

# İSLAM TARİHİNDE POLİTİK ve DİNÎ DİL ÜZERİNDEN NÜFUZ MÜCADELESİ

Vejdi BİLGİN\*

## Özet

Makale İslam siyaset tarihindeki aktörler arasında, maddi otorite sahipleriyle manevi otorite sahipleri arasındaki nüfuz mücadelesini ele almaktadır. Doktrinde yeri olmamasına rağmen, İslam geleneğinde dinî bir zümre gelişmiş, bu zümre hem toplum hem de kendileri tarafından dinin temsilcisi olarak algılanmışlar, ancak güç olarak her zaman siyasi erkin gerisinde kalmışlardır. Bu durumda dolaylı yollardan bir nüfuz elde etme mücadelesine girişmişlerdir. Makale bu nüfuz mücadelesini, söylem analizi yöntemini kullanarak, dini ve siyasi dil üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam siyaset tarihi, politik dil, dinî dil, dinî zümre.



## The Struggle For Influence Through Political and Religious Language In Islamic History

### Abstract

This article tackles the struggle for influence between political authority and spiritual authority in Islamic Political History. Although there is no place in the doctrine, a religious class in Islamic tradition emerged. This class are perceived by society and themselves as representatives of Islam, but they were left behind as the power of the political class. In this case, they tried to gain influence through indirect ways. The article seeks to demonstrate the power struggle over the religious and political language using discourse analysis method.

**Key Words:** Islamic political history, political language, religious language, religious class.

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı,  
vbilgin@uludag.edu.tr

## Giriş

İslam'ın siyasi tarihine baktığımızda, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından otuz yıl sonra adı konmadan saltanata geçildiğini ve saltanatın yegane sistem olarak modern dönemlere kadar devam ettiğini görüyoruz. Bu sistemde genelde bir sülalenin egemenliği söz konusu iken, nadir olarak Memlûklular örneğinde olduğu gibi kudretli komutanların sultanlığı da söz konusu olmuştur. Zaman içerisinde Sünni halifelik egemenlik ve askeri güç olarak sembolik hale gelmişse de, İslam tarihinde her zaman siyasi bir aktör olarak devam etmiş, hatta Osmanlı'nın son döneminde sultan/halife olarak tekrar güç kazanmıştır. Halifenin yanında sultanlar, toprak sahibi hanedan mensupları, vezirler, komutanlar ve ayanlar siyasetin esas aktörlerini oluşturmaktaydılar. Siyasi nüfuz mücadeleleri çoğunlukla bu aktörler etrafında dönmekteydi. Raşit halifelerin vefatıyla birlikte dinî ve siyasi kimliğini bir arada yürüten yönetici kimliği – henüz yeni oluşacakken- bitmiş oldu. Dolayısıyla dinî kimliğe mensup kişiler güç olarak siyasî kimliğe mensup olanların sürekli gerisinde kaldılar. Ancak bunlar, yani ulema ve zahitler, hem Hz. Peygamber'in varisleri, hem İslam şeriatının en bilgili kişileri, hem de dinen örnek insanlar olarak kendilerini siyaset sınıfından geri görmemekteydiler. Rütbelerin en yücesi “ilim” olduğuna göre bunun aksi düşünülemezdi. Böylelikle ümera ile ulema ve zahitler arasında gizli bir nüfuz mücadelesi ortaya çıktı. Makalemizin esas konusunu da bu mücadele oluşturmaktadır. Kanaatimizce çoğunlukla gizli kalan bu mücadele dil örneği, özellikle de “sultan, şah, padişah” gibi erki ifade eden bir kavram kümesi üzerinden rahatlıkla okunabilir. Makalede öncelikle tarihi/siyasi gelişmeler ele alınacak; bu altyapıya bağlı olarak önemli İslam âlimlerinin eserlerinden örnekler verilecektir. Zira bu kültürel altyapı olmadan dil kalıplarının nasıl bir anlam taşıdığı açıklanamaz. Burada uyguladığımız yöntem ise “söylem analizi”dir. Edebi ve ilmi metinler dinî-tarihî veriler ışığında yeni bir yoruma tabi tutulmuştur.

8 | db

## Ümera ve Ulema

Devleti idare edenler (*ümera*) ile dinî zümre arasında bir nüfuz mücadelesinin olduğunu ortaya koyabilmek için her şeyden önce din ve dünya arasında bir ayrım olup olmadığını ortaya koymak gerekir. İslam dininde olmadığı varsayılan bu ayrım İslam geleneğinde din-dünya, din-mülk veya din-devlet dikotomisi şeklinde karşımıza çıkar. İslam'daki dinî ve dünyevî olan ayrımı Hristiyan düşüncesinde olduğu gibi, kilise ve dünya arasındaki ayrım ile aynı

değildir. Watt'ın ifadesiyle Arapçadaki “ed-din” “religion”dan farklı olarak hayatın bir kısmını değil, tamamını kuşatır.<sup>1</sup> Ancak bu genel teorik yaklaşım, siyasi-pratik düşünceye indiğinde iki ayrı uygulama alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan bir tanesi manevi alan, diğeri ise ülke yönetimini içeren siyaset alanıdır. Gerek Hz. Muhammed'in bir hadisi,<sup>2</sup> gerekse Muaviye ve Abdullah b. Zübeyr arasında geçen konuşma<sup>3</sup> bu ayrımın İslam'ın ilk dönemine dayandığına işaret eder. Klasik İslam metinlerinde de geçen dünya işlemindeki “dünya”dan kasıt çoğunlukla ülke yönetimiyle ilgili işlerdir.<sup>4</sup> Bu metinlerde sık sık karşımıza çıkan<sup>5</sup> “dünya,” “devlet” veya “mülk” kavramları dinden bağımsız ve onun karşıtı olan ayrı bir kategori olarak düşünülmez. Ancak bu alanın yönetimi “sultan”lara ait olarak kabul edilir. Aslında her iki alanın da teolojik olarak bir hâkimi söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle ne ulema din üzerindeki yegâne söz sahibidir, ne de sultanlar devlet üzerinde. Fakat doğal bir ayrımla ulema dinî alana kaymış, devlet yönetiminde de “sultan” denilen ayrı bir zümre hâkim olmuştur.

Din ve dünya ayrımından sonra şüphesiz bir dinî zümrenin varlığını tartışmak gerekir. İslam'da bir “ruhban” sınıfının olmadığı yaygın bir görüştür. Hıristiyan anlayışında toplum “clerisy” ve “laicus” denilen iki ayrı gruba ayrılır. *Laicus* sıradan insan iken, *clerisy* özel bir eğitimden geçip rahip takdisi ayiniyle kutsanmış din adamı,

<sup>1</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1968, s. 29.

