Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Muhammet Raşit AKPINAR*

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefî düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenen kişiler, târihî kaynaklarda "Kadızâdeliler/Fakılar (Fakîhler)" ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefî dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefî söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanılması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, bid'at, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

Kadızâdelis as a Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society

Abstract

Some ideas raised in 16th and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time's political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid'at), Al-amr bi'l-ma'ruf wal-nahy an al-Munkar, Birgivî, Kadızadelis.

Giriş: Osmanlı'da Selefî Söylemin Ortaya Çıkışı

Osmanlı toplumunda Selefî ideolojiye duyulan sempatinin izlerine ilk olarak, XVI. yüzyılın ortalarına doğru Birgivî Mehmed Efendi'de (ö. 981/1573) rastlanır.[1] İstanbul ve çevre illerinde müderris ve vâizlikle meşgul olan İmâm Birgivî, klasik ilimlerin yanında felsefî ilimlerin de tahsil edilmesi şeklinde süregelen Osmanlı ilim geleneğine karşı çıkmış ve bu gelenek içinde kendisine saygın bir yer edinmiş olan tasavvuf anlayışına tenkitler yöneltmiştir.

---

* Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: rasitakpinar@gmail.com.

1 M. Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009, s. 23-27.

Bazı araştırmacılar, çeşitli sahalarda altmışa yakın eser vermiş olan Birgivî'nin ilmî seviyesini, kendisine model aldığı Selefî düşüncenin önemli isimlerinden İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) kıyasla yüzeysel ve tutarsız bulmuştur.[2] Bununla birlikte onun bütün yaşamı boyunca sosyal ve siyâsî sıkıntıların çözümü için *İslâm'ın özüne dönme* fikrini savunması, İbn Teymiyye çizgisine yakın olduğu izlenimini vermektedir. Birgivî'nin, dinî ve ahlâkî açıdan büyük bir yozlaşmaya mârûz kaldığını düşündüğü toplumu rehabilite etme çabası, Selefî düşüncenin *ıslâh anlayışıyla* büyük ölçüde benzeşmektedir. Ayrıca ondaki bu ıslâh ve ihyâ arzusunun canlılığını, Selefîlikte olduğu gibi *bid'atlarla mücâdele* konseptiyle muhâfaza edebildiğine işaret edilmelidir. Nitekim bu motivasyonun bir sonucu olarak eserlerinde, kabirler üzerine türbe yapılması, ücret karşılığında Kur'ân okunması, müzik âletlerinin kullanılması ve cemâatle nâfile namaz kılınması gibi konular hakkında eleştirilerine sıkça rastlanır.

Buna ek olarak kendisinin, bazı dönemlerde '*bugün'den hoşnut olmayan*[3] bir rûh haline kapıldığı eserlerinden hissedilmektedir. Daha çok Selefî düşünceye özgü olarak bilinen bu *hoşnutsuzluk hissi*, Birgivî'yi öyle bir noktaya getirmiştir ki; bir ara toplumun, bid'atları terk etmesinden ümidini iyice keserek inzivâya çekilmiş, ancak bir zaman sonra hocasının ısrâr ve teşvîkiyle medrese hayatına geri dönmüştür. Sarf ettiği şu sözler, onun bu karamsar rûh hâline ışık tutacak mâhiyettedir: "*Öyle ki, insanların o bid'atları terk ederek benim sözlerimi kabul etmelerine ihtimal yoktur. Zira beni, ölçüsüz konuşanlardan hattâ başkanlık sevdasında olan riyâkârlardan; yapageldikleri şeylerin câiz ve sünnet olduğuna dair fetvâ verenleri de olgun âlimlerden sayıyorlar. Artık onların benim sözlerimi kabul etmeleri nasıl düşünülür?*"[4]

Bu döneme dair mevzûları müstakil olarak kaleme aldığı eserinde analiz eden Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Birgivî'nin şeriat ilimlerine vâkıf olmasına rağmen meşrebine uymadığı için aklî ilimlere karşı bir tutum sergilediğini belirtmiş, ayrıca târih okumadığı için de toplumun örf ve âdetlerine yaklaşımının menfi olduğu tespitinde bulunmuştur. Birgivî'deki bu 'örf tanımazlığın', Şeyhülislâm Ebusuûd Efendi'nin toplumun ihtiyaçlarını gözeterek cevâz verdiği 'para vakıfları'[5] fetvâsına reddiye yazmasında önemli bir rol oynadığı düşünülmüştür.[6] Ayrıca onun, bid'atlara karşı savaş verirken dini, toplum hayatından soyutladığı ve bunun sonucu

---

2 Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi,* Gökkubbe Yay., İstanbul, 2006.

3 Mehmet Zeki İşcan, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi,* 2013, VI/2, s. 161.

4 Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri,* İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, s. 52. Benzer düşüncelere zamanın kötülüklerle dolduğunu ve insanların günah bataklığında sürüklendiğini düşünen Kadızâde de rastlamak mümkündür. Bk. Kadızâde Mehmed, *Mebhas-i îmân,* Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 250.

5 Klasik dönem Hanefî doktrininde, devamlılık özelliğinden yoksun olduğu için câiz görülmeyen para vakıflarına Ebussuûd Efendi, İmâm Züfer'den gelen bir rivâyete dayanarak cevâz vermiş, Birgivî de *"es-Seyfü's sarîm fî adem-i cevâz-il vakfi'l menkûl-i ve'd derâhim" (Taşınabilir Malların ve Para Vakıflarının Caiz Olmadığı Hususunda Keskin Kılıç)* isimli bir risâle yazarak karşı çıkmıştır.

6 Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk,* İstanbul, Mârifet Yayınları, 2001, s. 135; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire,* Princeton University, New Jersey, 1990, s. 58.

olarak İslâm ümmetinin yüzlerce yıllık kültür birikimini bir kalemde silebileceği yanılgısına kapıldığı dile getirilmiştir.[7]

Bu bağlamda onun, örf ve âdetleri bir zenginlik olarak telakkî etmeyişinin, Osmanlı'daki 'ilk tasfiyeci karakter' olarak anılmasında payı olduğu söylenebilir.[8] Dinî inanışın, geleneksel yorum ve ilavelerden arınmasını öngören bu *tasfiyeci yaklaşımın*, Selefîliği çağrıştıran bir yönü olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır.

Kadızâdeli Hareketinde Selefî İzler

Selefî düşüncenin Osmanlı toplumunda filizlenmesi mâhiyetinde görülebilecek olan Birgivî'nin fikrî alt yapısını inşâ ettiği bu düşünceler, kendisinin ardından talebeleri tarafından tevârüs edilecek ve Birgivî mektebinin iki kuşak sonraki öğrencilerinden Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ile daha iddialı bir şekilde gündeme gelecektir.

Babasının mesleğinden ötürü Kadızâde lakabıyla anılan Mehmed Efendi, bir müddet klasik metinleri okutmakla uğraşmış, daha sonra Osmanlı'da vâizlik mesleğinin zirvesini teşkil eden Ayasofya Camii'ne vâiz olarak atanmıştır. Etkili vaazları sayesinde ilk günlerden itibaren kendine has bir dinleyici kitlesi oluşturmuş ve kısa sürede nâmını bütün İstanbul'a duyurmayı başarmıştır. Ancak esas şöhretini, Birgivî ekolünün öngördüğü ihyâ hareketini geniş bir tabana yaymak sûretiyle, kendi ismiyle anılacak bir harekete öncülük ederek kazanacaktır. İşte bu hareket, Selefîliğin Osmanlı toplumuna tipik bir şekilde uyarlandığı izlenimini veren önemli ipuçlarını ihtivâ etmektedir.

Kadızâde Mehmed Efendi, siyâsî idaredeki yönetim zâfiyetinden toplumun ahlâkî yapısındaki bozulmaya varıncaya kadar pek çok sahada kendisini hissettiren yozlaşmanın, dine muhâlif tutumlar sergilemenin kaçınılmaz bir neticesi olduğunu ve bu muhâlefet devam ettiği müddetçe meselenin çözülemeyeceğini vâizlik kariyeri boyunca sürekli anlatmıştır. Kendisine göre buradaki temel problem, toplumun birçok bid'at ve hurâfeyi, onlara dînî bir hüviyyet atfederek sahiplenmesidir. Tam da bu noktada onun, bid'at ve hurâfelerin yayılmasından bütünüyle mutasavvıfları sorumlu tutması, tasavvuf karşıtlığıyla tebârüz etmiş Selefîliğin, Osmanlı toplumundaki bir izdüşümü olarak görülebilir.

Mehmed Efendi'nin tasavvuf şeyhlerine yönelttiği ithâm ve suçlamalar, mutasavvıflar cenâhında muhâlif bir blok oluşturmuş ve taraflar arasında gerilimli münâkaşalara sebebiyet vermiştir. Kadızâde ve onun karşısında yer alan Abdülmecîd Sivâsî Efendi'ye (ö. 1049/1639) nispetle 'Kadızâdeli-Sivâsî Çekişmesi'

---

7 Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, "Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1983, Ankara, XXI-XXI/1-2, s. 212.

8 İlk tasfiyeci hareketin İbn Teymiyye ile başladığı, daha sonra XVI. yüzyılda Osmanlı'da Birgivî ile, XVII. yüzyılda Kadızâdeliler ile, XVIII. yüzyılda ise Vehhâbîler ile temsil edildiği ifade edilmiştir. Bk. Ocak, "Kadızâdeliler Hareketi", s. 208, 213.

olarak anılan bu tartışmalar, birkaç nesil boyunca devam etmiş, devletin ve toplumun yoğun ilgisine mazhar olmuştur.

Kadızâde'nin fikirleri bir sonraki kuşakta kendisi de bir vâiz olan Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1668) tarafından savunulmuştur. Şam'dan İstanbul'a gelen ve daha önce Hanbelî mezhebine mensûb olan Üstüvânî'nin, eski öğretisinden âşinâ olduğu bu fikirleri sahiplenmesinin şaşırtıcı olmadığı itiraf edilmelidir. Kendisinin hitâbet becerisi ve saray erkânıyla geliştirdiği iyi ilişkiler, Kadızâdeli felsefesinin geniş kitleler tarafından benimsenerek nüfûzlu bir harekete dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bir başka ifadeyle Kadızâde döneminde daha ziyâde sözlü atışma ve reddiyeleşme evresinde kalan, bu nedenle düşünsel bir nitelik arz eden Selefî eğilimin, Üstüvânî ile birlikte pratiğe dökülme imkânı bulduğu söylenebilir. Nitekim sarayın himâyesini de arkasına alan Üstüvânî ve beraberindeki vâizlerin, vaaz kürsülerinden tarîkat ehline yüklenmeye başlaması ve onlara, yapageldikleri sûfî ritüellere son vermelerini dikta eden tehditkâr mektuplar göndermesi bu döneme tekâbül eder.[9]

Üstüvânî Efendi, bir yandan hurâfelere karşı amansız bir uğraş verirken diğer taraftan herkesi bu mücâdeleye katkı sağlamaya dâvet etmiştir. Onun bu anlamda, inandığını söyleyen her mü'mini tebliğ vazifesiyle sorumlu tutması, daha önce Kadızâde'nin de dile getirdiği, iman ve amelin birbirinden ayrılamayacağı düşüncesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Kadızâde de, imanın şartlarını ve namazın farzlarını bilmeyen kimselere, sürgün gibi tâzir cezaları öngörmüştür.[10]) Nitekim bu anlayışın sonucunda, Üstüvânî'nin dinî emir ve nehiylerin uygulanmasını temin etme maksadıyla, halkın bilfiil bazı tedbirlere mürâcaat etmesini, *emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker* prensibi altında meşrûlaştıracağını belirtmemiz yerinde olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında Kadızâdelilerin, toplumun her bir ferdini mücâdeleye ortak etme çabası, Selefî söylemin 'amelî tevhîd' şeklinde formüle ettiği *müdâhaleci zihniyetin*[11] bir yansıması gibi durmaktadır. Üstüvânî zamanında, özellikle tasavvuf ehline yönelik tecâvüzkâr saldırılarda, sözü edilen müdâhaleci anlayışın bütün boyutlarıyla tezâhür ettiği görülür. Kendisinin, *şirk bulaşan toprakların ancak denize dökülerek temizlenebileceği düşüncesiyle* tekkelerin yıkımına ilişkin fermanlar çıkartılmasında etkili olduğu, hattâ bazen bizâtihi yıkım faaliyetine iştirâk ettiği ve fırsat buldukça tasavvuf erbâbına fiilî saldırıda bulunduğu rivâyet edilmiştir.[12] Müdâhalecilik, Üstüvânî'nin genlerine o denli işlemiş olmalıdır ki bir defasında cemaatini, elbiselerinin altında sopa taşımaları hususunda öğütlemiş ve cenaze

---

9 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi,*III, 368; Nâimâ, *Târih-i Nâimâ*, çev., Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2007, V, 56-58.

10 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 258a.

11 Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Târihinde Selefî Söylem*, Ankara, 2000, s. 200-202; İşcan, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", s. 165.

12 Nâimâ, *Târih,* II, 1709; Madeline Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 71.

defnedilirken ağlamaya başlayan kadınlara -bid'at olduğu gerekçesiyle- vurmaya teşvîk etmiştir.[13]

Nihayetinde bu aşırılık, onu, taraftarlarıyla buluşup 'bid'atlardan arındırmak sûretiyle Peygamber'in Medine'sine benzetilecek bir İstanbul özlemiyle'[14] büyük bir ayaklanma tertîb etmeye kadar sürüklemiştir. Bu tertîb ile amaçladığı şeyin; selâtîn camiîlerin bir tane hâricindeki tüm minârelerini yıkmak, türbe ve tekkelere baskınlar düzenleyerek şeyh ve dervişleri tecdîd-i îmâna dâvet etmek, kabul etmeyenleri öldürmek, hâsılı şehri bütün bid'atlardan temizlemek olduğu iddia edilmiştir.[15] Bu sâikle onun liderliğinde Fatih Camiî'nde bir araya gelen kalabalık bir grup, Cuma günü makamla Kur'ân okuyan müezzinleri bidat işledikleri gerekçesiyle dışarı atmak istemiş ve kendilerine mukâvemet gösteren camiî cemaatini de emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker vazifesine iştirâk etmeye çağırmıştır. Neticede bu planları, bir taşkınlığa fırsat vermelerini önlemek maksadıyla devlet yetkililerinin, Kadızâdelileri, Sünnete uygunluk iddialarının hatalı olduğuna hükmeden bir fetvâya dayanarak Kıbrıs'a sürgüne göndermesiyle akâmete uğrayacaktır.[16]

Bu örneklerden hareketle Üstüvânî'nin temsil ettiği anlayışın, Selefîliğin dışlayıcı din dilini benimseyen, her yeniliği bid'at telakkî eden ve başkalarına karşı müdâhaleci bir tutum sergileyen[17] birçok karakteristik özelliğini taşıdığını söylemek mümkündür.

Kadızâdeliler'in yukarıda çerçevesi çizilen bu katı bid'at nazariyesine, realitesini yok saydığı toplumun içinden bazı itirazların yükseldiği de vâki olmuştur. Kadızâde selefîliğine yakın duran Türk Ahmed isimli bir vâizin, hitâbeti sırasında bir kişi ile girdiği şu polemik, bu duruma çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir: Üstüvânî Efendi ile aynı dönemde yaşayan ve tüm bid'atları ortadan kaldırmak isteyen Türk Ahmed'e, dinleyenlerden birisi: *"Peygamber zamanında çakşır (şalvar) ve don yoktu, şu halde sizlere göre bunları giymek bid'attır, onları da kaldırır mısınız?* diye sormuş, o da: *"Evet, men' ederiz, îzar ve peştamal kuşansınlar"*, diye cevap vermiştir. Soru sahibi tekrar: *"Kaşık kullanmak da bid'âttır. Ânı ne yaparsınız?"* diye sorunca Türk Ahmed: *"Taâmı elleriyle yesinler, ellerine bulaşmakla ne lâzım gelir?"* şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine suâl sahibi dayanamayıp: *"Efendiler! Siz, halk-ı âlemi soyup baldırı çıplak çöl Arab'ı kıyafetine bürümek istersiniz."* diyerek müstehzi bir tarzda itirazını yöneltmiştir. O sırada sohbeti dinleyen diğer bir kimse: *"Kaşıklar yasak olunca kaşıkçı esnafı ne yapacak?"* diye sorunca: *"Misvâk ve tesbih yapıp ânınla geçinsinler!"* cevabını almıştır.[18]

Söz konusu bu vâkıa toplumun örfünü, günlük hayata yansıyacak sonuçları açısından fayda-zarar muhâsebesine tabi tutmaksızın hedef alan *yasakçı anlayışın* bir

[13] Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, Dâru'Sâdır, Beyrut, ts., III, 387.

[14] Zilfi, "Kadızâdeliler", s. 74.

[15] Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Târihi*, s. 129; Ocak, "Kadızâdeliler Hareketi", s. 222.

[16] Yurdaydın, *İslâm Târihi*, s. 129.

[17] İşcan, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", s. 161.

