

OSMANLILAR DÖNEMİ FIKIH - TASAVVUF İLİŞKİSİ: FAKILAR İLE SOFULAR MÜCADELESİNİN TARİHİ SERÜVENİ *

Doç. Dr. Ferhat KOCA **

“Fıkıh - tasavvuf ilişkisi”, ilk bakışta, adı geçen iki disiplinin metot ve problemleri arasındaki bazı geçiş ve gerginlikleri hatıra getirmekle beraber, aslında bu geçiş ve gerginlikler, İslam düşüncesinin gelişimine büyük katkılar sağlayan “zâhir-bâtın” tartışmalarının en heyecanlı ve en verimli alanlarını meydana getirmiş ve böylece tefsir, hadis, kelim, fıkıh, fıkıh usulü, tasavvuf ve mezhepler tarihi gibi pek çok disiplinin yöntem ve içeriklerine etki etmiştir. Bu itibarla, Osmanlılar dönemindeki fıkıh - tasavvuf münâsebetlerini inceleyen çalışmalar, sadece adı geçen iki disiplinin, Osmanlılar dönemindeki tarihî süreçlerini ve birbiriyle olan ilişkilerini ortaya çıkarmakla kalmayacak, aynı zamanda uzun bir tarih ve geniş bir coğrafya içerisinde yaşanan bu dönemin bütünüyle dinî tarihinin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Elinizdeki çalışmada; gerek metodolojileri ve gerekse problemleri bakımından birbirinden farklı olan ve hatta birbirinin zıddı olarak gözüken fıkıh ve tasavvufun, yaptıkları teorik tartışmalarla, birbirini tüketmek yerine, birbirine hareket enerjisi kazandırdıklarını, bu disiplinlere mensup kişi ve gruplar arasında kesin bir ayrışmanın değil, birtakım karşılıklı geçiş, uzlaşma ve bu arada bazı gerginliklerin bulunduğunu, dolayısıyla dinî ve içtimâî hayat açısından, Osmanlılar döneminde bu iki grup arasında hassas bir dengenin mevcut olduğunu, ancak tarihî süreç itibariyle devlet aygıtının bir elemanı olarak fukahânın (hukukçuların), meşâyihî ve tasavvufî kurumları hukukî bir statü içerisine sokarak, kontrolleri altına aldıklarını göstermek istiyoruz.

* Bu makalenin hazırlanması sırasında, maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) bütün yetkililerine, makaleyi okuyarak içeriği ve kaynakları hakkında çeşitli tenkit ve katkılarda bulunan Doç. Dr. Nihat Azamat, Doç. Dr. İlyas Çelebi ve Doç. Dr. Reşat Öngören'e, İSAM araştırmacıları Semih Ceyhan ve Ömer Türker'e, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi araştırma görevlileri Kâşif Hamdi Okur, Halil İbrahim Şimşek ve Ahmed Cahit Haksever'e, makalede kullanılan kaynakların temini sırasında büyük yardımlarını gördüğüm İSAM Kütüphanesi ve Dökümantasyon servisleri elemanlarına en derin şükranlarımı sunarım.

** Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Bu görüşlerin ispatı için, öncelikle fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin Osmanlılar dönemindeki teorik tartışma alanları ve bu alanlarda meydana getirilen literatür tespit edilmeye, daha sonra da bu teorik tartışmaların pratik örnekleri verilmeye ve tasavvufî kurumların hukuki statüleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Konu incelenirken, imkan nispetinde genellemelerden kaçınmakla beraber, değerlendirmelerde “uzun dönemli tarih” veya “makro tarih” bakış açısı esas alınacaktır. Bu arada, fıkıh - tasavvuf ilişkisinde yer alan eserler ile düşünce ve görüş sahipleri coğrafya bakımından, münhasıran Osmanlı Anadolu’su ve Balkanlar’ı ile sınırlandırılacak, aynı dönemde Kafkaslar, Suriye, Filistin, Hicaz, Mısır ve Kuzey Afrika bölgelerinde yazılan eserlere veya yetişen ilim adamlarına atıflarda bulunulmayacaktır.

Son olarak, burada fıkıhla ilişkileri incelenecek olan tasavvuftan amacımızın; “Yüksek ahlâk ve fazilet sahibi, Allah’tan en çok korkan ve O’na en çok bağlanan bir kul olabilmek için” takip edilen “zühd ve takvâ hayatı” değil, “İşrâk ve vahdet-i vücud gibi birtakım mistik teoriler çerçevesinde, Yarattıcı Kudret’in (Allah) hakikatine ulaşabilmek için, nefsi ve bedeni bu yolda hazırlamaya yönelik anlayış ve bu anlayışı gerçekleştirmeye yarayan ritüel uygulamalar”¹, yani felsefî ve teşkilatlanmış bir “tasavvuf” olduğunu belirtmeliyiz.

Osmanlılar dönemi fıkıh - tasavvuf ilişkilerinin sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için genel bir tarihi çerçevenin çizilmesi yararlı olacaktır.

I. TARİHİ ÇERÇEVE

1071 Malazgirt savaşından sonra Anadolu’da hızlı bir İslamlaşma ve Türkleşme süreci başlamış ve Mâverâünnehir, Fergana, Harezm, Horasan ve Azerbaycan gibi çeşitli bölgelerden gelen Türkmen grupları, Selçuklu devletinin iskan politikaları doğrultusunda Anadolu’nun çeşitli bölgelerine yerleştirilmişlerdir.²

Selçuklular döneminde Anadolu’da; medreselerde yetişen mütekellim, muhaddis ve fakih... gibi pek çok din bilgini yanında, tekke ve zâviyelerde Ekberiyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Mevleviyye gibi çeşitli tarikatlar ile; göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan bazı Türkmen kabileleri içerisinde ise

1 Ahmet Yaşar Ocak, “İslâm, Tasavvuf ve Tarikatlar (Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış)”, *Türkiye Günlüğü*, 45 (Ankara 1997), 6.

2 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980 (Dergah Yayınları, III. Baskı), 281-84; Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1984 (Türk Tarih Kurumu Yayınları, II. Baskı), 40-4.

eski Şâman inançlarıyla ilgili birtakım dinî gelenekleri muhafaza eden bir tür halk tasavvufu bulunmaktaydı.³

Selçuklular döneminde, özellikle Türk unsurunun hâkim olduğu Horasan, Irak, Anadolu ve Suriye gibi bölgelerde medrese ile tekke, fukahâ ile meşâyih arasında yaşanan bazı teorik ve pratik tartışmalar⁴, Selçuklulardan sonra tabîî olarak Osmanlılara intikal etmiştir. Bu tartışmalar içerisinde, fıkıh - tasavvuf ilişkileri bakımından etkisini bütün Osmanlı tarihi boyunca sürdüren en önemli olaylardan biri, şüphesiz ki, Baba İlyas-ı Horasânî⁵ (ö. 638/1240) tarafından başlatılan Babailer hareketi olmuştur.

Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin (ö. 501/1107) kurduğu Vefâiyye tarikatına mensup olan Baba İlyas, henüz eski inançlarını belli bir ölçüde koruyan, hem yerli halk hem de yönetim çevreleriyle birtakım problemleri bulunan ve zor şartlar içerisinde yaşayan Türkmenleri Selçukluların baskılarından kurtaracak bir Mehdî kimliğine bürünmüş, Türkmenler de onun öğreti ve tâlimatlarını hararetle benimseyerek ona “Baba Resûlullah” adını vermişlerdir.⁶ Ahmet

- 3 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (nşr. Orhan F. Köprülü), Ankara 1976 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, III. Basım), 20-205; a.mlf., Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 95; a.mlf., “Anadolu’da İslâmiyet” (Anadolu’da İslâmiyet adlı eserin içerisinde), (nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1996 (İnsan Yayınları), 47-52; Mehmet Rami Ayas, Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1991 (Ankara Ün. Basımevi), 39-43.
- 4 Osmanlı öncesi dönemde mutasavvifinin görüş ve davranışları hakkında geniş fikhî ve kelâmî değerlendirmelerde bulunan kişilerden biri Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). Onun Telbîsü İblîs adlı eserinin büyük bir kısmı bu konuya hasredilmiştir. Bk. Telbîsü İblîs (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî), Dımaşk 1368 (Dârü'l-Fıkr), 160-402. Yine, bu konuda İbn Teymiyye de geniş tartışmalar yapmıştır. Onun tasavvufu ilgili bazı sorulara verdiği cevaplar ve bu konuda yazdığı risalelerin toplamı büyük bir cilt tutmaktadır. Bk. Mecmûu Fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsimî en-Necdî), Riyad 1381, XI, 5-24, 116-19, 156-373, 395-401, 531-37, 557-608, 620-46. Bu konuda ayrıca bk. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 195-231; a.mlf., Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 96-98; Ahmet Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Ankara 2000, 22-25; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998 (Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 54-57; a.mlf. Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Dönemi Düşünce Tarihinin Bazı Meseleleri, Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985 (Dokuz Eylül Ün. Yayınları), 301-8.
- 5 Baba İlyas'ın hayatı hk. bk. Elvan Çelebî, Menâkıbu'l-kudsıyye fî menâsıbu'l-ünsıyye (Baba İlyas Horasânî ve Sülalesinin Menkabevî Tarihi), (nşr. Ahmet Yaşar Ocak-İsmail E. Erünsal), İstanbul 1984 (İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi Matbaası).
- 6 Gregory Abü'l-Farac, Abü'l-Farac Tarihi (Trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1950 (Türk Tarih Kurumu Basımevi), II, 539-41; İbn Bibi, el-Evâmirü'l-alâıyy fi'l-umûru'l-Alâıyye (Selçuk Nâme) (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996 (Kültür Bakanlığı yayınları, 1000 Temel Eserler Dizisi, nr. 164), II, 12, 49-53.

Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, "Türkmenlere Şîî eğilimli bir İslâmiyet cilası altında, Şamanizm kalıntıları ile karışık fikirler telkin eden syncrétiste bir Türkmen babası"⁷ olan Baba İlyas ile başlayan bu dinî-tasavvufî hareket, Halife Baba İshak⁸, Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa ve Şeyh Osman, Aynuddevle, Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Şeyh Balı, Şeyh Edebalı, Emirci (Emircem) Sultan ve Hacı Bektaş-ı Velî gibi halifeleri⁹ vasıtasıyla, özellikle Orta ve Batı Anadolu'da yayılmış ve hatta Osmanlılar devrinde meydana gelen dinsel gerginliklerde önemli rolleri bulunan çeşitli heterodoks ve zenâdika¹⁰ zümrelerinin teşekkülüne zemin hazırlamıştır.¹¹

Âşıkpaşazâde'nin (ö. 901/1495 ?) belirttiğine göre, Osmanlı Devletinin kuruluş dönemlerinde Anadolu'da "Anadolu Ahıları (Âhîyân-ı Rûm), Anadolu Gazileri (Gâziyân-ı Rûm), Anadolu Bacıları (Bâciyân-ı Rûm) ve Anadolu Abdalları (Abdalân-ı Rûm)" adıyla dört dini-tasavvufî grup bulunmaktaydı.¹² Bunlardan Abdalân-ı Rûm, kökenleri itibariyle Yeseviyye-Kalenderiyye, Haydariyye ve Vefâîyye'ye ulaşan ve genellikle yukarıda işaret edildiği gibi, Baba İlyas'ın halife ve müritlerinden oluşan bir grup olup, önceleri "Babâîler", daha sonra da "Baba", "Abdal" ve "Horasan Erenleri" adıyla meşhur olmuşlardır. Özellikle yeni fethedilen topraklarda çeşitli tekke ve zâviyeler kurarak Anadolu'nun İslamlaşmasına önemli katkılarda bulunan bu gruplar¹³

-
- 7 Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1980 (Dergah Yayınları, I. Baskı), 141.
- 8 Baba İshak hk bk. Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-kudsiyye, 47-54 (nâşirlerin incelemesi); Hüseyin Hüsâmeddin, Amasya Tarihi, İstanbul 1329-1332 (Necm-i İstikbâl Matbaası), II, 369-77, 379-80; Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, 113-116; a. mlf., "Baba İshak", Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), IV, 368-469.
- 9 Baba İlyas'ın halifeleri hk. bk. Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-kudsiyye, 138-76; Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, 159-68.
- 10 Zındık (çoğulu zenâdika) terimi hk. bk. Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, er-Risâletü's-sâmîne ve'l-ısrûn: Fî-mâ yeteallaku bi-lafzi'z-zındîk (Resâil-i İbn Kemâl içerisinde), (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316 (İkdâm Matbaası), II, 240-49; Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Zendeke ve İlhad' (Hérésie) Meselesi", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul 23-28 Eylül 1985, Tebliğler, III. Türk Tarihi, İstanbul 1989 (Edebiyat Fakültesi Basımevi), II, 465-72; Bekir Topaloğlu, "Zındık", İA, XIII, 558-61.
- 11 Fuad Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, 94-102; a. mlf., "Bektaşiliğin Menşeleri", Türk Yurdu, II/8 (Ankara 1341), 131-36; Ahmet Yaşar Ocak, "Babaîlik", DİA, IV, 374.
- 12 Bu tabirlerin orijinali için bk. bk. Âşıkpaşazâde Târîhi (Tevârih-i Âl-i Osmân), (nşr. Âli Bey), İstanbul 1332/1914 (Greg International Publishers Ltd. England), 205.
- 13 Tekke ve dervişlerin, iskan politikasının bir parçası olarak değerlendirilmesi hk. bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", Vakıflar Dergisi, II (Ankara 1942), 279-304; Aharon Layish, "Waqfs and Süfi monasteries

bilhassa ilk Osmanlı hükümdarları tarafından desteklenmişlerdir. Bu çerçevede Osman ve Orhan Gazi; Geyikli Baba, Abdal Musa, Kumrul Abdal, Abdal Murad, Abdal Mehmed, Doğulu Baba ve Postnişpûş Baba gibi dervişlerle işbirliği yapmışlardır.¹⁴

Selçuklulardan, büyük bir medrese varlığı ve ilmî bir birikim yanında¹⁵, Ehl-i sünnetten zenâdıkaya (mülhidler) kadar, içerisinde çeşitli unsurlar taşıyan zengin bir tasavvuf kültürü ve geniş bir tarikatlar zümresi devralan Osmanlıların hakimiyet dönemlerindeki fıkıh - tasavvuf ilişkilerinin tespit edilebilmesi ve konuyla ilgili bütüncül sonuçlara varılabilmesi için, öncelikle bu disiplinlere mensup ulemâ ve meşâyih'in Osmanlı yönetim düzeni ve toplumsal yapısı içerisindeki konumlarının bilinmesine ihtiyaç vardır.

Bunlardan ilmiye sınıfını meydana getiren ulemânın (bilhassa fukahânın) bazı idarî görevleri yanında, asıl vazifeleri din eğitimi ve hukuk alanında idi. Devletin en yüksek danışma ve karar organı olan Divan-ı Hümâyun'da ilmiye sınıfından gelen ve asıl alanı hukuk olan kazaskerler de bulunmaktaydı. Müderris ve kadı olmak üzere iki gruba ayrılan ilmiye sınıfı, görevlerine padişahın tevcih beratıyla tayin edilirdi. Özellikle kadıların esas vazifeleri olan hukukî davalar yanında, merkez ile taşra arasındaki haberleşmeyi sağlamak, ticarî işlerde bir tür noterlik yapmak, fiyatları kontrol etmek, padişah fermanlarının tasdikli suretini çıkarmak ve bazı vergileri toplamak gibi çeşitli bürokratik görevleri de bulunmaktaydı.¹⁶ Ulemânın tayin ve azilleri sultan tarafından yapılmakla beraber, dinin temsilcisi ve onun hükümlerinin tatbikçisi olmaları sebebiyle önemli bir mevkiye sahip idiler. Devlete başkaldıran biri hakkında dahi olsa, padişah veya sadrazamın vereceği kararın şeyhülislâmın hükmüne uyması gerekmektedir.¹⁷ Bu bürokratik işlemler, ulemânın devlet ile kurumsal bir ilişki içerisinde bulunduğunu göstermektedir.

in the Ottoman policy of colonization: Sultân Selîm I's waqf of 1516 in favour of Dayr al-Asad", Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London, I (London 1987), 61-89.

- 14 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1988 (Türk Tarih Kurumu), I, 530-35; Ahmed Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, 170-72.
- 15 Anadoluda'ki Selçuklu medreseleri hk. bk. Abdullah Kuran, Anadolu Medreseleri -1-, Ankara 1969 (Ortadoğu Teknik Üniv. Mimarlık Fak.); Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, Selçuklular ve Beylikler Devri, I-II, İstanbul 1970-1972 (İ.T.Ü Mimarlık Fak.).
- 16 Osmanlılarda kadıların görev ve sorumlulukları hk. bk. İlber Ortaylı, Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı, Ankara 1994 (Turhan Kitabevi); Yaşar Şahin Anıl, Osmanlıda Kadılık, İstanbul 1993 (İletişim Yayınları).
- 17 Hans Georg Mayer, "İçtimâî Târih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetler" (trc. Hüseyin Zamantılı), Kubbealtı Akademi Mecmuası, IX/4 (İstanbul 1980), 50-52.

Osmanlılar dönemindeki devlet - tarikat veya ümerâ - meşâyih ilişkisi ise daha esnek bir karakter arz etmektedir. Bilhassa yeni bölgelerin hem fethi hem de iskanı konusunda devletin politikalarına büyük hizmetleri geçen tarikat şeyhleri ve mensupları, Dîvân-ı Hümâyün'da temsil edilmemişlerse de halk arasındaki nüfuzları vasıtasıyla devlet ricâlini etkilemeyi başarmışlar ve bu sebeple bir çok padişah çeşitli mutasavvıflara karşı büyük bir saygı ve hürmet göstermiştir.¹⁸ Ayrıca bazı vâlîde sultanlar, padişah kızları ve vezirler yaptıkları birtakım bağış ve vakıflarla, tekke ve zâviyelere çeşitli maddî imkanlar sağlamışlardır. Diğer yandan, özellikle Osmanlıların son dönemlerinde meşâyih büyük camilerde belirli bir sırayla vaaz vermeye başlamıştır ki (meşâyih-i kürsî)¹⁹, bu durum tarikat şeyhlerinin bazı resmî görevleri bulunduğu şeklinde bir düşünceyi hatıra getirmekte ise de bundan, tarikatların devlet bürokrasisi içerisinde belirli görev ve sorumluluklar yüklendiği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira, tarikatların devletle ilişkileri, bilhassa ilk dönemlerde kurumsal değil, kişisel bir nitelikte olup²⁰, devletle kurumsal ilişkilere, daha çok devletin tarikatları idarî ve ekonomik açıdan kontrol altına almaya başladığı XIX. Yüzyılda rastlanmaktadır.

Osmanlı devlet bürokrasisinde fukahâ ve meşâyih karşı takip edilen bu denge politikasına rağmen, Mustafa Akdağ'ın da işaret ettiği gibi, "Devlet demek, toprak dünyasının idaresi demek" olduğu için, 'velîlerin' nüfuzları ne

18 Mesela, ilk Osmanlı sultanlarından Osman Gazi, Şeyh Edebâli'nin kızıyla evlenmiş (Âşıkpaşaoğlu, Âşıkpaşaoğlu Tarihi, nşr. Atsız, İstanbul 1970, Milli Eğitim Basımevi, 1000 Temel Eser, 11). Orhan Gazi, Geyikli Baba'ya itibar ederek saygı göstermiş; Yıldırım Bayezid kızı Hündî Hatun meşhur sûfî Emir Sultan ile nikahlanmış (Mehmed Şemsüddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332/1913, Matbaa-i Vilâyet, 6; Mecdî Efendi, Tercüme-i Şekâik, Bulak 1269, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 76-77), Fatih Sultan Mehmed, hocası Akşemseddin'e derin hürmet beslemiş; II. Bâyezid, Halvetî tekkesine giderek zaman zaman zikir meclislerine iştirak etmiş; Yavuz Sultan Selim, Sünbül Sinan Efendi'ye; Kanûnî, Merkez Efendi'ye; Sultan III. Murad, Halvetî şeyhi Şüca ile Uşşâkiye tarikatının kurucusu Şeyh Hüsâmeddin Uşşâkî'ye; I. Ahmed ve IV. Murad, Aziz Mahmûd Hüdâî'ye hürmet etmiş; III. Selim Mevlevî dergahına; I. Mahmud, Şeyh Nureddin Cerrâhî'nin tekkesine birçok defa ziyarete gitmişlerdir. Osmanlı sultanlarının mutasavvıflarla ilişkileri hk.bk. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 530-35; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1958, 275; Hüseyin Yurdaydın, "Türkiye'nin Dini Tarihine Umumî Bir Bakış", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), IX (Ankara 1962), 115; Osman Türer, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Padişah-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihi Bir Örnek", Türk Dünyası Araştırmaları, XXVIII (İstanbul 1984), 182-83; Hasan Kâmil Yılmaz, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", Mâverâ Dergisi, Ankara 1984, VIII/92, 93, 94, 95, 92-100.

19 Bu konuda bk. Elinizdeki makalenin "Tasavvufî Kurumların Hukukî Statüleri" bölümü.

20 Hans Georg Mayer, "İçtimâî târih Açısından Osmanlı Devleti'nde Ulemâ-Meşâyih Münâsebetleri", 52-6.

olursa olsun, fıkıhçılar yani medreseliler siyasetteki mutlak üstünlüklerini daima korumuşlardır. Fıkıh ve onun temsilcisi olan medreseli-dânişmend zümresi, Selçuklular devrinde sahip oldukları, ancak onların tarih sahnesinden çekilmesi sürecinde kaybettikleri bu nüfuzlarını, Osmanlılarla yeniden elde etmişlerdir.²¹ Hatta, “Fatih devrinden itibaren Osmanlı düzenliği, resmi siyasetinde tamamen medreselinin İslâmî prensiplerini kabul ederek, tarikatın hayalci ve ‘esrarı’ sezici sistemine karşı kapılarını kapatmış, bu sayede devlet, ciddi olmayan eğilimlerden korunmuş idi. Böylece, Osmanlı şeyhülislâmı, müftüsü, kadıaskeri ve kadıları tamamen medrese mensubu olacaklar, ancak medreseli - tarikatlı çekişmelerinde de tarafsız görünen, sanki lâik bir devlet memuru tavrını takınacaklardır.”²² “Bu hali ile, rejimin din alanındaki karakteri fıkıha ve kitaba bağlılık biçiminde ortaya çıkıyordu. Böyle katî, kesin ve medrese ilminin yüzyıllardan beri tarifini yapıp durduğu kitabî İslam prensibine dayanan Osmanlı düzenliği altında yaşayan derviş veya şeyh, isterse ‘velîlik’ mertebesine yükselmiş bulunsun, ‘padişah-ı zîşân’a veya onun ‘devletlilerine’ yapacağı hayır/dua karşılığında, kendisine ne ‘ihsan’ olunursa onu kabul etmekten başka bir şey yapamazdı. Hem bunların kerametleri, mucizeleri hakkında Anadolu halkının hatırasına geçen hikayeler, padişahların bu gibilerine yaptıkları iltifatlarla süslenmektedir ki, bunun da anlamı, şeyhin dahi devlet büyüklerinin himayesinde oldukları biçiminde anlaşılmalıdır.”²³ Ancak, pâdişaha hayır dua ile yetinmeyip de “şeyhliği kolayından şahlığa çevirme heveslilerine karşı merkezî otorite” çok sert tedbirler almaktan sakınmadığı gibi, “resmî dinin (şeriatın) bir çeşit memur safında ve sıfatında olan din ulemâsı” da “çok sivri ve iddialı tarikat kurucuları karşısında kütleye kendileri sahip çıkma gayreti ile şiddetli bir mücadeleye koyulmuşlardır. Durum, bir bakıma, Weber’in dediği gibi, feodal aristokraseye karşı bürokrasinin verdiği savaştan farklı değildir. Şeriatçı ve şekilci tutumun ilerisinde kütleye ‘bâtınî’ yollarla nüfuzu mümkün kılacak olan liderlik gücü ve yeteneği (charisma) derinlere indiği derecede ‘ulemâ’ sınıfının ve yerine göre merkezî otoritenin tepkisi de o nispette sert ve müsamahasız olmuştur.”²⁴

Öte yandan, Osmanlılar döneminde fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin her birinin gelişim çizgilerini tespit için tabakât kitapları, kütüphane kayıtları, fıkıh

21 Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadi ve İctimaî Tarihi, Ankara 1979, II. Baskı, II, 59.

22 Mustafa Akdağ, a.g.e., II, 61.

23 Mustafa Akdağ, a.g.e., II, 63.

24 Sabri F. Ülgener, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, İstanbul 1981, Der Yayınları, 37-8.

ve tasavvuf tarihi gibi kaynaklara bakıldığı zaman, bu dönemde fıkıh²⁵ ve tasavvuf²⁶ disiplinlerinin hem metodoloji hem de problemleri hakkında geniş bir literatürün meydana geldiği görülür.