<sup>2</sup> Hz. Muhammed kendi aşladığı hurmanın iyi ürün vermemesi üzerine, “Siz dünyanızın işlerini daha iyi bilirsiniz,” demiştir. Müslim, *Sahihu Muslim*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1972, c. 4, s. 1836 (Müslim, Fezail, 141).

<sup>3</sup> Halife Muaviye, hacca gittiğinde Kâbe'ye girip Hz. Muhammed'in namaz kıldığı yerde namaz kılmak istemiş, Abdullah b. Ömer'e tam yerini sormuştu. Abdullah b. Zübeyr bu duruma içerlemiş ve konuyu çok daha iyi bildiği halde Muaviye'nin kendisine danışmamasını aralarındaki üstünlük mücadelesine bağlamıştı. Bunun üzerine Muaviye kendisine sadece “dünyevi işler” için müracaat ettiklerini söylemiştir. el-Ezrakî, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, Çev. Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yay., İstanbul, 1974, s.249

<sup>4</sup> Bkz. el-Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edeb-i Dünya ve Din*, Çev. S. Kip, A. Sönmez, Bahar Yay., İstanbul, trs., s. 169.

<sup>5</sup> Bkz. Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, Haz. M. Altay Köymen, Kültür Bakanlığı Yay., 2. bs., İstanbul, 1990, s. 11-12, 75; “Hırzu'l-Mülûk”, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Haz. Yaşar Yücel, TTK Yay., Ankara, 1988, s. 175, 183, 192; Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar (Düstüru'l-Amel li-İslahi'l-Hale)*, Haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 28, 31. Hatta din ve saltanat “ikiz kardeş” metaforuyla anlatılır. Bkz. el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut, 1402/1982, c. 2, s. 140; İdris-i Bitlisî, “Kanun-ı Şehinşâhî,” *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Haz. Ahmet Akgündüz, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1991, c. 3, s. 30.

yani ruhban sınıfıdır. Klasik ortaçağ Avrupa sosyal tabakalaşma piramidinde ruhban sınıfı soylulardan sonra gelir, zanaatkârlar-tüccarlar ve serflerin üzerinde yer alır.<sup>6</sup> İslam'da ise dini anlama, yorumlama, ayinleri icra etme gibi özel görevleri olan, yine özel bir ayinle dinî hiyerarşi içinde yer almış bir zümre söz konusu değildir. Ancak zaman içerisinde pratik gerekçelerde (müderreslik, kadılık, imamlık vb) ayrı bir zümre meydana gelmiştir. Nitekim bu olgudan hareketle Osmanlı tarihçisi Naima (öl. 1716) toplumun dört ana tabakadan meydana geldiğini söylemiştir. Bunlar ulema, asker (yönetici), tüccar ve reaya (köylü) sınıflarıdır. Organizmacı bir anlayışla her bir sınıfın bir bütün olarak toplumun sağlıklı çalışmasına katkıda bulunduğunu söyleyen Naima, ulema sınıfını insan vücudundaki kana benzeterek bir üstünlük vermiş olur.<sup>7</sup>

Peki, bu dinî zümreden kast edilenler tam olarak kimlerdir? Doktrinde yeri olmadığı için bu zümreye kimlerin dâhil edileceği belirsizdir. Ancak en azından geçimini artık bu yolla sağlamayı veya geçimini sağladığı bir mesleği olmakla birlikte gündelik hayatının önemli bir kısmını dini-ilmi faaliyetlere ayırmayı bir kriter olarak gösterebiliriz. Bu durumda dervişlerden şeyhlere, medrese talebelerinden müderreslere, imamlardan müftülere kadar geniş bir zümre ile karşılaşırız. Bunlar mutlak anlamda -tabakât kitapları geleneğinde açıkça görüldüğü gibi- bir zümre bilincine sahip kişilerdir. İlim doğal olarak merkezdedir ama bunun mutlaka ders okumakla olması gerekmez, tarikatlarda olduğu gibi sohbetler aracılığı ile de olabilir. Hatta bazen güçlü bir dindarlık, yüksek bir ilme tercih edilir. Ancak arzu edilen her ikisinin paralellik göstermesidir.

Dini zümrenin şüphesiz en önemli işlevi ilim ve irşattı. Pek çok sultan onları saygınlıklarına uygun bir şekilde ziyaret edip, nasihatlerini edep kaideleri içinde dinleyip dualarını almaktaydı.<sup>8</sup> Ama özellikle ulema sultanların yanında danışman olarak önemli bir yere sahipti.<sup>9</sup> Mahkemeler her zaman için ilmiye sınıfından gelen

<sup>6</sup> Bkz. Marc Bloch, *Feodal Toplum*, Çev. M. Ali Kılıçbay, 2. bs., Gece Yay., Ankara, 1995, s. 241-298.

<sup>7</sup> Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, Çev. Zuhuri Danışman, İstanbul, 1967, c. 1, s. 39-40.

<sup>8</sup> Bkz. er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, Çev. Ahmed Ateş, TTK Yay., Ankara, 1960, c. 1, s. 97; c. 2, s. 349.

<sup>9</sup> M. 1095'te vefat eden ve Halife Muktedî'ye vezirlik yapan Ebu Şüca divanda otururken mutlaka fakihleri de bulundurur, dini bir problemle karşılaştığında fetvalarına göre hüküm verirdi. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye: Büyük İslam Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul, 1994, c. 12, s. 296. Selahaddin Eyyubi ise Şam'a

kadırlara verilmişti.<sup>10</sup> Önemli konumlarından dolayı zaman zaman kadırların vezir naipliğine kadar yükseldiği de görülmekteydi.<sup>11</sup>

Ulemanın siyasi yapı içindeki en önemli işlevi dinî anlamda görüş bildirmeleri, yani fetva vermeleriydi. Fetva almak sultanların dinî hassasiyetini gösterdiği kadar icraatlarına meşruiyet kazandırma düşüncelerini de yansıtmaktadır. Bu açıdan fetva önemli devlet kararlarında rutin bir prosedür haline gelmiştir. Bu kararların başında özellikle Müslüman devletlere karşı savaş açma gelir. Zira fetva almadan bir sultanın kendi halkını Müslüman bir halk ile savaşmaya ikna etmesi zordu.<sup>12</sup> Savaş ilanının yanında –adli muhakemeden geçtikten sonra- bir kişinin malının müsaderesi veya idam edilmesi gibi hususlarda fetva aranmaktaydı.<sup>13</sup> Bu durumda fetva vermeyenleri görmek olası olduğu gibi,<sup>14</sup> hiç fetva istenmediği pek çok örnek görmek de mümkündür.<sup>15</sup> Nihayetinde devletin başında

gidince Kadı Fadıl'ı ziyaret eder ve onunla istişare yapardı. İbn Kesir'in ifadesiyle devlet işlerinde, hatta yapmayı düşündüğü askeri harekâtlar konusunda bile ona danışmadan karar vermiyordu. İbn Kesir, a.g.e., c. 13, s. 20, 36. Sultan III. Murad'ın şehzadeliğinde hocalığını yapan, III. Mehmet zamanında da şeyhülislam olan Hoca Sadettin Efendi bu iki padişahın hükümdarlıklarının bazı dönemlerinde ülkenin iç ve dış siyasetinde söz sahibi olacak konuma yükselmişti. İsmet Parmaksızoğlu, "Giriş," *Tacü't-Tevarih*, Kültür Bakanlığı Yay., 4. bs., Ankara, 1999, c. 1, s. X-XII.