[18] Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, III, 365.

handikabı olarak değerlendirilebilir. Çözüm ararken yeni sorunlara sebebiyet veren bu dar bakış açısını, Selefî karakterli *literal yorum yöntemiyle* ilişkilendirmek mümkündür. Bu anlamda kaynakların rivâyet ettiği bir başka polemik mevzûsu Kadızâde'nin, nassları zâhirî bir perspektifle okuduğuna dair bazı ipuçlarını içinde taşımaktadır: Rivâyete göre padişah ve Şeyhülislâm'ın huzurunda gerçekleşen tartışmada Kadızâde, *eşyânın zikrini işitebilen/anlayabilen dervişler* olduğunu söyleyen Sivâsî Efendi'yi "*Hepsi O'na hamd ile tesbîh eder, fakat siz onların tesbîhini anlayamazsınız.*" (el-İsrâ 17/44) âyetine muhâlefet ettiği gerekçesiyle tekfîr etmiştir. Sivâsî Efendi ise burada muhâtabın kâfirler olduğunu ve âyetin 'selb-i külliyenin nakîzı, mûcib-i cüziyyedir' kuralı gereği "*Tümünüz anlamazsınız, fakat bazınız anlayıp işitirsiniz*" şeklinde yorumlanabileceğini ifade ederek, Kadızâde'nin mantık ve tefsir ilimlerine nekadar yabancı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.[19]

Selefilikte bid'at anlayışı, kendi ideolojisini hakîkatin yegâne temsilcisi olarak takdîm etmenin bir gereği olarak sürekli gündemde tutulmuş ve bu hakîkati reddedenler de ehl-i bid'at olarak karşı tarafta konumlandırılmıştır. Bu minvâldeki düşüncelerinden ötürü Kadızâdeliler'in de hemen hemen bütün vaaz ve risâlelerinde bid'at mefhûmunun diri tutulduğu görülür. Kendi ismiyle anılan bir risâlede Mehmed Efendi, bid'atların Peygamber'e ve mezhep imâmlarına iftirâ etmek anlamına geldiğini şu sözleriyle açıklamaya çalışmıştır: "*Bir kimse, iki yüz yirmi dört sahan yemek hazırlasa misafirlerine ikram etse, misafirler de onca yemek dururken başka yemeklere yönelse ve ikramdan yüz çevirse bu ne derece doğru olur? İşte bunun gibi, Peygamber (sav) de, kendisinin buyurduğu ve işlediği ibâdetlerden yüz çeviren ve sonradan uydurulan bu bid'atlara yönelenlerden acı duyar. Şu durumda cemaatle kılınması meşrû olmayan namazların cemaatle kılınabileceğini söylemek Şâri' Teâlâ üzerine iftirâdır. Câhil mübtedi'lerin peydâ ettikleri namazlar, başta Peygamber Efendimize olmak üzere tüm âlim ve fakîhlere iftirâ niteliği taşır.*"[20]

Eserlerinde "*Her muhdes (sonradan olan şey) bid'attır.*"[21] hadisine sıkça atıf yapan Kadızâde'ye göre, bid'at işleyen bir kimse için bazı müeyyidelerin uygulanması zarurî bir hâl almıştır. Onun, *Mesâil-i Ehl-i sünnet* isimli risâlesinde kaydettiği şu fetvâ, öngördüğü tecziyenin mâhiyeti hakkında fikir verir niteliktedir: "*Bir kimse bir bid'at işlese şer' ile ona iki yüz elli değnek vurulur.*"[22]

Bid'atlarla mücâdele amacı güden benzer yaklaşımlar, ekolün diğer temsilcilerinde de görülür. Örneğin, Üstüvânî'ye göre Cuma ve bayram namazlarından sonra musâfaha yapmak bid'attır. Bir kişinin bir başka kişiye bâtıl ve bi'dat olan şeyde uyması ve uyarken "haktır, ibâdettir" demesi de bid'attır, üstelik o kişiyi küfre götürür.[23]

---

19 Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar,* 1999, II/ 5, s. 215-216.

20 Kadızâde, *Risâle-i Kadızâde*, vr. 76b-77a.

21 Müslim, "Cuma" 43; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6; Nesâî, "Iydeyn" 21.

22 Kadızâde, *Mesâil-i Ehl-i sünne*, vr. 152a.

23 Üstüvânî Mehmed b. Ahmed ed-Dimeşkî el-Hanefî, *Fevâidü'l-kebîr,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2770, vr. 75b, 193b.

Bu çerçevede hareketin üçüncü kuşak temsilcisi Vânî Efendi'nin (ö. 1096/1685), mezhep imâmlarına muhâlefet edenleri de ehl-i bid'at kapsamında değerlendirdiği zikredilmelidir. Onun *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle* ismini taşıyan eserinde bu kimselerin tecziyesini gerekli gören anlayış şöylece belirlenmiştir: *"Her kim mezhebini taklit ettiğini iddia eder ve ona bir hükümde muhâlefet ederse bid'at işlemiş olur, fıska düşer ve mezhebinden çıkar. Bu kişinin bu fiili yapmaktan men' edilmesi ve te'dîb edilmesi gerekir."*[24]

Burada, insanların bid'atları işleme hususundaki ısrarının, Kadızâdeliler'in sert üslubu için âdeta bir gerekçe teşkil ettiği ileri sürülebilir. Zira onlar, topluma bakınca, dine karşı lakayt bir tutum sergileyen, sözgelimi dinî ilimleri tahsil etmeyi ikinci plana atan ve âlimlerle istihzâ eden bir zümre görmekteydiler. Muhtemeldir ki bu sâikle, çoğu eserin sonunda 'elfâz-ı küfür bahislerine' yer vermişlerdir. Ancak ne gerekçe ile olursa olsun tekfîr hareketini bu denli diri tutmalarının, Selefiyyenin dışlayıcı karakteristiğini çağrıştırdığı ifade edilmelidir.

Bu çağrışımı haklı çıkaracağı düşünülen bazı fetvâlarını, örnek mâhiyetinde zikretmek mümkündür: *"Küfür olan sözler ve eylemler sekiz yüz seksen sekizdir. Bunları dinden çıkan gruplar ortaya atıp İslâm ülkelerinde yaymışlardır. Bu sözleri, insanlar ilk zamanlarda söylemezlerdi ve söyleyeni de öldürürlerdi. Şimdiki zamanda o sözleri söyleyen ve o eylemleri yapan dinsizleri sosyete (ekâbir tâifesi), düğünlerde, diğer toplantılarda ve sâir yerlerde getirtirler, söylettirirler, eğlenirler ve gülüşürler. Hem kendileri hem gülenler hepsi kâfir olurlar ve imanlarını yenilemezlerse öldürülmeleri gerekir."*[25] *Meşâyihe (mezhep büyükleri) küfreden veya başka küfür söz söyleyen halk şayet küfründen dönmezse, yeryüzünde fitne çıkmasını önlemek için öldürülür.*[26] *Bir kimse birisine "tırnaklarını kes, sünnettir" dese ve o kişi "sünnet olsa bile kesmem" dese kâfir olur. Bir kimse şarap içen bir fasığa "mübârek olsun" derse kâfir olur. Bir kimse küfür söylese, yanındaki kişi de buna rızâ göstererek gülse ikisi de kâfir olur. Bir kimse okuldaki hocasını taklit etse, istihzâ etmek için eline çubuk alıp arkadaşlarına hocası gibi vursa kâfir olur.*[27] *Bir kimse bıyığını kesen bir fakîhe "çok çirkin olmuşsun" dese kâfir olur. Bir kimse vâizleri taklit edip gülse ve onu dinleyen cemaat de gülmesine eşlik etse cümlesi kâfir olur.*[28] *Bir kimse bir kimseyi cemaatle namaz kılmaya dâvet etse, karşısındaki de "Ben yalnız kılacağım, çünkü Allah "inne's-salâte tenhâ" buyurur diyerek âyeti kerimeyle dalga geçse kâfir olur.*[29] *Elfaz-ı küfrü bilmeyen kâfir olur, karısı boş olur, çocukları veled-i zinâ olur, öldürdüğü murdar olur. Frenk kâfirlerinden farkı kalmaz. Küçükken evlatlara, kölelere, hizmetkârlara itikâd ve elfaz-ı küfrü öğretmek gerekir. Öğrenmek istemeyenler te'dîb edilmelidir veya satılarak kapılardan uzak tutulmalıdır. Köle*

24 Vânî Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle,* Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406, vr. 190b.

25 Kadızâde, *Mebhâs-i îmân*, vr. 50.

26 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 75a.

27 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 198a.

28 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 199b.

29 Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 201.

öğrenmeyi reddediyorsa satılır. Yanaşma öğrenmeyi reddediyorsa kovulur, reddedilir. Evlatlar reddediyorsa ve terbiyeleri mümkün olmuyorsa hâkime başvurulur.[30]

Tekfîr faaliyetinin, dönemin diğer tartışmalı konularında da mürâcaat edilen bir enstrüman olarak fetvâlara yansıdığı görülür. Meselâ, yaşadığı dönemde müctehid kalmadığını düşünen Kadızâde'ye göre âlimler şimdiye kadar, sigara ile ilgili bir görüş beyan etmemişlerdir. Şâyet müctehidler hayatta olsaydı, kendi zamanlarında zünnâr (kuşak) kuşananların ve şapka giyenlerin küfrüne hükmettiği gibi sigara içenlerin de kâfir olduğuna hükmederdi.[31] Aynı şekilde, insanları rahatsız eden bir kokusu bulunmadığı halde, kahvenin dâhi haram olduğunu ifade eden Ebussuûd Efendi ile diğer âlimlerin tamamı, sigaranın hurmetini evleviyetle kabul ederlerdi."[32]

Kadızâdeliler'in, tekfîr silahını daha çok bid'at ve hurâfe menba'ı olarak gördükleri tasavvuf âlemine yöneltmesi dikkat çekicidir. Zira onlar, şeriatın rûhuna aykırılık teşkil eden bir örfün, mutasavvıfların iddia ettiği gibi toplum tarafından hüsn-i kabûl görmesiyle meşrûiyet kazanamayacağının altını çizmiş; bu sebeple zikir, semâ ve devrân gibi sûfî ritüellerini bütünüyle bid'at kapsamında değerlendirmişlerdir. Örneğin Vânî Efendi, cehrî zikre cevâz veren tasavvuf erbâbının mezhep imâmlarına muhâlefet ettiği iddiasındadır. Hiçbir fıkıh kitabının cehrî zikri meşrû görmediğine dikkat çeken Vânî Efendi, buna cevâz veren tasavvuf büyükleri olduğu kendisine hatırlatılınca "*Biz İmâm-ı Â'zam mezhebindeniz, o şeyhlerin mezhebine bağlı değiliz. Bizim sözümüz Hanefî mezhebinden olanadır, onların hâli ve ameli kendilerine sipariş olsun.*" diyerek onları, mezhebin dışında gördüğünü ima etmiştir.[33]

Kadızâdelilerin ifrat derecesindeki tasavvuf karşıtlığı, biraz da bu müessesenin bid'atların meşrûlaştırılmasına, kurumsal düzeyde bir katkı sunduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.[34] Onlarda böyle bir kanının oluşmasında etkili olan, mutasavvıfların bid'atlar karşısındaki 'müsâmahakâr tavrı', Sivâsî cephesi müdâfilerinden Abdülehad Nûrî'nin (ö. 1061/1650) şu ifadeleri örnekleminde özetlenebilir: "*Ümmetin arasında bir bid'at hâdis olursa, onu yapan kimseler tahzîr olunur. Artık halk onu hiçbir sûrette bırakmıyor ise artık küfürle ithâm edilmeyerek helalliğine dair çeşitli sebepler bulunmaya çalışılır.*[35] *Dolayısıyla bid'at işledikleri gerekçesiyle bu kadar milleti tekfîr edip sapıklıkla suçlamaktansa istihsân kaidesi yardımı ile veya zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceğini ileri sürerek bu işin mübah olduğu*

---

30 Kadızâde, *Mebhas-i îmân, vr. 247 b, 248a.*

31 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 261a, 267b-268a; Ergin, *Zâhir-Bâtın Ayrımı*, s. 119-121.

32 Kadızâde, *Mebhas-i îmân*, vr. 267b-268a.

33 Vânî, *Tasavvufî bid'atlar*, vr. 187-189.

34 Kadızâde'nin, padişah ve tasavvuf erkânının da dinleyenler arasında bulunduğu bir vaazı esnasında anlattığı şu fıkra, bu kanaati taşıdıklarını açıkça ortaya koymaktadır: Fıkraya göre, *Nasreddin Hoca çift sürerken küçük öküz huysuzluk ettiğinde büyük öküze vururmuş. Bunun nedenini soranlara da, "büyük öküz işaret etmedikçe, küçük öküz hareket edemez" diye cevap verirmiş.* Kadızâde'nin büyük öküz göndermesi ile mutasavvıflar ve ulemâyı hedef aldığı bilgisi kaynaklarda yer alır. Bk. Nâimâ, *Târih*, II, 758.

35 Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr*, vr. 11b.

söylenebilir.[36] *Nitekim ücretle yapılan imâmetler, cemaatle kılınan nâfile namazlar, kahve ve afyon gibi meseleler hep bu kaideler yardımıyla câiz olmuştur."*[37]

Bütün bu ifadeler, Kadızâde ekolünün, bid'atların örf kisvesi altında meşrûlaştırıldığı konusundaki endişelerine güçlü bir mâzeret teşkil etmiştir. Bu sebeple onlar, yanlışları kabullenen bu zihniyetle kendi yöntemleriyle mücâdele etmekten başka bir çare görememişlerdir. Beri taraf ise toplumun bir şekilde benimseyerek alışkanlık haline getirdiği bid'atları, Kadızâdelilerin yaptığı gibi *emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker* ilkesine sığınarak ortadan kaldırmaya çalışmayı, "aptallık" ve "câhillik" olarak değerlendirmeye devam etmiştir.[38]

Bunlardan başka, toplumun ihyâsı için bir şeyler yapma düşüncesinin, Kadızâdelileri, Selefî ıslâhçılığa benzer bir şekilde yönetici zümreyle çeşitli ilişkiler kurmaya sevk ettiği de zikredilmelidir. Şöyle ki, Kadızâde, İbn-i Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* adlı Arapça risâlesini tercüme etmiş ve bazı ilâvelerde bulunarak *Tâcü'r-resâil fî menâhici'l-vesâil* adıyla Sultan IV. Murad'a takdim etmiştir. Yine kendisinin, devlet yönetimi ve halkın idaresi ile ilgili yapılması gereken ıslâhatları ele aldığı *Nushu'l-hukkâm ve sebebü'n-nizâm* isimli risâlesini de padişaha sunduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Üstüvânî ve Vânî Efendiler de, özellikle Has Oda vâizliği yaparken padişaha yönetimle ilgili telkîn ve tavsiyelerde bulunmuşlardır.[39]

Bazı araştırmacılar, İbn Teymiyye'ye ait *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye* isimli eserin Kadızâde tarafından tercüme edilmiş olmasının, Selefîliğin Osmanlı'ya tesiri bağlamında bir argüman olarak kullanılamayacağı görüşündedir. Bu görüşe gerekçe olarak ise adı geçen kitabın daha önce Âşık Çelebi tarafından çeşitli makamlara gelmek için tercüme edilip padişaha sunulduğu, Kadızâde'nin de bu tercümeyi aynen alıntıladığı dolayısıyla bu tercümelerin, İbn Teymiyye'den etkilenildiğinin bir kanıtı olamayacağı ifade edilmiştir.[40] Bu çalışma ise, Hanefî mezhebi sistematiğinde Selefî söylemi temsil etmenin birtakım çelişkiler barındırabileceğini kabul etmekle birlikte Kadızâdeliler hareketinin, gerek İbn Teymiyye'den etkilenmiş olması yönüyle gerekse yukarıda izâh edilen diğer yönleriyle Selefî ideolojiyle ilintisinin kurulabileceği iddiasındadır. Nitekim birçok metinde, Kadızâdeli ekolü için Selefî

---

36 Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr*, vr. 11a-11b.

37 Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr*, vr. 11b.

38 Bu ithâmı yönelten ve bu hususta Sivâsîlerle aynı düşünen Kâtib Çelebi'nin sözlerinin devamı şöyledir: "*Halk, ülfet ettiği ve alışkanlık edindiği bir hususu ister sünnet isterse bid'at olsun, terk eylemez. Zor kullanılıp kılıçla tamamı öldürülse bile alışkanlıklarından vazgeçmez. Amel sahasındaki bid'atlar hususunda da her asırda müteşerri' ve muttakî hâkimler, vâizler nice yıllar kendilerini bu işe vakfettikleri halde halkı hiçbir bid'atten döndürememişlerdir. İmdî, halk âdetini terk eylemez. Her neyse (an'ane) Allah'ın dilediği vakte kadar sürüp gider. Ancak Müslümanların nizamını himâye, İslâm'ın şartlarını ve erkânını halk arasında muhâfaza etmek hâkimlere lâzımdır. Vâizler de umumî bir şekilde halkı sünnete teşvik edip bid'atten sakındırma konusunda yumuşak bir dille vaaz ve nasihatle iktifa ettiler mi üzerlerine düşen vazifeyi ifa etmiş olurlar. Tutmak halka kalır, zorla tutturmak olmaz. Bu konuda ince elemek, derine gitmek faydalı değildir."* Bk. Kâtib Çelebi, *Mîzân*, s. 100.

