

ERKEN OSMANLI DÖNEMİNDE SİYASAL İKTİDAR, ULEMÂ ve SÛFÎYYE

(İLİŞKİLER, PROBLEMLER)

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TOBB EKONOMİ VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ

MEHMET BOZKURT

TARİH

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ARALIK 2020

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm koşulları yerine getirdiğini onaylarım.

Prof. Dr. Serdar SAYAN
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdürü

Bu çalışmayı okuduğumu ve çalışmanın kapsam ve içerik olarak Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı'nda bir Yüksek Lisans tezi olabilecek yeterlilikte olduğuna kanaat getirdiğimi onaylıyorum.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK
(TOBB ETÜ, Tarih)

Tez Jürisi Üyeleri

Dr. Öğr. Üyesi Hulusi LEKESİZ
(Hacettepe Üniversitesi, Tarih)

Dr. Öğr. Üyesi Harun YENİ
(TOBB ETÜ, Tarih)

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

Mehmet BOZKURT

ÖZ

ERKEN OSMANLI DÖNEMİNDE SİYASAL İKTİDAR, ULEMÂ ve SÛFİYYE (İLİŞKİLER PROBLEMLER)

BOZKURT, Mehmet

Yüksek Lisans, Tarih

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK

Osmanlı merkezî yönetimi-ulemâ ve sûfîyye ne tarz bir ortamda hangi karşılıklı beklentilerle nasıl bir ilişki kurmuşlardır? Bu ilişkilerin sonuçları toplum hayatına nasıl yansımıştır? Bu çalışma, Osmanlı merkezî yönetiminin ulemâ ve sûfîyye ile ilişkilerine devletin kuruluş yıllarından başlayarak II. Mehmed döneminin sonlarına kadarki zaman aralığı kapsamında özellikle dillendirilen sorulara kendince cevap aramaya gayret ederek katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Konunun Fatih döneminin sonuyla sınırlanmasının sebebi, bu devirde yaşanan bazı gelişmelerin konumuz itibariyle mühim kırılma noktaları olmalarıdır. Çalışma kapsamında öncelikle konunun temel kaynaklarının ve modern araştırmaların genel bir değerlendirmesi yapılmış, girişte ulemâ ve sûfîyyenin Osmanlı öncesi dönemde siyasal otoritelerle ilişkilerinin nasıl olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Sonraki bölümler Osmanlı merkezî yönetiminin, sırasıyla ulemâ ve sûfîyye ile kurduğu ilişkilere ve bunların sosyal hayata yansıyan boyutlarıyla beraber sonuçlarına odaklanmaktadır. Dördüncü bölümde ulemâ ve sûfîyyenin birbirleriyle ilişkileri, Osmanlı merkezî yönetimiyle kurdukları münasebetlere ve topluma yansımalarının neler olduğu gösterilmeye gayret edilerek ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılmıştır. Kısaca ifade edilecek olursa bu dönem boyunca Osmanlı idaresi, kendisine bir tehdit algılamadığı sürece, halk üzerindeki manevî nüfuzları sebebiyle göz ardı edemeyeceği ulemâ ve sûfîyye ile yakın ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Bu yakın ilişkiler en başta, yönetime toplum nezdinde meşruiyet temin ederken karşılığında ulemâ ve sûfîyye düşünce ve ritüellerinde serbestlik kazanmışlar ve çeşitli maddî imkânlarla nail olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Siyasî İktidarı, Ulemâ, Sûfiler, İlişkiler, Meşrûiyet

ABSTRACT

POLITICAL POWER, ULEMÂ and SÛFÎYYE IN THE EARLY OTTOMAN PERİOD (RELATIONS, PROBLEMS)

BOZKURT, Mehmet

Master of Arts, History

Supervisor: Prof. Ahmet Yaşar OCAK

In what kind of environment and with which interdependent expectations did the Ottoman central government ulamâ and the sÛfîyye establish relations? How are the results of these relations reflected in the social life? This study aims to contribute to the relations of the Ottoman central administration with the ulamâ and the sÛfîyye by trying to reveal answers for the questions raised within the scope of the period starting from the foundation years of the state to the end of the reign of Mehmed the Second. The reason for the limiting time period of the subject to the end of the reign of Fatih is that some developments in this period were important turning points in terms of the related issues. Within the scope of the study, firstly, a general evaluation of the main sources of the subject and modern research are addressed. In the introduction part, what kind of relations the ulamâ and the sÛfîyye between political authorities had in the pre-Ottoman period is examined. The following chapters focus on the consequences of the Ottoman central government, along with the relations it established with the ulamâ and the sÛfîyye, and the dimensions reflected in the social life. In the fourth part, the relations between the ulamâ and the sÛfîyye are discussed, with an effort to show how their relationship were with the Ottoman central administration and their reflection on the society. In the conclusion part, general remarks on the research topic has been made. To put it briefly, during this period, the Ottoman administration tried to establish close relations with the ulamâ and the sÛfîyye, and did not ignore them due to their spiritual influence over the people, unless they were perceived/emerged as a threat to the authority. Primarily, these close relations provided the administration with legitimacy in the eyes of society and in return, the ulamâ and the sÛfîyye gained freedom in their ways of life and rituals and attained various material opportunities.