<sup>10</sup> Fahrettin Atar, "Kadı," *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, c. 24, ss. 66-69.

<sup>11</sup> İbnü'l-Esîr, a.g.e., c. 10, s. 426. Çandarlı Kara Halil Paşa da kazaskerlikten vezirliğe yükselmişti. Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., 4. bs., Ankara, 1999, c. 1, s. 143.

<sup>12</sup> Örneğin Murad Hüdavendigar tahta çıktıktan sonra, kendi topraklarına saldırmak için fırsat kollayan Müslüman Karamanlılara sefer yapmadan önce ulemadan fetva almıştı. Ulemanın, "Nifak çıkardıkları için bunlarla savaşmak, kâfirlerle savaşmaktan daha evladır," şeklinde görüş bildirmesi dikkat çekicidir. Bkz. Münecimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmü'd-Düvel (Osmanlı Tarihi 1299-1481)*, Çev. Ahmet Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul, 1995, 103. Yavuz Sultan Selim Memlûklüler üzerine yapacağı sefer için fetva almıştı. Fetva örneği için bkz. Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solak-zâde Tarihi*, Haz. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, c. 2, s. 110. Yine 1578 yılında Safevilerle yeniden başlayan savaş için alınan fetva konusunda bkz. Gelibolulu Mustafa Âli, *Nusretnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, No. 2433, vr. 9a-11a.

<sup>13</sup> Osmanlı Devleti'nde bu artık bir teamül halini almıştır. Bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, TTK Yay., 2. bs., Ankara, 1984, s. 50; Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Birey ve Toplum Yay., 2. bs., Ankara, 1985, s. 102-112.

<sup>14</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 13, s. 459.

<sup>15</sup> Örneğin Yavuz Sultan Selim İran seferi sırasında askerinin geri dönme isteğini kendisine arz eden Hemdem Paşa'yı ve Mısır Beylerbeyliği'nin kendisinden alınması konusunda serzenişte bulunan Yunus Paşa'yı hemen o anda öldürtmüştü. IV. Murad devlet içerisinde sürekli entrikalar çeviren Topal Paşa'yı, Anadolu gezisi sırasında hakkında şikâyet olan İznik kadısını soruşturmasız ve fetvasız öldürtmüştü. Hatta İznik kadısının bu şekilde katledilmesi İstanbul uleması arasında pek çok söylenti ve tees-

bulunan kişinin değiştirilmesinde de fetvaya başvurulmaktaydı.<sup>16</sup> Özellikle Osmanlı Devleti'nin gerileme ve çöküş döneminde saray içi siyasi entrikalarda ulema etkin bir rol oynamaktaydı. V. Murad ve II. Abdülhamid gibi tahttan indirme olaylarında, muhalif grubun içinde Şeyhülislam olsun ya da olmasın, uygulamanın meşruiyeti için mutlaka fetvalarının alındığı görülür.<sup>17</sup>

Ancak ulema bu saygınlığına rağmen siyasi yapı içerisinde çoğunlukla bir danışman, bir bürokrat veya meşrulaştırıcı bir mekanizma olmaktan öteye geçememiştir. Meşruiyet kaynağının her zaman için nihai olarak İslam olduğu bu yapıda (Emevilerde olduğu gibi bazen millet ya da Türk-Moğol devletlerinde bazen *yasa* güçlü bir meşruiyet kaynağı olmuş ama İslam'ın önüne geçememiştir) dini açıdan otoriteyi temin edebilmek ya da kendi konumunu güçlendirmek birincil hedefti. Halktan alınan biat, halifeden alınan sultanlık berati, nihayetinde "din"i himayeye yönelik unvanlar bu meşruiyet arayışının farklı ama birbirini tamamlayan tezahürleridir. Otoritenin meşruluğunun bir sembolü olarak kılıç kuşanma merasimlerinde de mutlaka ulema bulunmakta, hatta doğrudan bu işi ulema dan/meşayıhten birisi yapmaktaydı.<sup>18</sup> Bunun yanında çok önemli makamlara tayinlerde ulema sınıfı şahit olarak bulunurdu.<sup>19</sup> Meşrulaştırma açısından önemli konumlarına rağmen âlimlerin nüfuzu da sınırlıydı. Bazı konularda açıkça görüş bildirmelerine rağmen kabul görmüyordu.<sup>20</sup>

Bu noktada genel bir iddiada bulunmak gerekirse siyasi erkin ulemanın meşrulaştırıcı rolünden asla vazgeçemediğini ama aynı zamanda ulemayı doğrudan devlet işlerine müdahale ettirmemek taraftarı olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce sultanlar

süre sebep olmuş, bu durumu padişahın validesine bildiren Şeyhülislam Ahizâde Hüseyin Efendi de, padişahı tahttan indirmek istediği suçlamasıyla öldürülmüştü. Sultan İbrahim de birer kızgınlık eseri olarak iki vezirini katlettirmişti. Bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., 7. bs., Ankara, 1988, c. 2, s. 263-264, 294; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. 3, I. Kısım, s. 186-187, 193-194, 224-226.

<sup>16</sup> Örneğin 1136 yılında Sultan Mesud'un Halife Raşid Billah'ı ulemanın fetvasıyla görevden alması konusunda bkz. İbn Kesir, a.g.e., c. 12, s. 389.

<sup>17</sup> Bkz. Davut Dursun, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul, 1989, s. 332, 335-337; Osman Özkul, *Gelenek ve Modernite Arasında Ulema*, Birharf Yay., İstanbul, 2005, s. 361.

<sup>18</sup> Bkz. İbn Kesir, a.g.e., c. 10, s. 521.

<sup>19</sup> Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1386/1966, c. 8, s. 448.