39 Nâimâ, *Târih*, s.54.

40 Ahmed Hamdi Furat, "Selefiliğin Osmanlıya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü'ş-şeriyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri", *Mârife*, Konya, 2009, sayı: 3, s. 225.

söylemi çağrıştıran *Ortodoksçu, Selefiyyeci, tasfiyeci* ve *reformist* gibi yakıştırmalara rastlamak mümkündür.[41]

Yine bu çalışma, Kadızâde-Sivâsî çekişmesi'nin tekke-medrese (sûfî-ulemâ) çatışmasının bir parçası;[42] devletin, otoritesini tehdit eden grupları kontrol altında tutma politikasının bir ürünü veya taraflar arasındaki çıkar mücâdelesinin bir yansıması[43] olduğu şeklindeki tespitlere kısmen katılmakla birlikte, sadece bu hususlara indirgenerek değerlendirilmesinin sağlıklı bir analiz olmayacağı fikrini savunmaktadır. Ayrıca yine bazı kaynaklarda karşılaşıldığı üzere tarafları *cehâlet, rüşvetçilik, riyakârlık ve ahlâksızlık*[44] gibi ağır ithâmlarla suçlamak yerine, savundukları fikirlerin nasıl temellendirildiği sorusuna odaklanmanın daha isâbetli olacağı düşüncesindedir.

Bu sâikle, her ne kadar ilmî seviyeleri tenkîde mâruz kalsa da o dönemin şartları ve temsil ettikleri statü göz önünde bulundurulduğunda yadsınamayacak miktarda telif ettikleri metinler incelenmiş;[45] bunun sonucunda birçok kaynağın, arka planda şekillenmiş felsefeyi göz ardı ederek tikel bir bakış açısıyla maddelerce sıraladığı tartışma konularının, esasında şu üç kavramdan bağımsız ele alınamayacağı tespit edilmiştir: Örf, bid'at ve emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker. Gerçekten de bu kavramlar arası ilişki doğru kurulduğunda, Kadızâdeli felsefesi kendiliğinden tebellür edecek ve hareketin bir asır süren popülerliği anlaşılır bir zemine oturtulmuş olacaktır. Aksi takdirde bilimsel bir temelden yoksun ve bir ideolojiden beslenmeyen herhangi bir düşüncenin, bu denli uzun bir süre canlılığını muhâfaza etmesinin izâhı zor görülmektedir.

Şekildeki sacayağında ana hatları vurgulanan bu düşünce, üç merhalede özetlenebilir: 1. Toplumun ilk dönem âlimlerinin uygulamalarına muhâlif olarak benimsemiş olduğu davranışları örf olarak kabul etmek mümkün değildir. 2. Sonradan ortaya çıkmış bu uygulamalar ne kadar yerleşirse yerleşsin, mücâdele edilmesi gereken bid'at niteliğini hâizdirler. 3. Bu bid'atlarla mücâdele etmek, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-

41 Hayrettin Karaman, "Osmanlı'da Selefî Damar", *Yeni Şafak Gazetesi,* 17.02.2013; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement,* s. 42, 45, 47, 309; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Refrence to the Qadi-Zade Movement,* University of Edinburgh, 1981, s. 416; Ahmet Yaşar Ocak, "Kadızâdeliler Hareketi", s. 209; M.Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 402.)

42 Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek", s. 203-222.

43 Nâimâ, *Târih*, II, 356.

44 Zilfi, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006, s. 143.

45 Eserler hakkında detaylı bilgi için bk. Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar*, s. 40-44, 49-50, 55-58.

münker prensibi gereği, inandığını söyleyen her müslümanın ortak vazifesidir.

Burada Kadızâdeli hareketinin Selefî düşünceyle ayrışan bazı yönlerine de kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Her ne kadar dönemin siyâsî konjonktürü içinde değerlendirilmesi gereken bir durum olsa da örfü yok sayan bir tutumun, yürürlükte olan örfî hukuka karşı sergilenememesi ve üstelik tütün yasağında olduğu gibi padişahın icrâatını destekler mâhiyette fetvâlar verilmesi, Kadızâdeli felsefesinin bu çizgiden uzaklaştığını düşündürmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Selefî düşüncenin taklidi reddeden tutumuna karşın Kadızâdeliler, taassub derecesinde bir mezhepçiliği benimsemişlerdir. Nitekim bu meyânda Hz. Peygamber dışında sahâbe ve mezhep imâmlarına muhâlif uygulamaları da bid'at olarak değerlendirmişlerdir. Nihayetinde onların bir mezhebe, üstelik Selefîlerin bid'atları barındırmakla ithâm ettiği Hanefî mezhebine bağlılığı savunması, mezhep sınırlarına hapsolmayı reddeden Selefî ideolojiyle ters düştükleri bir diğer yön olarak görülmelidir. Mücâdelelerini, târih boyunca Selefî çizginin tebellür ettiği Hanbelî öğretisi dururken Hanefî sistematiği içinde sürdürme çabaları ise başlı başına bir farklılık olarak tavsîf edilebilir.

Son olarak yüksek rütbeli ulemânın, ilmiye sınıfının en alt zümresini teşkil eden vâizlerin bütün bu münâkaşalarına ilgisiz kaldığını ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu durumun sebeplerine ilişkin kaynaklarda, devletin, kontrolsüz büyüyen bazı tasavvuf gruplarını kendi otoritesi için bir tehdit olarak algılaması üzerine belli dönemlerde Kadızâdelileri tervîc ettiği ve siyâsete bağlı olarak da Kadızâdelilerin müftü, kadı ve Şeyhülislâmları devlet gücüyle sindirdiği rivâyetleri yer alır. Ayrıca ulemânın suskunluğunda, ayyûka çıkan rüşvet ve iltimâs iddiaları sebebiyle toplum nezdinde nüfûzunu kaybetmesinin de bir rolü olduğu düşünülebilir. Nitekim değerlendirme yapılırken, ilim câmiasındaki çeşitli sorunların bu eğitim kurumlarını yeni meselelere çözüm üretmeyecek kadar yorgun düşürdüğü unutulmamalıdır. Buna rağmen bazı âlimlerin zaman zaman Kadızâdeliler ile muhâliflerini uzlaştırmak için devreye girdiği, bazen de onların birbirine yönelik saldırılarını meşrûlaştıran fetvâlar verdiği görülmektedir.[46]

Sonuç

Selefî ideolojiye hâkim olduğu düşünülen *tasfiyeci, dışlayıcı, inhisârcı ve müdâhaleci* bir anlayışın pek çok karakteristik özelliğinin, Osmanlı toplumunda Birgivî ve Kadızâdeliler'in fikriyâtında tezâhür ettiği söylenebilir. Hem Birgivî hem de ondan ilham alan Kadızâdeliler, fikirlerinden etkilendikleri sanılan İbn Teymiyye'nin dinî ve siyâsî yozlaşmaya karşı çözüm olarak önerdiği *İslâm'ın özüne dönüş* reçetesini kendi toplumlarına tatbîk etmenin gayreti içinde olmuşlardır. Uhdesinde bir takım Selefî izler barındıran bu çaba, Osmanlı toplumunun gündeminde yüzyıl boyunca önemli bir yer işgal etmiştir. Ne var ki bir takım yarar ve çözümler amaçlayan bu hareketin, süreç içinde öngörülemeyen bir tıkanıklığı beraberinde getirdiği ve muhâlif fikirlerle derin bir çatışmaya sebebiyet verdiğine şahit olunmuştur. Neticede

[46] Zilfi, "Kadızâdeliler", s. 71.

toplumun öteden beri benimsediği uygulamaları hedef aldığı için güçlü bir dirençle karşılaşan bu akımın, Hanefî mezhebinin yaygın olduğu coğrafyada doku uyuşmazlığı sebebiyle uzun vadede kalıcı olmadığı ifade edilebilir. Ancak târihî tecrübeyi referans göstererek dönem ve mekândan bağımsız bir şekilde her toplumun, şartları nispetinde bu tarz düşüncelere meyledebileceğini ifade etmek, daha sâhici bir değerlendirme olacaktır.

Kaynakça

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi),Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefîlîğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri", *Marife Dergisi Selefilik Özel Sayısı*, Konya, 2009, sy. 3.
- Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999,II/5.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefîliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi*", e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi,*2013,VI/ 2.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa,*Mebhas-i îmân*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- ______, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- ______, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- ______, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- ______, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefî Söylem,* Ankara 2000.
- Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdır, Beyrut, ts.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, çev. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007.

- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'",*Türk Kültürü Araştırmaları,* Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, s. 208-223.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
- Özervarlı, M.Sait, "Selefiyye", DİA, XXXVI, 399-402.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târihi,* Ankara, 1951.
- Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşkî el-Hanefî,*Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye Ktp., Fatih, nr. 2770.
- ______, *İlmihal,* Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 43.
- Vânî, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi,* İstanbul, Gökkubbe Yayınları, 2006.
- Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Târihi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
- Zilfi, Madeline C., "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri",çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü,* Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 65-79.
- ______, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.
- Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar,* çev. Burcu Koçoğlu Birinci – Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2008.

Kadızâdelis as a Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society*

Muhammet Raşit AKPINAR**

Abstract

Some ideas raised in 16th and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time's political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid'at), Al-amr bi'l-ma'ruf wal-nahy an al-Munkar, Birgivî, Kadızadelis.

Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefî düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenen kişiler, târihî kaynaklarda "Kadızâdeliler/Fakılar (Fakîhler)" ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefî dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefî söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanılması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, bid'at, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

---

* This paper is the English translation of the study titled "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler" published in the 1-2th issue of *İlahiyat Akademi.* (Muhammet Raşit AKPINAR, "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler", *İlahiyat Akademi,* sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 303-315.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Res. Assist. Faculty of Divinity, Gaziantep University, e-mail: rasitakpinar@gmail.com

Introduction: Emergence of Salafi Discourse in the Ottoman Era

The first traces of sympathy felt towards the Salafi ideology by the Ottoman society are related to Birgiwi Mehmet Efendi (d. 981/1573).[1] Imam Birgiwi, who worked as a professor and preacher in İstanbul and neighboring cities, objected to the scientific Ottoman tradition that philosophical sciences should be learned besides the classical sciences, and he directed criticisms towards the Sufism concept which had gained a significant place in this tradition.

Certain researchers found the knowledge level of Birgiwi, who provided approximately 60 works in various disciplines, as superficial and inconsistent compared to Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), who was a significant name for the Salafi ideology taken as a model by Birgiwi.[2] In addition, he supported the idea of *adapting the basics of Islam* to solve the social and political issues throughout his life, which indicates that he was close to the ideology of Ibn Taymiyyah. Birgiwi's efforts to rehabilitate a society which, according to him, was exposed to great religious and ethical corruption largely resembled the *reformation concept* of Salafi ideology. Moreover, it should be noted that he kept his desires related to reformation and improvement alive with the concept of *the fight against innovations* seen in Salafism. As a result of this motivation, his religious works often criticize certain issues such as constructing mausoleums on graves, reading the Quran for a fee, using musical instruments, and performing nafilah prayer with the congregation.

In addition, his works indicate that he had a mood reflecting that *he is not satisfied with his era*[3] on certain days. This *dissatisfied* feeling that is rather specific to Salafism ideology brought Birgiwi to such a point that he estranged himself from social life after giving up his hopes that society will abandon innovations. However, he returned back to the madrasah life upon his master's persistence and encouragement. This statement from him reflects his pessimistic mood: *"Well, there is no way that people will abandon innovations and accept my words. They consider me a hypocrite who talks recklessly and only aims for the position of presidency, while regarding those who state that their actions are lawful and sunnah as experienced scholars. How can they come to accept my words?"*[4]

Katib Chalabi (d. 1067/1657), who separately analyzed the issues of a certain period, stated that Birgiwi presented an attitude against the intelligence-related

---

1 M. Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar* (Unpublished Master's Thesis), Marmara University ISS, İstanbul, 2009, p. 23-27.

2 Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, Gökkubbe Yay., İstanbul, 2006.

3 Mehmet Zeki İşcan, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2013 VI/2, p. 161.

4 Ahmet Turan Arslan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992, p. 52. Kadizade, who believed that malevolence spreads everywhere and people get stuck in sins, has similar ideas. See Kadızâde Mehmed, *Mabhas al-iman*, Süleymaniye library, Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 250.

sciences as these did not suit his characteristics, although he was knowledgeable about the sharia discipline. In addition, he noted that Birgiwi had an adverse approach toward social traditions as he did not study history. This anti-tradition characteristics of Birgiwi are believed to have played a significant role for him to write a rebuttal against the 'monetary organizations'[5] fatwa given by Shayk al-Islam Abusuud Efendi considering social needs.[6] Moreover, it was stated that he isolated Islam from social life while fighting against innovations and believed that the Islamic ummah could end the hundred-years-old cultural accumulation and experiences.[7]

In this regard, he did not consider traditions as variety, which had a key role for him to be called as the 'first purist person' in the Ottoman Empire.[8] It is appropriate to note that this *purist approach* which suggests purifying the religious beliefs from the traditionalist interpretations and comments has an aspect that evokes Salafism.

Traces of Salafism in Kadizadeli Movement

These ideas, which consider that Birgiwi's ideological background had a key role in the development of Salafism in the Ottoman society, were inherited by his students and came to the agenda with more interest by Kadizade Mehmet Efendi (d. 1045/1635), who was among the second-generation students of Birgiwi school.

Mehmet Efendi, who was called Kadizade due to his father's profession, taught classical texts for a certain period, and he was assigned as a preacher for the Hagia Sofia Mosque that represented the top position for his occupation. He created a particular audience because of his effective preaching and managed to be well-known in İstanbul in a short period of time. However, his reputation was essentially based on the movement, which was called as his name and led by him, by expanding the improvement movement that was projected by Birgiwi and his followers in a broader context. This evidence includes significant clues indicating that Salafism was typically adapted to Ottoman society.

---

5 In the Hanafi doctrine, Abussuud Efendi granted permission to monetary foundations that were not deemed permissible due to their inconsistent characteristics considering a narrative from Imam Zufar. Birgiwi stated his opposing by ideas writing a booklet entitled *"as-Sayfu as sarim fi adam al-jawaz al wakfi al mankul al-va ad darahim" (The Sharp Sword (Definitive Judgment) Reflecting Movable Goods and Monetary Organizations are not Permissible*).

6 Katib Chalabi, *Mizan al-haq fi ihtiyar al-ahakk*, İstanbul, Mârifet Yayınları, 2001, p. 135; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire,* Princeton University, New Jersey, 1990, p. 58.

7 Ahmet Yaşar Ocak, , "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış, "Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 1983, Ankara, XXI-XXI/1-2, p. 212.

8 Evidence indicates that the first purist movement started with Ibn Taymiyyah and continued with Birgiwi into the 16th century, with Kadizadelis in the 17th century, and with Wahhabis in the 18th century. See Ocak, "Movement of Kadizadelis, p. 208, 213.

Kadizade Mehmet Efendi continually stated during his career that corruption, that was felt in many fields ranging from administrative vulnerabilities in political management to deterioration of the social structure, was an inevitable result of presenting opposing attitudes towards Islam, and this issue could not be solved as long as this opposition continued. According to him, the main problem in this way is that society accepted many innovations and superstitions, considering that these are appropriate for Islam. He considered Sufis as the people who were responsible for the expansion of innovations and superstitions, which can be regarded as the reflection of Salafism, that has been known with its anti-Sufism approach in the Ottoman society.

Mehmed Efendi's accusations towards the Sufi sheikhs formed an opposition among Sufism followers and caused severe discussions between sides. These discussions, which were named 'Kadizadeli-Sivasi Conflict' in regards to Kadizade and Abd al-Majid Efendi (d. 1049/1639) who were against him, continued for a few generations and saw a great interest from government and society.

Kadizade's ideas were supported by Ustuwani Mehmed Efendi (d. 1072/1668) who was also a preacher from the next generation. It should be stated that it is not surprising for anyone to realize that Ustuwani, who came to İstanbul and was a Hanbalism member before, adopted these ideas that he was familiar from his earlier teachings. His rhetorical skills and good relationship with the people from the palace paved the way for Kadizadeli philosophy to be adopted by many sections and become an effective movement. In other words, the Salafism movement, which was just a verbal argument and concept for rebuttals and therefore had ideological characteristics, was put into practice with Ustuwani. Moreover, Ustuwani and other preachers following him who were supported by the government, started to put pressure on cult members rather than the those who preach, and sent threatening letters indicating that they should stop their Sufi rituals, all of which took place during this period.[9]

Ustuwani Efendi made great efforts to fight against superstitions and invited everybody to contribute to this fight. He considered all believers to be responsible for notification, which was an inevitable result of the idea mentioned by Kadizade earlier in which faith and practice cannot be separated. (Kadizade gave discretionary penalties such as exile to those who did not know the pillars of faith or prayer.[10]) As a result of this concept, it is fair to state that for practicing religious orders, Ustuwani legalized certain precautions that can be taken by the public under the principle of *amir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar*.