Ayrıca, Osmanlılar döneminde fıkıh ve tasavvuf eğitiminin yapıldığı medreseler ile tekke ve zâviyelerin nitelik ve nicelikleri hakkındaki tarihî ve maddî bilgiler de adı geçen disiplinlerin kurumsal altyapılarının ve birbiriyle ilişkilerinin tespiti bakımından önemli kaynaklardır. Çeşitli tarikatlar²⁷ hakkında yazılmış olan eserlerde, söz konusu tarikatların tekkeleriyle ilgili bir kısım bilgilerle²⁸, bazı dönemlerde²⁹ ve şehirlerde inşa edilen medrese³⁰ ve

- 25 Osmanlılar devrinde yetişen fıkıhçılar ve eserleri için bk. Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, 276-348; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları, İstanbul 1994 (Yayımlanmamış doktora tezi, İSAM Ktp., nr. 34436), 54-347; Ali Keleş, Osmanlı Devleti Yükselme Dönemi İslam Hukukçuları ve Eserleri, İstanbul 1992 (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İSAM Ktp., nr. 47010).
- 26 Osmanlı dönemi tasavvuf literatürü hk. bk. Kâsım Ganî, Târîhu't-tasavvuf fi'l-İslâm (Farsça'dan trc. Sâdık Neş'et), Kahire 1970, 741-62; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1984, 189-282; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1985, 309-45; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri", Kubbealtı Akademi Mecmuası, XXIII/1 (İstanbul 1994), 26-35. Ayrıca, Osmanlılar dönemi tasavvuf kaynakları ile bu dönemde yaşamış olan çeşitli mutasavvıfların hayatları ve tasavvufî görüşlerini anlatan literatür için bk. Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Ankara 2000.
- 27 Enver Behnan Şapolyo, Türkiye'de 95 tarikat ve bunların 109 şubesi bulunduğunu ve sadece İstanbul'da çeşitli sünnî tarikatlara ait olmak üzere 305 dergahın kurulduğunu söylemektedir. Bk. Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, Türkiye Yayınevi, 65, 68.
- 28 Mesela, Abdülbaki Gölpınarlı, Konya'da bulunan Âsitâne-i Aliyye adı verilen Mevlânâ dergahından sonra Osmanlılar döneminde mevcut olan âsitânelerin Bursa, Eskişehir, Gelibolu, Halep, Kastamonu, Karahisar, Kütahya, Manisa, Mısır ve Yenişehir'de (Rumeli) bulunduğunu, İstanbuldaki beş Mevlevîhânenin dördünün âsitâne olduğunu belirterek, köylerde mevcut bulunan küçük zâviyeler hariç, çeşitli vilayet ve kazalarda bulunan 76 adet zâviyenin listesini vermektedir. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, 334-35. Yine Gölpınarlı, Osmanlılar döneminde Balkanlarda İstrumça, Selanik, Doyran, Köprülü, Tikveş, İştîp, Pirizren, İsnefçe, Üsküp ve Manastır'da Melâmî tekkeleri bulunduğunu belirtmektedir. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1992, 300-3. Öte yandan, Suraiya Faroqhi'nin tespitlerine göre; 17 ve 19. yüzyıl belgelerinde isimleri geçen Bektaşî zâviyelerinin sayısı 65, II. Mahmud döneminde bulunan Bektaşî tekkelerinin sayısı ise 150'dir. Bk. Suraiya Faroqhi, Der Bektaschi-order in Anatolien, Wien 1981, 132-143. Bektaşî tekkeleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Kemal Daşcıoğlu, 1827 (H. 1243) Tarihli Muhallefat Defterine Göre Bektaşî Zâviyeleri, Isparta 1996 (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sultan Süleyman tahrirlerine göre, bu dönemde Anadolu vilayetinde 623, Karaman'da 272, Rum vilayetinde 205, Diyarbakır'da 57, Zülkadiriye'de 14, Paşa Livası'nda 67, Silistire Livası'nda 20, Çirmen Livası'nda 4 zâviye bulunmakta idi. Bk.

tekkeler³¹ hakkında birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte, Osmanlı devletinin geniş coğrafyası ve uzun tarihi boyunca kurulan bu yapıların tümünün fiziki planları, personel sayıları ve programları... hakkındaki istatistiklere toplu olarak sahip bulunmadığımız gibi, fıkıh ve tasavvuf eğitiminin medrese ve tekke dışında, cami ve mescitler gibi başka alanlarda da yapılması sebebiyle, bu disiplinlerin kurumsal altyapıları hakkında sağlıklı bir mukayese yapma imkanına da sahip değiliz. Bu bilgilerin toplanabilmesi için sadece fıkıh ve tasavvuf tarihi değil, aynı zamanda genel tarih, kültür tarihi, kurumlar tarihi, sanat tarihi ve mimari gibi çeşitli disiplinlerin uzun süreli çalışmalarını beklemek gerekecektir. Bununla beraber, medreseler ile tekke ve zâviyelerin sayıları hakkındaki mevcut bilgilerden, bu iki kurumun da toplumun temel müesseselerinden olduğu sonucuna kolayca varılabilir.

Osmanlılar döneminde, fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin yeri ve duruşlarıyla ilgili bu tarihi çerçevenin belirlenmesinden sonra, bu iki disiplin

Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", 301.

- 29 Mesela, 1530-1540 yılları arasında Anadolu vilayetinde 110 medrese yanında, 626 zâviye ve hankâh, 1 Kalenderhâne ve 1 Mevlevihâne bulunmaktaydı. Bk. Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda İmâret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII/1-2 (İstanbul 1962-63), 242.
- 30 Osmanlı medreseleri hakkında ülkemizde geniş bir literatür oluşmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976 (İrfan Matbaası); Mübahat Kütükoğlu, Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluş Arefesinde İstanbul Medreseleri, İstanbul (Edebiyat Fakültesi Matbaası); Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983 (Dergah yayınları); Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984 (İstanbul Ün. Edebiyat Fakültesi); Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, I-II, İstanbul 1997 (İz Yayıncılık).
- 31 Mesela, Ankara ve çevresinde 1700-1860 tarihleri arasında 77 cami ve mescid, 24 zâviye, yine aynı dönemde Ankara, Tokat, Halep, Musul, Mardin, Çermik, Harput ve Çemişgezek sancaklarında toplam 64 adet zâviye mevcut bulunmaktaydı. Bk. Rifat Özdemir, "Osmanlı Devletinin Tarikat, Tekye ve Zâviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset", Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, V (Ankara 1994), 270-276. Sivas'ta bulunan 52 tekkenin isim ve kuruluş tarihleri için bk. Saim Savaş, Bir Tekkenin Dini ve Sosyal Tarihi. Sivas Ali Baba Zâviyesi, İstanbul 1992, 36-7; Bursa'daki tekkeler için bk. Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I-II (Uludağ Yayınları); Manisa ve çevresinde bulunan zâviyeler ve bağlı olduğu tarikatlar için bk. İbrahim Gökçen, XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırları, İstanbul 1946, 19-23. Öte yandan, İstanbul tekkeleri, zâviye ve hankâhlarının sayıları, isimleri ve bağlı buldukları tarikatlar hakkındaki arşiv belgeleri, yazmalar ve basma tekke risaleleri konusundaki kaynaklar için bk. Günay Kut-Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergeh-nâme", Varia Türccica Türkisch Miszellen, IX (İstanbul 1987), 213-36.

arasındaki münasebetlerin teorik tartışma alanları ve bu alanlarda meydana getirilmiş olan literatürün tespitine geçilebilir.

II. FIKIH VE TASAVVUFUN TEORİK TARTIŞMA ALANLARI VE BU ALANLARA AİT LİTERATÜR

İnsanın diğer insanlarla ve Allah ile olan münasebetlerini düzenleyen ve bu ilişkilerde daha çok dış iradeye (irade beyanı) önem veren ve belirli bir nesnellığe (objektiflik) ulaşmaya çalışan fıkıh ile, bütün bu ilişkilerde iç iradeye (niyet, irade hürriyeti) itibar ederek kendine mahsus bir öznelliğe (sübjektiflik) sahip olan tasavvuf arasında, birincisinin re'y ve içtihadı, ikincisinin ise taklide dayalı yapıları sebebiyle³², hemen hemen teşekkül devirlerinden itibaren başlayan farklı yapılanmaları, Osmanlılar döneminde de devam etmiştir. Kaldı ki, fıkıh - tasavvuf arasında süregelen bu farklılıklar yalnızca söz konusu iki disiplinle sınırlı olmayıp, bunun ötesinde, kelam - tasavvuf³³ ve hadis - tasavvuf³⁴ ilişkilerini de gerginleştiren ve bütünüyle zâhir - bâtın çatışmasına dönüştüren bir bütünün parçalarıdır.

- 32 Şeyhe bağlılık ve onu taklit fikri tasavvufta o kadar ileridir ki, irade ve ihtiyar kavramlarını dahi tersine çevirecek bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu konuda, İsmail Hakkı Bursevî'nin şu sözleri ilginçtir. "Suâl olunursa ki, niçe murâd olur ki, el-mürîd men lâ-irâdetle leh. Cevâb budur ki, irâdet, emr-i lafzîdir. Hakikatde irâdet ma'dümdür ve bir dahî irâdetden murâd terk-i itirazdır ve bir dahî mücerred tarîk-i maksûda sülûkdür ve bir dahî adem-i irâdeti irâdetdir... el-Hâsıl: İhtiyâr-i abd ihtiyâr hakkında fenâ-i küllî bulmadıkca abd-i mahz olmaz ve bu makâmın esrarındandır ki, Kur'ân'da gelür (Ve yuhazzirukumüllâhu nefsehû) maksûd nisbet-i talebden fenâyâ has ve tahrîz (teşvik)dir. Tâbî' olsa hevâ-yı nefse mürîd – Dînülür nâmına şeytânün mürîd." Bk. Şerhu'l-Mesnevî (Rûhu'l-Mesnevî), Bulak 1287 (Matbaatü'l-Âmire), I, 283.
- 33 Kelam-tasavvuf ilişkileri hk. bk. İbn Teymiyye, el-Mu'cize ve kerâmâtü'l-evliyâ (nşr. Muhammed A. Atâ), Beyrut 1985 (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye); Abdurrahman-ı Câmî, ed-Dürretü'l-fâhire fî tahkiki mezhebi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâi'l-mütekaddimîn (nşr. N. L. Heer – A. Müsevî Bihbehânî), Tahran 1980; Nurettin Yılmaz, Kelâbâzî'nin Tasavuf ve Akâid İle İlgili Görüşleri ve Mâturidî İle Mukâyesesi, Kayseri 1990 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi); Ali Ataç, Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevessül, İstanbul 1993 (yayımlanmamış doktora tezi); İshak A. Demir, Mütekaddimîn Devri Kelamcılara Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham, İstanbul 1993 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi); Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtakâdî Görüşleri, İstanbul 1997, Beyan Yayınları; İlyas Çelebî, "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelam-Tasavvuf İlişkisi", İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı-II, İstanbul 1998, 85-107; Reşat Öngören, "Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelâm İlişkisi", Akademik Araştırmalar Dergisi, 4-5 (İstanbul 2000), 31-42.
- 34 Hadis-tasavvuf ilişkileri hk. bk. Abdullah Aydın, Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis, İstanbul 1986 (Seha Neşriyat); H. Kamil Yılmaz, Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi, İstanbul 1990; Ahmet Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin

Bilhassa itikadî konularda kelamcılarla mutasavvıflar arasında yapılan tartışmalar fıkıh, ilhad ya da tekfir noktasına ulaştığı veya taraflar kendi görüşlerini bir yaşam biçimi halinde birbirine dayattıkları zamanlarda, fıkıh ve fıkıhçılar devreye girerek tarafların ve özellikle de mutasavvifenin kullandığı argümanları değerlendirmiş ve kamu düzenini korumaya yönelik bazı hukukî ve idarî tedbirler öngörmüşlerdir. Dolayısıyla, tasavvufî düşüncenin ve mutasavvifenin kullandığı yöntemlerin tahlil ve değerlendirilmesi hususunda, öncelikli muhatap ya da muhalifin, kelam ilmi olduğu belirtilmelidir.

Osmanlılar dönemi fıkıh - tasavvuf ilişkilerine uzun dönemli tarih perspektifinden bakıldığı zaman, bu iki disiplin arasındaki çeşitli gerginliklerin teorik temellerini vahdet-i vücud, hulûl, ilham, vesîle ve vâsıta, istimdâd, râbıta, Mehdî ve Mehdîlik, Hızır, hatmü'n-nübüvve, zikir, raks, semâ, deverân; kahve ve tütün vb. çeşitli keyif verici maddelerin kullanılması ve bazı giysilerin giyilmesi gibi konulardaki ihtilaf ve tartışmaların oluşturduğu görülür.

Bu tartışma alanları hakkında Osmanlılar döneminde meydana gelen literatür ise, iki disiplin arasındaki ilişkinin hem teorik temellerini, hem de bu teoriler arasındaki mesafenin açıklığını göstermeye yardım edecek nitelik ve niceliktedir:

Bu dönemde, zâhir - bâtın tartışması hakkında özellikle tasavvuf cenâhından Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Kazâbâdî (ö. 1163/1750) *Risâle fî ilmi'l-bâtın*³⁵ ve Ahmed Şemseddin Marmaravî Yiğitbaşı (ö. 910/1504-5) *Câmiü'l-esrâr fî terbiyeti ülemâi'z-zâhir ve'l-bâtın*³⁶ adlı risalelerini yazmışlardır.

Genel olarak vahdet-i vücudun lehinde olmak üzere Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) *Esâsü'l-vahtânîyye ve menba'u'l-ferdânîyye*³⁷, Abdurrahman b.

Hadislerdeki Dayanakları, Ankara 2000; John O. Voll, "Hadith scholars and tariqahs: An ulama group in the 18th century Haramayn and their impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, XV/3-4 (Leiden: E. J. Brill 1980), 264-73 (Bu makale, Mustafa Ertürk tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bk. "Hadis Âlimleri ve Tarikatlar: 18. Yüzyıl Haremeyn Ulema Grubu ve İslâm Dünyasındaki Etkileri", *Türkiye Günlüğü*, 61, Ankara 2000, 76-84); Zekeriya Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/1 (İstanbul 1997), 83-132; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Tasavvufî Düşünceye Kaynak Olması Açısından Bazı Hadisler Üzerine Bir İnceleme", *Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları*, I/1 (Isparta 1999), 47-73.

35 Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 604, 48-50vr.

36 Bayezit Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 1805, 20b-27a vr., 158b-180b vr.; 2892, 224a-252b vr.; İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1271/4, 97-152 vr.

37 Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 1814/3.

Ahmed el-Câmi (ö. 898/1492) *Risâle fî isbât-ı vahdeti'l-vücûd*³⁸, Nebî b. Turhan es-Sinobî (ö. 936/1530) *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*³⁹, Seyyid Seyfullah Efendi (ö. 1010/1601) *Miftâhu vahdeti'l-vücûd*⁴⁰, Lâmekânî Hüseyin Peştelî (ö. 1034/1624) *Risâle-i vahdet*⁴¹, Burhaneddin İbrahim b. Hasan Gürânî (ö. 1102/1690) *Matlâu'l-cûd bi-tahkîki't-tenzih fî vahdeti'l-vücûd*⁴², Niyazî-i Mısrî (ö. 1106/1694) *Risâle-i vahdet-i vücûd*⁴³, Süleyman Refet Paşa (ö. 1278/1861) *Risâle-i vahdeti'l-vücûd*⁴⁴, Mustafa b. Numan Fevzi *Mir'âtü's-şühûd fî mes'eleti vahdeti'l-vücûd*⁴⁵, Ali Bolevî *Vahdet-i vücûd*⁴⁶ ve Gürânî Ömer Efendi *Vahdetü'l-vücûd Risalesi*⁴⁷ adlı eserlerini yazmışlardır.

Buna karşı, fukahâdan Saadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*⁴⁸ ve İbn Kemal (ö. 940/1534) *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*⁴⁹ adlı eserlerini vahdet-i vücûd konusuna ayırmışlardır.

Fıkıh ve tasavvuf arasındaki temel tartışma alanlarından ilham ve keşf hakkında Trabzonî Ahmed Celvetî'nin (ö. 1027/1617) *el-İ'lâm bi-meârif-i ehli'l-ilhâm*⁵⁰ adlı eseri örnek gösterilebilir.

Mustafa Fevzi b. Numan *İsbâtü'l-mesâlik fî râbitati's-sâlik*⁵¹, Derviş Ahmed Rif'at *Râbita-i inşâiyye (Rabitanâme)*⁵², Ahmed b. Süleyman el-Hâlid

38 Nuruosmaniye Ktp., nr. 4989, 35-50 vr.

39 Bayezit Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 4032.

40 İstanbul 1291.

41 Süleymaniye Ktp., Haşim Paşa, nr. 27, 35-36 vr.

42 Süleymaniye Ktp., nr. Carullah, 2102; Damad İbrahim, nr. 740; Hamidiye, nr. 1440; Laleli, nr. 3765; Reşid Ef., nr. 443, 2102; Ayasofya, nr. 2169.

43 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 3299, 97-115vr.; İzmirli İsmail hakkı, nr. 1210/4; İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 96, 175, 313, 1049, 1096, 1099.

44 İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1034/3, 18-20vr.

45 İstanbul 1320, Ahmed İhsan ve şürekâsı.

46 İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 313.

47 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 3910.

48 İstanbul 1294, Ali Bey Matbaası, *Mecmûatü'r-resâil* içerisinde, 2-47 arası.

49 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1005/2, vr. 10-13; 1041, 1044, 1049; Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2041; Es'ad Ef., nr. 3633; Fatih, nr. 5326; Hâlet Ef., nr. 810, 822; H. Hüsnü Paşa, nr. 65; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1580. İbn Kemal, bu risalesinde, Allah'ın varlık (vücud) bakımından müteaddit zatlardan değil, tek bir zattan meydana geldiğini, ancak onun birçok sıfatının bulunduğunu anlatmaktadır. Bk. *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1005/2, vr. 12a.

50 İstanbul 1329, Matbaa-i Bahriyye.

51 İstanbul 1294, 1324.

52 Tercüman Ktp., nr. 280.

en-Nakşibendî *Risâle fî hakkı's-sülûk ve'r-râbita*⁵³, Veliyüddin b. Osman el-Birgivî *Risâle-i râbita-i şer'iyeye*⁵⁴, Konevî Halid b. Hüseyin en-Nakşibendî (ö. 1242/1826-27) *Risâle-i râbita*⁵⁵, Edirne Müftüsü Muhammed Fevzi b. Ahmed et-Tavâsî (ö. 1318/1900) *Aynü'l-hakîka fî râbitati't-tarîka*⁵⁶ adlı kitapları ile rabita lehinde tavır alırken; Hafız Seyyid Hoca *Risâle fî ibtâli'r-râbita*⁵⁷ adlı eserlerinde rabitayı fıkıhçı gözüyle değerlendirmeye çalışmışlardır.

Osmanlılar döneminde fıkıh - tasavvuf gerginliklerinde önemli bir yer tutan semâ, deverân ve raks konusunda⁵⁸ ise geniş bir edebiyat oluşmuştur. Bunlar arasından Eşrefoğlu Rûmî'nin (ö. 874/1469-70?) *Sırru'd-deverân*⁵⁹, Muhammed b. Mahmud el-Aksarâyî'nin (ö. 899/1494) *Risâle fî beyâni deverâni's-sûfiyye*⁶⁰, Kınalızâde Alâeddin Ali Çelebi'nin (ö. 980/1572) *Risâle fî hakkı'd-deverân ve'r-raks*⁶¹ veya *Risâle fî beyâni deverâni's-sûfiyye*⁶², Aziz Mahmud el-Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) *Keşfü'l-kına'an vechi's-semâ*⁶³, İsmail

-
- 53 Millet Ktp., Ali Emîrî Mtf, nr. 233; Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Ktp., Genel, nr. 3340, 15793; Haksess, nr. 770.
- 54 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 2429, 30vr.
- 55 Millet Ktp., Ali Emîrî Arabî, nr. 1097, 1098. Seyyid Vâsîfî Hüseyin bu eseri Tercüme-i Risâle-i rabita adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bk. Millet Ktp., Ali Emîrî Arabî, nr. 1097, 1098.
- 56 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 6462; İzmirli, nr. 894; Celal Ökten, nr. 223; M. Arif - M. Murad, nr. 158. Râbita aleyhindeki görüşlere reddiye niteliğinde olan bu eser neşredildiği halde, üzerinde basıldığı yer, tarih ve yayınevi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.
- 57 Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 1250, vr. 13. Bu risaleyi bizzat Bursalı İsmail Hakkı, Zilhicce 1307 (Temmuz 1890) tarihinde istinsah etmiştir. Risalenin bir başka nüshası için bk. Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Ktp., Genel, nr. 6941.
- 58 Sema ve raks konusunda fıkıhçılarla mutasavvıflar arasında geçen çeşitli tartışmalar için bk. Süleyman Uludağ, İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ, İstanbul 1976 (İrfan Yayınevi), 179-193, 383-388; Sirajul Haq, "Samâ' and Raqs of the Darwishes", Islamic Culture (The Hyderabad Quarterly Review), XVIII (Hyderabad-Deccan 1944), 111-30; Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ Devrinde Semâ", Şarkiyat Mecmuası, V (İstanbul 1964), 135-50; V. L. Pouzet, "Prises de position autour du 'samâ' en Orient musulman au VIIe/XIIIe siècle", Studia Islamica, 57 (Paris 1983), 119-34; Arthur Gribetz, "The samâ' controversy: Sufi vLegalist", Studia Islamica, 74 (Paris 1991), 43-61.
- 59 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1498, 1-28vr.
- 60 Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 438, 424-35vr.
- 61 Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 11, 122-25vr.
- 62 Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 438, 422-24vr; Erzincan, nr. 152, 91-93vr.; Tire Ktp., Necip Paşa Vakfı, nr. 659.
- 63 nşr. Hasan Kamil Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdai'nin Sema Risalesi, İstanbul 1986.

b. Ahmed er-Rüsûhî el-Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Hüccetü's-semâ*⁶⁴, Abdülahad Nuri b. Mustafa Sarâyî es-Sivasî'nin (ö. 1061/1650) *Terceme-i risâle fi Deverân-ı sûfiyye*⁶⁵, Ali b. Muhammed el-Kastamonî'nin (Karabaş Veli) (ö. 1097/1686) *Risâletü'd-deverân*⁶⁶, Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'aşî'nin (ö. 1145/1732) *Risâle fi'r-raks ve'z-zikr*⁶⁷, Mehmed Emin Tokâdî'nin (ö. 1158/1745) *Sıyânet-i dervîşân der bahs-i devrân-ı sôfiyyân*⁶⁸, İsmail Efendi'nin *Risâle fi tahkiki emri's-semâ li'l-mübtedî*⁶⁹ ve *Risâle fi tahkiki emri's-semâ li'l-müntehî*⁷⁰, İbrahim b. Muhammed en-Niksârî'nin *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-teganî ve'd-deverân*⁷¹ ve Beşir Efendi'nin *Deverân ve Zikir Hakkında Risale*⁷² adlı eserleri sema, deverân ve raksın lehinde tavr almışlardır.

Hüsâm Çelebi'nin (Hüsâmeddin Hüseyin b. Abdurranman) (ö. 926/1520) *Risâle fi raksi'l-mutasavvife*⁷³, Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1525) *Risâle fi deverâni's-sûfiyye ve raksihim*⁷⁴, İbn Kemal'in *Risâle fi deverâni's-sûfiyye ve raksihim*⁷⁵, İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *er-Rahsu ve'l-*

64 Bulak 1256; İstanbul 1286, Minhâcü'l-fukarâ adlı eserinin sonunda.

65 İstanbul 1824, 91-105 arası.

66 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 2337, 36-88vr.

67 Âtîf Ef. Ktp., Âtîf Ef., nr. 2798; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 1915.

68 Mehmed Emin Tokâdî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı bu risalenin nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1849, vr. 54b-72b; Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 832, vr. 43a-53b. Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun, Murâd-ı Buhârî'den (ö. 1142/1729) sonra, Anadolu'ya yayılmasını sağlayan Mehmed Emin Tokâdî hk. bk. Halil İbrahim Şimşek, Mehmed Emin Tokâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst.), Samsun 1996 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).

69 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1218, 68-69vr.

70 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1218, 64-67vr.

71 Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 701, 72vr.

72 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1352, 111vr.

73 Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2818, 39-41vr.

74 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 1456, 3601, 3612, 3783; Carullah Ef., nr. 2086; Hacı Mahmud Ef., nr. 2716, 2855, 3093. Zenbilli Ali Efendi, bu risalesinde, sūfiyyenin deveran ve raksi hakkında genellikle olumlu bir yaklaşım sergilemektedir.

75 Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 327, 210-212vr. Kemal Paşazâde'ye nispet olunan aynı konudaki risaleler için bk. Risâle fi ibtâli'r-raks ve's-semâ (Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 446) ve Risâle fi tahkiki'l-hak ve ibtâli re'yi's-sûfiyye fi'r-raks (Süleymaniyye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 5689; Hafid Ef., nr. 453). Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696'da bulunan raks ile ilgili risalesinin neşri için bk. Salim Özer, İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri (Tahkik ve Tahlil), Kayseri

*vaks li-müstahilli'r-raks*⁷⁶, Ebüssuûd Efendi'nin *Deverân-ı Sûfiyyeye Dair fetva*⁷⁷, Birgivi'nin *er-Risâle fi'z-Zikri'l-cehri*⁷⁸, Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî'nin (ö. 1041/1631) *Risâle fi hurmeti'r-raks ve'd-deverân ve kerâheti'z-zikr*⁷⁹, Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1045/1635) *Risâle-i deverân-ı sûfiyye*⁸⁰, Muhammed b. Mustafa el-Bucavî'nin (ö. 1059/1649) *Risâle fi zemmi't-teganî ve'r-raks*⁸¹, Abdülkerim b. Veliyyüddin'nin (Veliyyüddinzâde) (ö. 1100/1689) *Risâle fi hakkı deverâni's-sûfiyye*⁸², İbrahim Efendi'nin *Risâle-i deverân-ı sûfiyye*⁸³ ve İbrahim b. Ebî Bekr el-Erdebîlî'nin *Mezheb-i Erbaada Devr-i Raks-ı Semâin Hurmeti*⁸⁴ adlı eserleri ise fikhî bir bakış açısına sahip olup, genellikle raks ve deverânın caiz olmadığı doğrultusunda görüş belirtmişlerdir.

Öte yandan kahve, tütün ve afyon gibi bazı keyif verici maddelerin kullanılıp kullanılmayacağı konusundaki fikhî tartışmalarda, bu konular tasavvufun problemi olmamasına rağmen, fıkıhçılarla bazı tasavvuf erbabının karşı karşıya geldikleri görülür.⁸⁵

1991 (Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İSAM Ktp.nr. 47489), 327-32.