<sup>20</sup> Şam'daki zimmet ehlinin mallarının dörtte birinin alınması uygulamasına karşı çıkan İbn Kesir'in çabalarının sonuçsuz kalması olayı için bkz. İbn Kesir, a.g.e., c. 14, s. 467-468. Bir başka örnek için bkz. İbn Kesir, a.g.e., c. 13, s. 297.

her zaman için ulemanın otoritesini manevi bir otorite olarak görmüşler ve bu manevi otoritenin maddi otoriteye müdahalesine karşı çıkmışlardır. Zira her iki otoritenin karışmasının ülke düzeni açısından problem olduğunu düşünüyorlardı. Henüz Abbasi halifeliği sembolik düzeyde de olsa müstakil bir devlet iken, yani hem dini hem de dünyevi anlamda bir otorite iken, Azerbaycan atabeyliğinin kurucusu Şemsüd-dünya ved-din Muhammed b. İldeniz'in sözleri (öl. 1175) sultanların yaklaşımını bize haber vermektedir: "Halifelerin işlerin en güzeli, hareketlerin en büyüğü olan hutbe ve imamlık ile meşgul olmaları, hükümdarlığı sultanlara bırakıp, cihan hâkimiyetini bu sultana vermeleri lazımdır."<sup>21</sup>

Halifenin maddi otoritesinin tamamen ortadan kalkmasıyla sultanlar dünyevi işlerde herhangi bir müdahaleye kapılarını kapatmışlardır. Yavuz Sultan Selim'in düşünce ve uygulamaları bu konuda sultanların genel yaklaşımının tipik bir örneği olarak kabul edilebilir:

Sultan Selim 150 hazine memurunun öldürülmesini emrettiğinde, bunu duyan dönemin şeyhülislamı Zembilli Ali Efendi şer'î açıdan bu kararın doğru olmadığını söyleyerek itiraz eder. Bunun üzerine Sultan, "Sözü edilen iş saltanatın gereğindedir. Ulema böyle işlere karışırsa devlet yönetiminin kargaşaya uğraması olasıdır... Bu gibi işlere karışmanız sizin göreviniz değildir," diyerek kızgınlığını dile getirir. Şeyhülislam bu kararın padişahın ahiretiyle ilgili olduğu için müdahil olduğunu söyleyince ortam yumuşar ve karardan dönülür.<sup>22</sup>

Bu tipik örnekte sergilenen yaklaşım, doğal olarak ulemanın siyasetle ilgilenmesini tam olarak önlememiştir. Bir genellemeye gidecek olursak, ulemanın iki strateji geliştirdiğini söylemek mümkündür. Birincisi, hiçbir şekilde devlet hizmetinde yer almamak şeklinde pasif bir tutumdur. İkinci strateji ise iktidara yakın durma yöntemidir. Böylelikle devlet yönetimi ile ilgili konularda, dinin öngördüğü uygulamaya yönelik olumlu adımlar atılabileceği, gayrimeşru uygulamalara müdahil olunabileceği düşünülmüştür. Siyasetin içine girme, iktidar entrikalarına girmenin yanında başkaldırma hareketlerine katılma, bazen bunun düşünsel ve dini temelini hazırlama, bazen de doğrudan harekete liderlik etme şeklinde de ortaya çıkabiliyordu. Örneğin Kadı Burhaneddin Eretnaogulları'nda

<sup>21</sup> er-Râvendî, a.g.e., c. 2, s. 309.

<sup>22</sup> Hoca Sadettin Efendi, a.g.e., c. 5, s. 219.

vezirlik almış, daha sonra da müstakil hükümdarlığını ilan etmiş eser sahibi bir âlimdi.<sup>23</sup> Şeyh Bedreddin ise bir isyan hareketine liderlik etmişti. Özellikle Osmanlı Devletinde “mehdi” ismi altında kimi Şii, kimi de Sünni olmak üzere muhalefet ve isyan hareketleri görülüyordu<sup>24</sup> Ancak kanaatimizce ulemanın siyaset konusundaki genel tutumu doğrudan siyasete bulaşmama şeklindedir. Fakat dolaylı olarak nüfuz mücadelesi her zaman devam etmiştir. Bunu dil üzerinde açıkça görmek mümkündür.

### Hakiki “Sultan” Kim?

İslam düşünce literatüründe erk ifade eden bazı kavramlar dikkat çekici bir şekilde siyaset ve tasavvuf terminolojisinde ortak olarak paylaşılır. Bunlar “sultan,” “şah,” “tâç” ve “taht”tır. Bunun istisnası “melik”tir; siyaset literatüründe kullanılmış ama tasavvufça kabul görmemiştir. Zira melik İslami literatürde esasında Allahu Teala’ya ait bir sıfat olarak düşünülür.

Arapçada “el-Melik” Allah’ın bir sıfatı olup, görünen ve görünmeyen âlemlerdeki her şeye, hiçbir kayıt altında olmaksızın hükmeden anlamına gelir.<sup>25</sup> İslam’ın ilk döneminde gerek Hz. Muhammed’in kendisi, gerekse Râşit halifeler, Emevî ve Abbasî halifeleri “melik” unvanını kullanmamışlardı. Ancak Abbasîlerin otoritelerinin zayıflamaya başlamasıyla birlikte ortaya çıkan güç sahibi yeni hanedanlar içinde ilk defa Samanîler 10. yüzyılın ilk yarısında “melik” unvanını kullanmaya başladılar. Benzer biçimde Bağdat’ı işgal eden ve Abbasîler üzerinde otorite kuran Büveyhîler de eski Sasanî hükümdarlarına ait “şâhenşah” (melikü’l-mülûk) unvanını kullandılar. Böylelikle İslam dünyasında melik unvanının kullanımı gittikçe yaygınlaştı.<sup>26</sup> Ancak İslam âlimleri bu unvanın sultan da olsa bir insana verilmesi konusunda çekincelere sahipti. 1038’de ilk defa olarak Büveyhî emiri Celalüddinle “Şehinşahü’l-Azam Melikü’l-Mülûk” lakabını aldığı anda, halkın tepkisi üzerine, ulema sınıfından bazı kişiler çeşitli ayetlerden delil getirerek bu gibi isimlerde kasıt ve niyetin muteber olduğunu söyleyerek bir sakınca olmadığını iddia etmişlerdi. Ancak dönemin şöhretli ilim adamlarından Ma-

<sup>23</sup> Abdülkerim Özyayın, “Kadı Burhaneddin,” *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, c. 24, s. 74.

<sup>24</sup> Bkz. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi Dinî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996, s. 222-305.

<sup>25</sup> Bekir Topaloğlu, “Melik,” *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2004, c. 29, s. 51.