[9] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi,* III, 368; Nâimâ, *Tarih a-Naima*, trans., Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 2007, V, 56-58.

[10] Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 258a.

In this regard, the Kadizadelis effort to invite every member of the society to take part in the fight appears as a reflection of the *challenging ideology* [11]formulated as 'practice-based tawhid' by Salafism. This challenging ideology can be holistically found in the aggressive assaults towards Sufism followers in the Ustuwani period. Narratives indicate that he had key roles in issuing orders to remove lodges with the *belief that lands that were soiled with polytheism and can only be cleansed in the sea*, that he participated in destructive activities, and that he directed actual assaults on Sufism followers whenever possible.[12] Interventionism must have been integrated into Ustuwani's genes to such degree that he advised his followers to carry a stick with their clothes and promoted them to beat women who cried during funeral ceremonies, considering that it was an innovation.[13]

This extremism drove him to meet with his followers and organize a revolt 'with the longing for Istanbul that looks like Prophet's Madina'[14] by purifying Islam from innovations. It was claimed that his purpose was to demolish all minarets of the sultanate mosques except one, carry out raids on lodges and invite the sheikhs and dervishes to renew their faiths, kill those who do not accept this invitation, and clear the city (Istanbul) from all innovations.[15] Therefore, a crowded group that gathered in Fatih Mosque under his leadership aimed to dismiss muezzins who read the Quran with a particular reading style on Fridays, due to the belief that it was innovation to do so, and they invited the congregation showing resistance to them to perform the amir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar duty. Consequently, their plans resulted in exile to Cyprus, for the purpose of preventing any outbursts, based on a fatwa and governmental claim that Kadizadelis did not act in accordance to Sunnah.[16]

Considering these examples, it is fair to state that Ustuwani's ideology included many characteristics that adopted the exclusionary language of Salafism, considered all sorts of new actions as innovation and presented a challenging attitude towards others[17].

It is clear that Kadizadelis' severe innovation-based theories, which were mentioned before, were opposed by certain people in society, the reality of which was neglected by Kadizadelis. A preacher named Turk Ahmed, who was close to Kadizade Salafism, had the following polemic with a person during his preaching,

---

[11] Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Târihinde Selefî Söylem,*, Ankara, 2000, p. 200-202; İşcan, "Selefîliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", p. 165.

[12] Naima, *Târih,* II, 1709; Madalinah Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", trans. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Ankara, November-December 1999, issue no: 58, p. 71.

[13] Muhibbi, Amin ibn Fazlullah ad-Dimashqi, *Hulasat al-asar fi a'yan al-karni al-hadi ashar*, Daru'Sadir, Beirut, trans., III, 387.

[14] Zilfi, "Kadızâdeliler", p. 74.

[15] Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Târihi*, p. 129; Ocak, "Movement of Kadizadelis", p. 222.

[16] Yurdaydın, *İslâm Târihi*, p. 129.

[17] İşcan, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi, p. 161.

which is a critical example in this regard: One of the audience members asked Turk Ahmed, who lived during the same era with Ustuwani Efendi and aimed to remove all innovations: *"There were no baggy trousers and underwear during the Prophet's era. Now, according to you, it is innovation to wear these. Will you also remove these?, Turk Ahmed*: *"Yes, we will. They should wear izar and loincloth."* The asker: *"Using a spoon is an innovation, too." How about those who use spoons?"* Turk Ahmed: *"They should use their hands to eat. What is wrong with using hands while eating?"* The questioner presented his opposition: *"Gentlemen! You just aim to take peoples' clothes off and make them wear the clothes of naked desert Arabs."* One of the people from the audience: *"How about the people selling spoons when spoons will be prohibited?"* Turk Ahmed: *"They should make miswak and rosary and sell those!"*[18]

This case can be regarded as a handicap of a *repressive mindset* that targets society's traditions and their results reflecting on daily lives without reviewing these in regards to their benefits and harms. This narrow mindset, which causes new problems while seeking for solution, can be related to the Salafi *literal interpretation method*. Therefore, sources indicate that another polemic issue has clues suggesting that Kadizade read religious works with an obvious perspective. According to the narrative, during the discussion taking place before the sultan and Sheikh al-Islam, Kadizade declared Sivasi Efendi, who said *"There are dervishes who can hear/understand the dhikr of the objects"*, a disbeliever stating that he objected to the verse *"And there is not a thing except that it exalts [Allah] by His praise, but you do not understand their [way of] exalting."* (al-Isra 17/44) Sivasi Efendi aimed to prove that Kadizade was not familiar with the disciplines of logic and tafsir by stating that the addressee here are the disbelievers and the verse can be interpreted as *"Not all of you could understand, but some can hear and understand"* based on the rule "infraction of salb al-kulliyah is appropriate for the fascicles'.[19]

The innovation concept of Salafism was always discussed as a requirement of presenting Salafi ideology as the sole representative of truth, and those who rejected this truth were regarded as Ahl al-Bid'at and thus, the opposing side. Due to their ideas in this regard, Kadizadelis' innovation concepts in all of their preaching and booklets were always kept alive. Mehmed Efendi made the following explanation to state that innovations mean accusing the Prophet and sect imams in a booklet called in his name: "*How correct would it be if somebody prepares two hundred and twenty four meals and serve these plates to their guests, but their guests prefer other meals despite this service and neglect the offerings? Like this case, the Prophet (p.b.u.h.) is hurt by those who neglect his orders and actions and prefer innovations that are made up later. Stating that prayers that cannot be performed with the congregation can actually be done with them is an accusation towards the apparent Allah. The prayers*

18 Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, III, 365.

19 Cengiz Gündoğdu, , "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar,*, 1999, II/ 5, p. 215-216.

performed by ignorant beginners are the accusations towards all scholars and canonists, particularly the Prophet."[20]

According to Kadizade, who often referred to the hadith "*Any actions or elements that are formed later are innovation*"[21] in his works, certain precautionary actions must be performed for people who preferred innovations. The following fatwa stated by him in the booklet named *Masail al-Ahl al-Sunnah* provides the details of the punishment he projected: "*If somebody preferred/did an innovation, they are beaten two hundred and fifty times with a stick as per the canon law.*"[22]

Similar concepts of fighting against innovations can be found in other representatives of the movement. For example, according to Ustuwani, handshaking after Friday and eid prayers is an innovation. If somebody would tell other people to follow superstitions and innovations stating that "These are facts and prayers", it would be a great innovation that would result in sacrilege.[23]

In this regard, it should be noted that Wani Efendi (d. 1096/1685), the third-generation representative of the sect, evaluated those who opposed the imams of the sect under the context of Ahl al-Bid'at. In his work named *The Booklet of Avoiding Sufi Innovations,* the ideology approving the punishment for these people are reflected as follows: "*Whoever claims that they imitate their sects and oppose a provision of their sects, it means they would prefer innovation, commit a sin and abandon their sects. They should be prevented from doing so and corrected in this regard.*"[24]

It is fair to state that people's insistence on using innovations was a justification for Kadizadelis' harsh linguistic and practical styles because they regarded society as a group that presented a casual attitude toward Islam, failed to pay the utmost importance to learning religious sciences and ridiculed scholars. Therefore, they possibly mentioned 'alfaz al-qufur issues' at the end of many works. However, it should be noted that their efforts to keep the takfir movement alive evoked the exclusionary characteristics of Salafism regardless of the reasons.

Some of his fatwas that are believed to justify this approach include the following: "*The number of sacrilege-related words and actions is eight hundred and eighty eight. These have been formed in Islamic countries by the disbelievers. These were not said or done in the early periods because death would be the result. Any modern disbelievers who would say these words or perform these actions (akabir taifah) would come to social activities, wedding ceremonies, meetings and other activities, and they would sing songs, have fun and smile there in the present time. Both these people and those who laugh with*

---

20 Kadizade, *Risala al-Kadizade*, vr. 76b-77a.

21 Müslim, "Friday" 43; Abu Dawud, "Sunnah" 6; Nasai, "Iydain" 21.

22 Kadizade, *Masail al-Ahl al-Sunnah*, vr. 152a.

23 Vânî Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle,* Süleymaniye library library, Fatih, nr. 2770, vr. 75b, 193b.

24 Vânî Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle,* Süleymaniye library, Hacı Beşir Ağa, nr. 406, vr. 190b.

them would be disbelievers and thus should be killed if they do not renew and confirm their faith."[25] *People who say an immoral statement about mashayihah (great scholars of sects) should be killed for preventing any instigations if they do not regret and withdraw their statements.*[26] *If one tells the other to cut their nails because it is Sunnah, and if the recipient says they would not cut even if it was Sunnah, that person would be disbeliever. If somebody says 'May it be mubarak' to a sinner who is drinking wine, they would be disbelievers. If somebody makes a sacrilegious statement and those around them would laugh voluntarily, they all would be disbelievers. If somebody imitates their masters at school and beats their friends with a stick just like their masters for the purpose of ridiculing, they would be disbelievers.*[27] *If somebody says 'you look ugly' to a canonist who shaved his moustache, they would be disbelievers. If somebody imitates and laughs at preaching, and if the congregation around them accompanies, they all would be disbelievers.*[28] *If somebody invites a person to pray with the congregation and would be responded as "I will pray alone as Allah ordered "inna as-salatah tanha", that person would have ridiculed the verse and thus become a disbeliever.*[29] *Those who do not know alfaz al-kufur would be disbeliever and be regarded to have no wives. His children would be the results of an unlawful relationship. His hunts could not be eaten, and he would have no difference than the French disbelievers. Little children, slaves and servants should be taught the ethical Islamic aspects and alfaz al-kufur. Those who do not want to learn should be corrected or sold to other people. If slaves do not want to learn, they would be sold. If handmaids do not want to learn, they would be rejected. If children do not want to learn and if they could not be taught, a judge would be consulted.*[30]

Evidence indicates that takfir activities have been reflected on the fatwas as the instruments that were used in the other controversial issues of the era. For example, according to Kadizade who believed that there were no jurisprudence authorities left in his era, scholars have not stated an opinion on smoking until his time. If these authorities were present, they would state that smokers are disbelievers, just like wearing belts and hats is sacrilege.[31] Similarly, Abussuud Efendi stated that even coffee is unlawful even if it does not have an odor, and other scholars would accept the provisions of the earlier scholars on smoking."[32]

Kadizadelis associated takfir with Sufi scholars who are regarded as the source of innovation and superstition, which is interesting. Noting that a tradition which is against the essence of shariah cannot be legitimate by being welcomed by the society, as Sufis claimed. Therefore, they considered Sufi rituals such as dhikr,

25 Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 50.

26 Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 75a.

27 Ustuwani, *Fawaid*, vr. 198a.

28 Ustuwani, *Fawaid*, vr. 199b.

29 Ustuwani, *Fawaid*, vr. 201.

30 Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. *247 b, 248a.*

31 Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 261a, 267b-268a; Ergin, *The Differentiation of Apparent and Deep Meanings*, p. 119-121.

32 Kadizade, *Mabhas al-iman*, vr. 267b-268a.

samah and dawran as an innovation. For example, Wani Efendi claimed that Sufi people who read dhikr aloud opposed the sect imams. He noted that no fiqh books regarded dhikr aloud as legitimate, and when he was told that there were great Sufi people who allowed such dhikr, he stated *"We are the members of the sect of Imam al-Azam, not the sects of these sheiks. We address the people from Hanafi sect. We are not interested in the states and practices of these Sufis"* and he meant that they were excluded from their sects.[33]

Kadizadelis extreme anti-Sufism ideologies partially result from the belief that Sufism provides an institutional contribution to the legitimization of innovations.[34] The following statements of Abd al-ahad Nuri (d. 1061/1650), among the defenders of Sivasi side, can be used to summarize the 'tolerant attitude' of Sufis toward the innovations, which had a role in the formation of such a belief: *"If an innovation becomes a hadith for the ummah, those who have a role in this are prevented. If the public never abandons these innovations, these actions are not mentioned to be sacrilege, and different evidence to justify or declare these actions as lawful are sought.*[35] *Therefore, these actions can be regarded as permissible based on the juristic preference principle or claim that provisions may change as time changes, rather than declaring all these people disbelievers and accusing them of sacrilege, as they preferred innovations.*[36] *Moreover, religious works performed for a price, nafilah prayers performed with the congregation, and the issues of coffee and opium have all become lawful due to these juristic preferences."*[37]

These statements were effective justifications for Kadizadelis' concerns that innovations are legitimized under the context of tradition. Therefore, they had no solution but to fight against this ideology who accepted wrong actions and innovations with their own methods. The other side, on the other hand, continued efforts to remove innovations which were adopted by society, under the principle of *amir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar* as Kadizadelis did as "stupidity" and "ignorance".[38]

---

33 Wani, *Sufi innovations*, vr. 187-189.

34 This joke told by Kadizade during preaching, which was also heard by the sultan and Sufism followers, reflect that they had the beforementioned ideology: *While plowing, Nasreddin Hodja would beat the bigger ox when the smaller one shows bad temper. He answered the people asking for the reason as "The smaller ox would not act without the indication of the bigger one."* The sources indicate that Kadizade targeted the Sufis and ulama with the reference of bigger ox. See Naima, *History,* II, 758.

35 Nuri, *Riyaz al-azkar*, vr. 11b

36 Nuri, *Riyaz al-azkar*, vr. 11a-11b.

37 Nuri, *Riyaz al-azkar*, vr. 11b

38 The continuation of Katib Chalabi's statements, who directed these accusations and had the same ideology with Siwasis, is as follows: *"The public does not abandon actions or elements, whether they are Sunnah or innovation, that have become a habit for them. The would not abandon their habits even if they all were killed by swords. Sharia authorities, other relevant authorities and preachers failed to make people leave innovations although they were committed to do so for many years. The public does not abandon their habits. Whatever is done will last as long as Allah orders. However, judges should protect the order of Muslims and preserve the basic pillars and methods of Islam among the public. Preachers should kindly encourage people to follow the Sunnah and avoid innovations, after which they will have completed their jobs. It is up to the public*

It should also be noted that the idea to do something for the improvement of the society encouraged the Kadizadelis to form relationships with administrative groups in a way that is similar to Salafi reformism. In other words, Kadizade translated Ibn Taymiyyah's Arabic booklet named *as-Siyasat as-Shar'iyya* and presented his work entitled *Taju ar-rasail fi manahij al-vasail* to Murad IV, the sultan, with certain additions. It is known that he presented his booklets named *Nushu al-hukkam wa sababu an-nizam,* which reviewed the reforms that should be completed for governmental administration and public management, to the sultan. Similarly, Ustuwani and Wani Efendi presented their advice to the sultan when they served as preachers of the privy chamber.[39]

Certain researchers believed that Kadizade's translation of *as-Siyasat ash-Shariyya* by Ibn Taymiyyah cannot be used as an argument of Salafi influences on the Ottoman Empire. The reasons for their ideas are that this book was already translated and presented to the sultan by Ashiq Chalabi. Aiming to have different positions, Kadizade cited these translations that cannot serve as evidence as being influenced by Ibn Taymiyyah.[40] This study accepts that representing the Salafi discourse in the systematics of Hanafi sect may contain different contradictions, and suggests the Kadizadeli movement can be related to Salafi ideology due to the influence of Ibn Taymiyyah and other aspects mentioned earlier. In addition, many texts indicated the Kadizadeli movement as *Orthodoxian, Salafism-based, purist and reformist*, which evoked the Salafism discourse.[41]

This study partially supports the evaluations that the Kadizade-Sivasi conflict was a part of Sufism-Ulama conflict,[42] a result of the governmental policy of controlling groups threatening their authority, or a reflection of the interest-based conflicts between two sides[43], but reducing the status of the issue to these will not be appropriate for a healthy analysis. Moreover, as certain sources indicate, focusing on how their ideas are based rather than accusing them of *ignorance, corruption, hypocrisy and immorality*[44] would be more appropriate.

---

to follow this advice and preaching. Obligation is not the case here. Working meticulously or investigating deep aspects are not beneficial." See Kâtib Çelebi, *Mizan*, p. 100.

39 Naima, *Târih, p.* 54.

40 Ahmed Hamdi Furat, "Selefîliğin Osmanlıya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman: İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü'ş-şeriyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri", *Mârife,* Konya, 2009, issue no: 3, p. 225.

41 Hayrettin Karaman, "Osmanlı'da Selefî Damar", *Yeni Şafak Gazetesi,* 17.02.2013; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement,* p. 42, 45, 47, 309; Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement,* University of Edinburgh, 1981, p. 416; Ahmet Yaşar Ocak, Kadızâdeliler Hareketi, p. 209; M. Sait Özervarlı, "Selefiyye",, *DİA*, XXXVI, 402.

42 Gündoğdu, *"An Example of the Approach of Governmental Authority Toward the Ulama-Sufi Issue in the Ottoman Empire in the 17th Century",* p. 203-222.