- 76 Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2074, vr. 20b-27a; 2115; Esad Ef., nr. 245, 1690, 3780; Giresun Yazmaları, nr. 115; Hacı Mahmud Ef., nr. 2066; Hafid Ef., nr. 453. İbrahim b. Muhammed el-Halebî bu eserinde raksı çeşitli açılardan tasnif ederek her birinin hükmünü verir ve özellikle sûfilerin ibadet amacıyla yaptıkları raksa şiddetle karşı çıkar.
- 77 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1036, 52-53vr.
- 78 İstanbul 1988 (Dersaadet Kitabevi).
- 79 Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 429, 65-72vr.
- 80 Kütüphane kataloglarından, bu eserin Tüyatok, Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 799, 108b-117a vr.'de olduğu anlaşılmaktadır.
- 81 Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 703, 182-184vr.
- 82 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 3632, 299-313vr.
- 83 Kütüphane kataloglarından, bu eserin Tüyatok, Amasya Bayezid İl Halk Ktp., nr. 936, 93b-96b vr.'de olduğu anlaşılmaktadır.
- 84 Kütüphane kataloglarından, bu eserin Tüyatok, Antalya Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 146, 155b-168b vr.'de olduğu anlaşılmaktadır.
- 85 Kahve, tütün ve afyon gibi çeşitli keyif verici maddelerin kullanılmasının leh ve aleyhinde yazılan bazı eserler için bk. Mahmud b. Pir Muhammed el-Fenârî, *Risâle fi beyânî hurmeti'l-haşîş ve'l-afyon* (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 3675, 38-39vr.); İbn Kemal, *Risâle fi hurmeti'l-afyon ve'l-benc* (Süleymaniye Ktp., Hafid Ef., nr. 453, 85-89vr.; Yazma Bağışlar, 1398, 67-68vr.) veya *Risâle fi tabiati'l-afyon* (Süleymaniye Ktp., Âşir ef., nr. 459, 108-110vr.; Laleli, nr. 3710, 106-107vr.; Reşid Ef., nr. 1045, 125-126vr.; Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, nr. 1580, 1609); Akhisarî Ahmed b. Abdulkâdir Efendi (ö. 1131/1719), *Risâle fi hakkı'd-duhân* (Süleymaniye Ktp., Dârü'l-Mesnevî, nr. 298, 70-74vr.; Harput, nr. 429, 194-199vr.; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 1292, 170a-172vr.); Muhammed b. Mustafa

Fıkıh ve tasavvuf arasındaki gerginlik alanları ve teorik tartışmalarla ilgili bu listede, özellikle tasavvufçular tarafından yazılan eserlerin daha fazla olduğu dikkati çekmektedir. Bu durumu, devletin otoritesini ve Sünniliği resmî bir ideoloji olarak kullanma eğilimini benimseyen fıkıhçılar karşısında, tasavvuf mensuplarının giriştikleri varlık ve meşruiyet mücadelesinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu arada, Osmanlılar dönemi fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasındaki teorik tartışmaları; gerek fıkıh, gerekse tasavvuf alanında derin bilgi ve nüfuza sahip olan az sayıdaki fakih ve mutasavvıfın yönlendirdiği veya etkilediği görülmektedir ki, bu durumun söz konusu iki disiplin arasındaki tartışmaların ilmî seviyede kalması ve birbirini yok edecek bir mücadele boyutuna dönüşmemesinde önemli etkisi olduğu söylenebilir. Sorumluluk sahibi bu kişiler arasında; fıkıhçılardan Molla Fenârî, Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemâl ve Ebüssuûd Efendi gibi şeyhülislâmlar; mutasavvıflar arasında ise her biri aynı zamanda zâhirî ilimlerde de büyük bir derinlik ve nüfuza sahip olan Dâvûd-i Kayserî, Bedreddin İbn Kadı Simavna, Abdurrahman b. Ahmed el-Câmî, Nûreddinzâde Muhyiddin Muhammed b. Mustafa, Aziz Mahmud el-Hüdâyî ve Bursalı İsmail Hakkı gibi meşhur mutasavvıflar bulunmaktadır. Ne var ki, yalnızca Osmanlılar dönemi değil, bütünüyle İslâm hukuk ve İslâm tasavvuf tarihleri açısından da yüksek mevkiye sahip olan bu kişilerin yönlendirdiği fıkıh - tasavvuf ilişkilerinde, fıkıhçıların yaklaşımlarının genel karakteristiğini taklit ruhunun oluşturduğunu ve onların devleti ve kamu düzenini koruma gayretlerinin ön plana çıktığını; aynı şekilde mutasavvıfların da kendilerine özgü olmayan ve sadece daha önceki dönemlerde yazılan veya ileri sürülen bazı anlayışları tekrar ve şerh etmeye yöneldiklerini söylemek mümkündür.

III. FIKIH - TASAVVUF İLİŞKİLERİNİN PRATİĞİ

Osmanlı toplumunun dinî, siyâsî ve sosyal hayatının gelişme veya yozlaşmasına etki eden unsurlardan biri olan fukahâ - meşâyih münasebetlerini kesin çizgilerle belirlemek kolay gözükmemektedir. Zira, bu iki zümre arasındaki ilişkilerde sürekli olarak tek bir renk hâkim olmayıp karşılıklı geçiş ve uzlaşmalar yanında, bazı gerginliklere her zaman rastlanılabilmektedir.

el-Hâdimî, *Risâle fi'd-duhân* (İstanbul 1302, Matbaa-i Âmire, 234-235) ve *Risâle fi hakkı'l-kahve* (İstanbul 1302, Matbaa-i Âmire, 231-232); Saçaklızade Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî, *Risâle fi hükmi'd-duhân* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2788, 138vr.; Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2165, 215vr.); Şeyhzâde Mehmed Emin el-Üskübî (ö. 1070/1660), *Risâletü idhâli'd-duhân amden* (Süleymaniye Ktp, Giresun Yazmaları, nr. 3581, 1b-2a vr.); Beyşehrî Molla, *Risâletü'd-duhâniyye ve'l-enfiye ve'l-kahviye* (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 3545, 102b-105b vr.).

Osmanlılarda ilmiye sınıfının başı durumunda olan şeyhülislâmlar arasında tasavvufa olumlu yaklaşan, tasavvufu ilgili eserler kaleme alan ve hatta herhangi bir tarikata giren kişiler bulunduğu gibi, tasavvufa karşı olumsuz tavır takınanlar da vardır.

Osmanlı devletinin kuruluş döneminde, Orhan Gazi tarafından, 1336 yılında inşaatı biten İznik'teki ilk Osmanlı medresesinin müderrisliğine atanan, medresede hadis ve fıkıh gibi dinî ilimler yanında, felsefe ve mantık gibi aklî ilimler de okutan ve Osmanlı devletinin dinî siyasetinin oluşmasında önemli etkileri bulunan Dâvûd-i Kayserî, aynı zamanda İbnü'l-Fârız (ö. 632/1234), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1329) gibi sûfilerin geliştirip sistemleştirdikleri vahdet-i vücud nazariyesini benimsemiş ve yazdığı eserlerin hemen hemen tamamını tasavvuf ve felsefeye tahsis etmiştir.⁸⁶

Yine, ilk Osmanlı şeyhülislâmlarından Molla Fenârî (ö. 834/1431) tasavvufa karşı olumlu bakmış ve bu konuda Risâle fi't-tasavvuf⁸⁷, Şerhu Dîbâceti'l-Mesnevî⁸⁸, Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî Şerh-i Miftâhi'l-gayb el-Cem' ve'l-vücûd⁸⁹ ve Sûfiyye'nin Libas ve Eivar ve Meslekine Dair İtirazlara Reddiye⁹⁰ gibi çeşitli eserler yazmıştır.

Geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olan Şeyhülislâm Hoca Sa'deddin Efendi (ö. 1008/1599) *Risâletü'l-Kuşeyrî*⁹¹ ile Abdülkâdir-i Geylânî'nin menkıbelerine ait bir kitabı Türkçe'ye tercüme etmiştir.⁹²

Öte yandan, Şeyhülislâm Ebü'l-Meyâmîn Mustafa Efendi (ö. 1013/1604), Melâmî - Hamzavî şeyhlerinden İdrîs-i Muhtefî'nin (ö. 1024/1615)

86 Dâvûd-i Kayserî'nin hayatı ve eserleri için bk. Mehmet Bayraktar, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)*, Ankara 1988; a.mlf., *La Philosophie mystique Chez Dâvûd de Kayserî*, Ankara 1990 (Editions Ministère de la Culture); a.mlf., "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, IX, 32-35.

87 Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 344, 48-56vr.; Hafid Ef., nr. 162, 99-102vr.; Yazma Bağışlar, nr. 1978, 44-62vr..

88 Süleymaniye Ktp., Âşir Ef., 440/5, 44-46vr.; Kasıdecizâde, 725/4, 21-24vr.

89 Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 464; Reşid Ef., nr. 416, 232vr.; Şehid Ali Paşa, nr. 1274, 180vr.; Esad Ef., nr. 1554, 339vr.; Laleli, 1/1423, 1-195vr.; Carullah, 1051, 252vr.; 1052, 337vr.

90 Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 71/2, 23vr.

91 *Risâle-i Kuşeyrî Tercümesi*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1712, 210vr.

92 Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972 (Ayyıldız Matbaası), 50.

müritlerinden biri olduğu gibi⁹³, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1064/1654) Nakşibendiyye veya Mevlevî tarikatına intisap etmiştir.⁹⁴

Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) tarikata mensup bir aile ortamında yetişmiş, babası Mehmed Efendi önce Nakşibendî şeyhi olmuş, daha sonra da Halvetiyye şeyhi Ömer Efendi'ye intisap ederek onun zâviyesinde uzun yıllar halife olarak bulunmuş, Şeyhülislâm Ali Efendi de tarikata ilgisi sebebiyle "Mecmau'l-Bahreyn" (İki Denizin Birleştiği Yer) lakabıyla anılmıştır.⁹⁵ Şeyhülislâm Sadreddinzâde Sâdık Mehmed Efendi ise (ö. 1121/1709) Cihangir Şeyhî Efendi'den inâbet almış ve tasavvufa ilgili olarak *Risâle fi't-tasliye ve't-tarziye*, *Risâle fi beyâni fazileti zikri'l-hafî ale'l-cehrî* adlı eserlerini yazmıştır.⁹⁶

Diğer taraftan, şeyhülislâmlardan Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) Halvetîlik yanında⁹⁷, Nakşibendiyye tarikatına da intisap⁹⁸, Vassaf Efendizâde Mehmed Es'ad Efendi (ö. 1192/1778) sûfî meşrep bir şeyhülislâm iken⁹⁹, Feyzullah Efendizâde Mustafa Efendi¹⁰⁰ (ö. 1158/1745), Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi¹⁰¹ (ö. 1262/1846), Refik Efendi¹⁰² (ö. 1288/1871) ve Musa Kâzım Efendi (ö. 1920) ise Nakşibendî tarikatına bağlanmışlardır.¹⁰³ Bunlardan Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ile Mehmed Cemâleddin Nûri Efendi'nin yazdığı vahdet-i vücûdun tahkîkine dair bir risalesini¹⁰⁴ Türkçe'ye tercüme etmiştir.¹⁰⁵

93 Nihat Azamat, "İdris-i Muhtefî", *DİA*, XXI, 491.

94 Mehmet İpşirli – Mustafa Uzun, "Bahâî Mehmed Efendi", *DİA*, IV, 464.

95 Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin hayatı hk. bk. Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Tarihi*, I, 633; II, 245-248, 623-625; Müstakîmzâde Süleyman Saadeddin, *Devhatü'l-meşâyih*, 71-72; *İlmiyye Salnâmesi*, 485-86; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988 (Türk Tarih Kurumu Yayınları), III/2, 479-480; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 94-95; Mehmet İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", *DİA*, VIII, 234.

96 Altunsu, *a.g.e.*, 104.

97 Mehmet Serhan Tayşî, "Feyzullah Efendi, Seyyid", *DİA*, XII, 527.

98 Hamid Algar, "Nakşibendî Tarihinin Siyasî Boyutları II" (trc. Kemal Kahraman), *İlim ve Sanat*, 34 (İstanbul 1993), 25.

99 *İlmiyye Salnâmesi*, 546; Altunsu, *a.g.e.*, 151.

100 Altunsu, *a.g.e.*, 127.

101 Hamid Algar, *a.g.m.*, 27.

102 *İlmiyye Salnâmesi*, 596.

103 Musa Kâzım Efendi'nin tasavvufa bağlılığını bildiren kendi beyanları için bk. *Yakın Tarihimiz*, 3 (İstanbul 1962), 94.

104 İstanbul Belediye Ktp. Belediye, nr. 433, 41vr.

105 *İlmiyye Salnâmesi*, 626-627; Altunsu, *a.g.e.*, 234-237.

Şeyhülislâm Abdurrahman Nesib Efendi ise (ö. 1332/1914), Halvetiyye-Gülşeniyye tarikatına mensup bir sûfî olup¹⁰⁶, Muhyiddîn-i Arabî'den yaptığı bazı tercümelere *Müntehabât* adıyla *Tercümân-ı Hakikat*'ta yayımlamış, yine İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'inden bazı parçaları Türkçe'ye tercüme etmiştir.¹⁰⁷

Osmanlı şeyhülislâmları arasında tasavvuf lehinde tavır alan bu kişiler yanında, mutasavvıflar ile kıyasıya mücadele edenler de olmuştur. Mesela, Şeyhülislâm Fahreddin-i Acemî (ö. 864/1460), Fazl-ı Tebrîzî'nin hurûfî görüşlerine karşı çıkmış¹⁰⁸, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) tasavvuf ve Muhyiddin-i Arabî ile Mevlânâ gibi büyük mutasavvıflar aleyhinde tavır almış¹⁰⁹ ve hatta bu konudaki aşırı görüşleri sebebiyle şeyhülislâmlıktan azledilmiş¹¹⁰, oğlu Şeyhülislâm Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587) de babası gibi tasavvufun aleyhinde bulunmuştur.¹¹¹ Ayrıca, şiir ve edebiyat gibi sanat dallarında, devrinin önde gelen aydınlarından biri olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey (ö. 1275/1859), Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı eserini bulduğu yerde satın alıp yakarak imha edecek kadar vahdet-i vücud düşüncesine muhâlif olmuştur.¹¹²

Bu dönemin fıkıh - tasavvuf ilişkilerindeki karşılıklı geçişlere, ilmiye veya sûfiyeye mensup bazı ailelerin fıkıh ve tasavvuf dallarında büyük temsilciler yetiştirmiş olmaları da örnek gösterilebilir. Mesela, Bayramî şeyhi Muhyiddin Muhammed b. Mustafa Yavsî el-İskilibî'nin¹¹³ (ö. 920/1514) oğlu

-
- 106 Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, İstanbul 1980 (Medrese Yayınları), I, 47.
- 107 *İlmiye Salnâmesi*, 632; Altınsu, a.g.e., 240; Mehmet İpşirli, "Abdurrahman Nesib Efendi", *DİA*, I, 169.
- 108 *İlmiye Salnâmesi*, 327-28; Altınsu, a.g.e., 4-5. Fahreddin-i Acemî'nin Fazl-ı Tebrîzî ile mücadelesi hakkında bk. *İlmiye Salnâmesi*, 327-28.
- 109 Osman Yahya, Muhyiddin-i Arabî'nin leh ve aleyhinde görüş belirten ilim adamlarını tasnif etmiş ve onun görüşleri aleyhinde fetva veren çeşitli mezhepler mensup 138, lehinde fetva veren 27 fakih ve müftünün ismini tespit etmiştir. Bk. Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964 (Centre National de la Recherche Scientifique), 124-33.
- 110 *İlmiye Salnâmesi*, 361; Altınsu, a.g.e., 22.
- 111 Altınsu, a.g.e., 40.
- 112 Bu konuda Ahmed Cevdet Paşa şöyle der: "(Bedreddin'in) ilm-i tasavvufdan *Vâridât*'ı dahi meşhuddur. Fakat İstanbul'da nüshası nâyâbdır (bulunmaz). Zira, asrımızda Şeyhülislâm olan meşhur Ârif Hikmet Beyefendi, bu kitabı nerede bulursa ucuz pahalı demeyip alır ve hasbî olarak yakıp imha ederdi. Binaenaleyh, İstanbul'da nüshası nâyâbdır." Bk. *Kıssâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul 1397/1977 (Bedir Yayınevi), II, 661.
- 113 Muhyiddin Muhammed b. Mustafa Yavsî'nin hayatı ve eserleri hk.bk. Mustafa Aşkar, *İskilibîli Şeyh Muhyiddin Yavsî. Hayatı-Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1996.

olan Ebüssuûd Efendi, özellikle bazı mutasavvıflar hakkındaki fetvaları sebebiyle¹¹⁴, Osmanlılar dönemi fıkıh - tasavvuf ilişkilerine damgasını vuran kişilerden biri olmuştur. Nüfuzlu Osmanlı şeyhülislâmlarından biri olan Feyzullah Efendi de (ö. 1115/1703) içerisinden çeşitli Halvetî şeyhleri yetiştirmiş bir aileden gelmektedir.¹¹⁵ Uşşâkî tarikatının piri sayılan Şeyh Hüsâmeddin'in (ö. 1001/1592) Mustafa, Abdülaziz ve Abdürrahim adlarındaki üç oğlu ilim yolunu seçerek çeşitli yerlerde kadılık görevinde bulunmuşlardır.¹¹⁶

Aynı şekilde, Osmanlı Arşivi ile Kadı sicillerinde yer alan bazı "Mektuplar"dan, ilmiye sınıfı ile post-nişîn şeyhler arasında da birtakım geçişlerin olduğu anlaşılmaktadır. Mesela, Bayramiyye tarikatının kurucusu Hacı Bayram Velî (ö. 833/1430) Ankara ve Bursa'da müderrislik yapmış¹¹⁷, 10 Safer 1201 (2 Aralık 1786) tarihli Atama Berâtı Şerhi'nden anlaşıldığı kadarıyla, Bayramiyye tarikatının Postnişîn şeyhi olan Şeyh Tayyib Baba, Ankara'daki Yusufiye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.¹¹⁸ 13 Şevval 1229 (28 Eylül 1814) tarihli bir Atama Berâtı'nda, müderris Osman Efendi tedris yapmak şartıyla, Ahî Yâkûb Zâviyesi'ne zâviyedâr olarak görevlendirilmiş; 1232/1816 tarihli bir vesikada ise Koyunpazarı Medresesi'nde görev yapan bir müderrisin Bacım Sultan Tekkesi'nde postnişîn şeyhi olduğu ve tekâliften muaf tutulduğu belirtilmiştir.¹¹⁹ XVII. Yüzyıl Anadolu'sundaki tasavvufî hayatı inceleyen Necdet Yılmaz, söz konusu asırda yaşayan tasavvuf

114 Ebüssuûd Efendi'nin tasavvufa bakışı ve bazı mutasavvıflarla ilişkisi hk. bk. Reşat Öngören, "Ebüssuûd'un Tasavvufî Yönü", Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler (Sempozyum: 23-25 Mayıs 1997 İskilip), Ankara 1998, 290-302.

115 Fahri Çetin Derin-Ahmed Türek, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 23 (İstanbul 1969), 207, 211; Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid", DİA, XII, 527. Feyzullah Efendi'nin nesebi hk. bk. Fahri Çetin Derin, "Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Nesebi Hakkında Bir Risâle", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, X (İstanbul 1959), 97-103.

116 Atâî, Zeyl-i Sekâik (Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Sakâik), (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989 (Çağrı Yayınları), 713; Mehmet Akkuş, "Hüsâmeddin Uşşâkî", DİA, XVIII, 515. Öte yandan, bazı şeyh aileleri ve bu ailelerden yetişen kişiler hk. bk. Suraiya Faroqhi, "XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar (8-10 Haziran 1973), Ankara 1975, 197-226.

117 Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müderrisliği ile ilgili tartışmalar hk. bk. Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", DİA, XIV, 443-44.

118 Rifat Özdemir, *a.g.m.* 278, 284 (Ankara Şer'iyye Sicili, Defter no. 196, Belge no. 110, 111, 170, 171, 219; Defter no. 218, Belge no. 158; Defter no. 217, Belge no. 119; Defter no. 176, Belge no. 317'den naklen).

119 Rifat Özdemir, *a.g.m.*, 284.

ve tarikatlara bağlı 388 şeyhten 83'ünün medrese ilimlerini tamamladığını, bunlardan 26'sının müderrislik, 4'nün kadılık ve 4'nün de müftülük yaptığını tespit etmiştir.¹²⁰

Fukahâ ve meşâyih arasındaki bu karşılıklı geçişlere rağmen, iki zümre arasındaki ilişkilerde bir takım gerginlikler de meydana gelmiştir. Şimdi bu münâsebetleri tarihi dönemler içerisinde incelemeye çalışalım.

a. XIV-XV. Asırlarda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

Osmanlıların kuruluşunun tamamlandığı XIV-XV. Asırlarda, meşâyih ile ulemâ (fukahâ) ilişkilerine genel olarak olumlu bir havanın hakim olduğu ve bu devrenin “Sünnî İslam” ile “Kurumlaşmış Sûfilik” arasında bir “mütâreke” dönemini teşkil ettiği söylenebilir.¹²¹ Mesela, yukarıda belirtildiği gibi, Osmanlı devletinin ilk müderrislerinden Dâvûd-i Kayserî, tasavvufta vahdet-i vücüt nazariyesini benimsemiş önemli bir fakih olduğu gibi, devletin ilk şeyhülislâmı kabul edilen Molla Fenârî de tasavvuf hakkında çeşitli eserler yazmış ve Anadolu'da tasavvufî düşüncenin yayılmasında etkili olmuş kişilerden biridir.¹²²

Bu dönemde tasavvuf mensuplarına karşı ilk olumsuz tavrın ise Sultan Orhan Bey (ö. 764/1362) zamanında geliştiği görülmektedir. Orhan Bey; Abdal, Torlak ve Işık'ların (Babâiler) durumlarını teftiş ve tahkik ettirerek, zararlı inanç ve görüş taşıyanları memleketten kovmuştur.¹²³

Ancak, bu dönemde gerek fıkıh - tasavvuf ilişkilerine, gerekse Osmanlı siyasî tarihine damgasını vuran en önemli olay ise, şüphesiz ki, Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin'in isyanıdır. Aynı zamanda, önemli bir fakih olan Şeyh Bedreddin'in leh ve aleyhinde yazılan çeşitli eserlerde onun; cesetlerin haşrini inkar ettiği, âlemin kadîm olduğuna inandığı, ilk üç halifeye küfrettiği ve onların hilâfetini reddettiği, yaratıkların istidâdına öncelik verip ilahî irade, yaratma ve tezâhürleri ona bağladığı, Câhiliye dönemindeki insanların hususî putlara (sanem-i mahsus), kendi devrindeki insanların ise mevhum bir puta (sanem-i mevhum) taptıklarını savunduğu, isyan ederek saltanat kuracağı ve şeriati değiştirip haramı helâl, helâli de haram kılma yoluyla Mesihlik ve nebîlik ilan etmek istediği, Hıristiyan ve Yahudi sempaticizani olduğu, tasavvuf

120 Necdet Yılmaz, *XVII. Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, İstanbul 2000 (Marmara Üniv., SoBlm. Enst. Yayınlanmamış doktora tezi), 411. Bu şeyhlerin isim ve görevleriyle ilgili tablo için bk. *A.g.e.*, 471-74.

121 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1983 (İletişim Yayınları, II. Baskı), 70.

122 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1331 (Matbaa-i Âmire), I, 390.

123 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 531.

anlayışında Hıristiyan ruhbanlığından etkilendiği, sonu fuhuşla biten âyinler ve zikirler düzenlediği, ibâhî ve bâtinî düşüncelere sahip olduğu, Osmanlı tahtına göz diktiği¹²⁴... gibi birçok iddia ileri sürülmüş ve bazı müellifler bunları reddederken, bazıları ise bu iddiaların ona ait olduğunu savunmuştur.¹²⁵

Selçuklular devrinde yaşanan Babâîler isyanı ile bir takım benzerlikleri bulunan Şeyh Bedreddin'in hareketinin¹²⁶ devlet gücü ile bastırılmış olmasına rağmen, ona nispet edilen yukarıdaki dinî ve tasavvufî görüşler, Osmanlı tarihi boyunca çeşitli siyasî ve dinî olaylarda hemen kendisini göstermiş ve bu

124 Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, Şeyh Bedreddin'in bu konudaki sözlerini şöyle anlatır: "Simavna Kadısı oğlu kim Ağaç Denizi'ne girmiş idi, birkaç bedbaht sofilar göndürdi vilâyetlere kim: 'Gelün! Şimden gerü padişahlık benümdür. Taht bana müsehhardur. Sancak isteyen gelsün.' Dedi kim, 'Ben şimden gerü hurûc etdüm. Bu vilâyetde halife benem. Mustafa Aydın Elinde hurûc etdi. Ol dahı benüm hizmetkârumdur.' dedi. Bu şimdiki sofilar dahı eyidürler ki: Biz dervişlerüz Hak için' derler. Derviş degüllerdür. 'Bir gün şeyhümüz hurûc eder. Biz dahı bekler oluruz' deyüb eyidürler.

Kılur namaz Vedûd der yalvarur çok

Varur beg kapusına tımar umar

Deyesin sofî Tanrı'yı hâzır bil

Cevâbıdur ki Tanrı şeyhe uyar

Deyesin sofî kâfir oldun anla

Yakın îmânî kor o küfre uyar"

Bk. Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Çiftçioğlu N. Atsız), İstanbul 1947, Türkiye Yayınevi, 153-54.

125 Bedreddin Simâvî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri için bk. Halil b. İsmail, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı* (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1967 (Eti Yayınevi); Âşıkpaşaoğlu, *Âşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. Atsız), 97-99; Münecimbaşî Ahmet Dede, *Münecimbaşî Tarihi* (trc. İsmail Erünsal), I, 188-191; Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966, 35-41; Muhammed Şerefüddin, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrüddin*, İstanbul 1340/1924, 4-23; a. mlf., "Bedreddin Simâvî", *İA*, II, 444-46; Fahrettin Öztoprak, *İlk Kaynaklara Göre Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazanlar*, İstanbul 1994 (Kamer Yayınları); a. mlf., "Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'in Fıkhî ve Tasavvufî Görüşleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, V/53 (İstanbul 1991), 59-62; V/54 (İstanbul 1991), 53-58; Orhan Şaik Gökyay, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı?", *Tarih ve Toplum*, II (İstanbul 1984), 16-18; H. J. Kissling, "Badr al-Dîn Ibn Kâdî Samawnâ", *EI2 (İng)*, I, 869; Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *DİA*, V, 331-34.