<sup>26</sup> Ahmet Güner, “Melik,” *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2004, c. 29, s. 52.



verdî, söz konusu sultanla yakın diyalogu olmasına rağmen, buna cevaz vermemiş ve bu görüşünde ısrar etmiştir.<sup>27</sup>

Sultan kavramı, “Cihadın en büyüğü zalim sultan katında hakkı söylemektir,” hadisi<sup>28</sup> örneğinde olduğu gibi hadis-i şeriflerde geçmekle birlikte<sup>29</sup> İslam tarihinde bir unvan olarak Harun er-Reşid tarafından veziri Cafer b. Yahya el-Bermekî’ye verilmiştir. Kavram özellikle Gazneli Mahmud için yaygın bir şekilde kullanılmış ama İslam dünyasında yaygınlaşması Selçuklular ile olmuştur. Farsçadan gelen ve bir Sasani hükümdar ünvanı olan “şah” kavramı ise Müslümanlar arasında ilk olarak Büveyhi emiri Adudüdevle tarafından kullanılmış ve sultan kavramında olduğu gibi Selçuklular tarafından yaygınlaştırılmıştır. Selçuklular bazen ayrı ayrı, bazen de yan yana iki kavramı bir anda kullanmışlardır. İki kavram da aynı zamanda tasavvuf büyükleri için kullanılmaktaydı.<sup>30</sup> Bunların dışında “tâç” kavramı bir hükümdarlık alameti olduğu kadar, İslam geleneğinde aynı zamanda tasavvufta belirli bir mertebeye ulaşmanın ve tarikatların sembolü olarak kullanılmıştır. Hatta çok geniş tarikat yelpazesi göz önüne alındığında, tacın tasavvuf geleneğindeki kullanımının siyasi gelenekle mukayese edilmeyecek şekilde zengin olduğu iddia edilebilir.<sup>31</sup>

Ortak kavramları kullanan dinî zümre ile siyasi erk arasında daha ilk dönemlerden itibaren bir çekişme söz konusu olduğunu iddia etmek mümkündür. Bu durum Emevi halifelerinin bireysel ve siyasal anlamdaki gayrimeşru uygulamalarına bir tepki olarak başlamış ve sultanların gayrimeşru uygulamaları devam ettikçe de sürmüştür. Bireysel anlamda gayrimeşru uygulamalar dendiğinde içki meclisleri düzenleme, ipekli elbiseler giyme vs., siyasal anlamda ise başkasının malını müsadere etme, haksız vergiler koyma, yağma gibi uygulamalar anlaşılır.<sup>32</sup> 12. yüzyılın ikinci yarısında

<sup>27</sup> İbn Kesir, a.g.e., c. 12, s. 130-131

<sup>28</sup> et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Mektebetü't-Terbiyye, Beyrut, 1988, c. 2, s. 234 (Tirmizî, el-Fiten, 12).

<sup>29</sup> Konuyla ilgili bkz. Yavuz Köktaş, “Hadislerde Geçen ‘Sultan’ Kelimesine Dair,” *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı:9, Ocak-Haziran 2009, ss. 229-242.

<sup>30</sup> Osman Gazi Özgüdenli, “Sultan,” *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2009, c. 37, ss. 496-497; Tufan Gündüz, “Şah,” *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2010, c. 38, ss. 248-250.

<sup>31</sup> Bkz. Semih Ceyhan, “Taç, Tasavvuf,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, c. 39, ss. 363-365;

<sup>32</sup> Emevilerden Abbasilere, oradan Gaznelilere ve Selçuklulara uzanan geniş bir siyasi yelpazedeki gayrimeşru uygulama örnekleri için bkz. Câhız, *Kitâbu't-Tâci fî Ahlâki'l-Mülûk*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kahire, 1332/1914, s. 151-153; el-Bundârî, *Zübde-tü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Çev. Kıvameddin

yaşayan Râvendî'nin hükümdarlık ve dindarlık arasındaki ilişkiye dair görüşleri ulemanın olumsuz bakışını özetler niteliktedir: "Padişahlık ile şeriat, dünya ile ahiret bir araya gelemeyen, birleşmeyen iki zıttır. Dünyayı bırakıp da, ahireti ele geçiren akıllılar tarafından övülür. Bu zamanlarda hükümdarlıkla din, kâfirlikle Müslümanlık gibidir. İnsan müslümanlığı bırakmadan padişahlığa varamıyor."<sup>33</sup>

Sultanı kontrol edecek bir mekanizma söz konusu olmadığı için İslam düşüncesinde idealleştirilen yaklaşım; mümkün mertebe siyasi erk ile irtibatı kesme ve ona hakkı tavsiye etme şeklinde gelişmiştir. Daha İslam'ın ilk yüzyıllarında başlayan bu yaklaşım<sup>34</sup> Gazalî'nin son döneminde sistemleştirilmiş<sup>35</sup> ve kendisinden sonra da "ideal tutum" olarak korunmuştur.

İlk devirlerden itibaren, özellikle sufiler arasında nüfuz ifadelerini görmekteyiz. Zahitlerin bir yandan siyasi otoriteden uzak durmayı tavsiye ederken, diğer bu ifadeleri kullanmaları bir tesadüf olmaktan ziyade, mesaj vermeye yöneliktir. Örneğin Abdullah b. Mübarek'e (öl. 797) insanlar kimdir diye sorulduğunda, "âlimler," sultanlar kimdir diye sorulduğunda "zahidler" cevabını vermiştir.<sup>36</sup> Süfyan es-Sevri (öl. 778) "âlimlerin şeyhi ve padişahı" ya da

16 | db

Burslan, TTK Yay., İstanbul, 1943, s. 4-5, 29, 84, 113-115, 241, 247; İbnü'l-Esîr, a.g.e., c. 9, s. 401, 463, 482, 483; Ali b. Nâsır el-Hüseynî, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye*, Çev. Necati Lügal, TTK Yay., 2. Bs., Ankara, 1999, s. 54; *Letters of Al-Ghazzâlî*, Ed. Abdul Qayyum, Kitab Bhavan, New Delhi, 1992, s. 75-76; Nizâmülmülk, a.g.e., s. 56; İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs., c. 4, s. 1978; Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2001, s. 397-404; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 236-237, 254, 256; Saim Yılmaz, *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde Abbasiler*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2006, s. 369; Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, Dergah Yay., İstanbul, 2011, s. 152-153.

<sup>33</sup> er-Râvendî, a.g.e., c. 2, s. 361.

<sup>34</sup> Bu yaklaşım Hasan el-Basri (öl. 728), Vehb b. Münebbih (öl. 732), Muhammed b. Vâsi (öl. 745), Ebu Hazim (Seleme b. Dinar) el-Mekki (öl. 757), İmam Cafer es-Sadık (öl. 765), Süfyan es-Sevri (öl. 778), Fudayl b. İyaz (öl. 803), Ahmed b. Hanbel (öl. 855) gibi âlim ve zâhitlerin biyografilerine bakıldığında açıkça görülür. Bkz. Ebu Nuaym el-İsbahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Bs., Beyrut, 1387/1967, c. 2, s. 351-352, c.3, s. 194, 243-244, c.4, s. 29-30, c. 7, s. 28; el-Gazzâlî, a.g.e., c. 2, s. 142-143; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Sifetu's-Safve*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., c. 2, s. 356, c. 3, s. 236; Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s. 70.