43 Naima, *Târih,* II, 356.

44 Zilfi, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı*, Birleşik Yayınları, Ankara, 2006, p. 143.

Therefore, a certain amount of their religious works, which is remarkable considering the conditions of the era, were examined despite the criticisms toward their scientific status[45], and it was found that the discussion items, which were ordered with a particular approach while neglecting the philosophy formed in the background, cannot be reviewed without these three concepts: Tradition, innovation and emir bil-ma'ruf nahiy an al-munkar. When the relationship between these concepts is clearly found, the Kadizadeli philosophy will be clear and the popularity of the movement that lasted for a century wi[illegible]based on an understandable ground. Otherwise, it is hard for an ideology t[illegible]es not have a scientific basis and ideology to preserve its activity for such a long time.

This thought, the outlines of which have been implied in the trivet in the figure, can be summarized under three stages: 1. It is not possible to [illegible]opted social behaviors, that oppose the practices of the first scholars, as tra[illegible]. 2. No matter how deeply these practices formed later are adop[illegible]e public, the[illegible]till innovations which should be fought. 3. As per the [illegible] of *amir bil-m[illegible]hiy an al-munkar*, fighting against these innovations is the common duty of all Muslims.

Certain aspects of the Kadizadeli movement that differs from Salafism ideology should be mentioned here. An attitude that neglects traditions, which should be evaluated in the political conjuncture of the era, could not be presented against the customary law in force, and fatwas supporting the sultan's practices were given, as seen in the case of tobacco ban, which suggests that the Kadizadeli philosophy has moved away from this ideology. However, it should be noted that Kadizadelis adopted a zealotry-based sect against the Salafi attitude of rejecting imitation. In addition, the practices that opposed sahabah members and sectarian imams, other than the Prophet, were also regarded as innovation. They supported commitment to a sect, particularly the Hanafi sect which was accused of including Salafism innovations, should be regarded as another aspect contradicting with the Salafism ideology that rejected being trapped in the sectarian borders. Their efforts to maintain their activities within the Hanafi ideology rather than Hanbali teachings within which the Salafi ideology, has been present throughout history and can be defined as a difference.

It should be highlighted that the ulama, to the highest degree, was uninterested in the preachers' discussions representing the lowest degree of Islamic science. The relevant sources have narratives indicating that the government regarded certain

45 For detailed information about the works, see Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar,* p. 40-44, 49-50, 55-58.

Sufi groups that grew in an uncontrolled manner as a threat toward its authority and therefore validated the Kadizadelis in certain periods, and that Kadizadelis intimidated muftis, qadis and Sheikh al-Islams with governmental power. In addition, the influence over society was lost due to the claims of bribery and favoritism which emerged during the silence of the ulama, which is believed to have played a role. While evaluating, it should be considered that various issues in Islamic science exhausted these educational organization to such a degree that they cannot provide solutions to new issues. However, evidence indicates that certain scholars acted to reconcile the Kadizadelis and their opposition from time to time, and they gave fatwas legitimizing their assaults on one another.[46]

Conclusion

Many characteristics of a *purist, exclusionary, monopoly-based interventionist* ideology that is believed to be dominant for Salafism appear in the ideological approaches of Birgiwi and Kadizadelis in the Ottoman Empire. Both the Birgiwi and the Kadizadelis who were inspired, made efforts to adapt Ibn Taymiyyah's solution, who was believed to influence them, in the *Adaptation of Islamic Basics* against religious and political corruption in their own societies. These efforts, which contained certain Salafi traces, had a significant place in the agenda of the Ottoman Empire. However, this movement, which had certain benefits and solutions, brought an unpredictable blockage to the process and caused an extensive conflict with opposing ideas. In conclusion, it is fair to state that this movement, which faced a strong resistance as it targeted the practices adopted by society for a long time, was not permanent in the long term due to the incompatibility of the geography where Hanafism is dominant. However, expressing that every nation can be inclined to have these ideas, in accordance with conditions, but regardless of the period and time would be a more realistic evaluation considering the historical experiences.

References

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar* (Unpublished Master's Thesis), Marmara University SBE, İstanbul 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

[46] Zilfi, "Kadızâdeliler", p. 71.

- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği,* (Unpublished Master's Thesis), Selçuk University SBE, Konya 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefîlîğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri", *Marife Dergisi Selefîlik Özel Sayısı*, Konya, 2009, issue. 3.
- Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999,II/5.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefîliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi,*2013,VI/ 2.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa,*Mebhas-i îmân*, Süleymâniye library., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- ______, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye library, Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- ______, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye library Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- ______, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye library, Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- ______, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye library., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehakk*, Simplifier Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefî Söylem,* Ankara 2000.
- Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdır, Beyrut, n.d.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ,* trans. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları,* Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, p. 208-223.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
- Özervarlı, M.Sait, "Selefiyye", DİA, XXXVI, 399-402.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târihi*, Ankara, 1951.

- Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşkî el-Hanefî,*Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye library., Fatih, nr. 2770.
- ______, *İlmihal,* Süleymâniye library, Yazma Bağışlar, 43.
- Vânî, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye library, Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi,* İstanbul, Gökkubbe Yayınları, 2006.
- Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Târihi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
- Zilfi, Madeline C., "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", trans. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü,* Ankara, Kasım-Aralık 1999, Issue 58, p. 65-79.
- ______, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.
- Zubaida, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar,* trans. Burcu Koçoğlu Birinci – Hasan Hacak, İstanbul, İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2008.

تيار قاضي زاده

كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني*

أ. محمد راشد آقبينار

معيد في قسم الفقه بكلية الإلهيات – جامعة غازي عنتاب: rasitakpinar@gmail.com

الخلاصة:

يمكن القول: إن بعض الأفكار والآراء التي ظهرت في المجتمع العثماني خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي، وخالفت أو عارضت التقاليد العلمية المنضوية تحت المذهب الحنفي السني كانت تحمل خصائص الفكر السلفي. وقد ورد ذكر الأشخاص الذين تبنوا هذه الأفكار وتكيفوا مع الظروف السياسية والعلمية السائدة في تلك الفترة، ورد ذكرهم في المصادر التاريخية باسم «تيار قاضي زاده / الفقهاء»؛ إلا أنهم صُنفوا فقط كطائفة معادية للتصوف الذي كان يتحرك تحت توجيه الإدارة السياسية الحاكمة بسبب إغفالهم ديناميكيات السلفية التي أظهرت تأثيرها في أساليب وطرق التفكير. وعلى أية حال فسوف يتم في صلب وموضوع هذه المقالة التركيز على الجوانب التي تتشابه فيها هذه المدرسة التي هي محور بحثنا مع الحالة السلفية والجوانب التي تتخالف معها.

الكلمات المفاتيح: السلفية، البدعة، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، البركوي، أتباع، تيار قاضي زاده

Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler

Özet

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda, Sünnî-Hanefî çizgideki ilim geleneğine aykırı olarak ortaya çıkan bazı fikirlerin, Selefî düşüncenin karakteristik özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Bu fikirleri o dönemin siyâsî ve ilmî şartlarına uyarlayarak sahiplenen kişiler, târihî kaynaklarda "Kadızâdeliler/Fakılar (Fakîhler)" ismiyle anılmış; ancak düşünce tarzlarında etkisini gösteren Selefî dinamikler gözden kaçırıldığı için sadece, siyâsî idarenin güdümünde hareket eden tasavvuf düşmanı bir zümre olarak değerlendirilmiştir. Oysa sözü edilen ekolün Selefî söylemle benzeşen ve ayrışan yönleri üzerine odaklanılması daha tutarlı görülmekte olup, bu makalenin de konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefîlik, bid'at, emir bil-ma'rûf nehiy an'il-münker, Birgivî, Kadızâdeliler.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Osmanlı Toplumunda Selefî Düşüncenin Tipik Bir Temsilcisi Olarak Kadızâdeliler" التي نشرت في العدد الأوّل والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (محمد راشد آقبينار، تيار قاضي زاده كنموذج للفكر السلفي في العهد العثماني، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ١-٢، ص ٣٠٣-٣١٥). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Kadızâdelis as A Typical Example of Salafi Thinking in Ottoman Society

Abstract

Some ideas raised in th16 and 17th centuries as opposed to Sunni-Hanefi theology tradition of Ottoman society has certain characteristics of Salafi thinking. The people who defend such ideas by adapting them to their time's political and scientific conditions named as Kadizadelis/Fakis but they overlooked as being considered an anti-Sufi group of people in the pursuit of personal and political interest rather than presenting Salafi dynamics in their thinking. This article aims to evaluate that group of people in terms of their similarity and differences with Salafi thinking in the history of Islam.

Keywords: Salafism, innovations (bid'at), Al amr bi'l-ma'ruf wal nahy an al-Munkar, Birgivî, Kadızadelis.

مدخل: ظهور الخطاب السلفي في الدولة العثمانية:

إذا ما أمعنا النظر في التاريخ العثماني فإننا نصادف أولى الآثار التي تُشعر بالميل نحو الأيديولوجية السلفية في المجتمع العثماني خلال أواسط القرن السادس عشر الميلادي لدى الإمام محمد أفندي البركِوي «Birgivi» (٩٨١/ ١٥٧٣) (١).

لقد كان الإمام البركوي الذي عمل مدرساً وواعظاً في اسطنبول والمدن المجاورة لها، إلى جانب معرفته بالعلوم الكلاسيكية يجتهد باستمرار في تحصيل العلوم الفلسفية أيضاً، وقد خرج ضد التقاليد العلمية العثمانية السائدة، ووجه انتقادات لاذعة إلى مفهوم التصوف الذي وجد لنفسه مكانة متميزة ومحترمة داخل هذه التقاليد.

وجد بعض الباحثين أنه من السطحية والبعد عن المنطق مقارنة المستوى العلمي للإمام البركوي الذي خلف ما يقارب الستين كتاباً وأثراً في مختلف الميادين مع الإمام ابن تيمية (٧٢٨/ ١٣٢٨) الذي يُعد أحد أهم الأسماء للفكر السلفي الذي اتخذه نموذجاً وقدوة له (٢). ومع ذلك فإن دفاعه المستمر طيلة سنوات حياته عن فكرة أن «العودة إلى جوهر الإسلام» التي تشكل حلاً لكل المشكلات الاجتماعية والسياسية التي تمر بها الدولة والمجتمع، يعطي انطباعاً عن قربه من خط ابن تيمية. وإن الجهود التي بذلها البركوي لإعادة تأهيل وإصلاح المجتمع الذي كان يعتقد بأنه قد تعرض إلى فساد كبير من الناحية الدينية والأخلاقية، تشابه إلى حد كبير «مفهوم الإصلاح» في الفكر السلفي. وعدا عن ذلك فلا بد من الإشارة إلى أن تمكنه من المحافظة على حيوية رغبة الإصلاح والإحياء لديه كان من خلال مفهوم محاربة البدع كما هو الحال لدى السلفية. وفي الواقع وكنتيجة لهذا الدافع يُصادف في آثاره وكتبه الكثير من الانتقادات الموجهة لمسائل وأمور حياتية مثل بناء القباب على القبور، وأخذ الأجرة مقابل تلاوة القرآن الكريم، واستعمال الآلات الموسيقية، وأداء صلوات النافلة مع الجماعة وغيرها.

وبالإضافة إلى ذلك، يشعُر المرء من خلال الاطلاع على كتبه وآثاره أنه قد بلغ في بعض الفترات إلى حالة

(١) النقاشات والخلافات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين: محمد راشد آكبينار (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة مرمرة، اسطنبول، ٢٠٠٩، صـ٢٣- ٢٧.

(٢) التعليم والفلسفة المدرسية العثمانية: كنعان يعقوب أوغلو، منشورات كوك كوبه، اسطنبول، ٢٠٠٦.

روحية ساخطة ومتذمرة من المجريات اليومية [٣]. وإن هذا الإحساس الساخط والمتذمر الذي يُعرف بشكل أكبر كخاصية للفكر السلفي قد أوصل الإمام البركوي إلى نقطة حرجة جداً، حيث إنه دفعه إلى قطع أمله كلياً من مفارقة المجتمع للبدع، وانطوى على نفسه بعيداً عن المجتمع والمدرسة، إلا أنه بعد فترة من الزمن عاد مجدداً إلى الحياة المدرسية بناء على إلحاح معلمه وتشجيعه. وإن العبارات الآتية التي قالها من شأنها تسليط الضوء على حالته الروحية التشاؤمية والسوداوية، حيث قال: «يبدو لي أنه ليس هناك أمل ولا احتمال لترك الناس تلك البدع واتباع كلامي. لأنهم يعتبرونني من المتكلمين اللامنطقيين وحتى من المنافقين والمتيمين بحب الرياسة، بينما يعتبرون الذين يصدرون الفتاوى التي تعد ما يفعلونه جائزاً وسنة من العلماء الناضجين الضليعين. فكيف يمكن بعد ذلك توقع قبولهم بأقوالي؟» [٤].

يقول حاجي خليفة كاتب جلبي من خلال تحليله الذي ورد في كتابه الذي تناول فيه المسائل والموضوعات السائدة في هذه الفترة بشكل مستقل (١٠٦٧/ ١٦٥٧): على الرغم من اطلاع البركوي ووقوفه الواسع على العلوم الشرعية إلا أنه قدم موقفاً حذراً تجاه العلوم العقلية لعدم توافقها مع مشربه ومزاجه، وبالإضافة إلى ذلك فقد ثبت تبنيه لموقف سلبي في تعامله مع أعراف وعادات المجتمع وذلك لعدم اطلاعه وقراءته التاريخ. ويعتقد بأن جهل البركوي بالأعراف لعب دوراً مهماً وبارزاً في كتابة رده وتفنيده للفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام أبو السعود أفندي بشأن جواز «أوقاف النقود» [٥] مراعاة لاحتياجات المجتمع [٦]. وبالإضافة إلى ذلك، فقد ذكر بأنه من خلال الحرب التي أعلنها على البدع وقع في وهم إمكانية نزع الدين الذي تجذر في الحياة الاجتماعية بجرة قلم، ومحو الموروث الثقافي للأمة الإسلامية الذي تراكم نتيجة لهذا التجذر خلال مئات القرون بجرة قلم [٧].

وفي هذا السياق يمكن القول: إنه أصبح بعدم تلقيه لهذه الأعراف والعادات بوصفها مصدر غنى طرفاً مشتركاً في تكوين «الشخصية المصفية الأولى» في الدولة العثمانية [٨].

---

(٣) خطاب الكراهية والعنف السلفي في سياق تقييمات الشيعة: محمد زكي إيش جان، مجلة البحوث المذهبية، ٢٠١٣، ٦/ ٢، صـ ١٦١.

(٤) حياة الإمام البركوي، وآثاره ومكانته في التدريس باللغة العربية: أحمد طوران آرسلان، اسطنبول، منشورات سها، ١٩٩٢، صـ ٥٢. يمكن العثور على أفكار مشابهة لدى قاضي زاده الذي يعتقد بأن مثل الأفكار تنتشر من خلال فساد الزمان، وانزلاق الناس إلى مستنقعات الذنوب والخطايا. انظر مبحث الإيمان: قاضي زاده محمد، الالمكتبة السليمانية، الهباة المخطوطات، ن.، ٢٠١٣ ورق ٢٥٠.

(٥) وفق الرأي السائد في الفترة الكلاسيكية للمذهب الحنفي لا يجوز وقف النقود لعدم توفر صفة الديمومة فيها، إلا أن شيخ الإسلام أبو السعود أصدر فتوى بجواز هذا الوقف مستنداً على رواية واردة عن الإمام زفر. فكتب البركوي رسالة أسماها «السيف الصارم في عدم جواز الوقف المنقول والدراهم» معارضاً بها تلك الفتوى.

(٦) الميزان الحق في اختيار الأحق: كاتب جلبي، اسطنبول، منشورات المعرفة، ٢٠٠١، صـ ١٣٥؛ حركة ابتاع قاضي زاده: سميرامس جاوش اوغلي، جامعة بيرينستون، ولاية نيو جيرسي، ١٩٩٠، صـ ٥٨.

(٧) نظرة إلى مساعي التصفية في الدين في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابع عشر الميلادي «حركة أتباع قاضي زاده»: أحمد ياشار أوجاق، مجلة بحوث الثقافة التركية، ٢١/ ١-٢، صـ ٢١٢، أنقرة، ١٩٨٣.

(٨) بدأت حركة التصفية الأولى مع ابن تيمية، ثم بعد ذلك مثلها البركوي في العهد العثماني خلال القرن السادس عشر الميلادي، وأتباع قاضي زاده في القرن السابع عشر الميلادي، وأما في القرن الثامن عشر فقد مثلها الوهابيون. راجع؛ حركة أتباع قاضي زاده: أوجاق، صـ ٢٠٨، ٢١٣.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الطريقة المتبعة في التصفية –التي ترى تقديم تنقية العقيدة الدينية من التفسيرات التقليدية، ومن الزيادات التي لحقت بها– تشكل جانباً مذكراً بالسلفية.