126 Yaşadıkları dönemlerin siyasî, içtimaî ve iktisadî şartlarının bir sonucu olarak gelişen Babâîler isyanı ile Şeyh Bedreddin'in hareketi arasında, amaç, söylem ve kadro bakımından birtakım benzerlikler bulunduğu söylenebilir. Bu konuda bk. Ali Coşkun, *Osmanlı Dönemi "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, İstanbul 1996 (Yayımlanmamış doktora tezi), 311-12. Söz konusu yayımlanmamış tezini vererek yararlanmamızı sağlayan Dr. Ali Coşkun'a teşekkürlerimi sunarım.

görüşler hakkında sürekli olarak fıkıhçılardan fetva istenmiştir. Bu konuda mesela, Ebüssuûd Efendi'ye sorulan bazı sorular ile onun verdiği cevapların¹²⁷, bizzat Şeyh Bedreddin ve taraftarlarının düşünce ve yaşantılarını tam ve doğru olarak yansıtmayı yansıtmaması bir yana, bu soru ve cevaplardan, Osmanlı toplumunda Şeyh Bedreddin ve taraftarları hakkında olumsuz bir kanaatin yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

b. XVI-XVII. Asırlarda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

Siyasi tarih açısından Osmanlıların en parlak dönemini yaşadığı bu yüzyıllarda, özellikle Anadolu'da gelişen çeşitli isyan hareketlerine genel olarak bakıldığı zaman, bu hareketlerin az veya çok tasavvuf ve onun kurumlaşmış şekli olan tarikatlarla irtibatları bulunduğu ve İran'daki Safevîlerin destekledikleri birtakım Şîî-Alevî unsurlar ile ilhâdî veya mesiyaniğin fikirler taşıyan bazı kişi veya gruplar tarafından yönlendirildiği söylenebilir. Mesela, Şahkulu isyanı (1511), Nur Ali Halife olayı (1512), Bozoklu Celal yahut Şah Veli olayı (1518), Bünyâmin Ayâşî (ö. 926/1520) hadisesi, Söklenoğlu/Sülünöğlu ve Zünnunoğlu ayaklanması (1525), Mustafa oğlu Veli Halife olayı (1525-26), Kalender Şah (1525-26), Domuz Oğlan ve Beyce (1526), Molla Kâbız olayı (1527), Seydî ve İnciryemez ayaklanmaları (1529), Şahgeldi (Şamdangeldi, Şamlıgeldi) ayaklanması (1580), çeşitli Düzmece (Yalancı) Şah İsmail ayaklanmaları (1577-1590) ile Sivas sancağında kendisini dâîlik, vekillik, halîfelik ve Mehdîlik gibi çeşitli sıfatlarla niteleyen ve düzmece Şah İsmail veya halifeleriyle sürekli ilişki içerisinde bulunan Pir Sultan Abdal'ın (ö. 998/1590 ?) ayaklanması, bu tür kişi veya gruplarca gerçekleştirilen olaylardır. Bu ayaklanma ve hareketlerin arkasında ise, çoğu zaman, ekseriyetini göçebe veya yarı-göçebe bazı Türkmen gruplarının oluşturduğu "ihtilalci mehdîlik" ideolojisine bağlı Alevî ya da Kızılbaş¹²⁸ ismi verilen heterodoks zümreler bulunmaktaydı.¹²⁹

Aynı şekilde, XVI. yüzyılda özellikle Kalenderîlerin sebep oldukları bazı hâdiseler de tasavvuf mensupları ile fukahâyı teşkil eden müftü ve kadıları karşı

-
- 127 Şeyh Bedreddin ve taraftarları hakkında Ebüssuûd Efendi'ye sorulan bazı soru ve cevapları için bk. Mehmet Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, 193.
- 128 İbn Kemâl'in, Kızılbaşlar hakkındaki fetvaları için bk. Fetâvâ-yı Kemâl Paşazâde der Hakkı Kızılbaş, Süleymaniye Ktp. Esad Ef. Nr. 3548 (*Mecmua*), vr. 45 b.
- 129 Özellikle XVI. Asırda meydana gelen bu tür olay ve ayaklanmalar için bk. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 229-451; Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyaniğin Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Marmara Üniv. Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi, İstanbul 21-25 Ağustos 1989), Ankara 1990 (Türk Tarih Kurumu Yayınları), 817-825.

karşıya getirmiştir. Mesela, Kalenderî zümrelerinden biri olan Seyyid Gazi Zâviyesi Işıkları, bu dönemde Eskişehir yöresinde pek çok müessif hâdiseye sebep olmuş ve bu olaylar dolayısıyla onların bazıları Kütahya Kalesi'ne hapsedilerek cezalandırılmıştır.¹³⁰ Yine, Dobruca'daki Sarı Saltık Zâviyesi Işıkları da sık sık, "Cem'iyet üzre olub dalâlet ile fesad ve şenâatten hâlî" kalmadıklarından, Varna kadısı tarafından oradan sürülmüşler¹³¹, 28 Ramazan 967 tarihli bir belgede, Hâmid Sancağı'ndaki "Ba'zı gurbet tâifesi çeng ü çegâne ile gezüp Müslümanları ıdlâl idüp hilâf-ı Şer'-i Şerîf evzâ u etvârlarınun nihâyeti olmaduğu" belirtilmiş¹³², Selânîk Sancağı'ndaki Ahyolu Işıklar'ı da Sünnî halkın ibadet yapmasına engel olma yanında, soygunculuk işlerine bulaşmışlardır ki¹³³, devlet bu eylemlerinden dolayı onlara karşı çeşitli tedbirler almak zorunda kalmıştır.¹³⁴ Ayrıca, Sultan Bayezid zamanında, Safer 980 (Haziran 1572) tarihinde, Şah İsmail taraftarı olan Anadolu'daki Erdebil sofuları Rumeli'ne sürgün edilmişlerdir.¹³⁵ Orta Anadolu'da ise, Bayramî tarikatına mensup çiftçi, köylü ve tımarlı sipahilerden oluşan çeşitli grupların gerçekleştirdiği, Melâmî anlayışına bağlı birtakım "mistik mehdîlik" hareketleri görülmüştür.¹³⁶

Bu hareketler, içerisinde Sünnî İslam'dan daha çok, heterodoks İslam'a uyan mehdîlik inancını taşıması sebebiyle, mesiyani birer karakter arz etmekte ve bu hareketleri yönetenler arasında, yukarıda adları geçen Şahkulu, Nur Ali, Bozoklu Celal ve Şah Kalender gibi şeyhler ile Bünyâmin-i Ayâşî, Pîr Ali Aksarâyî gibi birtakım Melâmî meşâyihî veya Kalenderî dervişleri bulunmakta ise de, bunlar gerçek anlamda bir mehdîlik hareketi veya tasavvufî bir başkaldırı değil de Ahmet Yaşar Ocak'ın işaret ettiği gibi, "giderek çözülmeye başlayan Osmanlı Anadolu'sunun sosyo-ekonomik yapısının ve buna gerekli

130 Ahmed Refik, *a.g.e.*, 31'deki 23 Ramazan 966/29 Haziran 1559 tarihli belge metni.

131 Ahmed Refik, *a.g.e.*, 25-26'daki 10 Safer 967/11 Kasım 1559 tarihli belge metni.

132 *3 Numaralı Mühimme Defteri* (Özet ve Transkripsiyon), Ankara 1993 (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), 560, belge nr. 1280.

133 Bk. Ahmed Refik, *a.g.e.*, 38-39'daki 15 Safer 975/23 Ağustos 1567 tarihli belge.

134 Kalenderîlerin bu tür hareketleri ve onlara karşı alınan tedbirler hakkında bk. Ocak, *Kalenderîler*, 135-36.

135 Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârih-i Âl-i Osman* (nşr. Çiftçioğlu N. Atsız), İstanbul 1947, Türkiye Yayınevi, 249-52.

136 Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyani Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi", 818-19.

teşhisi koyamadığı için baskı yoluna sapan Osmanlı merkezi yönetiminin yol açtığı birer tepki hareketi”¹³⁷ olarak nitelemek daha isabetli gözükmektedir.

Bu arada, söz konusu yüzyıllarda, çeşitli derviş ve tekkelerin bazı imkanlarını ele geçirmek isteyen bir takım fırsatçı çevrelerin, devletin Sünniliği resmî bir ideoloji olarak kullanmasının arkasına gizlenerek, mutasavvıfeyi “Şîf, râfîzî ve zenâdîka” gibi çeşitli ithamlarla şikayet ettikleri de görülmektedir¹³⁸ ki, bu durum ideolojik devlet yapısının tabii bir sonucu olup, bu yapı, tarihin her döneminde, devleti kendi şahsî çıkarları doğrultusunda kullanmak veya yönlendirmek isteyen istismarcı gruplar için en elverişli ortamlardan birini teşkil eder.

Öte yandan, siyasî-dinî içerikli bu sıcak çatışmaların aksine, devrin güçlü şeyhülislâmı İbn Kemal’in (ö. 940/1534) meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü’l-Arabî hakkında verdiği fetvanın, bu dönemdeki fıkıh - tasavvuf ve fukahâ - meşâyih ilişkilerine yumuşatıcı bir etki yaptığı söylenebilir.¹³⁹ XVI. asır başlarından itibaren Osmanlı fıkıhçılarının genel yaklaşımını yansıtan bu fetvada İbn Kemal, Muhyiddin-i Arabî’nin “Büyük bir şeyh, âriflerin kutbu, muvahhitlerin imamı, kâmil bir müçtehit ve fâzıl bir mürşit” olduğunu ve onun hayret edilecek hayat hikayeleri ve olağandışı hadiseleri bulunduğunu belirterek, bu gerçeği inkar edenin hata yapmış olacağını, inkarında ısrar etmesi halinde ise, sultanın onu terbiye etmesi gerekeceğini söylemiştir.¹⁴⁰

Fıkıh - tasavvuf ilişkileri açısından, bu dönemde görüşleri en çok tartışılan fıkıhçılardan biri olan Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed

137 Ahmet Yaşar Ocak, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesihyanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi”, 825.

138 Mesela, Haydarîler Zâviyesi’nin kaldırılmasına dâir ahâlinin yaptıkları şikayetle ilgili 15 Zilkâde 993/8 Kasım 1585 tarihli bir hatt-ı hümayun için bk. Ahmet Refik Altınay, Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (nşr. Abdullah Uysal), Ankara 2000 (Kültür Bakanlığı Yayınları), 251-52.

139 İbn Kemal’in sûfiler hakkındaki görüşleri için bk. Şamil Öçal, Kemal Paşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Ankara 2000 (Kültür Bakanlığı Yayınları), 403-11.

140 İbn Kemal’in Muhyiddin İbnü’l-Arabî hakkındaki fetvası için bk. İbnü’l-imâd, Sezerâtü’z-zehab, Kahire 1352/1932, V, 195. Ayrıca bk. Topkapı Müzesi Ktp., Revan, 20/2 (3570); Mecmua, Esad Ef., 3431, vr. 39b; Hüseyin Atay, “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa’nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu, Ankara 1986, 263-75. Öte yandan, Osmanlılar dönemi Suriye’si Hanefî fakihlerinden Alâeddin el-Haskefî (ö. 1087/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) Muhyiddin-i Arabî hakkında İbn Kemal’in yaklaşımlarına benzer bir değerlendirmede bulunarak, bu konuda Ebüssuûd Efendi’nin Mâ’rûzât adlı eserine atıf yapmışlardır. Bk. İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr, Bulak 1272, Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye baskısından ofset (Beyrut ts., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî), III, 294.

Efendi ise, tasavvuf ehli ve özellikle de Mevlânâ, Muhyiddîn-i Arabî ve İbrahim Gülşenî gibi mutasavvıflar aleyhine tavır almış ve bu yaklaşımı sebebiyle de şeyhülislâmlık görevinden azledilmiştir.¹⁴¹ Kânûnî Sultan Süleyman döneminde şeyhülislâm olan bir kişinin mutasavvıfeye karşı olumsuz tavır alması sebebiyle görevinden azledilmesi, Osmanlı idaresinin tasavvufa karşı oldukça müspet bakması veya tasavvuf zümresinin toplumda geniş bir nüfuza sahip olması ile açıklanabilir.

Diğer taraftan, Osmanlı medreselerinde en çok tutulan muhtasar fıkıh kitaplarından *Mülteka'l-ebhur* gibi meşhur bir eserin yazarı olan İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549), başta Muhyiddîn-i Arabî olmak üzere, çeşitli mutasavvıflara karşı çok sert bir tavır takınmıştır. *Ni'metü'z-zerîa fi nusrati's-şerîa*¹⁴² adlı eserinde o, İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fusûsu'l-hikem*'inde yer alan pek çok görüşünü tenkit etmiştir. Hatta bu tenkitlerinde o kadar ileri gitmiştir ki, *Fusûs*'tan naklederek değerlendirmesini yaptığı, hemen hemen her paragrafta, İbnü'l-Arabî'ye “yalan söylemek, bühtan, edepsizlik, demogoji ve tahrif yapmak, büyük cehâlet, hamâkat ve hezeyân içinde olmak, hurâfeye sapsamak, şeriata muhalefet etmek; Peygamber, Kur'ân ve Allah üzerine yalan söylemek ve iftira etmek, sapıklık, ilhâd, apaçık şirk ve küfür içerisinde bulunmak...” şeklinde sert eleştirilerde bulunmuştur.¹⁴³ *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* adlı eserinde ise, sûfilerin raks ve sema hakkındaki görüşlerini reddederek, gerçek tasavvufta bunların yerinin olmadığını, onları dinden sayanların Allah'a iftira ettiklerini, raksın haramlığı hakkında icma

141 İlmiye Salnâmesi, İstanbul 1334, 361. Nakledildiğine göre Çivizâde, Mevlânâ'nın kâfir olduğuna dair bir fetvâ yazıp Kânûnî Sultan Süleyman'a göndermiş, padişah bu fetvaya çok üzülmüş;

“Âşığa ta'n eylemezdi müftî-i bisyâr fen
Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir mikdar fen,
Şeyhülislâmım diyen, bir tıfl-ı ebcedhân olur,
Mekteb-i aşkında ol yâr, idicek izhâr-fen.”

Dörtlüğünü yazarak cevap vermiş ve Çivizâde'yi şeyhülislâmlık makamından azletmiştir. Bk. Hüseyin Gazi Yurdaydın, “Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)”, Türkiye Tarihi 2 (ed. Sina Akşin), İstanbul 1988 (Cem Yayınevi), 155-56.

142 Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2880, (vr. 1-82, müellif nüshasıdır). Diğer bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2452, 48vr.; 2453, 72vr.; Reşid Ef., nr. 1457, 480-536vr.

143 Bu sert ifadeler örnek olarak bk. İbrahim Halebî, Ni'metü'z-zerîa fi nusrati's-şerîa, Süleymaniye Ktp. Fatih, nr. 2880, vr. 5a, 6a, 7a, 8ab, 10ab, 11a, 15a, 19a, 22ab, 24b, 32ab, 34ab, 37a, 41b, 42ab, 47ab, 51a, 52b, 53ab, 54a, 56b, 59a, 61a, 62b, 63b, 64b, 66a, 69b, 70a, 73b, 79b, 82a.

bulduğunu ve onu helâl kabul edenin küfre düşeceğini, aynı şekilde semânın de haram olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴⁴

XVI. asırda Birgivi Mehmed Efendi'nin¹⁴⁵ (ö. 981/1573) bazı mutasavvıflara karşı verdiği mücadele ise, Osmanlılar döneminde birtakım önemli dinî ve siyâsî oluşumlara kaynaklık etmiştir. Sûfilerin raks ve deveranlarını caiz görmeyen ve İslâm inancını zedeleyen bidatlerin çoğunun onlar tarafından ihdas edildiğini ileri sürerek, sûfilerin bidat ve aşırılıkları konusunda *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrît*¹⁴⁶ adında bir risale yazan Birgivi Mehmed Efendi'nin hayatı ve verdiği mücadele, genel hatlarıyla gözden geçirildiği zaman, onun bu görüşlerinde bilhassa tasavvufa yatkın olmayan mizacının etkili olduğu görülür.¹⁴⁷ Ne var ki, onun mutasavvıfların çeşitli söz ve davranışlarına dair tenkitlerinin, bizzat tasavvufun özüne yönelmekten ziyade, sadece bazı mutasavvıfların hurâfe ve bidatleriyle sınırlı olduğu söylenebilir.¹⁴⁸

XVI ve XVII. Yüzyıllarda, bazı kişilerin çeşitli görüş ve davranışları sebebiyle fukahâ - meşâyih arasında birtakım gerginlikler de meydana gelmiştir.

Bu kişiler arasında yer alanlardan bazılarının şunlardır:

-
- 144 İbrahim Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2115, 19-28vr. Ayrıca söz konusu bu eserin diğer bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Ef., nr. 2074, 20-27vr.; Esad Ef., nr. 245, 101-102vr.; 3780, 88-96vr.; 1690, 222-32vr.; Giresun Yazmaları, nr. 115, 9-15vr.; Hacı Mahmud Ef., nr. 2066, 12vr.
- 145 Birgivi'nin hayatı ve eserleri hk. bk. Atâî, *Zeyl-i Şakâik*, I, 179-81; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratür (GAL)*, Leiden 1949 E. J. Brill), II, 583-86; *Suppl.*, II, 654-57; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Yayınları), Ankara 1988, III/1, 354-55; Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası*, İstanbul 1966 (Millî Eğitim Basımevi); Emrullah Yüksel, *Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birgivi* (yayımlanmamış doktora tez), Paris 1972; a.mlf., "Mehmet Birgivi", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2 (Ankara 1977), 175-85; a. mlf., "Birgivi", *DİA*, VI, 191-94; Ahmed Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı-Eserleri ve Arapça Tedrîsâtındaki Yeri*, İstanbul 1992 (Seha Neşriyat).
- 146 Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 615, 107-10vr.
- 147 Ahmed Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hatırasına Armağan)*, XVII-XXI/1-2, Ankara 1983, 213.
- 148 Emrullah Yüksel, "Birgivi", *DİA*, VI, 192. Birgivi'nin şer'î hükümlere uyan tasavvuf erbabına karşı büyük saygısı bulunmaktaydı. Bu durumu, onun şu risalesinin hemen her paragrafında görmek mümkündür. Bk. Birgivi, *Mihakkü's-sûfiyye*, İstanbul 1988 (Dersaadet Kitabevi).

1. İbrahim Gülşenî (ö. 940/1533)

Kahire’de Halvetiyye¹⁴⁹ tarikatına mensup olarak yaşayan ve bu tarikatın Gülşeniyye¹⁵⁰ kolunun kurucusu kabul edilen İbrahim-i Gülşenî’nin (ö. 940/1533) müritlerinin sayısının gittikçe artması, onun siyasi bir amacının olabileceği şeklinde çeşitli dedikodulara sebep olmuştur.¹⁵¹ Gülşenî 1527 yılında, yüz yaşının üzerinde bir ihtiyar olarak, İstanbul’a getirilmiş ve aralarında Şeyhülislâm İbn Kemal, Koca Nişancı Celalzâde Mustafa ve Muhyiddin Fenârî gibi âlimlerin de bulunduğu bir topluluk Gülşenî ile “sohbet”te (üstü kapalı bir sorgulama) bulunmuş, ayrıca *Kitâb-ı Ma’nevî*¹⁵² adlı manzum eseri, Şeyhülislâm İbn Kemal tarafından incelenerek, onun görüşlerinin şeriata aykırı olmadığı ve kendisinin mülhid değil, büyük bir âlim ve sûfî olduğu sonucuna varılarak serbest bırakılmış ve tekrar Mısır’a gönderilmiştir.¹⁵³

2. Oğlan Şeyh İsmail Mâşukî (ö. 945/1538-39)

XVI. Yüzyılda fukahâ - meşâyih ilişkilerinin gerginleştiği önemli olaylardan biri Pir Alâeddin Aksarâyî’nin¹⁵⁴ (ö. 944/1537-38) oğlu Oğlan Şeyh

149 Halvetiyye tarikatı hk.bk. J. Trimmingham, “*Khalwatiyya*”, *EI2 (İng)*, IV, 991; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *DİA*, XV, 393-95.

150 Gülşeniyye hk.bk. Mustafa Kara, “Gülşeniyye”, *DİA*, XIV, 256-59.

151 İbrahim Gülşenî’nin hayatı ve eserleri hk. bk. Muhyî-yi Gülşenî, *Menâkib-i İbrâhim-i Gülşenî* ve Şemlelizâde Ahmed Efendi, *Sîve-i Tarikat-i Gülşeniye* (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1982 (Türk Tarih Kurumu Yayınları); Ahmed Hilmî, *İbrâhim Gülşenî*, İstanbul 1322 (Kütübhanê-i Cihân), 4-11; Doris Behrens-Abouseif, “The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo”, *Muqarnas*, V (Leiden 1988), 43-60; Tahsin Yazıcı, “Gulshani”, *EI2 (İng)*, II, 1162-1164; Nihat Azamat, “İbrâhim Gülşenî”, *DİA*, XXI, 301-04.

152 Gülşenî’nin Mevlânâ’nın *Mesnevî* sine nazire olarak kaleme aldığı kırk bin beyit tutarındaki Farsça eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2080, 397vr.; Esad ef., nr. 2908, 379vr.; Mihrîşah Sultan, nr. 265, 383vr.; Hâlet Ef., nr. 272, 381vr.; Nâfiz Paşa, nr. 694, 383vr.; Bayezid Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3588, 386vr.

153 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 314-316. İbrahim-i Gülşenî hakkında, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, “Ehl-i sünnet ve cemâat itikadî üzere olup, şer’î şerif muktezâsınca amel idüp, selef-i sâlihîn tarikine sâlik olan kâinen mâ-kân makbûldür. Şeyh İbrahîmlüdüdür demekle anlara dahl ve taarruz câiz değildir.” şeklinde fetva vermiştir. Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 193.

154 Bazı kişiler Pir Ali Aksarâyî’nin mehdilik iddiasında bulunduğunu ileri sürmüş, bunun üzerine yapılan araştırmada, onun görüş ve davranışlarının dine uygun olduğu tespit edilmiştir. Rivayete göre, Aksarâyî aleyhine şahitlik yapan iki kişiden biri ölmüş, diğerinin ise ağzından cerahat gelmiş ve mahkeme heyeti şeyhe soru sormaktan vazgeçmiştir. Bk. Abdullah Efendi, *Semerâtü’l-Fuâd*, İstanbul 1288 (Matbaa-i Âmire), 246; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1992, 43.

İsmail Mâşukî ve 12 müridinin idam edilmesidir. Atâî, Oğlan Şeyh'in avam arasında bazı şathiyeleri ile meşhur olduğunu ve fitneye sebebiyet verdiği için şimşir-i şeriatla (şeriat kılıcı) fitnesinin ortadan kaldırıldığını¹⁵⁵, Sâdık Vicedânî ise onun, zâhir-i şeriatı aykırı bazı sözler söylediği için idam olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶

İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi, Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği'ne ait 4/2 numaralı sicilin 35. varlığında verilen bilgilere göre, şahitlerin ihbar ve şahadetleriyle, Oğlan Şeyh'in şu fikirleri ileri sürdüğü iddia edilmiştir:

1. İnsan kadîmdir ve insanlığını bildiği sürece onun için haram diye bir şey yoktur. Şeriatın haram dediği şeyler aslında helâldir. Mesela, içki içmek cezbe-i ilâhîye kapılmaktır; insan üstesinden geldiği müddetçe yiyip içip, yatıp uyumalıdır; bunların hepsi ibadettir. 2. Beş vakit namaz avam içindir. Mümin olana yılda iki bayram namazı yeterlidir. Zaten oruç, zekat ve hac da avamı meşgul etmek, birbirlerine düşmelerini engellemek içindir. 3. Kıyamet, hesap ve kabir azabı vb. şeyler yoktur. 4. Zina ve livâta haram olmayıp bunlar aşkın lezzetidir. 5. Herkes aslında Tanrı'dır. Zira her sûretten görünen O'dur. Görünür Tanrı'ya tapmak lazımdır. 6. Ruh bir bedenden çıkar, ötekine gider. 7. Müridlerin kadınları, kızları ve oğlanları ehlullah helâldir. 8. İnsanı yaratan aslında kendisidir. Ama bir kadınla beraber olunur; ondan bir çocuk doğar; buna "Allah yarattı" denir. 9. Asıl Tanrı başı arşta, ayağı ferşte ve on sekiz bin aleme dolu olan kutubdur.¹⁵⁷

Ebüsuûd Efendi, bir fetvasında Oğlan Şeyh İsmail Maşûkî'nin adını anmaksızın onun zikir, raks ve deverân hakkındaki görüşleriyle ilgili sorulan uzunca bir soruya cevap verirken, o dönemde yapılan raksın sefihlerin işi olduğunu, peygamberlerden herhangi birine sefeh isnat etmenin ise küfrü icap edeceğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'e raks isnat etmenin de küfrü gerektireceğini, bu tür tevîl ve tezvîrlerle şeytanlaşıp halka vaaz edenlerin müçtehitlerin icma ile tekfir olunduklarını ve onların şiddetli bir şekilde cezalandırılmaları gerektiğini, ısrar etmeleri halinde ise elbette

155 Atâî, Zeyl-i Şekâik, 89.

156 Sâdık Vicedânî, Tomâr-ı Turûk-i Aliyye: Melâmîlik, İstanbul 1338-1340 (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası), 52.

157 Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî", 54; Reşat Öngören, "Şeriat'ın Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", İLAM Araştırma Dergisi, I/1 (İstanbul 1996), 128.

katledileceklerini söylemiş¹⁵⁸, bir başka fetvada ise, açıkça Oğlan Şeyh'in mezhebinde olanların da öldürüleceğini ileri sürmüştür.¹⁵⁹

3. Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî (ö. 957/1550)

Halvetiyye'nin Gülşeniyye koluna bağlı olan Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî¹⁶⁰, bir süre Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'ndeki hankâhda şeyhlik yapmış, daha sonra İstanbul ve Edirne'de fikirlerini yaymaya çalışmıştır. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, 957/1550 yılında onu İstanbul'a çağırılmış ve muhtemelen kendi tayin ettiği bir ulemâ heyeti tarafından yapılan sorgulama sonunda, Şeyh Karamânî zındıklık ve ilhâd suçuyla idama mahkum edilmiştir.¹⁶¹

Muhyiddîn Karamânî'nin yargılaması sırasında şahâdetlerine müracaat edilen on kişinin ifadesinden, Karamânî'nin yargılanmasına sebep olan fikirlerinin şu noktalarda toplandığı söylenebilir:

1. Vahdet-i vücüt telakkisi: Vâcibü'l-vücûd (Allah) ile mümkinü'l-vücûd (mahlûk) arasında hiçbir fark yoktur. Zat aynıdır, farklılık sadece isimlerdedir. Ulûhiyeti bütün eşyaya isnat etmeyenler kafir olurlar. 2. Ahiret inancı: Öldükten sonra dirilmeyi reddederek "Haşir yoktur; öte'den kim gelüp size haber verdi?" der. Ayrıca o, rü'yetullahın (Allah'ı görme) dünyada ve ahirette mümkün olmadığını, aksini iddia edenlerin yalancı olduğunu söyler. 3. Helâl ve haram konusu: Dünyada haram diye bir şey yoktur. Livâta ve zina helâldir; bu fiillerden dolayı had (şer'î ceza) gerekmez. Ona göre, "Umûr-ı şer'iyye duvardır, umûr-ı itibariyyedir. Haram dedin haram olur, helâl dedin helâl olur." 4. Üstünlük iddiası: Bütün peygamberlere verilen vasıfların tümünün kendisinde "bi'l-fiil" mevcut olduğunu ileri süren Karamânî, kendisinin Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ferîdüddin Attar ve Muhyiddin-i Arabî dışındaki bütün gelmiş geçmiş peygamberlerden ve evliyâdan üstün olduğunu, şeyhi İbrahim Gülşenî'nin ise Hz. Muhammed'den de üstün bulunduğunu ileri sürerek,

158 Ebüssuûd Efendi'nin bu fetvası için bk. Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 85-86.

159 Ebüssuûd Efendi'nin bu fetvası şöyledir: "978. Mes'ele: Sâbıktan katl olunan Oğlan Şeyh dedikleri şahıs, zulmen katl olundu." diyen Zeyd'e ne lâzım olur?

el-Cevap: Anın mezhebinde ise katl olunur." Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 196.

160 Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî'nin hayatı hk. bk. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 63; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkib-i İbrahim-i Gülşenî*, 378; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 318-327; a. mlf., "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamani", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991 (İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Tarih Araştırma Merkezi), 473-484; Öngören, "Şeriatin Kestiği Parmak", 132-36.

161 Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 63.

“Cemîi evliya ve enbiyâya verilen bende bilfiil mevcuttur. Benden efdal dört kimesne geldi: Birisi Resûlullah ve birisi Ali ve birisi Şeyh Attar ve birisi sâhib-i *Fusûs-ı hikem*’dir. Hazreti Resûl, Şeyh İbrahim’e şâkird olamaz” der.¹⁶²

Ebüs-suûd Efendi, Karamânî’nin niçin idam edildiğinin sorulması üzerine, onun zarûriyât-ı diniyyeden olan ahkâm-ı şer’iyyeyi inkar ve Hz. Peygamber’i tahkir ettiğini söylemiştir¹⁶³ ki, bu sözler Karamânî’nin görüşlerine açıklık getirmesi bakımından önemlidir. Ancak Muhyî-i Gülşenî, Ebüsuûd Efendi’nin bu fetvasında Karamânî’yle olan şahsî ilişkilerinin etkili olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁴ Özellikle Ebüsuûd Efendi’nin bu idam sırasında, Hanefî mezhebindeki suçlunun suçunu itiraf etmesi ve tövbe ile imanını yenilemesi halinde serbest bırakılacağına dair hükmü uygulamayarak, Mâlikîlerin görüşünü tercih etmesi, bu konudaki iddiaları kuvvetlendirici nitelikte gözükmektedir. Zira Mâlikî mezhebinde, suçlunun gerçek inancını saklayarak ölümden kurtulmak amacıyla itiraf ettiği varsayılarak idamına hüküm verilmektedir.¹⁶⁵

162 İstanbul Şer’iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Sadâreti Mahkemesi Sicili, nr. 20/3, vr. 105a-b; Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 322-24; a.mlf., “Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî”, 479.