<sup>35</sup> Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Vejdi Bilgin, "Al-Ghazâlî as a Representative and Initiator of the Idealized Attitude in the Relationship between the Class of Religious Scholars and Government," *İlahiyat Studies*, Volume:4, Number:1, Winter/Spring, 2013, ss. 41-64.

<sup>36</sup> Ebu Nuaym, a.g.e., c. 8, s. 167.

“mü’minlerin emiri” olarak bilinmekteydi.<sup>37</sup> Babası Horasan meliklerinden olan İbrahim b. Edhem’in (öl. 778) saltanatı reddedip sufi oluşu<sup>38</sup> manevi dünyanın üstünlüğünü göstermektedir. Gazzali (öl. 1111) mektuplarında gerçek “emir”lerin elinde kuvvet bulunduranların değil, nefesine hâkim olanların olduğunu ifade eder. Fakir kıyafetleri içindeki bu insanlar gerçek sultanlar ve emirlerdir.<sup>39</sup>

Gelişen tasavvuf terminolojisinde önemli bir yer tutan “sultan” kavramı, ya Allah’ı ifade etmek için ya da tasavvuf önderlerini anlatmak için kullanılır. Sultan Veled, Emir Sultan, Şah-ı Nakşibend meşhur olmuş örnekler olarak verilebilir.<sup>40</sup> Maddi âlemin sultanları ile maneviyat âlemlerinin sultanları arasındaki gizli çekişmenin bir örneği Mevlana Celaleddin-i Rumî’nin babası olan Bahaeddin Veled (öl. 1231) ile Muhammed Harezmsâh arasında geçen olayda görülür. Şöhretinin zirvesinde olan ve “Sultanü’l-Ulema” olarak anılan Bahaeddin Veled bir vaazında sultan ile onun çok değer verdiği Fahreddin Razî’yi ağır biçimde eleştirince, sultan bir elçi göndererek, “Şeyhimiz eğer Belh ülkesini kabul ederse, bugünden itibaren padişahlık, topraklar ve askerler onun olsun ve bana da başka bir ülkeye gitmem için müsaade etsin. Çünkü *bir ülkede iki padişahın bulunması uygun değildir,*” der. Sultan kendi hükümlerini bir başka otorite ile paylaşmayacağını böylesine bir dil ile ifade edince Bahaeddin Veled ülkeden ayrılmak zorunda kalır.<sup>41</sup>

Görüldüğü üzere âlimler, özellikle de sufiler ile sultanlar arasında gerçek otoritenin kimde olduğuna dair ince bir çekişme vardır. Ulema kendisini Kur’an ve Sünnet’in imtiyaz verdiği insanlar olarak görmektedir. Kur’an-ı Kerim’de çok az olmakla birlikte âlimleri yücelten ayetler söz konusudur.<sup>42</sup> Bunların içerisinde “Kulları içerisinde sadece âlimler Allah’tan (gerektiği gibi) korkar,”<sup>43</sup> ayeti önemlidir. Zira bir kıraate göre âyet, “Allah âlim kullarını yüceltir,”

<sup>37</sup> Attâr, a.g.e., s. 219.

<sup>38</sup> Ebu Nuaym, a.g.e., c. 7, s. 368-369.

<sup>39</sup> *Letters of al-Ghazzali*, s. 23.

<sup>40</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997, s. 651, 655.

<sup>41</sup> Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006, s. 71.

<sup>42</sup> Bkz. Âl-i İmran (2): 7; Nisâ (4): 162; Şuârâ (26): 197. Bu ayetlerin İsrailoğullarının âlimleriyle ilgili olması özde bir farklılığa yol açmamaktadır.

<sup>43</sup> Fâtur (35): 28.

anlamına gelir.<sup>44</sup> Bu anlam “Âlimler peygamberlerin vârisleridir,”<sup>45</sup> hadisiyle uyumludur. Sultanlar ise kendilerini “zıllullah” yani Allah’ın yeryüzündeki gölgesi,<sup>46</sup> dinin ve dünyanın koruyucusu olarak görmektedirler. Selçuklular zamanında yöneticilerin unvanları bu yaklaşımın açık göstergesidir. Selçuklu sultanları “Giyas ed-dünya ve’-d-din”, “Muizz ed-dünya ve’-d-din,” “Rükn ed-dünya ved-din” gibi unvanlar taşımaktaydılar.<sup>47</sup> İbn Cübeyr de Irak bölgesindeki mahalli sultanların “din” ile biten unvanlarına dikkat çeker. Ancak ona göre Selahaddin Eyyubi dışındakilerin bu unvanları tamamen gösterişe yöneliktir.<sup>48</sup>

Sultanlar Allah’ın melik sıfatının kendileri üzerinde tecelli ettiğine inanırlarken, velayet sahipleri de kendi üzerlerinde tecelli ettiğini düşünmekteydiler. Osmanlı döneminde Halveti şeyhi Ümmî Sinan’ın (öl. 1657) eserine baktığımızda “sultan” sıfatının “Sultân-ı a’lâ” ve “Ulu Şâh” olarak Allah için kullanılmasının<sup>49</sup> yanında mürşitlerin sıfatı olarak da kullanıldığını görürüz. Mürşit “sır ilinin sultanı”dır.<sup>50</sup> Bu sultanların oturduğu taht ise “velayet tahtı”dır.<sup>51</sup> Bu eserde “sultan”ın doğrudan hanedan soyundan gelen padişaha atfen kullanıma ise hemen hiç rastlanmaz. Bir beyitte tahtın ve sarayın kimseye kalmadığı ifade edilerek<sup>52</sup> dünyanın fâniliği hatırlatılır.

Celvetî şeyhi İsmail Hakkı Bursevî’de (öl. 1725) de benzer temaları görmek mümkündür. Şüphesiz ki hakiki sultan Allahu Teâla’dır.<sup>53</sup> Bunun yanında yeryüzünde bir “sultan-ı zâhir” olduğu gibi bir de “sultan-ı bâtın” vardır ve o sultan da Atpazarî Osman Efendi’dir.<sup>54</sup> Osman Efendi Bursevî’nin şeyhidir. Bursevî kendisini “hakikat sultanının kulu” olarak niteler. Bütün müritler “aşk padi-

<sup>44</sup> Bkz. Fahrudin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtîhu’l-Gayb*, Çev. Suat Yıldırım ve diğ., Akçağ Yay., Ankara, 1994, c. 18, s. 404; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, c. 7, s. 327 (Kurtubi 14/344’den naklen).

<sup>45</sup> Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1997, c. 4, s. 40 (Ebu Davud, İlim, 1)

<sup>46</sup> Konuyla ilgili hadis rivayetleri ve eleştirisi için bkz. Köktaş, a.g.m., s. 235.