آثار السلفية لدى حركة قاضي زاده:

إن هذه الأفكار التي يشكل فكر البركوي أساساً لها، والتي يمكن النظر إليها كماهية على أنها تشكل النواة الأولى للفكر السلفي في المجتمع العثماني، توارثها طلبة البركوي الذين جاؤوا من بعده، حتى وصل الأمر إلى قاضي زاده محمد أفندي (١٦٣٥م) الذي يُعد أحد تلامذة مدرسة البركوي بعد الجيل الثاني، والذي حمل أفكاره بشكل أكثر حزماً وتبنياً.

انشغل محمد أفندي الذي يُذكر بلقب قاضي زاده هذا اللقب الذي اكتسبه من مهنة أبيه، انشغل لفترة من الزمن بدراسة المتون الكلاسيكية، ثم عُين بعد ذلك واعظاً في مسجد آياصوفيا الذي كان يشكل أعلى مراتب وظيفة الوعظ في الدولة العثمانية. وكون لنفسه منذ الأيام الأولى لتعيينه جمهوراً خاصاً من المستمعين وذلك من خلال المواعظ والخطب المؤثرة التي كان يلقيها على مسامع الحاضرين، ونجح خلال مدة قصيرة في إسماع رسالته لسائر أرجاء اسطنبول. إلا أنه اكتسب شهرته الأساسية من قيادة الحركة التي تُذكر باسمه، والتي تمكن من تأسيسها من خلال نشر حركة الإحياء التي كانت من أولويات مدرسة البركوي على نطاق واسع. إذاً؛ فهذه الحركة تحتوي أفكاراً وآثاراً هامة تعطي الانطباع بتكيف السلفية مع المجتمع العثماني بشكل عادي.

لقد كان قاضي زاده محمد أفندي يرى أن الانحطاط العام الذي أطل برأسه في المجتمع ابتداءً من ضعف الإدارة السياسية الحاكمة ووصولاً إلى الفساد الأخلاقي في بنية المجتمع إنما هو نتيجة حتمية للسلوكيات والأفعال المخالفة للدين، وأن هذه المسألة يستحيل حلها ما دامت المخالفات للدين مستمرة، وظل يشرح ويبين هذا الأمر للناس طيلة مدة قيامه بوظيفة الوعظ. ووفقاً لرأيه فإن أساس المشكلة هو تبني المجتمع لكثير من البدع والخرافات ثم إلباسها لباساً أو هوية دينية. ويمكن النظر إلى تحميله المتصوفة مسؤولية انتشار سائر البدع والخرافات على أنه بمثابة انعكاس أو أثر للسلفية المحاربة للتصوف في المجتمع العثماني.

إن الاتهامات والإدانات التي وجهها محمد أفندي إلى شيوخ التصوف شكلت كتلة مخالفة وعدائية له بين صفوف المتصوفين، وتسببت بنقاشات ومناظرات عدائية بين الأطراف. وإن هذه النقاشات – التي ذكرت باسم «تحدي قاضي زاده والسيواسي» نسبة إلى عبد المجيد سيواسي أفندي (١٦٣٩) الذي واجه قاضي زاده – استمرت لعدة أجيال متعاقبة، وأصبحت مظهراً للعلاقة المتوترة للدولة والمجتمع.

تولى الدفاع عن أفكار قاضي زاده الواعظ أسطواني محمد أفندي الذي جاء بعده (١٦٦٨م). ولا بد من الاعتراف أنه ليس من المستغرب والمحير تبني أسطواني القادم من الشام إلى اسطنبول والمنتمي سابقاً إلى المذهب الحنبلي، ليس من المستغرب تبنيه لهذه الأفكار العارف بها من مذهبه القديم. وقد تمكن من خلال براعته في الخطابة والعلاقات القوية التي بناها وطورها مع أركان القصر، تمكن من نشر فلسفة قاضي زاده على نطاق

واسع وحمل جماهير كبيرة على تبنيها، ليحضر بذلك الأرضية اللازمة لتحول الحركة إلى حركة قوية ذات نفوذ واسع. ويمكن القول بعبارة أخرى: إن الميل السلفي الذي بقي خلال عهد قاضي زاده في طور التراشق والتفنيد القولي المطوّل، وجد مع مجيء أسطواني إمكانية التحول إلى الممارسة العملية. حيث شهدت هذه الفترة بدء أسطواني مع الوعاظ الذين جمعهم من حوله وتحت حماية القصر بمهاجمة أهل الطرق انطلاقاً من دروس الوعظ، وإرسال كتب تهديدية لهم من أجل وضع نهاية للطقوس الصوفية التي اعتادوا على القيام بها [٩].

كان أسطواني أفندي من جهة يخوض صراعاً لا هوادة فيه ضد الخرافات، ومن جهة أخرى يدعو كل الناس للإسهام في هذا الصراع. ومن هنا فاعتباره بهذا المعنى كل مؤمن مكلفاً بمهمة التبليغ يُعد نتيجة حتمية للفكرة التي نادى بها في السابق قاضي زاده والتي تفيد بعدم إمكانية فصل الإيمان والعمل عن بعضهما البعض، «فقاضي زاده كان قد حدد عقوبات تعزيرية مثل النفي، لمن لا يعرف أركان الإيمان، وفرائض الصلاة» [١٠]. وفي الواقع، فإن تشخيصنا سيكون في محله إذا ما ذهبنا للقول: إن قيام أسطواني بإخضاع الناس بالفعل لبعض التدابير والجزاءات بقصد تأمين تطبيق الأوامر والنواهي الدينية، وتبريرها تحت مظلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو نتيجةٌ لهذا المفهوم.

عندما ننظر إلى القاضيزادية من هذه الناحية، نجد أن الجهد الذي يبذلونه من أجل إشراك كل فرد من أفراد المجتمع في هذا الصراع يعكس عقلية أو ذهنية التدخل [١١] للخطاب السلفي والذي صاغوه على شكل «التوحيد العملي». ونرى أن مفهوم التدخل الذي نحن بصدده قد تجلى بكل أبعاده في عهد أسطواني، وبشكل خاص في الهجمات والاعتداءات التي وُجهت نحو أهل التصوف. وقد روي بأنه كان لهم تأثير ودور في إصدار فرمانات وقرارات متعلقة بهدم التكايا بناء على التفكير القائل: إن التراب الذي تلوث بالشرك لا يمكن تطهيره إلا برميه في البحر، وحتى أنه كان يشترك أحياناً بنفسه في عمليات الهدم، ويعتدي على أرباب التصوف بشكل مباشر كلما سنحت له الفرصة بذلك [١٢]. ويبدو أن التدخل كان قد تغلغل كثيراً في جينات أسطواني حيث إنه نصح جماعته ذات مرة بحمل الأسواط معهم وإخفائها تحت ثيابهم، وشجعهم على ضرب النسوة اللاتي يبكين على الجنازات التي يشتركن في تشييعها – بدعوى أن بكاءهن بدعة – [١٣].

وفي نهاية المطاف انتشرت عدوى تشدده وإفراطه بين أتباعه ومناصريه، ووصل بهم الأمر إلى القيام

(٩) التاريخ العثماني: اسماعيل حقي اوزون جارشلي، (٣/ ٣٦٨)، وتاريخ نعيما: نعيما، ترجمة: محمد إبشيرلي، أنقرة، منشورات هيئة التاريخ التركي، ٢٠٧، ٥، ٥٦ – ٥٨.

(١٠) مبحث الإيمان: قاضي زاده، ورق. ٢٥٨.

(١١) الخطاب السلفي في تاريخ الحقوق الإسلامية: فرحت كوجة، أنقرة، ٢٠٠٠، ص ٢٠٠–٢٠٢؛ خطاب الكراهية والعنف في سياق تقيين السلفيين للشيعة: إيش جان، ص ١٦٥.

(١٢) التاريخ: نعيما، ج ٢، ١٧٠٩؛ القاضيزدلية: حركات الإحياء الديني في اسطنبول خلال القرن السابع عشر: مادلينا زيلفي. (ترجمة: خلوصي لكسيز)، مجلة تركيا سجل، أنقرة، كانون الأول ١٩٩٩، العدد: ٥٨، ص ٧١.

(١٣) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله الدمشقي المحبي، دار الصدر، بيروت، ٣، ٣٨٧.

بترتيبات وإجراءات كبيرة مدفوعين بشوق تحويل اسطنبول إلى مدينة شبيهة بمدينة رسول الله [١٤] ﷺ من خلال تطهيرها وتنقيتها من البدع. وقد وضعوا نصب أعينهم القيام بترتيبات تهدف إلى: هدم كل ما هو زائد عن منارة واحدة لجميع مساجد السلطنة، وتنظيم حملات على الأضرحة والتكايا، ودعوة المشايخ والدراويش إلى تجديد إيمانهم، وقتل الرافضين لهذه الدعوة. والحاصل فقد ادعوا تطهير وتنقية المدينة من سائر أشكال البدع [١٥]. وبهذا الدافع فقد أرادت جماعة منضوية تحت قيادته في مسجد فاتح إخراج المؤذنين الذين كانوا يقرؤون القرآن الكريم يوم الجمعة بتلحين بدعوى اقترافهم إحدى البدع وأصدروا نداءً إلى جماعة المسجد الذين أبدوا مقاومة لهم للاشتراك في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي نهاية الأمر تدخل المسؤولون في الدولة وقاموا بنفي أتباع قاضي زاده إلى قبرص مستندين إلى فتوى اعتبرت ادعاءاتهم باتباع السنة النبوية خاطئة، وذلك لقطع الطريق أمام حدوث الفوضى جراء تطبيق مثل تلك الخطط والمشاريع العنيفة الهادفة لمحاربة البدع.

يمكن القول من خلال هذه الأمثلة: إن الفكر الذي مثله أسطواني حمل الكثير من خصائص السلفية التي تبنت لغة دينية إقصائية، ووصمت كل شيء جديد بالبدعة، وقدمت موقفاً تدخلياً تجاه الآخرين [١٦].

تعرضت النظرية المتصلبة التي أقامها أتباع قاضي زاده ضمن الإطار المذكور أعلاه، تعرضت لعدة اعتراضات من داخل المجتمع الذي اعتبروه بعيداً عن الحقيقة. وإن المهاترة الكلامية التي دخل فيها أحد الوعاظ القريبين من دائرة سلفية قاضي زاده والذي يُدعى «ترك أحمد» مع أحد الأشخاص أثناء إحدى خطبه تشكل مثالاً مثيراً وواضحاً لهذه الحالة: سأل أحد المستمعين «ترك أحمد» الذي كان معاصراً أسطواني أفندي وذو رغبة شديدة بالقضاء على سائر البدع المنتشرة وقتذاك، فقال له: «لم يكن في زمن النبي عليه الصلاة والسلام السروال والملابس الداخلية المعروفة الآن، فإذاً يُعد ارتداء مثل هذه الثياب بدعة وفق رأيكم، فهل ستعملون على رفعها من بين الناس؟»، فأجابه ترك بقوله: «نعم، سوف نمنعها، وليرتدي الناس الإزار والرداء»، فقال صاحب السؤال مرة أخرى: «إن استخدام الملاعق بدعة أيضاً، فماذا ستفعلون بشأنها؟»، قال ترك أحمد: «فليتناول الناس الطعام بأيديهم، فما الداعي لاستخدام شيء بأيديهم؟»، فلم يتحمل السائل أكثر من ذلك، ورد عليه بصورة استهزائية وتهكمية فقال: «يا شيخ! أتريدون أن تعروا سيقان الناس، وتلبسونهم ثياب أعراب البادية». وعند ذلك قال واحد من المستمعين ممن كانوا يحضرون تلك الجلسة: «إذا منعت الملاعق، فعندها ماذا سيفعل صناع الملاعق؟». فأجابه الشيخ بقوله: «فليصنعوا السواك والتسبيحات» [١٧].

يمكن اعتبار هذه الواقعة التي تحدثنا عنها عائقاً لمفهوم المنع والحظر الذي اتخذته هدفاً لها دون مراعاة عرف المجتمع، ودون أي حساب لفوائد وأضرار النتائج التي سوف تنعكس على الحياة اليومية. ويمكن ربط

---

(١٤) القاضيزدلية: زيلفي، ص ٧٤.

(١٥) تاريخ الإسلام صـ ١٢٩: حسين يورت آيدن، وحركة أتباع قاضي زاده، صـ ٢٢٢.

(١٦) خطاب الكراهية والعنف في سياق تقيين السلفيين للشيعة: إيش جان، صـ ١٦١.

(١٧) التاريخ العثماني: أوزون جارشيلي، (٣/ ٣٦٥).

هذه النظرة الضيقة التي تتناول المسائل والمشكلات الجديدة في معرض البحث عن حلول لها مع أسلوب التفسير الحرفي الذي يُعد الطابع المميز للسلفية. وبهذا المعنى هناك جدال أو مهاترة أخرى ترويها المصادر والتي يحمل موضوعها في طياته بعض الآثار والأفكار الدالة على قراءة قاضي زاده للنصوص الدينية بحسب ظاهرها دون الغوص في أعماقها. وفقاً لما جاء في الروايات فإن قاضي زاده قام في أحد النقاشات التي جرت بحضور السلطان وشيخ الإسلام، قام بتكفير سيواسي أفندي الذي يقول: إن الذين بإمكانهم سماع ذكر الأشياء لله تعالى وفهمه هم الدراويش، وذلك بدعوى مخالفته للآية القرآنية القائلة: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [١٨].

وأما سيواسي أفندي فقد رد بأن المخاطبين بهذه الآية الكريمة هم الكافرون، وأنه يمكن تفسير الآية بمقتضى قاعدة «الكُلِّي السلبي، هو الجزئي الإيجابي» بحيث يكون المعنى: «لا يفهم جميعكم تسبيحهم، ولكن يمكن لبعضكم سماعه وفهمه». وحاول بذلك إثبات مدى بعد قاضي زاده عن علوم المنطق والتفسير [١٩].

إن مفهوم البدعة لدى السلفية موضوع على جدول الأعمال والبحث بشكل دائم وذلك كأحد مقتضيات تقديم أيديولوجيتهم كممثل وحيد للحقيقة، ووضع المخالفين لهذه الحقيقة والرافضين لها في الطرف المقابل باعتبارهم أهل البدع. وبسبب الأفكار التي على هذا المنوال نجد أن القاضيزاديين أيضاً قد حافظوا تقريباً في كل مواعظهم ورسائلهم على بقاء مفهوم البدعة حياً متقداً بشكل دائم.

حاول محمد أفندي في إحدى الرسائل المذكورة باسمه القول: إن البدع أمور مفتراة على رسول الله ﷺ وعلى أئمة المذاهب وذلك من خلال قوله الآتي: «إذا جهز أحد الأشخاص مائتين وأربعة وعشرين صحناً من الطعام، وقدمها إلى ضيوفه، فما مدى صحة سلوك الضيوف إذا تحولوا عن هذا الطعام الذي ما زال قائماً بعشرات الصحون إلى طعام غيره، وأزاحوا وجوههم عن هذه الضيافة؟ فالنبي عليه الصلاة والسلام أيضاً مثل هذا الشخص يشعر بالضيق والأسى من الذين أزاحوا وجوههم عن الكثير من العبادات التي قالها وفعلها، ثم توجهوا إلى البدع التي اخترعوها بأنفسهم. وعلى ذلك فإن القول بجواز أداء الصلوات التي لم تشرع جماعة مع الجماعة افتراء على شرع الله تعالى. وكذلك فإن الصلوات التي اخترعها الجهلة المبتدعون تحمل طابع الافتراء أولاً على رسول الله ﷺ وعلى جميع العلماء والفقهاء» [٢٠].

يرى قاضي زاده الذي أحال آراءه في كتبه بشكل مكثف على الحديث الشريف: «كل محدثة بدعة» [٢١]، يرى من الضروري تطبيق بعض المؤيدات الجزائية بحق من يعملون بالبدعة. وإن الفتوى التي دونها في رسالته

(١٨) سورة الإسراء: ٤٤.

(١٩) مثال حول نهج علماء الصوفية لتناول السلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر للميلاد: مراد- قاضي زاده- سيواسي، أبحاث دينية: جنكيز كون دوغدي، ٢/ ٥، صـ ٢١٥-٢١٦، ١٩٩٩.

(٢٠) رسالة قاضي زاده: قاضي زاده، a٧٧-b٧٦.

(٢١) مسلم: الجمعة، ٤٣؛ أبو داود: السنة، ٦؛ النسائي: العيدين، ٢١.

التي تحمل اسم «مسائل أهل السنة» كافية لإعطاء فكرة حول طبيعة الجزاء الذي قدمه، إذ يقول: «كل من يعمل بإحدى البدع يجلد شرعاً مائتين وخمسين جلدة»[٢٢].

نجد لدى الممثلين الآخرين لهذه المدرسة مناهج مماثلة لتلك التي تحمل هدف محاربة البدع. وعلى سبيل المثال؛ يرى أسطواني أن المصافحة بعد صلاة الجمعة والعيدين بدعة. وكذلك فإن موافقة واتباع شخص لآخر في شيء باطل وبدعة، وقوله عند تحذيره: إنه «حق، أو عبادة» يشكل بدعة أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا الأمر يقود ذلك الشخص إلى الكفر[٢٣].