163 Ebüsuûd Efendinin Şeyh Muhyiddin-i Karamanî hakkındaki fetvası için bk. Düzdağ, a.g.e., 193-194.

164 Muhyî-i Gülşenî, Muhyiddin-i Karamanî’nin iddia edildiği gibi gerçekte bir zındık ve mülhid olmadığını, onun aslında Ebüsuûd’la arasında mevcut olan ve geçmişte Gebze’de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi’nde göreve başladıkları zamana kadar uzanan bir kıskançlığın kurbanı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, bazı öğrenciler müderris Ebüsuûd’un derslerini terk ederek Şeyh Muhyiddin-i Karamanî’nin sohbetlerine devam etmiş ve Ebüsuûd Efendi “Ol bizim dânişmendlerimizi meclisine komayup redditsün, yohsa kendüye zararım dokunur. Şeyh cevap virür ki, onların zâhîran zararî dokunub, bize şehâdet nasib olacağım Pîrimiz dahî işâret etmiştir. ‘Ammâ ehlüllah meclisinden talebeyi redditmek tarikatde yoktur, ammâ yine hâtır-ı şerifleri için tenbîh ideyim’ deyüb, dânişmendleri çağurub ‘Elbette benim rızâmî isterseniz varın üstâdınız hizmetinde olun’ diyecek, ‘Biz üstâdımızı bulduk’ deyüb, esbâbların tağyîr idüb, dervişler kisvesine girürler. Bu kerre Ebüsuûd Efendi bî-huzûr olub, Karamânî hakkında çok kelimât ider.” diyerek söz konusu iki şahıs arasında bir kıskançlık bulunduğunu ima etmiştir. Bk. Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâm-i Gülşenî, 381-82.

165 Zındıklar hakkında İslam hukuk mezheplerinin görüşleri için bk. Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (Kemal Paşazâde), Resâil-i İbn Kemâl (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316 (İkdam Matbaası), II, 240-249; İbn Âbidîn, Reddû’l-muhtâr ale’ d-Dürri’l-muhtâr, Bulak 1272, Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye baskısından ofset (Beyrut ts., Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî), III, 292-93; Âtîf Şükrî Ebû İvaz, ez-Zendeka ve’z-zenâdika, Amman ts, Dârü’l-Fikr, 216-20; Ferhat ed-Dişrâvî, “Mes’eletü’z-Zındik Ebi’l-Hayr la’anehullah ve sıfetü’s-şehâdât aleyh” (İbn Sehl’in el-A’lâm bi-nevâzili’l-ahkâm ve fakrin min siyeri’l-kudâti ve’l-hükâm adlı eserinden bir parça), Havliyyâtü’l-Câmiati’l-Tûnisîyye, I (Tunus 1964), 70-71 (61-78); Maria Isabel Fierro Bello, “Accusations of ‘Zandaqa’ in Al-Andalus”, Quaderni di Studi Arabi, 5-6 (1987-1988), (Universita Degli Studi di Venezia), 252 (251-258); Mehmet

Ne var ki, Ebüssuûd Efendi'nin Şeyh Muhyiddin-i Karamânî'nin idamı konusundaki tavrını, yıllar önce aralarında geçen bazı küçük olaylara bağlamak, Ebüssuûd Efendi'nin ilmî ve hukukî şahsiyetini zedeleyecek bir yaklaşımdır. Zira, Ebüssuûd Efendi'nin ilim ve meslek hayatı incelendiği zaman, onun son derece dürüst ve tutarlı bir çizgiye sahip olduğu görülecektir.¹⁶⁶ Kaldı ki o, fetvalarında niçin Mâlikî mezhebinin görüşüyle hareket ettiğini açıkça belirtmiştir. Hukukî perspektif ve içtihadî bakış açısını da yansıtan bu cevabında o, zındığın tövbesinin yakalanmadan önce geçerli olduğunu, tutuklandıktan sonra vâkî olan tövbeye itibar edilmeyeceğini, Karamânî'nin yaptığı tövbenin tutuklandıktan sonra olduğunu, bu durumda İmâm-ı Azâm'a göre katlin "vücub"u sâkıt olmakla beraber, diğer imamlara göre bunun devam ettiğini ve Osmanlı kadılarının dinî hususlara hassasiyet göstermeyenlerin tövbelerine itibar etmeyip, diğer mezhep imamlarının görüşlerine uygun olarak, onların katillerine hüküm vermeye memur ve mezun olduklarını söylemiştir.¹⁶⁷

4. Hüsâmeddin-i Ankaravî (ö. 964/1557)

XVI. yüzyılda fukahâ - meşâyih gerginliklerinden biri de Melâmî şeyhlerinden Hüsâmeddin Ankaravî'nin tutuklanma olayıdır.¹⁶⁸ Atâî, Şeyh Hüsâmeddin-i Ankaravî'nin cezbe ehli biri olması sebebiyle, bir muhalefet hareketine girişeceği şüphesiyle teftiş emri verilerek, şer'î kurallara uygun bir tarzda yargılanmak üzere Ankara kalesine hapsedildiğini, ancak sabaha cesedinin çıktığını belirterek, ölüm tarihi olarak 964/1566-67 yılını vermektedir.¹⁶⁹ Konuyla ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 5 Zilkâde 975 (2 Mayıs 1568) ve 18 Muharrem 976 (13 Temmuz 1568) tarihli iki mühimme kaydının ikincisinde, "Maslûb Şeyh Hüsâm" tabirinin bulunması, şeyhin eceliyle değil, resmen idam edilerek öldürüldüğünü göstermektedir.¹⁷⁰

Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII (Ankara 1998), 216 (195-224); Bekir Topaloğlu, "Zındık", *İA*, XIII, 558-61.

166 Mesela, Ebüssuûd Efendi, Bayramî Melâmî şeyhlerinden Gazanfer Dede aleyhinde getirilen delilleri yetersiz bularak, adı geçen şeyhin idamını önlemiştir. Bk. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 87-88.

167 Bk. Düzdağ, *a.g.e.*, 194.

168 Hüsâmeddin Ankaravî'nin hayatı hk. bk. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, 256-257; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 70; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 71; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 272-274.

169 Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 70.

170 Ahmed Refik, "Osmanlı Devrinde Râfizilik ve Bektaşılık", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IX/2 (İstanbul 1932), 42-43'te 25 ve 26 numaralı belgeler.

5. Hamza Bâli (ö. 969/1561-62)

Hüsâmeddin Ankaravî'nin öğrencilerinden, Bosnalı Melâmî şeyhi Hamza Bâli, çeşitli tasavvufî söz ve davranışları sebebiyle, Bosna ulemâ ve meşâyih tarafından şikayet edilmiş, bunun üzerine İstanbul'dan Bosna'ya müfettişler gönderilmiş ve teftiş neticesinde, Hamza Bâli İstanbul'a getirilmiş ve Ebüssuûd Efendi'den onun hakkında fetva istenmiştir. Şeyhülislâm, onun durumunu bazı tarikat şeyhlerine sormuş ve onlar da "Cahil ve nâkıstır ve dördüncü esmâda kalmıştır. Bundan mâadâ mukaddemâ allâme-i zamân müftî-i sakaleyn Kemal Paşazâde fetvâsıyla maktûl olan Oğlan Şeyh -İsmail Ma'sûkî- tarikatındandır." demişlerdir. Bunun üzerine, Ebüssuûd Efendi de "Fâzıl-ı Rûm İbn Kemâl merhum fetvâsıyla katl olunan İsmail'in katli, zendeka ve ilhâda bina olunmuş idi. Şeyh Hamza dahi ol tarikte zındık ise, katli meşrudur." diyerek idamına fetva vermiş¹⁷¹ ve bu fetva üzerine 969 (1561-1562) yılında Süleymaniye'de bulunan Deveoğlu Çeşmesi'nin önünde idam edilmiştir.¹⁷²

6. Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635)

XVII. asırda, IV. Murad devrinin (1623-1640) başlarından IV. Mehmed'in saltanatının (1648-1687) sekizinci yılına kadar yaklaşık otuz küsur yıl süren ve "dinde tasfiyecilik (puritanizm)" adı verilebilecek bir hareket başlatan Kadızâde Mehmed Efendi¹⁷³ adlı vaiz etrafında gelişen olaylar, bu dönemin fukahâ - meşâyih ilişkilerini en çok gerginleştiren etkenlerden biri olmuştur.

Birgivî Mehmed Efendi'nin sûfiler aleyhindeki görüşlerini benimseyen Kadızâde Mehmed Efendi, bilhassa Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049//1639)¹⁷⁴ ile tarihe "fakırlar ile sofular mücadelesi" olarak geçen sert tartışmalara girişmiş ve bu mücadele, adı geçen iki şahsın ölümünden sonra da

171 Sâdık Vicedânî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik, İstanbul 1340-1338 (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası), 55.

172 Hamza Bâli'nin hayatı hk. bk. Atâî, Zeyl-i Şekâik, 70-71; Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, 257; Sâdık Vicedânî, Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmîlik, 54-56; Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 290-304; Nihat Azamat, "Hamza Bâli", DİA, XV, 503-05.

173 Kadızâde Mehmed Efendi'nin hayatı için bk. Kâtib Çelebî, Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk (nşr. Orhan Şaik Gökyay), 106-109; Naîmâ, Târih, İstanbul 1383 (Matbaa-i Âmiri, III. Baskı), VI, 229-231; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, 355-357.

174 Abdülmecid Sivâsî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri hk. bk. Kâtib Çelebî, Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk, 110; Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, I, 120; Cengiz Gündoğlu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, 39-255.

Kadızzâde taraftarı Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1066/1655'den sonra)¹⁷⁵ ile bazı tarikat şeyhleri arasında giderek şiddetini artıran bir biçimde devam etmiştir.

Bu iki grup arasındaki temel tartışma konuları arasında aklî ilimlerin lüzumu, Hızır'ın hayatta olup olmadığı, ezan, na't-ı nebî ve mevlid gibi metinlerin makamla okunması, tegannî, raks ve deverânın cevazı, bir hürmet ifadesi olarak Hz. Peygamber'in adı geçince salavât, sahâbenin adı anılınca da "Radıyallahu anh" demenin (tasliye ve tarzıye) gerekliliği, tütün, kahve ve afyon gibi keyif verici maddeleri kullanmanın cevazı, Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanının ne durumda olduğu, Firavun'un imanla ölüp ölmediği, Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında ne düşünüldüğü, Yezid'e lanet, bid'atler, kabir ziyareti, regâib, berât ve kadir gecesi namazları, namazlardan sonra müsâfaha, selam verirken eğilmek, iyiliği emir ve kötülükten nehiy ve millet kavramının mahiyeti ve kapsamının ne olduğu hususları yer almaktadır.¹⁷⁶

Bu konuların çoğunda Kadızzâdeliler bir tarafı, Sivasîler'in temsil ettiği tarikat şeyhleri ise öbür tarafı tutmuş ve devrin akl-ı selim sahipleri ise; "Bu iş taassuptan doğma kuru bir kavgadır. Muhammed ümmetiyiz ve din kardaşınız. Ne Sivasî'den beratımız, ne Kadızzâde'den hüccetimiz vardır. Onlar iki bilgili ve dubaracı şeyh idi. Birbirlerine karşı olmakla ün yapıp padişahın malumu oldular. Ve bu bahâne ile iş görüp dünyadan murad aldılar. Ahmaklık edip bizim onların davasını sürüp gitmemiz nedendir? Bundan biz zarardan başka nesne elde edemeyiz" diyerek olaylara karışmamış, ancak "Ahmaklar ısrar edip iki tarafta onlar gibi ün yapmak umuduyla bazı davalara yapış"mışlardır.¹⁷⁷

İki liderin ölümünden sonra ise, bilhassa Kadızzâdelilerin bayraktarlığını yapan Arap asıllı Ayasofya vâizi ve "sultânü'l-vâizîn", "padişah şeyhi" gibi sıfatlarla ünlünen Üstüvânî Mehmed Efendi ile Fatih vâizi Şeyh Veli, Yeniçerilerin Orta Camii vâizi Hüseyin Efendi, Hurşid Çavuşoğlu, Türk Ahmed¹⁷⁸, Uşşâkî oğlu Macuncu Hamza ve Köse Mehmed gibi bazı vâizler büyük bir kampanya başlatarak, devrin şeyhülislâmı Zekeriyazâde Yahya

175 Üstüvânî Mehmed Efendi'nin hayatı hk. bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu Yayınları), Ankara 1988, III/1, 359-364; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Üstüvânî Risâlesi", *AÜİFD*, X (Ankara 1962), 71-78.

176 Kâtib Çelebî, *Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*, 25-101. Ayrıca bk. Naîmâ, *Târih*, VI, 229-30; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, 357.

177 Kâtib Çelebî, *Mîzânu'l-hakk fi ihtiyâri'l-ehakk*, 111.

178 Kadızzâdelilerin bid'at ve hurâfelere yaklaşımlarını gösteremesi bakımından Türk Ahmed'le yapılan bir konuşma için bk. Naîmâ, *Târih*, VI, 236-37.

Efendi (ö. 1053/1644) başta olmak üzere¹⁷⁹ vezirleri suçlamaya, şeyh ve dervişlerin dinsiz olduklarını yaymaya başlamışlardır. Bu arada, 24 Eylül 1656'da, Fatih Camii'nde müezzinler makamla nat-ı şerif okurken bir grup Kadızâdeli onlara saldırmış, camide kavga çıkmış, kendilerine engel olmak isteyenlere karşı silahla mukâbeleye karar vererek, Fatih Camii'nde toplanmak üzere taraftarlarına haber göndermişler ve ertesi gün kalabalık gruplar halinde camiye gelmeye başlayan Kadızâdeliler sokaklarda rastladıkları Mevlevî, Halvetî, Celvetî ve Şemsî şeyh ve müritlerine, "Tahta tepenler, düdük çalanlar" şeklinde çeşitli tahkir edici sözler söyleyerek, onları tecdid-i imana davete ve direnenleri de "kafir" olarak ilan etmeye başlamışlardır.¹⁸⁰

Olayı haber alan yeni sadrazam Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1072/1661) onlara nasihatte bulunmuş ise de söz dinletememiş, bunun üzerine ulemâyı toplayarak konuyu görüşmüş ve âlimler Kadızâdelilerin iddialarının geçersiz (bâtıl) olduğunu ve "İkâz-ı fitneye bâis olanların cezaları tertib olunmak lazım idüğü"ne dair fetva vermişlerdir. Köprülü, durumu sultan IV. Mehmed'e arz ederek olay çıkaranların katilleri hususunda ferman almış, ancak yeni olaylara yol açmamak için Kadızâdelileri öldürmeyip, Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1066/1655'den sonra) ile Türk Ahmed ve Divâne Mustafa'yı Kıbrıs'a sürmüş ve böylece Kadızâdeliler hareketi fiilen sona erdirilmiştir.¹⁸¹

179 Şeyhülislâm Yahya Efendi aleyhindeki faaliyetlerine Nâimâ'nın anlattığı şu olay örnek gösterilebilir: "Sikâtdan biri ider: Uşşâkî-zâde Fasîhî Çelebî ile bir gün Sultan Muhammed Câmî'inde merhûm Hurşîd Çavuş-oğlu va'zına hâzır olmuş idik. Müftî-i vakt Yahyâ Efendi Hazretleri ol esnâda bir gazel söylemiş idi. Matla'ı bu beyt-i meşhurdur:

Mescidde riyâ-pîşeler itsün ko riyâyı

Meynâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî

Çavuş-oğlu kürsî üzerinde halka hitâb eyleyüp 'Ümmet-i Muhammed! Her kim bu beyti okursa kâfir olur. Zîra bu beyt küfr-i sarîhdür' didi. Hâzırın ile nefret-künân kalkup 'Bu bî-pervâlık ve müftî-i asrı tekfir itmek ne dimekdür!' diyü perîşân olduk. Ve'l-aceb ki, bu fazîha-i azîme ile muâheze olunmadı. Yahyâ Efendi Hazretleri kemâl-i ilm ve vüfûr-ı akl ile gâyet vakûr ve mütehammil bir devletlü olduğundan böyle yirde birün harf-endazlık idenlerin te'dîbine ihtimâm ile it'âb-ı vücûd itmezdi." Bk. Nâimâ, *Târih*, V, 55-56.

180 Nâimâ, *Târih*, V, 56-57; VI, 230-35; Hüseyin Yurdaydın, "Türkiyenin Dini Tarihine Umumî Bir Bakış", *AÜİFD*, IX (Ankara 1962), 118-19.

181 Nâimâ, *Târih*, V, 58-59; Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Tarihi* (nşr. Ahmed Refik Bey), İstanbul 1928 (Devlet Matbaası), I, 59; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, VI (XI), 15-16; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, 364; Madeline C. Zilfi, "The Kadızâdelis: Discordant Revivalism in seventeenth-century İstanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (Chicago 1986), 262 (251-269); Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğun'da Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: "Kadızâdeliler Hareketi", 224-25. Kadızâdelilerle Sivâsiler arasındaki mücadele hakkında bk. Cengiz

7. Sütçü Beşir Ağa (ö. 1073/1662)

Melâmî-Hamzavî şeyhlerinden Sütçü Beşir Ağa'nın¹⁸², gerek müridlerinin çokluğu, gerekse memleketi olan Arnavutluk'taki İskenderiye'den (İşkodra) hemşehrisi olan çeşitli hurûflerin evine sık sık gelip gitmeleri, bazı dedikodulara sebep olmuş ve konu saraya intikal edince hakkında soruşturma başlatılmıştır. Şeyhülislâm Sun'izâde Mehmed Emin Efendi'nin (ö. 1076/1665) fetvasıyla, 90 yaşlarında olan Sütçü Beşir Ağa 1072/1662 veya 1073/1673 tarihinde boğularak (ihnâk) öldürülmüş ve cesedi Fenerbahçe'den denize atılmıştır.¹⁸³ Onun idamını protesto eden 30-40 kadar müridi Şeyhülislâm Sun'izâde'ye giderek, kendilerinin de şeyhlerinin yolunda ve görüşünde olduklarını belirterek idam edilmelerini istemişlerdir. Bu itirafı dikkate alan şeyhülislâmın, adı geçen müritleri de idam ettirdiği söylenmektedir.¹⁸⁴

8. Niyazî-i Mısırî (ö. 1115/1694)

XVII. Yüzyıl tasavvuf - fıkıh ilişkileri bakımından önemli olaylardan bir kısmı da asıl adı Mehmed Niyazî olan Niyazî-i Mısırî etrafında cereyan etmiştir.¹⁸⁵

Niyazî'nin eserleri, yaptığı vaaz ve konuşmalarında Ehl-i sünnet inancı ile çelişen ve kendisinde fikr-i sâbit halini alan birkaç nokta dikkati çekmektedir: O, kendisini hatmü'l-evliyâ¹⁸⁶ kabul eder ve her türlü tasarrufa

Gündoğdu, XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızedeliler Mücadelesi, İLAM Araştırma Dergisi, III/1 (İstanbul 1998), 37-73.

182 Sütçü Beşir Ağa'nın hayatı hk. bk. Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 304-06.

183 Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, 158-160; Ocak, a.g.e., 305.

184 Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, 158-160; Ocak, a.g.e., 305.

185 Niyazî-i Mısırî'nin hayatı hk. bk. Moralizâde Mustafa Lütfî, Tuhfetü'l-asrî fi menâkıbı'l-Mısırî, Bursa 1309/1891 (Matbaa-i Âmirî); Baha Doğramacı, Niyazi-yi Mısırî, Ankara 1988 (Kadioğlu Matbaası); Mustafa Aşkar, Niyazi-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1988 (Kültür Bakanlığı Yayınları); Abdülbâkî Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısırî", Şarkiyat Mecmuası, VII (İstanbul 1972), 183-226; a. mlf., "Niyâzî", İA, IX, 305-307; Abdülkadir Karahan, "Kendi Elyazısı Hâtrâtına Göre Niyazî-i Mısırî'nin Bazı Mistik Görüşleri", Türkiyat Mecmuası, XIX (İstanbul 1980), 93-98; Abdurrahman Güzel, "Niyâzî-i Mısırî'nin Gözden Kaçan Bir eseri (*Risâle-i Devriye*)", Türk Kültürü Araştırmaları, XVII-XXI/1-2 (Ankara 1979-1983), 121-37; F. Babinger, "Niyâzî", Eİ2 (İng), VIII, 65.

186 Hatmü'l-evliyâ, peygamberlerin bir sonuncusu (hâtemü'l-enbiyâ) olduğu gibi, velilerin de bir sonuncusu (hâtemü'l-evliyâ) olduğunu savunan görüştür. Bk. Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâ (nşr. Osman İsmail Yahyâ), Beyrut 1965; Ahmed Suphi Fırat, "Tirmizî, Abû Abd Allah", İA, XII/1, 388; Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", DİA, XV, 197-198; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, Marifet Yayınları, 211.

kudretinin bulunduğunu¹⁸⁷, hatta kendisinin bir peygamber olduğunu, kendi başına gelecekler ve ileride olacaklar hakkında vahiy aldığı¹⁸⁸, Kâbe'nin ayağına gelerek kendisini tavaf ettiğini ileri sürer¹⁸⁹ ve öldükten sonraki diriliş konusunda Ehl-i sünnet inançlarına aykırı düşebilecek bir takım yorumlarda bulunur.¹⁹⁰ Kendisinin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Ankâ'u muğrib* adlı eserlerinde anıldığını belirten¹⁹¹ ve zaman zaman da kendisinin İsa ve Mehdî olduğunu savunan Niyâzî-i Mısırî'nin iddialarından biri de Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamber oldukları görüşüdür.¹⁹²

187 Niyâzî-i Mısırî, *Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî*, Bursa Merkez İl Halk Ktp., Orhan Gazi, nr. 690, vr. 6a'da şöyle der: "Her vakitte hatmü'l-evliyâ birdir." "Bu vakitte Allah Subhânehû ve Teâlâ hatmü'l-evliyâ olmağı Mısırî'ye verdi." (Abdülbâkî Gölpinarlı ve Abdülkadir Karahan'ın yukarıda adı geçen makalelerindeki neşir ve nakillere dayanarak).

188 Niyâzî-i Mısırî, *a.g.e.*, vr. 34b'de, "Ey Mısırî, sen peygamberim dersin, peygamberlerin hangisi senin gibi şetm etti? Cemî-i erâzilin şütümü sende hatmolmuş" sorusuna şöyle cevap verir: "Sâir enbiyâ benim evladımdır. Ben ebim, onlar birbirine ihvettir.... Cümlesinin anası Havvâ'dır, ben Havvâ'yı tasarrufumdan haber veririm. Onlara câiz değildir, bana câizdir." 42b'de ise kendisine melek geldiğini ve Türkçe olarak "Allah sana selam eder ya Resûlellah" dediğini anlatır. Aynı mecmuanın 94a'da ise şöyle der: "Ey müslümanlar, nice ideyüm? Her ne kadar ketm ile tekayyüt ettim ise, vahy-i ilâhî beni halime komayup ifşâ ettiriyor."

189 Niyâzî-i Mısırî, *a.g.e.*, vr. 35a'da şöyle der: "Allah Subhânehû ve Teâlâ düşmanlara rağmen beni kendi beytine sâhib-i hâne kıldı. Ben evvel hac niyetine çıkmış idim. Hac edeyim deyü, ol zalimler mani oldular. Şimdi Kâbe her sabah ve akşam benim topuklarımı tavaf eder, ayağıma yüz sürer."

190 Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i İâde* adlı eserinde öldükten sonra diriliş hakkındaki görüşlerini özetledikten sonra "İşte bu fakirin mezhebi budur. Sen ister Tenâsühiyye de, ister Hulûliyye de, ister İbâhiyye de, istersen de İttihâdiyye de. Ârifler hiçbir mezheb ile kayıtlı değildir. Onların mezhebi Mezhebullahtır." demektedir. Bk. Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i İâde*, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 6374/97b-104a; ayrıca bk. Baha Doğramacı, *Niyâzî-yi Mısırî: Hayatı ve Eserleri*, 68.

191 Bk. Niyâzî-i Mısırî, *Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî*, vr. 18b.

192 Niyâzî-i Mısırî, *Mawâidü'l-irfân-İrfan Sofraları* (trc. Süleyman Ateş), İstanbul t(Yeni Ufuklar Neşriyat), 151-154. Bu görüşü savunmak için Niyâzî-i Mısırî, *Risâletü'l-Hasaneyn (Hüseyniyye)* adında hususi bir risale yazmıştır ki, bu risale *İrfan Sofraları*'nın (*Mevâidü'l-irfân*) 68. sofrasının hemen hemen aynısıdır. Bir nüshası için bk. *Risâletü'l-Hasaneyn (Hüseyniyye)*, İstanbul Üniv. Merkez Ktp., Türkçe Yazmalar, nr. 6374/19b-22b varakları arasındadır. Söz konusu risalenin neşri için bk. Baha Doğramacı, *Niyâzî-yi Mısırî*, Ankara 1988, 86-88. Ayrıca, Sultan Ahmed'e gönderdiği bir mektupta Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetlerine inandığını belirtir. Bk. Baha Doğramacı, *a.g.e.*, 78.

Mawâidü'l-irfan'ın mütercimi olan Süleyman Ateş, Mısırî'nin ebced hesaplarına dayanarak Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamber olduğu iddiasını, apaçık ifadelerle reddetmiş ve şöyle demiştir: "Mısırî'nin bu görüşü çok hatalı ve tamamen safsatadır. Böyle indî tevilleri,

Siyasî olarak da Osmanoğullarına karşı çıkan ve Sultan İbrahim, IV. Mehmed ve Şehzâde Mustafa aleyhine bir takım sözler sarf eden Niyâzî¹⁹³, tahtın mutlaka Kırım Hânedanları'na yani Tatarlar'a verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁹⁴ Ayrıca, ilk dönemlerinde birlikte olduğu ve haklarında olumlu bazı sözler söylediği Melâmî-Hamzavîlere¹⁹⁵, Halvefî şeyhlerinden Karabaş

düşünen bir mantık nasıl alıyor anlamıyorum? Bu ebced hesabı ile Hz. Hasan'la Hüseyin'in peygamberliğine hükmetmek ne demek? Ebced hesabıyla Allah kelamının ne münasebeti var? Peki, ismi Hasan veya Hüseyin olan bir başkası da bu takdirde peygamber olur o halde. Sonra, bir kere bu ebced hesapları dahi tutmuyor, yanlış. Kaf yüz iken, seksen bir kabul edilmiş. Bazı yerde aynı kelimeyi yüz on sekiz, bazı yerde yüz yirmi sekiz çıkarıyor. Evirip çeviriyor. Bir müdgam isim katıyor, bir müdgam isim çıkarıyor. İstedığı gibi oynuyor.

