 309, 323
Mehmed, III. 157, 163, 164, 256, 265
Melâmetî 273
Melamî 94
Melâmîlik 273
Melikşah 235, 236

Memlûklar 195
Menscing, Gustave 333, 334
Mevlevîlik 35, 273, 274
Mevzû'âtü'l-'Ulûm 187, 216
Mezopotamya 84, 86, 89, 100, 101, 102, 121, 130, 305, 345
Mızraklı İlmihal 376, 377, 383
Minhâcu'l-'Âbidîn 283
Muhammed, Hz. 43, 69, 74, 91, 93, 99, 100, 110, 131, 141, 152, 160, 173, 175, 189, 250-252, 256, 262, 268, 350-355, 361, 362, 374, 377, 379, 380
Muhammediye 58, 375, 376, 377, 383
Muhammed, Yazıcızade 293
Muhyiddin Efendi, İskilipli Şeyh Muhammed 328
Muhyiddîn, Şeyh 266
Muhyiddîn, Üftâde 293
Murad, II. 57, 97, 120, 177, 185, 201, 230, 264, 265
Murad , III. 164, 256, 264, 266, 310, 315
Murad, IV. 97, 265, 329
Muslihuddîn, Molla 167
Mustafa, Nureddîn 293
Mustafa, Selânikî 107, 210, 315, 394
Müeyyedzâdeler 230
Mürûcu'z-Zeheb 86
Müsâmeretü'l-Ahbâr 161, 275, 286
Müzekki'n-Nüfûs 58, 375, 376, 377

Nakşibendî 35
Nakşibendîlik 273
Nakşîlik 273
Naram-Sin, Akad kralı 101
Nejat Kaymaz 60
Neşrî 43, 108, 126, 290, 310, 314, 393
Neşrî, Mehmed 43, 108, 126, 290, 310, 314, 393
Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân 288
Ni'metîler (Nimetullahîler) 276
Niyazî-i Mısrî 294
Nizamülmülk 95, 198, 233, 236, 307, 394

Ortodoks İslam 29
Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatika) 42, 117, 158, 174, 403
Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din 24, 246, 398
Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet 24, 140, 197, 309, 401
Ortadoğu 22, 27, 31, 40, 75, 85, 100, 101, 138, 156, 161, 186, 194, 195, 199, 233, 318, 403
Osmanlı İmparatorluğu 1, 2, 11, 14, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 32, 34, 40, 41, 49, 50, 51, 52, 53, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 76, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 89, 99, 103, 115, 128, 137, 142, 147, 153, 154, 166, 168, 183, 184, 189, 207, 208, 215, 219, 225, 231, 294, 327, 329, 333, 339, 357, 385, 386, 387, 396, 400, 402, 403, 404, 405

Paşa, Alâeddin 239
Paşa, Lütfî 105, 114, 143, 191, 218, 393
Paşa, Mahmut 370
Paşa, Sokollu Mehmet 360, 370
Paşa, Süleyman 57, 108
Peçevî 119, 137, 167, 168, 175, 186, 187, 263, 265, 266, 394
Pendnâme 283
Pertevnâme 307

Rabgüzî 379
Rahman, Fazlur 334, 342, 399
Râzî, Fahreddîn-i 145, 221, 224
Redfield, Robert 333, 334, 336
Rifaî 311
Rifâîlik 35, 273
Rumî, Eşrefoğlu 58, 76
Rumî, Firdevsî-i 135, 136
Rumî, Mevlânâ Celaleddin 76
Rumî, Şeyh Osman-ı 76