<sup>47</sup> er-Râvendî, a.g.e., c. 1, s. 19, 29, 83-84.

<sup>48</sup> İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev. İsmail Güler, Selenge Yay., İstanbul, 2003, s. 177.

<sup>49</sup> *Ümmî Sinan Divanı*, Haz. A. Azmi Bilgin, MEB Yay., İstanbul, 2000, s. 1, 16, 144-145, 212.

<sup>50</sup> *Ümmî Sinan Divanı*, s. 84, 89.

<sup>51</sup> *Ümmî Sinan Divanı*, s. 215.

<sup>52</sup> *Ümmî Sinan Divanı*, s. 105.

<sup>53</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Divan*, Haz. Murat Yurtsever, Arasta Yayınları, Bursa, 2000, s. 414.

<sup>54</sup> İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., s. 386.

şahının askeri” olduğu gibi<sup>55</sup> “cümle sultanlar ve vezirler” de ona itaat etmektedirler.<sup>56</sup> Hakikaten Osman Efendi kendi zamanında devlet ricalinden çok saygı görmüş ama aynı zamanda da problemler yaşamış ve Magosa’da sürgünde vefat etmiştir.<sup>57</sup>

Hem Halveti hem de Bayrami-Melami olan Sun’ullah Gaybî’de (öl. 1676?) söz konusu kavramların daha keskin kullanıldığı görülür. Gaybî’ye göre bu dünyada sultan can gözünü açıp Hakkı açıkça görendir, ki bu da bir tanedir.<sup>58</sup> Burada ya Hz. Muhammed ya da mürşid-i kâmil kast edilmektedir. Bir beyitte ise doğrudan padişaha yönelik bir eleştiri vardır:

“Kul olup nefs-i hevâna pâdişâh oldum dime

Bende ol sultan-ı ışka işte sultanlık budur”<sup>59</sup>

İbrahim Edhem Belh tahtını terk ettikten sonra ancak “mana âleminin sultanı” olmuştur.<sup>60</sup> Dolayısıyla esas olan “marifet tahtı”dır.<sup>61</sup> Hatta “ma’rifet tâc”ından başka taç söz konusu edilmemelidir.<sup>62</sup> Ve bu sırta mazhar olan evliya da “yeri ve göğü ayakta tutan bir kudrete” sahiptir.<sup>63</sup>

Edebî ve dinî literatür incelendiğinde ulemanın sultanlara bakışını bazen basit bir ilmiyal bilgisinde bile görmek mümkündür. Örneğin, İslam geleneğinde hutbede sultanların adının okunması yaygın bir uygulama halini almışsa da âlimler bunun hutbenin aslından olmadığına gayet farkındaydılar. Ancak mevcut durumu değiştirmek mümkün görünmediğinden bazı fikhî hükümler bu fiilî duruma göre veriliyordu. 16. yüzyıla ait *Mevzûâtu’l-Ulûm*’da camiye girildiğinde *tahiyyetü’l-mescid* kılmanın faziletinden bahsedilirken, eğer imam hutbe okuyorsa, sultanları övmeye başladığı zaman bu namazın kılınmasının uygun olacağı söylenir. Normal olarak hutbe-

<sup>55</sup> İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., s. 221-222 .

<sup>56</sup> İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e., s. 386.

<sup>57</sup> Sâkıb Yıldız, “Atpazarî Osman Fazlı,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, c. 4, ss. 83-85

<sup>58</sup> *Sun’ullah-ı Gaybî Divanı: İnceleme-Metin*, Haz. Bilal Kemikli, M.E.B. Yayınları, Ankara, 2000, s. 274.

<sup>59</sup> *Sun’ullah-ı Gaybî Divanı*, s. 275.

<sup>60</sup> *Sun’ullah-ı Gaybî Divanı*, s. 291.

<sup>61</sup> *Sun’ullah-ı Gaybî Divanı*, s. 310.

<sup>62</sup> *Sun’ullah-ı Gaybî Divanı*, s. 259.

<sup>63</sup> *Sun’ullah-ı Gaybî Divanı*, s. 379.

nin mutlaka dinlenmesi gerekir ama “bu kısmı dinlemek vacip değildir.”<sup>64</sup>

Dünyevi ve dinî otorite arasındaki nüfuz mücadelesinin aleni hale geldiği durumda maddi otorite elindeki gücü kullanmaktan çekinmemiştir. Osmanlı Devleti’nde mehdi hareketlerine karşı gösterilen hassasiyet,<sup>65</sup> Hacı Bayram Veli, Şeyh İbrahim-i Gülşenî gibi bazı tarikat liderlerinin sürekli gözetim altında tutulması<sup>66</sup> manevî dinî otoriteye karşı duyulan endişeden kaynaklanmaktadır. Bu endişe yersiz değildir, zira Osmanlı Devleti, devletin bekasını tehdit eden ve geniş halk yığınlarından destek bulacak muhtemel bir organizasyonun, ancak tarikatlar vasıtasıyla yapılabileceğini biliyordu. Anadolu Türkmenlerinin Osmanlı Devleti’ne karşı pek çok isyan çıkarmasının temelindeki güç, Şah İsmail ile kurulan bir şeyh-mürît ilişkisine dayanıyordu. 16. Yüzyıla ait yazarı meçhul bir eserde ifade edildiği gibi, tekkelerde 300–400 civarında insan yaşamaktaydı ve bunlar fetret dönemlerinde sempatizanlarını da toplayarak binden fazla adam ile isyan edebilmekteydi.<sup>67</sup> Özellikle Bayramiye Melâmîliğinin doktrini maddi otorite için tam bir tehdit oluşturmaktaydı. Bu tarikata göre, mürşidin hem dinî hem de dünyevî olmak üzere iki misyonu vardır. Dolayısıyla bu tarikat mensupları Osmanlı sultanlarının dinî ve dünyevî otoritelerini gayri meşru kabul edip, kendi liderlerinin dünyayı yönetmesi gerektiğini düşünmekteydiler. Bu yüzden Osmanlı Devleti’nin Bayramiye Melâmîliğine karşı çok dikkatli davrandığını ve pek çok şeyhi herhangi bir fiilî isyan teşebbüsü olmadan idama mahkûm ettiğini görüyoruz.<sup>68</sup>

20 | db

### Sonuç

Ulema Sünnî İslam dünyasında istişare, fetva, tedris ve bürokratik faaliyetleriyle yönetim içinde her zaman önemli fonksiyonlar icra etmişse de, sürekli olarak hanedana veya askeri güce dayanan siyasi erkin ardında kalmıştır. Bu erk dinî zümreyi ülke yönetimine karıştırmamak şeklinde bir tutum benimsemiştir. Buna karşılık özel-

<sup>64</sup> Taşköprüzâde Ahmed, *Mevzûâtü’l-Ulûm*, Çev. Kemaleddin Mehmed, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1313, c. 2, s. 303.