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, Resûl-i Ekrem'in mübarek torunlarıdır. Müslümanlar onlara son derece hürmet beslerler ve onları severler... Ama onların peygamber olduklarını söylemek, Kuran ve Hadise ve müslümanların icma halindeki itikadlarına aykırıdır." İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), 154-155.

Süleyman Ateş, Niyâzî-i Mısırî'nin bütün dini delillere aykırı olarak ileri sürdüğü Hz. Hasan ve Hüseyin'in risaletiyle ilgili iddialarını bu şekilde çürüttükten sonra, yine de Mısırî'den vazgeçemez ve bir paragraf içerisinde pek çok çelişkiye düşmek pahasına, onu temize çıkarmaya çalışarak şöyle der: "Mısırî'nin bu iddiası, şüphesiz kötü bir niyetin eseri değildir. Ehl-i Beyte son derece aşk ve mahabbeti, kendisini böyle aşırı bir fikre ve kanaate vurdurmuş, bu yüzden sürgün edilmiş, zahmetler çekmiş, fakat inancını da değiştirmemiştir. Kendisinin büyük bir velî olduğuna kaniiz. Lâkin her insan da hata yapabilir. Hatadan salim olan yalnız Allah'tır. Bunlar, vecd ve ruhî bir heyecan içerisinde artık sevdiklerini nasıl medhedeceklerini bilemiyor ve bazan tamamen hakikatle alâkasız şeyler söyleyebiliyorlar. Binaenaleyh veli olsun, olmasın, kim olursa olsun, her insanın muhakkak hata edebileceğini unutmamalıyız. Beri taraftan, böyle söylemiş diye onu küçültmek de doğru değildir. Yine büyük insandır, ama peygamberlerden bile küçük günah sadır olur. Hasılı, onların yaptıkları bu gibi aykırı hareketleri, aşırı sevgi ve heyecan sarhoşluğuna hamletmeli, dinî bir düstur kabul etmemeli, aynı zamanda onları bu yüzden dinden hariç de addetmemeliyiz. Bizim için mi'yar Şeriat-i Garra'dır." İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), 157.

193 Niyâzî-i Mısırî, Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 61a.

194 Niyâzî-i Mısırî bu konuda Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 3a'da şöyle der: "Benden selam eylen Tatar'a. Allah onların imanından ve İslamından hoşnuddur. Amellerini de Allah ıslah eyleye. Zira, din çürük olmayınca İslam padişahına duacı çoktur. Din ve adalet, ameli de ıslaha sebep olur. Padişahlara asıl lazım olan dindir, adaletdir. Bu ikisi de Tatar'dan me'muldür. Görüşmem bilmezdim; ben şehâdet iderim, dinleri ve mezhepleri sahihdir. Ben eğerçi ölüyem ve lâkin nefsim haydir; bu nefis Tatar'a hayat virur. Mülk onların olur. Saâdet ona ki, onlara yardım idenlerden buluna."

195 Niyâzî-i Mısırî, Limni'de bulunduğu sırada "Hamzavîler'in mezhebi haktır" derken, daha sonra "Bir tâifenin ameline değil, ilmine kanarak" arasına katıldığını, ancak daha sonra onlardan kurtulduğunu söylemektedir ki, bu taife Hamzavîler olmalıdır. Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısırî", Şarkiyat Mecmuası, VII (İstanbul 1972), 220-221. Niyâzî, Hamzavîler'e karşı çok sert ifadeler kullanmaktadır. Mesela, Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 3b'de "Hamziyye dinsüzleri"; 9a'da "Hamziyye kefere ve feceresine rağmen

Ali¹⁹⁶ ve zâhir ulemâdan Vâni Mehmed Efendi'ye karşı aşırı bir düşmanlık duygusuna sahip olan Niyâzî'nin¹⁹⁷ bir diğer iddiası ise, kendisinin zehirlendiği, suyuna yılan akitildiği ve karnında yılanların dolaştığıdır. Bu sebeple, karnında bulunan yılanların herkesçe bilinmesi, kaç tane olduğunun sayılması için ölümünden sonra karnının yarılmasını vasiyet etmiştir.¹⁹⁸

Burada, Niyâzî-i Mısırî'nin bir takım kabbalistik kelimeleri (kelimât-ı cifriyye) kullanarak kendisinin hatmü'l-evliyâ, İsa, Mesih ve peygamber olduğu, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ise peygamber oldukları gibi¹⁹⁹, yanlışlığı

yazdım ki, cemî-i enbiyâ ve evliyâ, cümle mahlûkât ile sulh olurlar. Amma Hamziyye ile -ziddiyetleri zâtiyye olmak ile idi- sulh olmazlar dedim". ifadelerini kullanmaktadır.

196 Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 13a-14a'da Karabaş'ın "İsa benim." dediğini, "Adam öldürmek, çiçek çıkartmak, sıtma, tâun ve türlü hastalıklarla öldürmek benim elimden gelir." diye iddialarda bulunduğunu, vr. 38a'da ise Karabaş'ın kendisi, büyük ve küçük oğlu ile bir uknûm (baba, oğul, Ruhü'l-kudüs'ten oluşan teslis-üçlü inanç sistemi) meydana getirdiklerini ileri sürer.

197 Niyâzî-i Mısırî, Vâni Mehmed Efendi ile olan mücadelesini eserlerine yansıtarak Kur'ân-ı Kerim'deki "Ve lâ teniyâ fî zikrî = Beni anmayı ihmal etmeyin" (Tâhâ, 20/42) ayetinde geçen "teniyâ" kelimesinin kökü olan "venâ" fiilinin ism-i fâilini (vâni) alarak, "Benim zikrimde Vâni olmayın" şeklinde yorumlamış ve şöyle demiştir: "Cenabı Hakk'ın Taha Suresinde : 'Walâ Teniyâ fî zikrî; Benim zikrimde vani (zayıf) olmayın' ayetiyle işaret buyurduğu üzere, hasedcilerin en büyüğü Vâni'dir. Çünkü o, büyü yapararak padişaha yaklaştı, padişah, saltanat yularını onun eline verdi, ona itaatkâr oldu. Sultan onun emriyle Mısırî'yi hapsedirdi. Onyeddi sene Rodos'ta, on altı sene Limni'de. Sultan ve çok mevki erbabı, Mısırî'yi geçim sıkıntısıyla tazyik edip Vâni'ye tabî etmek istiyorlardı. Halbuki Mısırî, açlık ve suzuluktan ölse dahi ona tabî olmaz." Bk. Niyâzî-i Mısırî, Mawâidu'l-irfan-İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), 178 (Altmış üçüncü sofrta).

198 Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî, vr. 17a'da, uyurken et tasına bel büken zehir konulduğunu ve bunları Karabaş'ın yaptırdığını ileri sürer.

199 Bazı tasavvuf tarihçilerinin, Niyâzî-i Mısırî'nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamber olduklarına dair iddiasını bazı yorumlarla yumuşatmaya çalıştıkları, hatta bu hususta şeyhülislâmlik makamının adını dahi kullandıkları görülmektedir. Mesela, Abdüllatif Gazzî, Vâkıâtü İbnü'l-Gazzî'de şöyle bir olay anlatır: "Bir sûfi, şeyhülislâm sellemehü's-selâm Hazretlerine varub 'Efendim! Hasaneyn peygamberdir, diyenlerin cevabı nedir? Ve şer'an ne iktizâ eder?' diye istiftâ eyledi. Şeyhülislâm Efendi ârif ve kâmil idi. 'Hz. Mısırî'den gayri her kim söyler ise, şer'an katl olunur' deyü buyurdu. Ammâ Mısırî -kuddise sırruhû- söyler ise, onların kelâmında bir hikmet vardır ve bir sırr-ı mektûme mebnîdir. Zira, Mısırî'nin ilmi, zâhirde dahî kemâlâtü Nil ve Fırat manendidir. Seyyidü'l-enâm Hazret-i Muhammed aleyhi's-selâmın Hâtemü'l-enbiyâ olduğum Mısırî bizden eyü bilir. Bu takdirce, elbet 'Hasaneyn peygamberdir' dimesinde bir hikmet vardır. Anlar kâmillerdir. Biz anlara dil uzatmağa kâdir değülüz" deyüb sûfiyi iskat buyurdu." Bk. Abdüllatif Gazzî, Vâkıâtü İbnü'l-Gazzî, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 341, vr. 58a.

Görüldüğü gibi, adı verilmeyen bir sûfi tarafından yine ismi belirtilmeyen bir şeyhülislâma söylenen bu sözler, içerisinde pek çok çelişki bulunan basit bir kurgudan başka bir şey değildir ve bu hikayeler, belki bazı tasavvufçular için tatmin edici ve yeterli bulunabilir,

apaçık olan iddialarıyla ilgili ayrıntılara girilmeyecektir. Ayrıca, Osmanoğullarına karşı düşmanlığının temelinde, hayatı boyunca karşılaştığı çeşitli sürgünlerin tesirleri görülmektedir. Hilafetin Tatarların hakkı olduğuna dair iddiasında ise, Rodos'ta sürgünde iken kendisine iyi davranan ve çeşitli yemekler gönderen Kırım Hanlarından I. Selîm-Giray'ın (ö.1116/1704)²⁰⁰ ihsan ve iltifatlarının rolü olmalıdır.

Bu arada, Niyâzî-i Mısırî'nin tıbbî ve psikolojik bakımdan tedâviye muhtaç bir durumda olması bir tarafa, onun söz ve düşünceleri, fıkıh - tasavvuf ilişkilerine ve ülkemizdeki dinî ve tasavvufî düşünceye önemli etkilerde bulunmuştur.²⁰¹ Ayrıca, bu görüşler, Baba İlyas ve Şeyh Bedreddin ile başlayan, dinî ve tasavvufî olduğu kadar mesiyani, syncrétiste²⁰² ve siyasî renkler taşıyan tarihsel bir çizginin devamı niteliğinde gözükmektedir.

Osmanlıların en parlak devirleri olan XVI ve XVII. asırlarda meydana gelen tasavvuf merkezli bu olayların çeşitli sürgünler veya ölümlerle sonuçlanmasını, yalnızca, "mutasavvıfların serbest bir düşünce ortamı içerisinde doğup gelişen fikirlerinin, fukahâ tarafından zapt-u rapt altına alınması" şeklinde yorumlamak, onları doğru anlamamız için yeterli olmayabilir. Osmanlılar döneminde sıklıkla rastlanan ve bazı tasavvufî renkler de taşıyan çeşitli zendeka ve ilhâd hareketlerinin sebepleri arasında; imparatorluğun iç bünyesinde mevcut olan Yahudi ve Hıristiyan unsurların etkileri, yeni mühtedîlerin beraberlerinde getirdikleri eski kültürleri, Anadolu'ya Şiîliği ihraç etmeye çalışan İran'ın birtakım gizli faaliyetleri ve

ancak fıkıhçıları asla tatmin etmez. Kaldı ki, bu sözler gerçekten bir şeyhülislâm tarafından söylenmiş dahi olsa, herhangi bir seviyedeki fakih, dinin apaçık inanç esaslarına aykırı olan böyle bir görüşü meşrulaştırmaya çalışan bir kişinin -şeyhülislâm da olsa- görüşlerini reddeder. Bu da fıkıhçıların olaylara sarîh akıl ve sahih nakil çerçevesinde bakmalarının bir sonucudur. Genel olarak tasavvufçular ise, -Hasaneyn'in peygamberliği iddiasında da görüldüğü gibi- mutasavvıfeden sâdir olan her sözü, saçma dahi olsa, normal insanların söyleyemeyecekleri veya anlayamayacakları bir "hikmet" şeklinde değerlendirmekte, daha sonra da onu, sarîh aklın ve sahih naklin çerçevesine sokmayı (meşrulaştırma) kendilerinin zorunlu bir görevi olarak kabul etmekte ve bunun sonunda da pek çok çelişkiye düşmektedirler. Bu olay, fıkıh ile tasavvuf disiplinlerinin olaylara bakış açılarını ve yöntem farklılıklarını ortaya koyan açık bir örnektir.

200 Gölpinarlı, "Niyâzî-i Mısırî", 184. I. Selîm-Giray'ın hayatı hk. bk. Halim Giray Sultan, Gülbün-i Hânân (nşr. M. Sadi Çöğenli-Recep Toparlı), Erzurum 1990, 108-19; Alah Fisher, The Crimean Tatars, Stanford, California 1978, 46-47; A. Dubinski, "Selîm Girây I", EI2 (İng), IX, 135.

201 Niyâzî-i Mısırî'nin dinî ve tasavvufî düşünceye etkisi hk. bk. Gölpinarlı, "Niyâzî-i Mısırî", 224-226.

202 Syncrétiste, mantıkî bir bütünlük ve tutarlılığa sahip olmaksızın veya tenkidî bir incelemeye tâbi tutmaksızın, birbirine zıt görüşleri bir araya getiren ve birleştiren yaklaşım tarzı.

devletin Ehl-i sünnet inancını katı bir şekilde uygulaması gibi çeşitli hususlar sayılabilir. Bu çerçevede, Ahmet Yaşar Ocak, özellikle Osmanlıların Ehl-i sünnet inancıyla ilgili uygulamalarına dikkat çekerek, Fatih Sultan Mehmed'le birlikte sıkı bir merkezîyetçi yapı kazanan Osmanlı devletinin, resmî ideoloji haline getirdiği "Osmanlı Sünniliği"nin bir değişim ve içine kapanma, dolayısıyla katılma sürecine girdiği"ni ve bu olayların adı geçen ideolojiye karşı bir tür başkaldırı olarak, bilhassa Kanuni Sultan Süleyman döneminde yoğunlaştığını söylemektedir.²⁰³

Ayrıca, özellikle XVII. Yüzyıldan itibaren kendisini gösteren ilmiye sınıfındaki zayıflama ve bozulma ortamında, bir takım vâizlerin bilhassa tekke ve tarikatlar bünyesinde doğup gelişen çeşitli bidat ve hurâfelerle mücadeleye girişerek, küçük ayrıntıları büyük meseleler haline getirmekten ve toplumu bir çatışma ortamına sürüklemekten çekinmedikleri görülmektedir. Bu arada devletin, başından beri başarıyla sürdürdüğü fıkıh - tasavvuf ve fukahâ - meşâyih arasındaki denge politikasının, çeşitli dönemlerde bozulmuş olmasının da bu olayların artmasında etkili olduğu söylenebilir. Mesela, güçlü bir padişah olan IV. Murad (ö. 1049/1640) bir yandan toplumsal hayatın düzenlenmesi hususunda Kadızâdelilerin katı görüşlerinden ilham alırken²⁰⁴, diğer yandan da Sivâsîlere karşı saygı ve hürmette kusur etmemiştir.²⁰⁵ Ancak, bu denge politikasının devam ettirilemediği veya dengenin taraflardan biri lehine bozulduğu dönemlerde, fukahâ ile meşâyih arasındaki kamplaşmalar ve gerginlikler artmıştır.

c. XVIII-XIX. Asırlarda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

XVIII. Yüzyılda Osmanlı toplumunda fukahâ ve mutasavvıfe arasındaki klasik tartışma ve gerginlikler tabîi seyirinde devam ederken ve hatta söz konusu

203 Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî", 483; a. mlf., "Günümüz Türkiye'sinde İslâmî Düşüncenin Bir Tahli Denemesi ve Tarih Perspektivi", Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu, Bursa 16-17 Haziran 1990, 142-43.

204 Bu konuda Nâimâ şöyle der: "Sultan Murad Hazretleri halkı zabt ve te'dib için kahvehâneleri yıkdırub duhan isti'malini men' ve bi'l-küllüyye vücüdını ref' etmek üzere yasağ-ı azım idüb mütenebbih olmayanları zecr ve katl ile tahvif itdikleri esnada, Kadızâde Efendi vâizlerin eşheri bulunmağın, taraf-ı şehriyârî cânibine medâr-ı intisâb olmağičün duhânın hürmeti hususunu zu'mince ictihad ve delâil-i akliyye ve nakliyye ile îrâd idüb mugallata-i biendâze ile kıbâb-ı feleğ'e âvâze salmış idi." Bk. Târih, VI, 231.

205 Sivâsî Efendi'nin yaşadığı dönemin padişahlarından III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed ve IV. Murad ile olan münasebetleri hk. bk. Cengiz Gündoğlu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, 67-85; a. mlf., "Osmanlı Pâdişâh-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Bir Örnek: Abdülmecid Sivasi ve I. Ahmed", Türk Kültürü, XXXVII/434 (Ankara 1999), 345-59.

ilişkiler normalleşirken, İmparatorluğun uzak noktalarından biri olan Necid bölgesinde, bir ilim adamı ile bir kılıç adamının ittifakıyla başlayan dinî ve millî bir hareket, hem tasavvufa, hem de Osmanlı Devleti'ne karşı hasmâne tutumuyla giderek gelişmiş ve Osmanlı devletinin çöküşünü hazırlayan en önemli sebeplerden biri haline gelmiştir. Vehhâbilik denen bu hareketin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb²⁰⁶ (ö. 1206/1792) ilk olarak Necid bölgesinde mevcut bulunan çeşitli bid'at ve hurâfelerle mücadelede başlamış ve Uyeyne şehrine hakim olan Emir Osman b. Bısr'i bölgede kutsal kabul edilen Zeyd b. Hattab'ın (ö. 12/634) türbesiyle, civardaki bazı mezarları yıkmaya ve ağaçları kesmeye ikna etmiş, daha sonra da Dir'îye'de Emir Muhammed b. Suûd'un²⁰⁷ (ö. 1179/1765) desteğini kazanarak 1157/1744 yılında birinin "Emir", diğeri "İmam" olması şartıyla, karşılıklı olarak birbirine biat etmişlerdir. Bu tarih, küçük bir bedevî emirliğinin büyük bir devlete dönüşümünün başlangıcı olması yanında, Hanbelîliğin²⁰⁸ de bir devletin resmî mezhebi olarak kabulünün başlangıcını teşkil eder.

- 206 Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatı ve eserleri hk. bk. Mahmûd Şükrî Alûsî, Târîhu Necdi'l-Hanbelî, Mekke 1349, 6-89; Ahmed Emîn, "Muhammed b. Abdilvehhâb", Études Arabes Dossiers, no. 82 (Roma 1992-1), 6-31; Ahmed Fehîm Matar, "eş-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb Abkariyyü'l-asri ve üstâzü'l-cîli", Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, XIII (Riyad 1405/1985), 233-47.
- 207 Muhammed b. Suûd ve dönemi hk. bk. Hüseyin b. Gannâm, Târîhu Necd (nşr. Nâsiruddîn el-Esed) Kahire, 1402/1982, I, 77-78, 64-70, 80, 89, 93-97, 136; Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim, Târîhu'l-Arabi'l-hadîs ve'l-muâsir, Katar 1402/1982, 81-86; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, Târîhu'l-Cezîreti'l-Arabiyyeti fî asri's-Şeyh Muhammed b. Abdülvehhâb, Beyrut 1968, 157-164, 263-71.
- 208 Vehhâbî hareketinin, kendisine referans olarak kabul ettiği Hanbelî mezhebinin ve bu mezhebe mensup bilginlerin özellikle Allah'ın sıfatları konusunda çeşitli mütekellim ve mutasavvıflarla mücadele etmelerinden, Hanbelîler'in tasavvufa muhalif olduklarına dair bir şüphe doğmaktadır. Ancak, onlar arasında Hâce Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) ve Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1166) gibi katı birer Hanbelî olan meşhur mutasavvıflar ve tarîkat kurucuları bulunmaktadır. İbn Receb, Hanbelî tabakâtıyla ilgili eserinde Herevî için "es-süfî" (bk. Kitâbü'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile, Beyrut tDârü'l-Ma'rife, I, 50), Geylânî için ise "ez-zâhid" (İbn Receb, a.g.e., I, 290.) sıfatını kullanmıştır. İbn Receb'in V/XI. asrın ortalarından VIII/XIV. asrın ortalarına kadar bir dönemi içine alan Hanbelî tabakâtına dair eserinde, tespitlerimize göre tanıtım cümlesinde "zâhid" ve "süfî" sıfatları kullanılan doksan beş kişi bulunmaktadır. Örnek olarak bk. İbn Receb, a.g.e., I, 45, 50, 68, 86, 93, 95, 104, 106; II, 5, 40, 44, 53, 62, 77, 277, 280, 284. Bundan eserde tercüme-i halleri anlatılan 552 kişinin yaklaşık beşte birinin, kendilerine "süfî" adı verilebilecek kişiler oldukları anlaşılır. Bu örneklerden, Hanbelîlik ile sufizm arasında bir yakınlık olduğu açıkça görülmektedir. İslâm hukuk ve düşünce tarihinde "ehl-i hadis" içerisinde yer almış olan Hanbelîler ve sufiler arasındaki bu yakınlık, onların akılcı teoloji (Kelam) ve re'ye dayanan fikhî mezheplere karşı ortak tavırlarını göstermektedir (Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", Religion, Law and Learning in Classical Islam, V/120; a. mlf.,

İslâm dünyasında, Vehhâbiliğin kelim, fıkıh ve tasavvuf ile ilgili bazı katı görüşlerinin reddi konusunda geniş bir literatür meydana gelmiştir.²⁰⁹

Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suûd, Necid bölgesinde kendi dinî ve siyasî oluşumlarını tamamlarken, Lale Devri'nin sıkıntıları ile meşgul olan Osmanlılarda, I. Mahmud henüz yeni tahta çıkmıştı (1143/1730). Devlet, Patrona Halil (ö. 1143/1730) ve çeşitli Yeniçeri isyanları ile uğraşırken, İran Şâhi Nâdir (ö. 1160/1747) ile Rusya ve Avusturya devamlı olarak Osmanlı sınırlarına tecavüz ediyordu. III. Selim devrinde (1203-1222/1789-1807) ise, Rusya ve Avusturya'nın tecavüzleri yanında, Fransızlar Mısır'a girmiş (1213/1798) ve ülkedeki iç karışıklıklar, devlete, sürekli gelişen Vehhâbi hareketiyle ilgilenme imkanı vermemiştir.²¹⁰

Ancak, bu yüzyılda sadece fukahâ - meşâyih ilişkileri açısından değil, aynı zamanda, Osmanlıların din ve toplumsal tarihi bakımından da en önemli olay ise şüphesiz, 9 Zilkade 1241 (15 Haziran 1826) tarihinde, "Vak'a-i Hayriyye" adıyla anılan Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmiş olmasıdır.²¹¹ Bu ocağın kaldırılmasından sonra, 2 Zilhicce 1241 (8 Temmuz 1826) tarihinde Saray-ı Hümayun Câmî'nde sadrazam, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ile seyhülislâm ve devrin çeşitli tarikat seyhlerinin de katıldığı bir toplantıda,

"Hanâbilah", *Encyclopedia of Religion*, VI, 181). Öte yandan Hanbelîlerin, İbnü'l-Arabî ve onun fikirlerinden esinlenen İttihâdiyye fırkasıyla mücadeleleri ise meşhurdur. İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserindeki çeşitli görüşlerini tenkit için *er-Reddü'l-akvam alâ mâ fi Fusûli'l-hikem* adında hususi bir risale kaleme almıştır. Bk. *Mecmûu Fetâvâ*, I, 362-451. Ayrıca, İbn Teymiyye'nin bazı mutasavvıfların Allah'ın sıfatları, ittihad ve hulûl konularına dair görüşleri hakkındaki değerlendirmeleri için bk. *Mecmûatü'r-resâil*, I, 33, 36-38, 47-50, 60, 73-86, 91-95, 111-115, 119, 126-31. Hanbelîler'le mutasavvıflar arasındaki ilişkiler konusunda bk. J. Chabbi, "Fudayl b. 'Iyâd, Un précurseur du Hanbalisme (187/803)", *BÉO*, XXX (Damas 1978), 331-45; George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism", *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Norfolk 1991, V/115-26; a. mlf., "L'Isnad Initiatique Soufi de Muwaffâk ad-Dîn Ibn Qudâma", *a.g.e.*, VI/88-96.

209 Vehhâbilerin görüşlerinin reddi konusundaki literatür için bk. Abdullah Muhammed Ali, "Mu'cemü mâ ellefehû ülemâü'l-ümme'ti'l-İslâmiyye li'r-reddi alâ hurâfâti'd-da'veti'l-Vehhâbiyye", *Türâsünâ*, XVII (Kum 1409), 146-78; Muhammed Cevâd el-Belâgî, "er-Red ale'l-Vehhâbiyye" (nşr. Muhammed Alî el-Hakîm), *Türâsünâ*, IX/2-3 (Kum 1414), 377-457.

210 Bu dönem Osmanlılar'ın içerisinde bulunduğu çeşitli iç ve dış karışıklıklar hk. bk. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, IV, 1-82; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 247-627; Mücteba İlgürel, "Türkler (Osmanlılar)", *İA*, XII/2, 327-42.

211 Yeniçeri Ocağının iptaliyle ilgili ayrıntılı ve güvenilir bilgi ve belgeler için bk. Rumeli Kazasker'i Muhammed Es'ad b. Ahmed (ö. 1264/1847), *Üss-i zafer*, İstanbul 1243.

Yeniçeriler ile Bektâşîler arasındaki geleneksel ilişkiler tartışılmıştır.²¹² Bu toplantıdan sonra, Yeniçeri Ocağı ile tarihî ve tasavvufî bağları bulunan Bektaşî tarikatı yasaklanmış ve altmış yıldan önce inşa edilen Bektaşî tekkeleri bırakılarak, yeni yapılanlar yıktırılmış, bu arada bazı Bektaşî ileri gelenleri Anadolu'ya sürülmüş²¹³, Hacı Bektaş Velî Tekkesi'nin yönetimi ve Bektaşî şeyhliği, Nakşibendî tarikatı usulüne uyulmak şartıyla, Seyyid Veliyüddin'e verilmiştir.²¹⁴

Öte yandan, Osmanlılar döneminde tasavvufî kurumların idarî yapılarıyla ilgili önemli değişikliklerden biri de bu dönemde gerçekleştirilmiştir. Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Abdülfettah Akrî Efendi'ye²¹⁵ (ö. 1281/1864) bağlı olan zamanın şeyhülislâmı Refik Efendi (ö. 1288/1871)²¹⁶, çeşitli şeyhlerden meydana gelen Meclis-i Meşâyih adında bir birimin kurularak meşîhata bağlanmasını sağlamıştır.²¹⁷ Böylece meşîhat (şeyhülislâmlık, fukahâ), söz konusu meclis aracılığı ile tarikatları, tekkeleri ve bağlı vakıfları tam anlamıyla kontrolü altına almaya çalışmıştır.