Sadrâ, Şirâzî Molla 289
Safevî 115, 124, 130, 146, 150, 151, 153, 154, 185, 299, 322, 323, 361
Safevîler 111, 151
Sâfî, Mustafa 98, 120, 144, 343, 344
Sahib-Kıran 115, 117, 124, 125, 126, 127, 395
Samanoğulları 252
Sasanî 68, 69, 70, 86, 88, 89, 100, 101, 118, 121, 141, 154
Sâvî, Cemaleddîn-i 273, 274
Sehl et-Tüsterî 326
Selçuklu 36, 56, 60, 67, 69, 74, 75, 104, 154, 160, 184, 199, 200, 273, 274, 275, 279-284, 295, 296, 307, 308, 313, 316, 320, 406
Selim, II. 97, 163, 365
Selim, Yavuz 80, 84, 93, 97, 100, 102, 105, 115, 127, 128, 131, 132, 134, 136, 146, 147, 153, 176, 179, 185, 264, 295, 297-300, 302, 323
Sencer, Muammer 24
Singer, Milton 333
Sîretü'n-Nebî 376, 377
Sivasî, Şemseddîn-i 266
Sivâsî, Şeyhi Abdülmecîd 266
Siyasetname 95
Solakzâde Tarihi 68, 141, 300, 394
Sultan, Balım 294, 309
Sultan, Emîr 96, 265
Sultan, Seyyid Ali 309, 322
Sühreverdî-i Maktul 274
Sühreverdîlik 35
Süleyman, Kanuni 80, 84, 97, 100-102, 113-115, 119, 128, 129, 131-133, 136-138, 143, 146, 147, 153, 163, 167, 169, 173, 176, 187, 202, 203, 207, 220, 234, 258, 264, 265, 295, 299, 302, 309, 310, 323, 361
Sünnî 7, 29, 33, 34, 35, 37, 38, 54, 57, 58, 105, 124, 131, 140, 141, 143, 145, 146, 150-155, 186, 193, 198, 206, 273-277, 286, 294, 323, 325, 338, 349, 378, 379
Şerhu Besmele 288
Şerhu Kasîdeti'l-Mîmiyye 288
Şerhu Kasîdeti't-Tâiyye 288
Şerîf-i Cürcânî, Seyyid 146, 185, 224
Şeyh-i İşrak Şihabeddîn-i Sühreverdî 292, 307
Şeyh Muslihuddîn, Nureddînzâde 310

Ta'arruf 275, 283
Tabakatu's-Sûfiyye 275, 283
Tâceddîn-i Hoyî 160
Tâcü't-Tevârîh 157
Taftazânî, Sa'deddîn-i 264
Tahir, Baba 307
Tahir, Kemal 54, 293, 296, 307
Tapper, Richard 334
Tarih-i Peçevî 119, 137, 167, 175, 186, 187, 263, 265, 266, 394
Târih-i Selânikî 263
Tarih-i Taberî 375
Taşköprülüzâdeler 230
Teftâzânî, Sa'deddîn-i 146, 185, 224
Tekke İslamı 31, 35, 333, 339, 373
Telhîsu'l-Beyân 229
Tevarîh-i Âl-i Osman 105
Teymiyye, İbn 176, 326
Tezkiretü'l-Evliyâ 283
Tezkiretü'ş-Şu'arâ 263
The Politicization of Islam: Reconstruction and Identity, State Faith and Community in the Late Ottoman State 24, 25
Thornton, Thomas 262, 344, 356, 358, 363, 364, 366, 394
Timur 93, 117, 118, 126
Timurtaş 316
Tirmizî, Burhaneddîn-i 275
Tirmizî, Hakîm 326
Tournfort, Joseph de 262, 263, 358, 394
Tuhfe-i 'Aliyye 320
Tuhfe-i Hasekiyye 320

Uşşakî, Abdullah 294

vahdet-i vücud 275, 276, 286, 291, 296
Vâlihî, Kurtzâde 265
Vefâîlik 274
Veled, Bahâeddin 319, 320
Velî, Hacı Bayram-ı 265, 328
Velî, Karabaş 294
Veli, Şah 323
Vryonis Jr., Speros 61

Weber, Max 85, 86, 250, 251, 333, 334, 407
Wolf, Eric 333

Yegân, Molla 224
Yusuf, Harezmli 95

Zengîler 195
Zeynîler 276



OSMANLI İMPARATORLUĞU VE İSLAM

Bir İmparatorluk Bir Din

AHMET YAŞAR OCAK KÜLLİYATI



"Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'la ilişkisi konusunun belki merkeze alınması gereken asıl boyutu, diğer kesimlerle olan sıkı bağlantısı ve onları domine etmesi itibariyle devletin İslam algısıdır. Bu sebeple çalışma, Osmanlı merkezi yönetiminin bizzat söz konusu ilişkinin merkezinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Devlet diğer sektörlerle ilişkilerinde daima üstte olduğunu hissettirmektedir. O sektörler de devletle, hatta birbirleriyle olan ilişkilerini son tahlilde buna göre düzenlemek ve yürütmek zorunda olduklarının bilinci içindedirler.

Bu sebeple Osmanlı devletinin ne kadar eski, köklü, güçlü, çeşitli bir siyasal ve dinî gelenekler manzumesinin ve ideolojisinin mirasçısı olduğunu yansıtan klasik metinler yer yer metin içerisinde zikredilmiştir. Bu metinler belki bizim sayfalar dolusu söylediklerimizden daha açıklayıcı ve kullandıkları dille kendi zihniyet dünyalarını yansıtan metinlerdir. Böylece okuyucu onları kendi ifadeleri ve mantıkları doğrultusunda bizzat görebilme imkânına sahip olmaktadır."

–Ahmet Yaşar Ocak

ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786254 493126
ARAŞTIRMA