ولا بد لنا أن نذكر في هذا الإطار بأن «واني أفندي» (١٦٨٥م) الذي يُعد ممثل هذه الحركة في الجيل الثالث قد صنف المخالفين لأئمة المذاهب ضمن أهل البدع. وقد بين ذلك في إحدى رسائله التي تحمل اسم «رسالة حول الحذر من بدع التصوف»، حيث يرى ضرورة معاقبة هؤلاء المخالفين، وذلك بقوله: «إن كل من يدعي بأنه مقلد لمذهبه ثم يخالفه في حكم من أحكامه يكون قد عمل بدعة، وانزلق إلى الفسق وخرج من مذهبه. ويجب منع هذا الشخص من ارتكاب هذا الفعل، وتأديبه»[٢٤].

وهنا يمكن أن يُعتبر الناس في اتباع البدع سبباً أو مبرراً للأسلوب القاسي والمتصلب الذي اتبعه تيار قاضي زاده. وذلك لأنهم كانوا عندما ينظرون إلى المجتمع لا يجدون إلا زمرة اتخذت موقفاً لامبالياً تجاه الدين، وجعلت تحصيل العلوم الشرعية في مؤخرة أولوياتها، وأمعنت في الاستهزاء بالعلماء. ولعل هذا الدافع هو الذي جعلهم يخصصون مكاناً في نهاية أغلب كتبهم ورسائلهم لـ «بحوث ألفاظ الكفر». وبغض النظر عن الأسباب والمبررات لا بد من القول: إن بقاء حركة التكفير بهذه الحيوية الكبيرة يستحضر إلى الأذهان السمة الإقصائية للسلفية والتشابه بينهما.

يمكن ذكر بعض الفتاوى كأمثلة على إثبات أحقية هذا الترابط: «إن الأقوال والأفعال الكفرية هي ثمانمئة وثمانية وثمانون. وقد وضعت هذه الأقوال والأفعال الفئات التي خرجت عن الدين ونشرتها في الدولة الإسلامية.

لم يكن الناس في العهود الأولى يتكلمون بهذه الأقوال، وكانوا يقتلون من ينطق بها. وأما في الوقت الحاضر فإن الناس تحضر أولئك الذين يتلفظون بتلك الأقوال ويرتكبون تلك الأفعال من عديمي الدين إلى مجالس الطبقة الراقية في المجتمع، وإلى الأعراس، وسائر الاجتماعات والأماكن الأخرى، ويحملونهم على القيام بتلك الأفعال والأقوال، فيستمتعون ويمرحون ويضحكون بالاستماع إليها والفرجة عليها. وبذلك فإن الجميع يصبحون كفاراً سواء من قاموا بتلك الأفعال أم من ضحكوا واستمتعوا بها، وإذا ما رفضوا تجديد إيمانهم فيجب قتلهم جميعاً»[٢٥].

إذا لم يتراجع الناس الذين يكفرون المشايخ (كبار علماء المذاهب)، أو يتلفظون بالكلمات الكفرية

---

(٢٢) مسائل أهل السنة: قاضي زاده، ورق a١٥٢.

(٢٣) فوائد الكبير: أسطواني محمد بن أحمد الدمشقي الحنفي، المكتبة السليمانية، فاتح، ن، ٢٧٧٠، ورق a٧٥، b١٩٣.

(٢٤) رسالة حول الحذر من بدع التصوف: واني محمد أفندي، المكتبة السليمانية، حاج بشير آغا، ن، ٤٠٦، ورق b١٩٠.

(٢٥) مبحث الإيمان: قاضي زاده، ورق ٥٠.

الأخرى عن كفرهم يُقتلون لئلا تكون فتنة في الأرض (٢٦). إذا قال أحد الناس لآخر: «قلم أظافرك، فإنه من السنة تقليم الأظافر» فرد عليه هذا بقوله: «لا أقلم أظافري حتى وإن كان ذلك سنة»، فإنه يكفر في هذه الحالة. إذا قال شخص لشارب خمر فاسق: «طوبى لك» فإنه يكفر. إذا نطق شخص بكلمات كفرية، وأبدى الذي بجانبه رضا بقوله وضحك فيكفر كلاهما. إذا قام شخص في المدرسة بتقليد شيخه من أجل السخرية والاستهزاء كأن يأخذ عصا بيده ويضرب بها رفاقه مثل الشيخ، فإنه يكفر بفعله هذا (٢٧). إذا قال شخص لفقيه قد قص شاربه: «لقد صار منظرك بشعاً» فيكفر بقوله هذا. إذا قلد شخص الوعاظ وضحك منهم أمام جماعة، وضحكت الجماعة أيضاً من حركاته وتقليده فيكفرون جميعاً (٢٨). إذا دعا شخص آخر إلى صلاة الجماعة، فرد عليه بقوله: «لا، سوف أقيم الصلاة بمفردي؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ﴾» - وتنهى تعني باللغة التركية بحالة منفردة أو خلوة - وأخذ يستهتر ويستهزئ بالآية الكريمة فيكفر بعمله هذا (٢٩). الذي لا يعلم الألفاظ الكفرية يكفر، وتطلق زوجته منه، ويصبح أبناؤه أبناء زنا، وينجس الصيد الذي يُقتل على يده. فلا يبقى من فرق بينه وبين كفار الإفرنجة.

يجب تعليم العقيدة والألفاظ الكفرية للأطفال الصغار، والعبيد، والخدم، وينبغي اتخاذ تدابير عقابية بحق من يرفض التعلم، أو إبعادهم عن الدار ببيعهم. فالعبد إذا رفض التعلم يباع. والخادمة إذا رفضت التعلم تُطرد. وأما الأبناء إن رفضوا التعلم ولم يكن بالإمكان اتخاذ تدابير عقابية بحقهم فيُرفع أمرهم إلى القاضي أو الحاكم (٣٠).

يُلاحظ بأن نشاط أو عملية التكفير أرخت بظلالها على الفتاوى التي كانت تصدر في مسائل العصر الأخرى المثيرة للجدل والنقاش. فمثلاً، حسب رأي قاضي زاده الذي كان يعتقد بفقدان العلماء المجتهدين في العصر الذي يعيش فيه، فإن العلماء الموجودين لم يتمكنوا من بيان الحكم المتعلق بالدخان. ويرى بأنه لو كان المجتهدون على قيد الحياة لحكموا بكفر المدخنين، مثلما حكموا في زمانهم بكفر الذين يرتدون القبعة والمنطقة(٣١). وبالطريقة ذاتها، فإن كافة العلماء بما فيهم الشيخ أبو السعود أفندي الذين حكموا بحرمة القهوة على الرغم من عدم احتوائها على رائحة مزعجة للناس، كانوا من باب أولى سيحكمون بحرمة الدخان (٣٢).

يبدو من خلال عقلية أتباع قاضي زاده أنهم وجهوا سلاح التكفير بدرجة كبيرة نحو عالم التصوف الذي

(٢٦) مبحث الإيمان: قاضي زاده، ورق a٧٥.
(٢٧) الفوائد: أسطواني، ورق a١٩٨٩.
(٢٨) الفوائد: أسطواني، ورق b١٩٩.
(٢٩) الفوائد: أسطواني، ورق ٢٠١.
(٣٠) مبحث الإيمان: قاضي زاده، ورق b٢٤٧، a٢٤٨.
(٣١) مبحث الإيمان: قاضي زاده، ورق a٢٦١، b٢٦٧– a٢٦٨، وأسرة قاضي زاده نموذجاً في الفكر الإسلامي من حيث الظاهر والباطن، أركين، صـ ١١٩ –١٢١.
(٣٢) مبحث الإيمان: قاضي زاده، ورق b٢٦٧– a٢٦٨.

اعتبروه منبع البدع والخرافات. لأنهم أكدوا بأن العرف الذي يخالف روح الشريعة لا يمكن أن يكتسب مشروعية من خلال تلقيه من قبل الناس بحسن القبول كما يدعي المتصوفة ذلك، ولهذا السبب فإنهم صنفوا كافة الطقوس الصوفية مثل حلقات الذكر، والدوران والقفز ضمن نطاق البدعة. فـ «واني أفندي» الذي يُعد أحد نماذجهم يدعي أن أرباب التصوف قد خالفوا أئمة المذاهب بإجازتهم الذكر الجهري. إذ إن «واني أفندي» الذي يلفت النظر إلى أنه ليس في أي من كتب الفقه ما يثبت مشروعية الذكر الجهري، كان يقول عندما يُذكره الناس بأن كبار مشايخ التصوف قد أجازوا ذلك: «نحن على مذهب الإمام الأعظم، ولسنا على مذهب أولئك المشايخ. وكلامنا مستمد من المذهب الحنفي، ولتكن حالتهم وعملهم عنواناً لهم». مشيراً بذلك إلى اعتبارهم خارجين عن المذهب (٣٣).

إن معاداة ومواجهة أتباع قاضي زاده للتصوف بهذه الدرجة من الإفراط نابعة نوعاً ما أيضاً من أفكارهم وتصوراتهم حول إسهام هذه المؤسسة على مستوى مؤسساتي في إضفاء المشروعية على البدع (٣٤). والذي ساعد بفعالية في تشكيل هذا الاستنتاج والتصور لديهم هو أقوال المدافعين عن جبهة السيواسي المعروف بموقفه المتسامح تجاه بدع المتصوفين، ويمكن تلخيص تلك الأقوال في نموذج من عبارات عبد الأحد نوري (١٦٥٠م) الذي يُعد واحداً من أولئك المدافعين، حيث يقول: «إذا طرأت بدعة بين الأمة، يتم تحذير الذين يعملون بتلك البدعة. وأما إذا لم يعد هناك مجال لإبعاد الناس عن تلك البدعة بشكل من الأشكال، فحينها يتم الابتعاد عن مسألة اتهامهم بالكفر، ويجري العمل على إيجاد مختلف الأسباب والمبررات التي من شأنها إدخال تلك البدعة في دائرة الحلال (٣٥). ولذلك فبدلاً من اتهام هذا العدد الكبير من الناس بالكفر والخروج عن الملة بدعوى عملهم بالبدع، يمكن القول بتحولها إلى أمر مباح عملاً بالاستحسان، أو بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان (٣٦). وهكذا فقد أصبح الكثير من المسائل المحظورة مباحة عملاً بهذه القواعد، مثل؛ القيام بوظيفة الإمامة مقابل أجر، وأداء صلوات النافلة جماعة، والقهوة والدخان» (٣٧).

إن كل هذه العبارات شكلت مسوغات وأعذاراً قوية لتخوف وقلق مدرسة قاضي زاده بشأن إكساء البدع طابع المشروعية تحت ذريعة العرف. ولهذا السبب فإنهم لم يجدوا بداً من محاربة هذه العقلية التي تقبل بالأخطاء بوسائلهم وطرقهم الخاصة. أما الطرف السابق فقد لجأ مثل أتباع قاضي زاده إلى مبدأ الأمر بالمعروف

(٣٣) بدع التصوف: واني، ورق ١٨٧ - ١٨٩.

(٣٤) إن النكتة أو النادرة الآتية التي ألقاها قاضي زاده أثناء أحد مجالس وعظه الذي كان يتواجد فيه السلطان وبعض أركان التصوف، تبين حملهم لهذه القناعة بشكل واضح؛ حيث تقول النادرة: كان نصر الدين خوجه (جحا) أثناء فلاحة الحقل كلما شاكس الثور الصغير ينهال بالضرب على الثور الكبير. ولما سأله الناس عن السبب، قال لهم: «لا يمكن للثور الصغير ان يأتي بحركة إذا لم تصدر إشارة من الثور الكبير». وقد ورد في المصادر أن قاضي زاده كان يقصد بالثور الكبير المتصوفين والعلماء. انظر. التاريخ ج٢: نعيما، ٧٥٨.

(٣٥) رياض الأذكار، نوري، ورق b١١.

(٣٦) رياض الأذكار، ورق a١١ - b١١.

(٣٧) رياض الأذكار، ورق b١١.

والنهي عن المنكر، واستمر بالعمل في القضاء على البدع التي تبناها المجتمع وحولها بشكل ما إلى عادات، وكذلك استمر بوصفها بالباطل والجهالة (٣٨).

وفضلاً عما تقدم، فإنه لا بد أن نذكر هنا بأن فكرة القيام بأمور ما من أجل إحياء المجتمع قد دفعت القاضيزادية إلى بناء علاقات مختلفة مع الزمرة الحاكمة بصورة مشابهة لحركة الإصلاح السلفي. حيث قام قاضي زاده بترجمة رسالة ابن تيمية المكتوبة باللغة العربية المسماة «السياسة الشرعية»، وأضاف عليها أفكاراً أخرى، ثم قدمها إلى السلطان مراد الرابع باسم «تاج الرسائل في مناهج الوسائل». وكذلك قدم إلى السلطان رسالة سماها «نصح الحكام وسبب النظام» حيث أورد فيها الإصلاحات الضرورية التي ينبغي القيام بها والمتعلقة بسلطة الدولة وإدارة الشعب. والأمر نفسه ينطبق على أسطواني أفندي وواني أفندي، حيث كانا يقومان وخاصة عند إلقاء دروس الوعظ في الأماكن الخاصة بتقديم الوصايا والنصائح المتعلقة بالسلطة وشؤون الحكم إلى السلطان (٣٩).

يرى بعض الباحثين أنه لا يمكن اعتبار ترجمة قاضي زاده لكتاب ابن تيمية المسمى «السياسة الشرعية» كدليل على تأثير السلفية في الدولة العثمانية. والسبب الذي دفعهم إلى تبني هذا الرأي هو أن كتاب السياسة الشرعية قد جرت ترجمته في وقت سابق من قبل عاشق جلبي من أجل مختلف الشؤون، وقدمت للسلطان، وأن قاضي زادة قد اقتبس هذه الترجمة ذاتها، ولذلك لا يمكن اعتماد هذه الترجمة كدليل على تأثر الدولة بابن تيمية(٤٠). وهذه الدراسة تقر بأن القول بتمثل الخطاب السلفي في منهج المذهب الحنفي يمكن أن يتضمن مجموعة من التناقضات، إلا أن حركة القاضيزادية تمكنت من إقامة رابطة لها مع الأيديولوجية السلفية سواء عن طريق تأثرها بابن تيمية، أو عن طريق أخرى مما تم بيانه سابقاً. إذ يمكن بسهولة العثور في الكثير من النصوص على المصطلحات التي تستحضر إلى الأذهان الخطاب السلفي لمدرسة قاضي زاده، مثل: السلفي، المنقي، الإصلاحي، المجدد (٤١).

---

(٣٨) إن تكملة كلام كاتب جلبي الذي يوجه هذا الادعاء، ويتبنى في هذا المجال نفس تفكير السيواسيين، هي كالآتي: «إن الناس لا يتركون أمراً ألفوه، واتخذوه عادة لهم سواء أكان هذا الأمر سنة أم بدعة. وإنهم لن يتخلوا عن عاداتهم حتى وإن استخدم تجاههم العنف وقتلوا عن بكرة أبيهم بالسيف. وعلى الرغم من أن الكثير من الحكام والوعاظ المتقين والمطلعين على علوم الشريعة قد أوقفوا أنفسهم لسنوات طويلة على مر العصور بخصوص البدع التي يعمل بها الناس، إلا أنهم لم يفلحوا بإبعادهم عن أي من تلك البدع. وعلى ذلك، فالناس لا تترك عاداتها. وإنها سوف تستمر إلى حيث يشاء الله تعالى. إلا أنه من الضروري أن يحمي الحكام نظام المسلمين، ويحافظوا على بقاء شروط الإسلام وأركانه بين الناس. وأما الوعاظ فإنهم إذا ما قاموا بشكل عام وبأسلوب لين ومحبب بوعظ الناس ونصحهم في مجال تشجيعهم وحثهم على اتباع السنة النبوية وتحذيرهم من البدع، فإنهم يكونون بذلك قد أوفوا بالواجب الملقى على كاهلهم. وبعدها فإن التمسك بذلك يعود إلى الناس، فلا يمكن حملهم على التمسك بها وتبنيها بالعنف. ولا فائدة في هذا المجال من المبالغة في التدقيق، والتعمق». انظر. الميزان: كاتب جلبي، صـ ١٠٠.

(٣٩) التاريخ: نعيما، صـ ٥٤.