Key Words: Ottoman Political Administration, Ulamâ, SÛfîs, Relations, Legitimacy.

TEŞEKKÜR SAYFASI

Ömür boyunca unutamayacağım, 2013 güzündeki tarih metodolojisi dersinden beridir lisans ve yüksek lisans öğrenciliğim boyunca yolumu aydınlatan ve beni tarihçilik mesleğinin nasıl olması gerektiği konusunda fikir sahibi kılan tez danışmanım, çok kıymetli hocam Ahmet Yaşar Ocak'a, TOBB ETÜ'de bulunduğum süre boyunca her türlü sıkıntımızla samimiyetle ilgilenen ve bize rahat bir çalışma ortamı sağlayan değerli hocalarım Yusuf Sarımay'a ve Yavuz Özgüldür'e, tarihe bakış açımı çeşitlendirip zenginleştiren, farklı düşünce ve yorumlarla tanışmama vesile olan kıymetli hocalarım Harun Yeni ve Hasan Çolak'a ve tez jürime katılan, lisanstaki keyifli derslerini her daim hatırladığım değerli hocam Mustafa Hulusi Lekesiz'e en içten şükranlarımı sunarım.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi'nde göreve başladığımdan beridir rahat bir çalışma ortamı temin eden Bölüm Başkanım Ahmet Oğuz hocama ve metnin bazı kısımlarını okuyup kıymetli fikirlerini paylaşma lütfunda bulunan hocam Murat Kılıç'a müteşekkirim. Tezimi okuyup fikirlerini paylaşan Çağrı Arslan ve Muhammed Uçar ile metnin tashihiyle ciddi olarak ilgilenen Ayşe Çekiç, Elif Merve Dumankaya ve bilhassa Emrah Şahin'e ayırdıkları vakit ve kıymetli yardımları sebebiyle minnettirim.

Yüksek Lisans eğitimim boyunca sağladığı imkânlar için TOBB ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne ve her kapısını çaldığımızda sıcak bir ilgiyle bizi dinleyen Senem Üçbudak'a içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Son olarak yüksek lisans öğrenciliğime 2210-A Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Burs Programı kapsamında destek olan TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi âlimleri ve sûfilerinin hayat hikâyeleriyle eserlerini ele alan veya ulemâ özelinde genelde teşkilat tarihi, sûfiyye içinse müstakil tarikat monografileri niteliğindeki çeşitli çalışmalar belli bir yekûna ulaşmıştır. Ancak ulemâ ve sûfilerin sosyal hayattaki yerleri ve icra ettikleri fonksiyonlara, Osmanlı sultanları başta olmak üzere devlet yöneticileriyle, kısaca Osmanlı merkezî yönetimi ile kurdukları ilişkilere nispeten daha az önem verilmiş, bu konular tasavvuf tarihçilerine bırakılmıştır. Bu sebepten şu tarz sorulara bazı sınırlı araştırmalar hariç yeterli derecede cevap aranmamıştır: Osmanlı yönetimi nasıl bir zeminde ve hangi saiklerle ulemâ ve sûfiyye ile ilişki içerisine girmeye çalışmıştır? Tersinden bakacak olursak âlimler ve sûfiler ne tarz bir ortamda nasıl bir düşünceyle Osmanlı yönetimiyle ilişki kurmuşlardır? Karşılıklı ilişkilerden tarafların beklenti ve menfaatleri nelerdir? Bu üç odağın birbirleriyle münasebetleri kapsamında oluşan yakınlaşma ve gerilimler nelerdir? Belki daha da önemlisi, bu ilişkilerin sosyal hayata yansıyan boyutları nelerdir? Hem kendilerini hem de toplumu nasıl etkilemiştir? Bu ilişkilerin mahiyeti statik midir yoksa toplumda meydana gelen çeşitli değişimlerle bağlantılı olarak farklılık göstermiş midir?

Bu çalışma, Osmanlı merkezî yönetiminin ulemâ ve sûfiyye ile ilişkilerine devletin kuruluş yıllarından başlayarak II. Mehmed döneminin sonlarına kadarki zaman aralığı kapsamında özellikle dillendirilen sorulara kendince cevap aramaya gayret ederek katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Konunun Fatih döneminin sonuyla sınırlanmasının sebebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek anlamda bu dönemde ortaya çıkması ve Osmanlı devlet ve toplumunun klasik hüviyetini bu dönemden itibaren alacak olmasıdır. Ayrıca konumuz özelinde Fatih devrinde yaşanan bazı gelişmeler mühim kırılma noktalarıdır. Bunlar ayrı bir inceleme konusu olacak kadar önemlidir.