Diğer taraftan, XIX. yüzyılda fukahâ - meşâyih ilişkileri açısından değişmeyen hususlardan biri ise, devletin Tanzimat'tan sonra da çeşitli "tekkeleri ve şarlatan derviş ve mürşid namında kimseler"i takip etmeye ve sürgüne göndermeye devam etmiş olmasıdır.²¹⁸

d. XX. Asırda Fukahâ-Meşâyih İlişkileri

Osmanlı devletinin çeşitli alanlardaki yenilgisi ve geriye gidişi XX. Asırda da devam etmiş ve hatta bu asrın daha ilk çeyreği içerisinde Osmanlı imparatorluğu tarih sahnesinden çekilmek zorunda kalmıştır. Osmanlı aydınları, bu devrede daha çok devletin ve toplumun, içinde bulunduğu dinî, siyasî,

212 Muhammed Es'ad b. Ahmed, Üss-i zafer, İstanbul 1243, 207-10; Ahmed Cevdet Paşa, Târîhü Cevdet, İstanbul 1310 (Matbaa-i Osmâniye), XII, 209-11.

213 Sürgün edilenlerin isimleri için bk. Muhammed Es'ad b. Ahmed, Üss-i zafer, 210-13; Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, Türkiye Yayınevi, 343.

214 Ahmed Cevdet Paşa, Târîhü Cevdet, XII, 211.

215 Abdülfettah Akrî Efendi hk.bk. Abdurrahman Memiş, Hâlidî Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik, 181.

216 İlmiye Salnâmesi, 596.

217 Bk. Elinizdeki makalenin "Tasavvufî Kurumların Hukukî Statüsü" bölümü.

218 İlber Ortaylı, "Les Orders Mystiques et L'Administration Ottoman à l'Époque du Tanzimat", Studies on Ottoman Transformation, İstanbul 1994, 151-56; a. mlf., "19. Yüzyıl'da Heterodoks Dinî Gruplar ve Osmanlı İdaresi", İLAM araştırma Dergisi, I/1 (İstanbul 1996), 67.

iktisadî, askerî... çöküşlerden nasıl kurtarılacağına dair tartışmalar yapmış, bu arada fukahâ ile mutasavvıfe arasında büyük gerginlikler meydana gelmemiştir.

XX. Asırda fukahâ ile meşâyih arasında meydana gelen ve entellektüel boyutta kalan tartışmalardan biri, Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyeye Reisi Şeyh Saffet'in *Tasavvufun Zaferleri Yahud el-Bürhân ve 'd-delîl 'alâ mâ havâhu 'ş-şerh ve 't-tahlîl mine 'l-ebâtîl*²¹⁹ adında bir eser yazarak, Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye üyelerinden İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1366/1946) tasavvufla ilgili görüşlerini tenkit etmesidir. Bunun üzerine, İzmirli de *Mutasavvıfe Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi? Hakkın Zaferleri*²²⁰ adlı kitabıyla Şeyh Saffet'e cevap vermiştir.

XX. Yüzyılda, tarikatlardaki yozlaşmanın önüne geçilebilmesi için çeşitli tasavvufî cemiyetler kurulmuş ve birtakım tasavvuf mecmuaları çıkarılmış ise de bu dönemde tasavvuf tarihiyle ilgili en büyük kırılma, Osmanlı devletinin inkırazından sonra kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin, 1925 yılında çıkardığı tekke ve zâviyelerin kapatılmasına dair kararı ile meydana gelmiştir.²²¹

IV. TASAVVUFÎ KURUMLARIN HUKUKÎ STATÜSÜ

Osmanlılar döneminde tasavvuf ve tarikatların kurumsal altyapısını genellikle tekke, zâviye, hankâh ve âsitâne adı verilen mekanlar oluşturuyor ve buralarda tasavvufî eğitim ve ayinler icra ediliyordu. Bu dönemde devletin, tekke ve zâviyeler konusunda, birincisi Selçuklu ve Beylikler döneminden intikal eden tekke ve zâviyelerin korunması, ikincisi de bilhassa yeni fethedilen topraklara yeni tekke ve zâviyeler yapılması şeklinde iki temel politikayı izlediği görülmektedir. Mesela, bir taraftan Saruhan Beyliği topraklarında yer alan Ahî Aslan, Ahî Furkan, Ahî Şaban, Ahî Çarpık gibi zâviyelerin hakları korunup, onların bakım ve onarımları yapılırken, diğer taraftan da Orhan Bey Bursa'da Geyikli Baba'ya türbe, cami ve zâviye yaptırıp arazi bağışlamış, Süleyman Paşa Ezine'de Ahî Yunus Zâviyesi'ni yaptırıp bütün tekâliften muaf tutmuş, Murad Hüdâvendigâr Malkara'da Yegân Reis zâviyesini kurup, onun giderlerini karşılamak için bir köy bağışlamış, Yıldırım Bayezid Dimetoka'da bir ahîye zâviye, Fatih Sultan Mehmed de

219 İstanbul 1343.

220 İstanbul 1341.

221 Bk. Elinizdeki makalenin "Tasavvufî Kurumların Hukukî Statüsü" bölümü.

Bursa’da Emir Sultan için cami, türbe ve zâviye yaptırıp köy, mezra ve bahçe vakfetmiştir. Yine, Balkanlar’da iskan politikasına uygun olarak özellikle Zağra, Şumnu ve Varna gibi bir çok bölgede çeşitli tekke ve zâviyeler kurulmuştur.²²²

Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren takip edilmeye başlayan bu politika yaklaşık olarak devletin yıkılışına kadar devam etmiş ve Edirne, Konya, Kayseri, Tokat, Antalya, Afyon, Manisa ve Ankara gibi birçok şehirde çeşitli tekke ve zâviyeler devlet tarafından kurulmuş veya desteklenmiştir.²²³

Osmanlılar dönemi tasavvufî kurumlarının hukukî statüleri onların eğitim, malî ve idarî yapıları açısından incelenebilir.

a. Tasavvuf Eğitimi

Osmanlılar döneminde tasavvuf eğitimi daha ziyade tarikatlar ve onların yan kuruluşları olan tekke ve zâviyelere bırakılmıştır. Bu sebeple, medreselerin müfredat programları içerisinde tasavvuf dersine rastlanmaz. Osmanlılarda her tekke, kendi bağlı olduğu tarikatın sistem ve geleneği içerisinde tasavvufî eğitimini veriyordu. Hatta, çeşitli imkansızlıklar sebebiyle medreselerin bulunmadığı bölge ve beldelerde tekke, medresenin bıraktığı boşluğu da dolduruyordu.²²⁴

Tekkelerdeki tasavvufî eğitimin hedef kitlesi, söz konusu tekkenin bağlı olduğu tarikata mensup müritler ile tekkenin bulunduğu çevrenin halkı idi. Bu eğitim, şeyh veya halifelerin tekke mensupları veya çevre halkına yaptığı çeşitli vaaz ve nasihatler şeklinde sözlü olabildiği gibi, tasavvufî düşünceleri hakkında bazı kitap ve risaleler telifi üzere yazılı veya tarikatın kendine mahsus zikir usulleri, âyin ve erkanının icra edilmesi şeklinde uygulamalı olarak da verilmekteydi.²²⁵

Ancak, diğer kurumlarda olduğu gibi, bilhassa XVI. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan çeşitli bozulmalarla dinamizmini kaybeden tekkelerin, XIX.

222 Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II (Ankara 1942), 284-301.

223 Bu şehirlerde kurulan çeşitli tekke ve zâviyelerle ilgili olarak bk. Rifat Özdemir, “Osmanlı Devleti’nin Tarikat, Tekye ve Zâviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, V (Ankara 1994), 267-69.

224 Ocak, “Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dini-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış”, *Atatürk’ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri*, 23-25 Nisan 1981, Ankara ts., (İlahiyat Fakültesi Yayınları), 75.

225 Ocak, “Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dini-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış”, 76-79.

yüzyılın son çeyreği ile XX. yüzyılın başlarında kendilerini yenileme gayretleri içerisine girdikleri, bunun için Cem'iyet-i Sûfiyye²²⁶, Cem'iyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye²²⁷ ve Meclis-i Meşâyih²²⁸ gibi teşkilatlanmalara gittikleri görülmektedir.

Bu çerçevede, tasavvuf eğitiminin resmî okullarda yapılmasıyla ilgili bazı girişimler olmuştur. Buna göre, 8 Nisan 1328/1910 tarihli nizamname ile Dârülfünûn'un Ulûm-i Âliyye-i Diniyye bölümüne, "İlm-i ahlâk-ı şer'iyye ve tasavvuf" dersi konularak²²⁹ tasavvufî düşüncenin medreselerde okutulma süreci başlamıştır.

1329'da (1911) açılan Medresetü'l-vâizîn ile Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ'nın programlarında da başlangıçta tasavvuf dersi yer almazken, bu iki medresenin Medresetü'l-irşâd adıyla birleştirilmesinden sonra, vaizler şubesine, "Mezâhib-i İslâmiyye ve turuk-ı aliyye" adıyla bir ders konmuştur.²³⁰

Yine, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medârisi, Süleymaniye Medresesi "Hikmet ve Kelam Şu'besi"nde okutulacak dersler arasında "İlm-i tasavvuf" bulunmakta idi.²³¹

Tekke dışındaki tasavvuf eğitimiyle ilgili önemli projelerden biri de Medresetü'l-meşâyih tasarısıdır. Bu projeye göre, adı geçen medresenin öğrencileri, diğer okulların öğrencileri gibi tasavvufu bir ders olarak okuyup geçmeyecek, ayrıca bunu bizzat kendi nefsinde tatbik edecek, hatta şeyhlik makamına geçince de bu usullerle insanları aydınlatıp onları yetiştirecektir. Bu tasarının amacı, şeyhin ölümünden sonra, vakıf veya diğer bir takım maddî sebeplerle, çocuk yaşta postnişinliğe geçen şeyh çocuklarını eğitmek, yani "beşik şeyhliği"nin sebep olduğu problemleri gidermektir.²³² Medresetü'l-meşâyih'in kurulması için 1329/1913 yılında Evkaf Nâzırı Hayri Bey'in

226 Cem'iyet-i Sûfiyye hk. bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1939, I-II, 299-300; Mustafa Kara, "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", *Fikir ve Sanatta Hareket*, 8 (İstanbul 1979), 16-22; a.mlf., "Cem'iyet-i Sûfiyye", *DİA*, VII, 335.

227 Cem'iyet-i Sûfiyye-i İttihâdiyye hk. bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I-II, 295-97; Mustafa Kara, "Cumhuriyet Öncesi Tasavvufî Yayın Organları ve Cemiyetler", 18-20.

228 Meclis-i Meşâyih hakkında biraz aşağıda "İdarî Yapı" başlığı altında bilgi verilecektir.

229 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 111.

230 Mustafa Kara, *a.g.e.*, 111-12.

231 Cerîde-i ilmiyye, III/33 (İstanbul 1335), 960; Mübahat Kütükoğlu, *Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluş Arefesinde İstanbul Medreseleri*, İstanbul 1978, 11.

232 Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 112.

başkanlığında istişârî bir toplantı yapılmış ise de söz konusu bu projeyi realize etmek mümkün olmamıştır.²³³

b. Mâlî Yapı

Osmanlılar döneminde tekke ve zâviyelerin gelirleri özel gelirler, vakıf gelirleri ve ziraat işleri ile vergi muâfiyetleri olmak üzere üç ana kalemde toplanabilir.

Özel gelirden maksat, tekke ve şeyhlere devletin ve çeşitli devlet adamlarının yaptıkları yardımlardır. Bu çerçevede mesela, Bektaşî şeyhlerinin devletten, “hırka bahası” adıyla aldıkları yardımlar, bir tür maaş niteliğinde idi. Mesela, 1154/1741 yılında Hacı Bektaş Hankâhı şeyhi Feyzullah Çelebi, “Cedd-i azim Hacı Bektaş Velî’nin zamanından bugüne gelinceye kadar ihsan

233 Bu toplantı hk bk. Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zâviyeler*, 112. Tâhirü’l-Mevlevî (Olgun), konuyla ilgili, 1905 yılında Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Celâleddîn Efendi ile bazı şeyhler arasında geçen bir sohbeti bizlere nakleder. Bu sohbette, bazı şeyhler, Celâleddîn Efendi’ye, tekke ve zâviyelerin manevî çöküşlerinden teessüfle bahsederek bu durumda neler yapılabileceğini sordukları zaman, o şöyle cevap verir:

“Yapılacak çok şey varsa da evvel emirde ya meşihatın ‘evlâdiye’ olmasını ilga ediniz, yahud meşâyih evladına mahsus olmak üzere bir mektep açınız. Hakka yürüyen bir şeyhin oğlu, babasının yerine geçirilmezse ailesi tekyeden çıkmaya mecbur olur, belki de sefil, sergerdân sokak ortalarında kalır, mütâlaasıyla şikk-ı evveli kabul etmeyeceğiniz muhakkak. Hiç olmazsa şikk-ı sâninin kuvveden fiile çıkmasına himmet buyurunuz. İstanbul’da küçük-büyük üç yüz kadar tekye var. Bunların postnişinlerinden üst üste ayda on kuruş alsanız üç bin şu kadar kuruş eder. Bu para ile mektep binası kiralar ve mesârif-i mübremesini temin edebilirsiniz. Asitâneler ile sia-ı vakfi bulunan tekâyâ meşâyihından daha ziyade almak da mümkündür.

Açacağımız mektebin programı devşirme usûlü toplanmış, yahud berây-ı hâtir tayin olunmuş kimselerden değil, tarikat ve marifete intisap ve iktisabı bulunan zevât tarafından tanzim kılınmalıdır. Arabî, Fârisî tedrisatına ehemmiyet verilmeli, fıkıh, akaid, hadis ile beraber *Fusûsu’l-hikem*, *Futûhât-ı mekkiye*, *Mesnevî-i şerif* gibi kütüb-i hakâik okutulmalı, menâkıb-ı evliya ve istilâhât-ı sûfiye talim olunmalıdır.

Muallimîne gelince, gerek şeyh gerek derviş olsun, tarikat erbabından ve zevk-i manevî ashabından intihab edilmelidir. Malum ya, dervişlik kâlden ziyade hâlden ibarettir. Ararsanız meşâyih ve dervîşân arasında bu dersleri okutacak zevât-ı fâzıla bulunur. Ezcümle, Şeyh Ali Fakrî Efendi’den fevkalâde istifade olunur. Kabul eylediğiniz takdirde ben de haftada bir iki defa gelir *Mesnevî-i şerif* tedris ederim. Burada okuyup da ‘Etvâr-ı seb’a kaçtır’ tarzında değil, ciddi bir imtihan neticesinde şehâdetnâme alacak ebnây-ı meşâyih babalarının cahnişînliğine namzed olmalıdır. Siz de birini meşihata intihab edeceğiniz vakit hilâfetnâmesinden evvel şehâdetnâmesini aramalısınız. Böylece yapacak olursanız kahve ocaklarında doğup da meydan odalarına kadar yükselen kavli ve fi’lî hurufâtın önünü almış ve şu hizmetiniz dolayısıyla ‘Hâdimü’l-fukarâ’ unvanına hak kazanmış olursunuz...” Bk. *Sebilü’r-reşâd*, XIII/285 (İstanbul 1329/1911), 398-99.

oluna gelen hırka bahasının 1153 senesinde de ödenmesi...”²³⁴ şeklinde bir talepte bulunmuştur. 1165/1751 senesinde Şeyh Feyzullah Efendi’ye 5.000 çürük akçe hırka bahası ödenirken²³⁵, Feyzullah Efendi 1172 hicri tarihli arzuhalle 1171/1757 ve 1172/1758 tarihli hırka bahasını hatırlatmakta,²³⁶ 1173/1759 yılı hırka bahasının da aynı yolla ödendiği anlaşılmaktadır.²³⁷ 1181/1767 yılında da aynı hankâhın şeyhi olan Abdullatif Çelebi’ye hırka bahası olarak 5.000 çürük akçe ödenmiştir.²³⁸

Sütlüce’deki Sarı Sûfi Hüseyin Baba Bektaşî Tekkesi’ne, tekkenin hiçbir geliri olmadığı için 30 akçe taamiye (yiyecek) ve tekkenin şeyhi Salih Baba’ya da günlük 25 akçe maaş bağlanmıştır.²³⁹

Bir başka belgede ise, Eğrikapı Gülşenî Tekkesi şeyhi Hasan Efendi ölünce, geride yetim kalan kızına günlük dört çift ekmek bağlandığı belirtilmektedir.²⁴⁰

Öte yandan, bu ödemelerin hususi bir tarikatla da sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela, Bosna-Hersek bölgesinde bulunan Vukeljici’deki (Zivcici) Nakşî tekkesinin²⁴¹ kurucusu Şeyh Hüseyin Zukic (ö. 1213/1799 veya 1214/1800) maaşını, adı geçen tekkenin vakfı bulunmaması sebebiyle, vilayet mâliye dairesinden almaktaydı.²⁴² Aynı şekilde, Bosna-Hersek’teki Fojnica yakınında, Nakşîlere ait olan Oglavak tekkesinin şeyhi Meyli Baba (ö. 1270/1853-54) da Bosna Valisi Mehmed Vecîhi Paşa’nın 1839’da verdiği bir buyruldu²⁴³ ile Fojnica’nın taksitinden yıllık 300 aspres miktarı maaş almış, aynı nakdî destek Bosna Valisi Mehmed Hüsrev Paşa tarafından da 1840 yılına

234 A. Yılmaz Soyzer, “XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektâşilik-Devlet İlişkileri”, Araştırmalar-İnsan Bilimleri Araştırmaları, I/1 (Isparta 1999), 91-92.

235 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

236 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

237 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

238 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

239 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92.

240 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 93.

241 Nakşibendiyye tarikatının Bosna-Hersek bölgesindeki faaliyetleri hk.bk. Hamid Algar, “Some Notes on the Naqshbandî Tarîqat in Bosnia”, Die Welt des Islams, XIII (Leiden: E. J. Brill 1971), 168-203.

242 Dzamal Cehajic, “Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya’daki Sosyo-Politik Durumları” (trc. Halil İbrahim Şimşek), Dinî Araştırmalar, II/5 (Ankara 1999), 382.

243 Buyruldu: Osmanlı diplomatiğinde yüksek rütbeli görevlilerin kendilerinden aşağı mevkilerde bulunanlara gönderdikleri emirler için kullanılan bir terimdir. Bk. Mübahat Kütükoğlu, “Buyruldu”, DİA, VI, 478-80.

ait bir buyruldu ile devam ettirilmiştir.²⁴⁴ Yine, Oglavak tekkesinin şeyhi Abdurrahman Sırrı'nın (ö. 1263/1846-47), Bosna Valisi Selim Paşa'ya müracaatı üzerine, adı geçen paşa 1823-24 yılında, Fojnica nahiyesinin taksitinden toplam 100 aspreslik yardım yapılması için bir buyruldu vermiştir.²⁴⁵

Tekke ve zâviyelerin önemli gelir kaynaklarından biri de devletin bu kurumlara özellikle arazi ve vakıf hukuku yoluyla yaptığı desteklerdir. Bu imkan sayesinde, hemen hemen bütün tekke ve zâviyeler iâşe, ibâte, bakım ve onarım masraflarını karşılayabilecekleri bir takım köy, mezra, bağ, bahçe, değirmen, han, hamam ve dükkan gibi gayri menkul vakıflara sahip bulunmaktaydı.²⁴⁶ Bu vakıfları özellikle de çeşitli padişahlar, valide sultanlar, padişah kızları, vezirler, paşalar ve toplumda ağırlığı olan zenginler yapmaktaydı.²⁴⁷ Yapılan bu vakıfları ise, genellikle “Tekyenişin Şeyh”, “Postnişin Şeyh” veya “Zâviyedâr” adı verilen şeyhler yönetmekteydi.

Ayrıca, tekkelerin gelirleri sadece bu vakıfların ziraat ürünleri ve emlak gelirleriyle de sınırlı değildi. Bazen, çeşitli bölgelerin vergilerini toplama haklarının dahi tekke ve zâviye vakıflarına verildiği olmuştur. Mesela, Hacı Bektaş Velî Zâviyesi'nde zâviyedâr olan es-Seyyid Abdullatif'in 1204/1789 tarihli arzında, Karayürek ve civarındaki köylerde yaşayan konar göçer aşiretlerin vergilerini ödemeleri gerektiğinden söz edilmektedir.²⁴⁸

Tekkelere bağlı vakıfların ellerinde bulunan araziler ile büyük baş hayvanların ve hububat ürünlerinin toplamı düşünüldüğünde²⁴⁹, tarikatların ve meşâyihin büyük bir maddî imkana sahip oldukları görülür.

244 Dzamal Cehajic, a.g.m., 382.

245 Dzamal Cehajic, a.g.m., 384.

246 Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 292-99. Ankara, Tokat, Halep, Musul, Mardin, Çermik, Harput ve Çemişkezik sancaklarında bulunun 64 tekke ve zâviyeye bağlı çeşitli vakıflar ve yıllık gelirleri hk. bk. Rifât Özdemir, a.g.m., 272-76. Bir tekkenin normal gelirlerinin hangi kalemlerden oluştuğuna dair örnek için Sivas Ali Baba Zâviyesi'nin gelirlerine bk. Saim Savaş, Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi, İstanbul 1992 (Dergah Yayınları), 112-31.

247 Mesela, Rüstem Paşanın Sivas Ali Baba Zâviyesi'ne vakfettiği köylerin listesi için bk. Saim Savaş, a.g.e., 113-114.

248 A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 93.

249 Çeşitli Bektaşî tekkelerinin elinde bulunan arazi, büyük baş hayvan ve hububat miktarları ile ilgili bilgiler için bk. A. Yılmaz Soyzer, “XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektâşîlik-Devlet İlişkileri”, Arayışlar-İnsan Bilimleri Araştırmaları, I/1 (Isparta 1999), 94-95. Öte yandan, çeşitli şeyh ailelerinin maddî durumlarıyla ilgili olarak bk. Suraiya Faroqi, “XVI-XVIII.

Osmanlılar, tekke ve zâviyelere vakıflar yoluyla yaptıkları bu yardımla yetinmeyip, bizzat hazineden onlara aynî ve nakdî yardımlar da yapmışlardır. Mesela, tekke ve zâviyeler, gelirlerinin azalması veya yetmemesi ya da müntesiplerinin sayısının artması gibi çeşitli sebeplerle maddî sıkıntıya düştükleri zaman²⁵⁰, kendilerine hazineye ait mukâtaa veya haslardan pirinç, nohut, fasulye, mercimek, arpa, buğday vb. aynî yardımlar ile günlük, aylık ve yıllık şekilde nakdî yardımlar yapıyordu.²⁵¹

Bu yardımların büyük bir kısmını “taâmiye” adıyla yiyecekler oluşturuyordu. Bu yardımlara 1216/1801 tarihinde Konya Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Dergahı’na senelik 1716 kuruş yiyecek yardımı, 1245/1829 tarihinde aynı dergaha yiyecek olarak 9.000 kuruş inayet ve ihsanı, Konya Mevlevî Dergahı dervişlerine 1123/1711 yılında mum, yağ ve tıraş bahası olarak 28.912 akçenin verilmesi, 1223/1808 yılında Edirne’deki Gülşenî şeyhi Sezâî Efendi’nin dervişlerine yiyecek yardımı olarak günlük bir şinik pirinç, 1258/1842 yılında Siroz Mevlevîhânesi dervişlerine aylık tayinâtın dışında, Ramazan ayına mahsus olmak üzere çeşitli miktarlarda pirinç, sade yağ, kahve, odun ve kömür verilmesi örnek olarak gösterilebilir.²⁵²

Söz konusu aynî ve nakdî yardımlar yanında, gerekli hallerde bazı tekke ve zâviyeler çeşitli tekâliften de muaf tutulmuşlardır. Süleyman Paşa, Murad Hüdâvendigâr, Yıldırım Bayezid ve Fatih Sultan Mehmed’in yukarıda belirtilen tekke ve zâviyelerle ilgili uygulamaları bunun birer örneğidir.²⁵³ Bu örnekler

Yüzyıllarda Orta Anadolu’da Şeyh Aileleri”, Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar (8-10 Haziran 1973), 209-12.

- 250 Tekke ve zâviyelerin giderleri genellikle ücret ve maaşlar, tamirat ve aydınlatma, yolcu ve fakirlerin yedirilmesi ve gelir fazlasının evlad-ı vâkıfa taksimi gibi kalemler oluşturuyordu. Bu alanlara yapılan harcamalara örnek olarak bk. Saim Savaş, a.g.e., 131-37.
- 251 Bu tür çeşitli aynî ve nakdî yardımlar için bk. Rifat Özdemir, a.g.m., 290-297; Bilgin Aydın, “Osmanlı Devleti’nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih’in Şeyhülislâmlık’a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi”, İstanbul Araştırmaları, VII (İstanbul 1998), 101-02.
- 252 Bu yardım ve ödemelerle ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Evkafı’da bulunan bazı belgeler için bk. A. Yılmaz Soyzer, a.g.m., 92-93.
- 253 Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: -I- İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 292-300. Bu tür muafiyetler hakkındaki çeşitli örnekler için bk. Rifat Özdemir, a.g.m., 297-99. Hacı Bektaş Tekkesinin muafiyetleri hk. bk. A. Yılmaz Soyzer, “XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektâşilik-Devlet İlişkileri”, 96. II. Mahmud, 1835 yılında, Bosna-Hersek’teki Fojnica yakınında, Nakşîlere ait olan Oglavak tekkesinin bütün vergi ve mükellefiyetlerden muaf tutulmasına dair bir ferman yayımlamıştır. Bk. Hamid Algar, “Some Notes on the Naqshbandî Tarîqat in Bosnia”, 178; Dzemat Cehajic, “Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya’daki Sosyo-Politik Durumları”, 383.

bize, Osmanlılar döneminde tekke ve zâviyelerin, özellikle vakıf hukuku çerçevesinde her türlü mâlî, hukukî ve sosyal desteğe sahip olduklarını göstermektedir.²⁵⁴

Öte yandan, devlet tekke ve zâviyelere yaptığı bu yardımların yerine ulaşım ulaşmadığını da zaman zaman kontrol etmiş ve özellikle konuyla ilgili şikayetler üzerinde ciddî olarak durmuştur. Mesela, Sultan IV. Murad, Konya’da Mevlevî şeyhi Ebû Bekir Çelebi’nin (ö. 1048/1638) Mevlânâ Dergâhı’na yapılan yardımları lâıyık vechile kullanmadığı ve bunlardan şahsî çıkar sağladığına dair şikayetler alması üzerine, “ziyâde gazaba gelüb ‘meşâyıha iddihâr-i mâl ve kat’-ı erzâk-ı dervîşân lâıyık mıdır?’ deyüb” adı geçen şeyhin “idamına teveccüh itdikde, şeyhülislâm hazretleri şefâatıyla” idamından vazgeçilip İstanbul’a sürgün edilmiştir.²⁵⁵

Tekke ve dervişlere yapılan çeşitli yardımları şahsî çıkarı için kullanan yukarıdaki şeyhle ilgili zikredilen bu olay, Sabri F. Ülgener’in şu değerlendirmelerini haklı kılacak niteliktedir: “Tasavvuf gerçekten bir yanı ile tabana indirilmiş bir tevekkül ve teslimiyet felsefesi içinde her an hizmete hazır kaderci bir kütleyi eğitip yoğururken, öbür yandan tarikat basamaklarını üste ve yukarıya tırmandıkça kendini geçim gâilesinin üstüne çıkararak ve işin külfetini altta o yumuşak tabanın sırtına vuracak olan bir nüfuz ve tahakküm mihrakını oluşturmaktan geri kalmamıştır.”²⁵⁶

Öte yandan, II. Mahmud’un islahatları çerçevesinde, 1826 tarihinde Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti kurularak bütün vakıflar bu bakanlığa bağlanma yoluna gidilmiştir.²⁵⁷ Böylece, daha önceleri vakfiye şartlarına göre seçilen bir mütevellî tarafından idare edilen tekke ve zâviye vakıfları, idarî ve mâlî bir takım imkan ve imtiyazlardan mahrum kalmış ve devlet, bu bakanlık eliyle tekke ve zâviyelerin mâlî kaynaklarını kontrol etmeye başlamıştır. Bu uygulama ile şeyh ve dervişlerin devlete bağımlılıkları sağlanmak istenmiştir.²⁵⁸

254 Rifat Özdemir, a.g.m., 287. Özellikle Osmanlı öncesi dönemlerde, zekat-fukara (mutasavvıf, derviş) ve vakıf ilişkisi hakkında bk. Francisco Rodriguez-Manas, “Encore sur la controverse entre soufis et juristes au moyen âge: Critiques des mécanismes de financement des confréries soufies”, *Arabica*, XLIII (Leiden 1996), 406-21.