<sup>65</sup> Bkz. Ahmet Refik, “Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik (1558-1591)”, *Dârü’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, IX/2, 1932, s.48.

<sup>66</sup> Bkz. Fuat Bayramoğlu ve Nihat Azamat, “Bayramiyye”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1992, c. 5, s. 270. Nihat Azamat, “İbrahim Gülşenî”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2000, c. 21, s. 303.

<sup>67</sup> “Hırzû’l-Mülûk,” s. 198.

<sup>68</sup> Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1998, s. 258-304.

likle tarikat örgütlenmesi içindeki dinî zümre siyasi dille ortak bir dinî dil kullanarak dolaylı mesajlar vermiştir. Genel İslam ve tasavvuf geleneği içinde düşünüldüğünde bu dolaylı mesaj aslında kendini apaçık göstermektedir: Fani dünya içinde mülkün gerçek sahibi olan Allah'a itaat etmek, ona ulaştıran bir yol olarak da maneviyat dünyasının sultanları olan mürşitlere bağlanmak. Böylelikle doğru-  
dan yönetime talip olmayan bu zümre dolaylı olarak ülke yönetimi-  
minde de birinci derece aktör olmaya çalışmıştır. Ancak tarihsel veriler bunun nadiren gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, Kocabalı Yay., İstanbul, 2006.
- Ahmet Refik, "Osmanlı Devrinde Rafizilik ve Bektaşilik (1558-1591)", *Dârü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, IX/2, 1932.
- Ali b. Nâsır el-Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, Çev. Necati Lügal, TTK Yay., 2. Bs., Ankara, 1999.
- Atar, Fahrettin, "Kadı," *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, c. 24, ss. 66-69.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Azamat, Nihat, "İbrahim Gülşenî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2000, c. 21.
- Bayramoğlu, Fuat ve Nihat Azamat, "Bayramiyye", *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1992, c. 5.
- Bilgin, Vejdî, "Al-Ghazâlî as a Representative and Initiator of the Idealized Attitude in the Relationship between the Class of Religious Scholars and Government," *İlahiyat Studies*, Volume:4, Number:1, Winter/Spring, 2013, ss. 41-64.
- Bloch, Marc, *Feodal Toplum*, Çev. M. Ali Kılıçbay, 2. bs., Gece Yay., Ankara, 1995.
- el-Bundârî, *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Çev. Kıvameddin Burslan, TTK Yay., İstanbul, 1943.
- Câhız, *Kitâbu't-Tâci fî Ahlâki'l-Mülûk*, el-Matbaatü'l-Emiriyye, Kahire, 1332/1914.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997.
- Ceyhan, Semih, "Taç, Tasavvuf," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, c. 39, ss. 363-365.
- Coşkun, Ali, *Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996.
- Dursun, Davut, *Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yay., İstanbul, 1989.
- Ebu Davud, *Sünenü Ebî Davud*, Darü İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- Ebu Nuaym el-İsbahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 2. Bs., Beyrut, 1387/1967.
- Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Sifetu's-Safve*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, trs.
- el-Ezrakî, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, Çev. Y. Vehbi Yavuz, Feyiz Yay., İstanbul, 1974.
- Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, Çev. Suat Yıldırım ve diğ., Akçağ Yay., Ankara, 1994.
- Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ, Kocabalı Yay., İstanbul, 2007.
- el-Ğazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1402/1982.
- Gelibolulu Mustafa Âli, *Nusretnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, No. 2433.
- Gündüz, Tufan, "Şah," *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2010, c. 38, ss. 248-250.
- Güner, Ahmet, "Melik", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2004, c. 29.
- "Hırzu'l-Mülûk", *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Haz. Yaşar Yücel, TTK Yay., Ankara, 1988.

- Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., 4. bs., Ankara, 1999.
- İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev. İsmail Güler, Selenge Yay., İstanbul, 2003.
- İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye: Büyük İslam Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul, 1994.
- İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1386/1966.
- İdris-i Bitlisî, "Kanun-ı Şehinşâhî," *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Haz. Ahmet Akgündüz, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1991, c. 3.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Divan*, Haz. Murat Yurtsever, Arasta Yayınları, Bursa, 2000.
- Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-Amel li-İslah'l-Halel)*, Haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982.
- Kılıç, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayihan Yay., İstanbul, 2001.
- Köktaş, Yavuz, "Hadislerde Geçen 'Sultan' Kelimesine Dair," *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı:9, Ocak-Haziran 2009, ss. 229-242.
- Letters of Al-Ghazzali*, Ed. Abdul Qayyum, Kitab Bhavan, New Delhi, 1992.
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edeb-i Dünya ve Din*, Çev. S. Kıp, A. Sönmez, Bahar Yay., İstanbul, trs.
- Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Birey ve Toplum Yay., 2. bs., Ankara, 1985.
- Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel (Osmanlı Tarihi 1299-1481)*, Çev. Ahmet Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Müslim, *Sahihu Muslim*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1972.
- Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, Çev. Zuhuri Danişman, İstanbul, 1967.
- Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-nâme*, Haz. M. Altay Köymen, Kültür Bakanlığı Yay., 2. bs., İstanbul, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1998.
- Özaydın, Abdülkerim, "Kadı Burhaneddin," *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2001, c. 24.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Sultan," *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 2009, c. 37, ss. 496-497.
- Özkul, Osman, *Gelenek ve Modernite Arasında Ülema*, Birharf Yay., İstanbul, 2005.
- Parmaksızoğlu, İsmet, "Giriş," *Tacü't-Tevarih*, Kültür Bakanlığı Yay., 4. bs., Ankara, 1999, c. 1.
- er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, Çev. Ahmed Ateş, TTK Yay., Ankara, 1960.
- Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solak-zâde Tarihi*, Haz. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989.
- Sun'ullah-ı Gaybî Divanı: İnceleme-Metin*, Haz. Bilal Kemikli, M.E.B. Yayınları, Ankara, 2000.
- Şeker, Fatih M., *Seçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, Dergah Yay., İstanbul, 2011.
- Taşköprüzâde Ahmed, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, Çev. Kemaleddin Mehmed, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1313.
- et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, Mektebetü't-Terbiyye, Beyrut, 1988.
- Topaloğlu, Bekir, "Melik," *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2004, c. 29.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, TTK Yay., 2. bs., Ankara, 1984.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., 7. bs., Ankara, 1988.
- Ümmî Sinan Divanı*, Haz. A. Azmi Bilgin, MEB Yay., İstanbul, 2000.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1968.
- Yıldız, Sâkib, "Atpazarî Osman Fazlı," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, c. 4, ss. 83-85.
- Yılmaz, Saim, *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde Abbasiler*, Kayihan Yay., İstanbul, 2006.