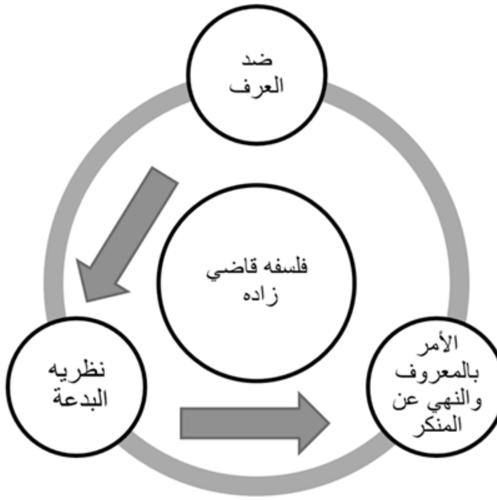
(٤٠) دليل مستخدم في سياق تأثير السلفية على الدولة العثمانية: ترجمات كتاب ابن تيمية «السياسة الشرعية» في العالم العثماني خلال القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. أحمد حمدي فرات، المعرفة، قونيا، ٢٠٠٩، العدد، ٣، صـ ٢٢٥.

(٤١) جذور السلفية في الدولة العثمانية: خير الدين كارامان، صحيفة يني شفق، ١٧/ ٢/ ٢٠١٣، وسلفية: م. سعيد أوزر وارلي، الموسوعة الإسلامية لوقف الدينية تركية، (٣٥/ ٤٠٢)، والعقيدة الإسلامية بين العثمانيين في القرن السابع عشر مع الإشارة بوجه خاص الى حركة قاضي زاده: نجاتي أوز ترك، جماعة أدنبره، صـ ٤١٦، وحركة أتباع قاضي زاده: أحمد ياشار أوجاق، صـ ٢٠٩.

وإن هذه الدراسة مع أنها تنضم جزئياً إلا أن جزءاً من صراع التكية والمدرسة (الصوفيين- العلماء) وخلاف قاضي زاده والسيواسي [42] إنما هو نتاج للسياسة التي تتبعها الدولة بالسيطرة على المجموعات التي تهدد سلطتها أو انعكاس للصراع القائم بين الأطراف [43]، إلا أنها تتبنى فكرة أن التقييم المعتمد على هذه الأمور فقط لن يكون تحليلاً سلبياً. وعدا عن ذلك فإن هذه الدراسة حسب ما جاء في بعض المصادر تعتقد أن أقرب شيء إلى الدقة والصواب هو تركيز الأطراف على مسألة كيفية تأصيل الأفكار التي يدافعون عنها بدلاً من تبادل الاتهامات الثقيلة مثل الجهالة، والارتشاء، والنفاق، وانعدام الأخلاق [44].

ولهذا السبب، فمهما تعرض المستوى العلمي لهم للانتقاد، فعندما نأخذ بعين الاعتبار ظروف العصر التي تواجدوا فيه والوضع الذي مثلوه نجد أنه تمت دراسة مقدار لا يستهان به من النصوص التي تم تأليفها [45]، ونتيجة لذلك فقد تجاهلوا الفلسفة التي تشكلت على خلفية الكثير من المصادر، وأسسوا موضوعات النقاش التي رتبوها على شكل مواد من خلال منظور خاص على ثلاثة مفاهيم لا يمكن الاستغناء عن أي منها، وهي: العرف، والبدعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي الحقيقة عندما تؤسس العلاقة بين هذه المفاهيم بشكل سليم، وتستند إلى أرضية واضحة مفهومة فإن فلسفة القاضيزادية سوف تتشكل بصورة تلقائية، وستكون شعبية الحركة التي تستمر لعصر من الزمن قد أسندت على أرضية واضحة ومفهومة. وذلك لأنه من الصعوبة بمكان تفسير احتفاظ أي فكر على حيويته واتقاده لمدة طويلة إن لم يكن له أساس علمي، ولم يتغذَّ من أيديولوجية معينة.

إن هذه الفكرة التي تبرز خطوطها الرئيسية على الركائز التي في الشكل، يمكن تلخيصها في ثلاثة مراحل:



١. ليس من الممكن قبول الأفعال التي تبناها المجتمع بشكل مخالف لممارسات علماء العهد الأول كعرف.
٢. إن هذه الممارسات التي ظهرت فيما بعد مهما ترسخت فإنها تحمل طابع البدعة التي ينبغي محاربتها.

---

(٤٢) مثال حول نهج تناول العلماء والصوفية للسلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر: كون دوغدي، صـ ٢٠٢-٢٠٣.

(٤٣) التاريخ ج٢: نعيما، ٣٥٦.

(٤٤) سياسة التدين والعلماء العثمانيون: زيلفي، منشورات بيرلشيك، أنقرة، ٢٠٠٦، صـ ١٤٣.

(٤٥) للاطلاع على تفاصيل عن الكتب انظر: النقاشات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين، آكبينار، صـ ٤٠ – ٤٤، ٤٩ – ٥٠، ٥٥ – ٥٨.

٣. إن محاربة هذه البدع هي وظيفة كل مسلم يعلن اعتقاده بضرورة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإنه لمن المناسب هنا الإشارة إلى بعض الجوانب التي تختلف فيها حركة القاضيزادية مع الفكر السلفي. فمهما اعتُبِرَت الحركةُ أمراً تستلزمه الظروف السياسية، إلا أن موقفاً لا يعترف بالعرف يصدر فتاوى تعتبر بمثابة أمورٍ ما يجب أن تصدر منهم مقابل أحكام عرفية قيد التطبيق، وخاصة تعتبر في مقام التأييد للسلطان- كما هو الحال في منع الدخان- تجعلنا نفكر أن فلسفة القاضيزادية قد ابتعدت عن هذا المسار. وينبغي أن نبين الأمر الآتي أيضاً وهو أن تيار قاضي زاده يتبنى المذهبية إلى درجة التعصب على عكس الفكر السلفي الرافض لتقليد المذاهب، حيث يتبنى أتباع قاضي زاده المذهبية إلى درجة التعصب. حيث إنهم صنفوا في هذا المجال كل الممارسات المخالفة للصحابة وأئمة المذاهب ضمن خانة البدعة. وهناك جانب آخر ينبغي الانتباه إليه وهو دفاع أتباع قاضي زاده عن المذاهب، وخاصة دفاعهم عن مذهب أبي حنيفة الذي يتهمه السلفيون بالوقوع في البدع، حيث يعاكس موقفهم في هذا الأمر الأيديولوجية السلفية تماماً التي ترفض بشكل قطعي الانحباس ضمن حدود المذهب. ويمكن أن نَصِفَ جهودهم في متابعة نضالهم ضمن المنهج الحنفي بينما يتوقف المذهب الحنبلي الذي يبلور خلاله الخط السلفي عبر التاريخ فيشكل في حد ذاته علامة فارقة بين التيارين.

وأخيراً من الملائم هنا أن نذكر بأنه بقي العلماء من ذوي المراتب العليا بعيدين عن كل هذه النقاشات التي قام بها الوعاظ الذين يشكلون الزمرة الأدنى في التصنيف العلمي. وقد أرجعت الروايات الواردة في المصادر المتعلقة بالأمر أسباب هذه الحالة إلى أن إحساس الدولة بالخطر على سلطتها وسيادتها من بعض المجموعات الصوفية التي نشأت وانتشرت بعيدة عن السيطرة دفعها في فترات محددة إلى الترويج لأتباع قاضي زاده، وتم استيعاب المفتين، والقضاة، وشيوخ الإسلام من هؤلاء بسلطة الدولة بالاعتماد على السياسة. وبالإضافة إلى ذلك يمكن القول: إن صمت هؤلاء العلماء لعب دوراً في فقدانهم النفوذ لدى أفراد المجتمع بسبب انتشار ادعاءات الرشوة والمحسوبيات. وينبغي أن لا ننسى عند إجراء التقييم والدراسة أن المشكلات المختلفة التي انتشرت في الجامعات العلمية قد أوهنت هذه المؤسسات والهيئات التعليمية لدرجة فقدانها القدرة على إيجاد حلول للمسائل المستجدة. وعلى الرغم من هذا فإننا نجد أنه أحياناً كان يتدخل بعض العلماء من أجل التوفيق بين القاضيزادية ومعارضيهم، وأحياناً أخرى كانوا يصدرون فتاوى من أجل إضفاء المشروعية على تهجماتهم ضد بعضهم البعض (٤٦).

نتيجة:

يمكن القول: إن الكثير من الخصائص والمفاهيم التي سيطرت على الأيديولوجية السلفية مثل التصفية، والإقصائية، والتدخلية، والحصرية، قد ظهرت في المجتمع العثماني متجلية في فكر البركوي، وأتباع قاضي زاده. حيث بذل كل من البركوي وأتباع قاضي زاده الذي استلهموا منه أفكارهم، وبذلوا جهوداً من أجل تطبيق

(٤٦) القاضيزدلية: زيلفي، صـ ٧١.

وصفة «العودة إلى جوهر الإسلام ولبه» التي قدمها الشيخ ابن تيمية الذي يُعتقد أنهم تأثروا بأفكاره، كعلاج للفساد الديني والسياسي المنتشر في مجتمعهم. لقد شغل هذا الكفاح - الذي يحمل في طياته جملة من آثار السلفية - مكانة هامة في يوميات المجتمع العثماني طيلة قرن من الزمن. إن هذه الحركة التي هدفت إلى تقديم مجموعة من الحلول والمنافع كانت سبباً في حدوث نزاعات وخصومات عميقة من خلال الأفكار المخالفة، والعراقيل والمضاعفات التي لم يتمكن من توقعها خلال التطبيق. ويمكن القول: إن هذه الحركة التي قوبلت بمقاومة شرسة لاستهدافها الممارسات المتبناة من قبل المجتمع منذ زمن طويل، لم تعمر لفترة زمنية طويلة بسبب عدم انسجامها مع المذهب الحنفي المنتشر على رقعة جغرافية واسعة. إلا أن القول: إنها أظهرت إشارة لتجربة تاريخية، وتمكنت من خلق ميل نحو هذا النمط من الأفكار في كل مجتمع بغض النظر عن الزمان والمكان، وحسب الظروف، يشكل تقييماً أكثر واقعية.

المراجع:

- أسرة قاضي زاده نموذجا في الفكر الإسلامي من حيث الظاهر والباطن، رفيق أركين، (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة سلجوق، قونيا، ٢٠٠٧.
- التاريخ العثماني: اسماعيل حقي اوزون جارشلي، أنقرة، ١٩٥١.
- التعليم والفلسفة المدرسية العثمانية: كنعان يعقوب أوغلو، منشورات كوك كوبه، اسطنبول، ٢٠٠٦.
- الخطاب السلفي في تاريخ الحقوق الإسلامية: فرحت كوجة، أنقرة، ٢٠٠٠.
- العقيدة الإسلامية بين العثمانيين في القرن السابع عشر مع الإشارة بوجه خاص الى حركة قاضي زاده: نجاتي أوز ترك، جامعة أدنبره، ١٩٨١.
- القاضيزادية: حركات الإحياء الديني في اسطنبول خلال القرن السابع عشر: مادلينا زيلفي. (ترجمة: خلوصي لكسيز)، مجلة تركيا سجل، أنقرة، كانون الأول ١٩٩٩، العدد: ٥٨.
- الميزان الحق في اختيار الأحق: حاجي خليقة كاتب جلبي، اسطنبول، منشورات المعرفة، ٢٠٠١.
- الميزان: حاجي خليقة كاتب جلبي، منشورات معرفة، اسطنبول، ٢٠٠١.
- النقاشات والخلافات الفقهية بين أتباع قاضي زاده والسيواسيين: محمد راشد آكبينار (أطروحة ماجستير غير منشورة) جامعة مرمرة، اسطنبول، ٢٠٠٩.
- تاج الرسائل في مناهج الوسائل: قاضي زاده محمد، مكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، ن، ١٩٢٦.
- تاريخ نعيما: نعيما، ترجمة: محمد إبشيرلي، أنقرة، منشورات هيئة التاريخ التركي، ٢٠٠٧.
- جذور السلفية في الدولة العثمانية: خير الدين كارامان، صحيفة يني شفق، ١٧/ ٢/ ٢٠١٣.
- حركة ابتاع قاضي زاده: سميرامس جاوش اوغلي، (أطروحة دكتوراه) جامعة بيرينستون ولاية نيو جيرسي، ١٩٩٠.
- حياة الإمام البركوي، وآثاره ومكانته في التدريس باللغة العربية: أحمد طوران آرسلان، اسطنبول، منشورات سها، ١٩٩٢.
- خطاب الكراهية والعنف السلفي في سياق تقييمات الشيعة: محمد زكي إيش جان، مجلة البحوث المذهبية، ٢٠١٣، ٦/ ٢.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: محمد أمين بن فضل الله الدمشقي المحبي، دار الصدر، بيروت.
- دليل مستخدم في سياق تأثير السلفية على الدولة العثمانية: ترجمات كتاب ابن تيمية "السياسة الشرعية" في العالم العثماني خلال القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. أحمد حمدي فرات، مجلة المعرفة، قونيا، ٢٠٠٩، العدد، ٣.
- رسالة حول الحذر من بدع التصوف: واني محمد أفندي، مكتبة السليمانية، حاج بشير آغا، ن، ٤٠٦.
- رسالة قاضي زاده: قاضي زاده، مكتبة السليمانية، الهباة المخطوطات، ن، ٦٤٩٤.
- رياض الأذكار: عبد الأحد نوري، مكتبة السليمانية، حاج محمود أفندي، ن، ٢٤٣٨.

- سياسة التدين والعلماء العثمانيون: مادلين زيلفي، منشورات بيرلشيك، أنقرة، ٢٠٠٦.
- فوائد الكبير: أسطواني محمد بن أحمد الدمشقي الحنفي، مكتبة السليمانية، فاتح، ن، ٢٧٧٠.
- مبحث الإيمان: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، الهباة المخطوطات، ن، ٥٧٧٠.
- مثال حول نهج علماء الصوفية لتناول السلطة السياسية في الدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر للميلاد: مراد- قاضي زاده- سيواسي: جنكيز كون دوغدي، أبحاث دينية، ١٩٩٩، ٢/ ٥.
- مسائل أهل السنة والجماعة: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، الهباة المخطوطات، ن، ٥٧٧٠.
- نصح الحكام: قاضي زاده، المكتبة السليمانية، عاشر أفندي، ن، ٣٢٧.
- نظرة إلى مساعي التصفية في الدين في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابع عشر الميلادي «حركة أتباع قاضي زاده»: أحمد ياشار أوجاق، بحوث الثقافة التركية، ١٩٨٣، أنقرة.
- سلفية: م. سعيد أوزر وارلي، الموسوعة الإسلامية لوقف الدينية تركية، ٣٦.

المراجع الأجنبية:

- Abdülehad Nûrî, *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2438.
- Akpınar, M. Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fıkhî Tartışmalar* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2009.
- Arslan, Ahmet Turan, *İmâm Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1992.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt Of Seriat-Minded Reform In The Ottoman Empire*, Princeton University, New Jersey, 1990.
- Ergin, Refik, *İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi),Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi, "Selefîlîğin Osmanlı'ya Etkisi Bağlamında Kullanılan Bir Argüman, "İbn Teymiyye'nin Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye İsimli Eserinin Osmanlı Dünyasında XVI. ve XVII. Asırdaki Tercümeleri", *Marife Dergisi Selefîlik Özel Sayısı*, Konya, 2009, sayı: 3, s. 215-226.
- Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyâsî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murat-Kadızâde-Sivâsî", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, 1999,II/5, s. 203-222.
- Mehmet Zeki İşcan, "Selefîliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*,2013,VI/ 2, s. 151-172.
- Kadızâde, Mehmed b. Mustafa, *Mebhas-i îmân*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 234-346.
- ------------, *Mesâil-i Ehl-i sünnet ve'l-cemaa'*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 5570, vr. 149-234.
- ------------, *Nushu'l-hukkâm*, Süleymâniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 327, vr.2-73.
- ------------, *Risâle-i Kadızâde*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 6494, vr. 74-80.
- ------------, *Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil*, Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmûd Efendi, nr. 1926, vr. 1-162.
- Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Mârifet Yay., İstanbul, 2001.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Târihinde Selefî Söylem*, Ankara, 2000.
- Muhıbbî, Emin b. Fazlullah ed-Dımaşkî, *Hulâsâtü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, I-IV, Dâr-us sâdır, Beyrut, ts.
- Nâimâ, Mustafa Efendi, *Târih-i Nâimâ*, çev. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: 'Kadızâdeliler Hareketi'", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1983, XXI-XXI/1-2, s. 208-223.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special refrence to the Qadi-Zade movement*, University of Edinburgh, 1981.
- Özervarlı, M.Sait, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-402.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Târihi*, Ankara, 1951.
- Üstüvânî, Mehmed b. Ahmeded-Dimeşkî el-Hanefî, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymâniye Ktp., Fatih, nr. 2770.
- ------------, *İlmihal*, Süleymâniye Ktp., Yazma Bağışlar, 43.

- Vânî, Mehmed Efendi, *Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Risâle*, Süleymâniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 406.
- Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi,* İstanbul, Gökkubbe Yayınları, 2006.
- Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Târihi Dersleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1971.
- Zilfi, Madeline C., "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", çev. M. Hulusi Lekesiz, *Türkiye Günlüğü,* Ankara, Kasım-Aralık 1999, sayı: 58, s. 65-79.
- ------------, *Dindarlık Siyâseti Osmanlı Ulemâsı Klasik Dönem Sonrası*, Ankara, Birleşik Yayınları, 2006.