255 Naımâ, *Târîh*, III, 321.

256 Sabri F. Ülgener, *İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, 99.

257 Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti hk. bk. Nazif Öztürk, “Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti”, *DİA*, XI, 521-24.

258 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul t(Seha Nesriyat), 155.

c. İdari Yapı

Osmanlı döneminde, tarikatların maddî kaynaklarıyla ilgili devletin teşvik edici veya sınırlayıcı çeşitli yaklaşımlarına rağmen, uzun yıllar onların idari işleyişine müdahale edilmediği söylenebilir. Ancak, Osmanlının askeri, siyasi ve toplumsal tarihinde büyük bir öneme sahip olan 9 Zilkade 1241 (15 Haziran 1826) tarihinde Yeniçeri ocağının lağvedilmesinden sonra, 2 Zilhicce 1241 (8 Temmuz 1826) günü Saray-ı Hümayun Câmîi'nde sadrazam, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ile şeyhülislâm ve devrin çeşitli tarikat şeyhlerinin de katıldığı bir toplantıda, Yeniçerilerle Bektâşîler arasındaki geleneksel ilişkiler değerlendirilmiştir.²⁵⁹

Bu toplantı neticesinde; bazı Bektaşîlerin oruç yemek, namazı terk etmek gibi kötülüklerden başka, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e küfrettikleri (sebb-i şeyhayn), tevâtür derecesinde vâkî ve malum olduğundan; Üsküdar, Eyüp, Hisar vs. gibi muhitlerde olan Bektaşî tekkelerinin altmış sene evvel yapılmış olanlarının kadîm itibar olunarak, kendilerine diğer tarikat erbabından ve Sünnî birer türbedâr tayin edilmesine, altmış seneden sonra yapılmış olanlarının yeni kabul edilerek yıktırılmalarına, tekkelerle birlikte bulunan cami, mescid ve medreselerin aynı maksatlar için kullanılmasına, eski ve yeni Bektâşî tekkelerinde bulunan Babalar ile mürid adındaki kişilerin tashîh-i itikad ettirilmek üzere Hadim, Birgi ve Kayseri gibi ulemâ merkezi olan beldelere sürülmesine karar verilmiştir.²⁶⁰

Devletin tarikat ve tekkelere yaptığı bu müdahale, Osmanlılar dönemi tasavvufî kurumlarının hukukî statüsünde yeni bir dönemin başladığına işaret etmektedir. Artık devlet, bir yandan tarikatlara ait tekke, zâviye ve hankâhlardaki yükselmenin kendilerine has manevî seyir içerisinde olması ve buna kimsenin müdahale etmemesini isterken, diğer yandan da şer-i şerifin kaideleriyle, tarikat kurallarını bilmeyen cahil, inancı bozuk, nesep ve silsilesi bilinmeyen çeşitli kimselerin şeyhlik makamına geçmemesi, bunun için hiçbir kadının şer'î ilâm yazmaması, eğer böyle lâıyk bir kimse yok ise, tarikat mensuplarının kendi aralarından böyle bir kişiyi reyleriyle seçmeleri, şayet bu prosedürü uygulamazlar veya uygulamaya imkan bulamazlarsa, İstanbul'daki Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Sümbüliyye, Halvetiyye ve Sadiyye tarikatlarının şeriata uyan, ahlâklı, tarikat kurallarını bilen genç müridlerinin, söz konusu tarikat veya tekkeye şeyh olarak gönderileceğini ilan etmiştir. Kasım 1836

259 Ahmed Cevdet Paşa, *Târîhu Cevdet*, XII, 210.

260 Ahmed Cevdet Paşa, *Târîhu Cevdet*, XII, 211; Ocak, "Bektaşilik", *DİA*, V, 378.

(evâhir-i Receb 1252h.) tarihinde, Sultan II. Mahmud tarafından yayımlanan bir fermanla bu esaslar açıkça belirtilmiştir.²⁶¹

Yine II. Mahmud döneminde, İstanbul Abdüsselâm Tekkesi postnişini Muhammed Efendi'ye hitaben yazılan bir fermanla; her tarikatın mümkünse pîrinin medfun bulunduğu dergah “merkez” kabul edilerek, Osmanlı ülkesindeki aynı tarikata ait bütün tekkelerin bu merkeze bağlanması ve merkez tekke şeyhliğinin kendi tarikatına ait diğer tekkelerin düzeninden ve işleyişinden sorumlu tutulması istenmiş, önceleri bizzat şeyhin kendi halifesini tayin etmesi umumî bir teâmül iken, bu fermanla söz konusu yetki “merkez tekke şeyhliği”ne havâle edilmiş, ayrıca hilafetin gerçekleşmesi için de şeyhülislâmlığın görüşünün alınması, ona göre hareket edilmesi esası getirilmiştir. Yine, mevcut ve açık bulunan tekkelerin bazı kişilere haksız yere kiraya verildiği ya da herhangi bir şeyhe para karşılığı kiralanır gibi verildiği belirtilerek, merkez tekke postnişinin bağlı tekkelere şeyh tayin ederken, onlardan “Bir habbe ve bir kaç akçe” almamaları istenmiştir.²⁶²

Devletin tekke ve zâviyelere karşı bu düzenleyici tavrının bir sonucu olarak, 1285-1299 (1867-1881) tarihleri arasında, İstanbul'da bulunan 252 tekkenin 35 merkez tekkeye ayrıldığı²⁶³, 1334/1915-16 tarihinden sonra ise bu sayının 15 merkez tekke ile sınırlandırıldığı²⁶⁴ görülmektedir.

Tasavvufî kurumların hukukî statüsündeki önemli adımlardan biri de Şeyhülislâm Refik Efendi'nin meşihati döneminde Meclis-i Meşâyih'in kurulması (1283/1866) ve bu kurumun meşihata bağlanmış olmasıdır.²⁶⁵ Sadiyye, Kâdiriyye, Sümbüliyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının birer olmak üzere beş temsilcinin bulunduğu Meclis-i Meşâyih'ta âzâ sayısı 1874 yılında altıya çıkarılmış ve Rifâiye tarikatı da meclise bir üye vermiştir. 1875 yılında başkan ve üyelerin yanında, meşâyih'ten olmayan bir nâzır görevlendirilmiş, aynı zamanda müderris kökenli bir de katip tayin edilmiştir.

261 Sultan II. Mahmud tarafından Kasım 1836 m. (evâhiri Receb 1252h.) tarihinde yayımlanan bu ferman için bk. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, “Şeriat Uleması ile Tarikat Meşâyihî İhtilâfı ve Tekke ve Zâviyelere Tayinler Hakkında İki Vesika”, *AÜİFD*, XXVIII (Ankara 1986), 348-49. Ayrıca Rifat Özdemir bu fermanı *Ankara Ser'iyye Sicili*, Defter no. 239, belge no. 155'den nakletmektedir. Bk. Rifat Özdemir, a.g.m., 279-80.

262 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 193-94.

263 İrfan Gündüz, *a.g.e.*, 195.

264 İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, *Meclis-i Meşâyih Defterleri, 1334 Tarihli Meşâyih Defteri*, nr. 1760. Bilgin Aydın, “Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi”, *İstanbul Araştırmaları*, VII (İstanbul 1998), 96.

265 Meclis-i Meşâyih'in kuruluşu ve çalışmaları hk. bk. Bilgin Aydın, a.g.m., 93-109.

Âzâ sayısı çeşitli senelere göre değişiklik gösteren Meclis-i Meşâyih'in 1892-1897 yılları arasında reisliği boş kalmıştır. 1902 yılında Meclis-i Meşâyih nâzırlığı kaldırılmış, 1911 yılında Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin meşihatı zamanında ise, âzâ sayısı ikiye düşürülmüştür.²⁶⁶

Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından sonra tarikatlarda evlâdiyet ve hilâfet usulü ile elde edilen şeyhlik görevi, doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlamıştır. Buna göre, bir dergahın şeyhi vefat ettiği zaman, şeyhliğin tevcihi için Meclis-i Meşâyih'e müracaat edilir; şayet müracaat eden şahıs ölen şeyhin soyundan ise ve gerekli şartları da taşıyorsa tayin gerçekleşir; ancak şeyhlik evlâdiyet üzere şart kılınmamış ve şeyh de çocuğu olmadan ölmüş ise, söz konusu tarikatın halifelerinden birine şeyhlik tevcih edilirdi.²⁶⁷

Tekke ve zâviyelere ait bütün görevlerin verilmesi ve isteklilerin imtihan ve tayin işlemleri, 2 Ramazan 1331 (5 Ağustos 1913) tarihli Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi gereğince, Şûrâ-yı Evkaf ve Evkaf idarelerine verilmiştir. Bu işlemlerin yürütülmesi İstanbul'da Meclis-i Meşâyih, taşrada ise Encümen-i Meşâyih'in sorumluluğu altında idi.²⁶⁸

Meclis-i Meşâyih'in kurulmasından önce, tekke ve zâviyelerin işleyişi, haklarında çıkarılan hususî padişah fermanlarıyla sağlanırken, bu meclis sayesinde tasavvufi kurumlar, devlet teşkilatı içerisindeki "resmî" yerini almış ve böylece, Osmanlı tarihindeki "fakırlar ile sofular mücadelesinde" fakırlar, müstahkem bir mevzi kazanarak, tekkelerle ilgili bütün faaliyetlerin kontrolünü ellerine geçirmişlerdir.

Meclis-i meşâyih, 10 Mart 1334 (10 Mart 1918) tarihli ve 3175 sayılı Dâire-i Meşihatte Bir Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Tesis ve Meclis-i Meşâyih Teşkilâtının Tevsîiyle Müftilerin Sınıf ve Maâşâtı Hakkında Kanun'un ikinci maddesi gereği, "bir reis ile yedi âzâdan" müteşekkil bir yapıya kavuşturulmuştur.²⁶⁹ Ayrıca, bu kanunun uygulanmasıyla ilgili olarak, Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi çıkarılmış ve bu kurumun çalışma esasları belirlenmiştir.²⁷⁰

266 Mustafa Kara, Tekke ve Zâviyeler, 304-310; Bilgin Aydın, a.g.m., 94-95.

267 1303/1885-86 tarihinde Meclis-i Meşâyih tarafından Bab-ı Meşihat'a verilen bir takrirden bu tayin şartları zikredilmektedir. Bk. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Meclis-i Meşâyih Tezkire Defteri, nr. 1762, vr. 3b.

268 Bilgin Aydın, a.g.m., 100.

269 Cerîde-i İlmîyye, IV/36 (İstanbul 1336), 1057.

270 Meclis-i Meşâyih Nizamnamesi için bk. Cerîde-i İlmîyye, IV/37 (İstanbul 1336), 1108-111.

Daha sonra, Meclis-i Meşâyih'in kurulması ve âzâlarının oluşturulmasıyla ilgili çeşitli tayin ve tevcihler yanında²⁷¹, bu nizamnamenin tatbiki, görevlilerin hak ve sorumlulukları, tekkelerin işleyişi gibi konularda çeşitli talimatnâmeler çıkarılmıştır. Bunlar; Meclis-i Meşâyih Nizamnamesinin Tatbikatına Dâir Tâlimâtname (4 Zilkâde 1336/11 Ağustos 1334), Merâkii Tekâyâ Tâlimâtname (11 Zilkâde 1336/18 Ağustos 1334), Taşra Encümen-i Meşâyih Hey'etlerinin Vezâifi Hakkında Talimatname (11 Zilkâde 1336/18 Ağustos 1334)²⁷², Bilumum Tekâyâda Tatbik Edilecek Hıfz-ı Sıhhat ve Muhâfaza-i Nezâfet ve Tahârete Dâir Tâlimâtname (12 Zilkâde 1336/19 Ağustos 1334), Tekâyâda Ma'bihi't-Tatbîk Olmak Üzere Kaleme Alınan Tâlimâtname (17 Zilkâde 1336/24 Ağustos 1334), Meşâyih-i Kirâm Taraflarından Hulefâya Verilecek İcâzetnâmelere Dâir Tâlimâtname (26 Zilkâde 1336/2 Eylül 1334), Meclis-i Meşâyih Nizamnamesinin 13. Maddesi Mucibince Meclis-i Meşihatce Tanzim Olunan Talimatname (26 Zilkâde 1336/2 Eylül 1334) ve Tekâyânın Teftişine Dair Tâlimâtname (2 Zilhicce 1336/8 Eylül 1334) olmak üzere, sekiz adet talimatnamedir.²⁷³

Osmanlı Devleti'nin inkırazından sonra kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin çıkardığı 30 Kasım 1341 (1925) tarih ve 677 sayılı Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklarla Birtakım Men ve İlğasma Dair Kanun²⁷⁴ ile bütün tekke ve zâviyeler kapatılarak, tarikatların ve onların yan kuruluşlarının hukukî varlığına son verilmiştir. Ayrıca, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde tasavvuf ve tarikat faaliyetleriyle az veya çok ilgisi bulunan çeşitli devrim kanunları da çıkarılmıştır.²⁷⁵

V. SONUÇ

Osmanlılar döneminde, fıkıh - tasavvuf ilişkisi çerçevesinde gelişen olaylara siyasî, iktisadî ve sosyal açılar da dahil olmak üzere, “bir bütünlük içerisinde” bakıldığı zaman, “şerîat” ve “tarikat”ın, Kur’ân ve Sünnet’in objektif kuralları çerçevesinde kaldıkları sürece, bir madalyonun iki yüzünden başka bir şey olmadıkları görülecektir. Onun bir yüzünü, fukahânın temsil

271 12 Şevval 1336/21 Temmuz 1334 tarihli irade-i seniyye ile yapılan tayinler hk. bk. Cerîde-i İlmiyye, IV/38 (İstanbul 1336), 1142.

272 Bu üç talimatname için bk. Cerîde-i İlmiyye, IV/38 (İstanbul 1336), 1135-141.

273 Bu talimatnameler için bk. Cerîde-i İlmiyye, IV/39 (İstanbul 1337), 1154-162.

274 Düstur, Üçüncü Tertip, Ankara 1925 (Başbakanlık Devlet Matbaası), VII, 113.

275 26 Teşrinisânî 1934 tarihli ve 2590 sayılı “Efendi, Bey, Paşa gibi Lâkap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun” için bk. Düstur, Üçüncü Tertip (Ankara 1955, II. Baskı), XVI, 6. 13 Kanunuevvel 1934 tarihli ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun için bk. Düstur, Üçüncü Tertip, XVI, 24.

ettiği, “dinin maddî ve zâhirî algılanış ve yaşanışı”, diğeri de sûfiyenin temsil ettiği “manevî ve ahlâkî algı ve yaşayış biçimi” teşkil eder. Zira, cemiyet hayatının bütün bölümlerini dinin etkileyip yönlendirdiği bir toplumda, huzursuzluklar ancak bu maddî ve manevî algı ve yorumlama biçimleriyle asgariye indirilebilir veya dengelenebilir. Bu itibarla, söz konusu iki disiplin arasında meydana gelen çeşitli tartışma ve gerginlikleri, birbirini yok eden değil, birbirini besleyen ve geliştiren tartışmalar olarak değerlendirmek mümkündür. Kaldı ki, İslâm’ın ilâhî kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm değişik zamanlarda, farklı durum ve ihtiyaçlar üzerine gönderilmiş hükümleri de içeren bir “hidâyet rehberi” olup, bir mantık veya matematik kitabı değildir. Bu itibarla, onun içerdiği bazı hüküm ve kavramlara farklı açı veya bağlamlardan bakarak, birbirinden çok farklı ve hatta birbirine zıt sonuçlara varmak bile mümkündür. Nitekim fıkıh, kelâm ve İslâm mezhepleri tarihine kısa bir göz atıldığı zaman, onların “reyci - eserci”, “akılcı - kaderci” gibi, tamamıyla birbirine zıt, teslimiyetçi/fatalist – iradeci/aktif ekollerle dolu olduğu ve bu ilimlerin tarihinin tek renklerden meydana gelmediği görülecektir. Dolayısıyla, İslâmî disiplinlerin birbiriyle ilişki ve gerginliklerini incelerken, bu renk karışım ve çeşitliliğine özen göstererek, taraflar arasında gerilen ipe, her iki uçtan da fazlaca asılmamak ve “İdeal İslâm” inşa veya inzâl eden bir “Şâri” görevine soyunmamak gerekir. Bu sebeple, fıkıh - tasavvuf ilişkilerinin herhangi bir dönemdeki çehresine bakarken, statik yaklaşımlardan ziyade, Sabri F. Ülgener’in de işaret ettiği gibi, “gövdesi içinde heterogen unsurların zaman zaman ve çevre çevre, ağırlıklarını ileri-geri değiştirmelerine hakkını verecek bir yaklaşım, bizi gerçeğe çok daha yaklaştırmış olabilir(di). Hal böyle iken, eldeki yığından birkaç çizgiyi yakalayıp, peşin ve kategorik bir sınıflamaya gitmek gerçeği zorlamaktan başka sonuç vermez(di).”²⁷⁶

Bununla birlikte, makalenin çeşitli bölümlerinde anlatılan birtakım örneklerden de anlaşılacağı gibi, fukahâ ile meşâyih arasındaki ilişkilerin tamamen pürüzsüz olduğu da söylenemez. Zira, fukahâ açısından, kamu düzeni ile din ve inanç emniyetini sağlayabilmek için, meşâyih’in her tür ve tondaki söz ve davranışlarına karşı gösterilecek müsâmananın da bir sınırı olmalıdır. İşte bütün tartışmalar, söz konusu bu müsâmananın sınırları üzerinde cereyan etmiş ve zaman zaman bazı mutasavvıflar, tasavvufu “şeriat”ın dışına çıkarmaya; bazı fakihler ise “şeriat”ı tasavvuftan uzaklaştırmaya çalışmışlardır.

Bu genel çerçeve içerisinde, Osmanlılar dönemi fukahâ - meşâyih gerginliklerinin temelinde, tasavvufun bir noktada durdurulamayan sübjektif yorumları ile genelde fukahânın kamu düzenini korumaya yönelik tavrı

276 Sabri F. Ülgener, *İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, 125.

yanında; Osmanlı-İran münasebetleri, Hristiyan ve Yahudi unsurların birtakım emelleri, devlet merkezindeki bazı politik çıkar ve rekabet duyguları, bilhassa Orta ve Batı Anadolu’da çiftçi ve köylülerin çeşitli ekonomik sıkıntıları; vahdet-i vücud, peygamberlik, Mehdilik, ehl-i beyt sevgisi, zühd, keşf, kerâmet, kutup ve sahib-i zaman olmak, hurûfluk, mesihîlik, bâtinîlik, ibâhîlik... gibi birtakım dinî, siyasî ve iktisadî sebeplerin bulunduğu görülmektedir.

Söz konusu bu sebep ve etkilerin oluşturduğu veya motive ettiği bir din anlayışı ile, Sünnî önceliklere sahip Hanefî fukahâsının temsil ettiği bir din anlayışı arasında, büyük farklılıkların bulunacağı ve bu farklılıkların dinî nasları yorumlama ve uygulama bakımından, tarafları açık bir ayrışmaya götüreceği ise tabiidir. Bu süreçte, fıkıhçılar her bir olayı hukukî bir norm çerçevesine sokmaya çalışırken, mutasavvıflar kalbî ve bâtinî sembollere yaslanmaya çalışmışlardır. Her ne kadar, kalbin dünyası hukuk normlarından daha geniş bir alana sahip ise de onun kapılarının doğruya olduğu kadar yanlışa da aynı derecede açık olduğu bir gerçektir.²⁷⁷

Öte yandan, H. J. Kissling tarikatların temsil ettiği İslâm’ı “Halk Dini”, ulemânın savunduğu İslâm’ı ise “Yüksek-İslâm” olarak nitelemiş ve din sosyolojisi bakımından tarikatları, “Teşkilatlanmış bir İslâmî alt-din” olarak değerlendirmiştir²⁷⁸ ki, tarikatların “teşkilatlanmış bir alt-din olduğu” fikri, onun bir taraftan İslâmiyet’in misyonerliği vazifesini görürken, diğer taraftan da sürekli yıkıcı bir unsur olması gibi, birbirine zıt iki rolünü açıklamaktadır. Zira tarikatların, eski din ve kültürlerin çeşitli görüşlerini kolayca benimseme kabiliyeti, onları yeni ihtida eden veya edecekler için daha sevimli bir hale getirirken, İslâm’a nüfuz etmeyi düşleyen yabancı unsurlar için de daha çok hoş gider hale getirmektedir.²⁷⁹

Netice olarak, fıkıh ile tasavvuf arasındaki metot ve problem farklılıklarını kabullenerek, bu iki disiplin mensuplarının bugün de devam eden tartışmalarına bakıldığında²⁸⁰; fıkıhçıların tevhit inancını ve ibadetleri her türlü

277 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınevi, (İstanbul 1984), 113.

278 Hans Joachim Kissling, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Tarikatların Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Rollerini” (trc. Turgut Akpınar), *Tarih ve Toplum*, 85 (İstanbul 1985), 131.

279 H. J. Kissling, a.g.m., 131.

280 Bugünkü tartışmalara örnek olarak bk. Ömer Ziyâüddin Dağıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar* (trc. İrfan Gündüz-Yakup Çiçek), İstanbul ts, (Seha Neşriyat); Mahmûd Abdürraûf el-Kâsım, *el-Keşf an hakîkati’sûfiyye*, Amman 1413/1992 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye); İbrahim Sarımsı, *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslâm*, İstanbul 1995 (Yöneliş yayınları), 247-80; Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş, *Fetâve’l-İcneti’ d-dâime li’l-buhûsi’l-ilmîyye ve’l-iftâ’*, Riyad 1412, III, 183-209 (tasavvufla ilgili sorular ve cevapları); Abdülaziz Bayındır, *Kur’an Işığında Tarikatçılığa Bakış*, İstanbul 1997 (Birleşik

bidat ve hurâfeden koruma konusundaki hassasiyetlerini olumlu karşılamakla beraber, muhaliflerini hemen zındıklık ve ilhad ile itham etmelerini isabetli bulmuyoruz. Bize göre, mümkün olan son sınıra kadar, insanların düşünce ve inanç hürriyetlerine saygı gösterilmelidir.

Ayrıca, fukahânın siyasî iktidar ile yakınlaşması ya da bir anlamda “fukahânın devlet ile özdeşleşmesi”, ilk bakışta “din” adına çok olumlu bir gelişme şeklinde idealize edilebilir ise de tarihi tecrübe bize gösteriyor ki, ümerâ (siyasî irade) ile ulemâ arasındaki mesafenin sıklaşması, ilk önce ulemânın düşünce hürriyetinin ve ilmî şahsiyetinin ortadan kalkmasına ve birtakım “zâlim” ve “sevimsiz” yöneticilerin destekçileri konumuna düşmelerine, hatta onların basit birer oyuncakları haline gelmelerine sebep olmaktadır. Erol Güngör’ün de işaret ettiği gibi, “Hele kanunların ve nizamların objektif, umumî olmaları, yani her hususî hâl için ayrı karar verilmediği göz önüne alınacak olursa, bazı ferdî vakalarda insanların adalet duygularının nasıl rencide olduğu her zaman görülen şeylerdir. Bu gibi hallerde, kanunun soğuk ve kuru hükmüne karşı kalbin sıcaklığı hâkim olur ve biz, mahkûmları mâsûm ilan eder, hâkimleri vicdanımızda mahkûm ederiz. İşte, tarikatlar, devlet gücü karşısında kendilerini güçsüz görenlerin sığındığı yerler olmuştur. Ulemâ kanundan başka hiçbir şey tanımayan bir hâkim imajı yaratırken, tarikat şeyhi baba şefkatinin sembolü olabilmektedir.”²⁸¹ Dolayısıyla, bazı Osmanlı fakihlerinin zaman zaman “kraldan daha fazla kralcı” bir yaklaşımla, devleti veya bazı hukukî normları koruma uğruna, insanların fikir ve inanç hürriyetlerini kısıtlayıcı birtakım fetvalar vermesini isabetli bulmuyor ve insanların “bize göre yanlış” olan şeyleri de düşünme ve ifade etme hakları bulunduğuna inanıyoruz.

Öte yandan, tasavvufun da Osmanlılar döneminde kendisini yenileyemediği, özellikle vahdet-i vücud telâkkileri ile şeyhe bağlılık ve onu taklit fikrinin her türlü riske açık olarak geliştiği, tekke ve zâviyelerin vakıflara dayanan kurumlaşmasının bazı çıkar ilişkilerini ve yozlaşmaları beraberinde getirdiği, şeyhlik ve halifeliğin hânedanlığı andıran bir biçimde, babadan oğula (veya dâmâda) geçen bir yapıya (beşik şeyhliği) bürünerek, geniş bir “mana aristokrasisi” sınıfının doğmasına sebep olduğu ve neticede bütün bu olumsuz şartların, son iki yüz yıldır Osmanlı toplumunda şiddetini gittikçe artıran “toplumsal yozlaşma ve bozulma” ile birleşerek, ülkemizdeki “kurumlaşmış tasavvuf”un sonunu getirdiği söylenebilir.

Dağıtım, II. Baskı); Mustafa Kara, “Tekke Medrese Münasebetleri Üzerine”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, X/113 (İstanbul 1976), 152-61.

281 Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 113.