Çalışma kapsamında öncelikle konunun temel kaynaklarının ve modern araştırmaların genel bir değerlendirmesi yapılmaya, giriş bölümünde ulemâ ve sûfiyyenin Osmanlı öncesi dönemde siyasal otoritelerle ilişkilerinin nasıl olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. İslam'ın klasik devri ve Selçuklular ile halefleri dönemlerine odaklanan bu kısım, konunun genişliğine binaen Kuzey Afrika ve Hint alt kıtasını göz ardı etmiştir. İkinci bölümde Osmanlı merkezî yönetiminin, ulemâ ile kurduğu ilişki

ve sonuçları ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde Osmanlı iktidarının sûfiyye ile ilişkilerinin toplumda meydana gelen sosyal değişimlerle bağlantılı olarak nasıl gelişim gösterdiğine odaklanılmaktadır. Bu bölümde görüleceği üzere, sûfilerin merkezî yönetimle iyi ilişkiler kurmalarının yanında tasavvuf, devlete karşı muhalefet hareketlerine bir platform vazifesi görmüştür. Dördüncü bölümdeyse ulemâ ve sûfiyyenin birbirleriyle ilişkileri incelenmiştir. İki grubun birbiriyle yakınlaşmaları veya aralarındaki gerilim ve eleştirilerin bütün olarak Osmanlı merkezî yönetimiyle ilişkilerine ve topluma yansımalarının neler olduğu gösterilmeye gayret edilmiştir. Sonuç bölümündeysel çalışma boyunca ortaya çıkan önemli noktalar vurgulanarak genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Kısaca ifade edilecek olursa bu dönem boyunca Osmanlı idaresi, yönetime ve toplum düzenine karşı herhangi bir tehdit görmediği sürece, pratik bir kaygıyla, ulemâ mensupları ve sûfilerlerle yakın ilişkiler kurma çabasında olmuştur. Bu gruplar, sahip oldukları dinî kimlikleriyle toplum üzerinde büyük bir manevî nüfuza sahiplerdir. Bu sebeple, onları göz ardı edemeyecek olan Osmanlı merkezî yönetimi bu gruplarla kurduğu yakın ilişkiler neticesinde her şeyden önce halk nezdinde meşruiyet temin ederken bunun karşılığında ulemâ ve sûfiyye başta vakıflar kanalıyla olmak üzere çeşitli maddî imkânlara kavuşmuşlardır.

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL SAYFASI.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR SAYFASI.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KAYNAKLAR ve ARAŞTIRMALAR.....	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xv
BÖLÜM I.....	1
GİRİŞ.....	1
Ulemâ, Sûfiyye ve Siyasal Otorite İlişkileri (Tarihsel Arka Plan).....	1
BÖLÜM II.....	14
OSMANLI MERKEZÎ YÖNETİMİ VE ULEMÂ.....	14
2.1. Ortam ve Başlangıç: Fakırlar (Fakihler) ve İlk Osmanlı Sultanları.....	15
2.2. Yüksek Ulemâ: Devletin Teşkilatçıları ve Meşrulaştırıcıları.....	20
2.3. Osmanlı Merkezîyetçiliği ve Medrese Siyaseti: Ulemânın Bürokratlaşması.....	27
BÖLÜM III.....	33
OSMANLI MERKEZÎ YÖNETİMİ VE SÛFÎ ÇEVRELER.....	33
3.1. Osmanlı Düzeninin Destekçileri Olarak Sûfiler.....	34
3.1.a. Osmanlı Ucunda Türkmenler ve Rum Abdalları: Gazi-Dervişler ve “Kolonizatörler”.....	34
3.1.b. Meşrulaştırma ve Motivasyon Kaynağı Olarak Şeyhler.....	40
3.2. Osmanlı Merkezî Yönetimindeki Değişimlerin Sûfi Çevrelerle İlişkilere Yansımaları ve Rejimin Muhalifleri Olarak Sûfiler.....	44
3.2.a. Merkezdeki Değişim ve Abdalân’ın Marjinalleşmesi.....	44
3.2.b. Sosyal Bunalımlar ve Sûfiler.....	48
BÖLÜM IV.....	52
ULEMÂ VE SÛFÎ ÇEVRE İLİŞKİLERİ.....	52
4.1. Gazzâlî’nin Mirası: Osmanlı Âlim-Sûfilere.....	53
4.2. Karşılıklı Eleştiriler.....	58
4.2.a. Ulemâ’dan Sûfiyye’ye.....	58
4.2.b. Sûfiyye’den Ulemâ’ya.....	62
BÖLÜM V.....	68
SONUÇ.....	68



KAYNAKLAR ve ARAŞTIRMALAR

Osmanlı merkezî yönetimi ile ulemâ ve sûflerin ilişkileri konusu muhtelif kaynaklara dağılmış durumdadır. Temelde dört kaynak grubundan bahsedilebilir: Bunlardan birincisi ilk Osmanlı kronikleridir. Bu kapsamda hepsi de 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış olan Âşıkpaşazâde'nin ve Oruç b. Âdil'in *Tevârih-i Âl-i Osman* isimli eserleri¹, anonim tarihler ve Neşrî'nin *Cihânnüması* sayılabilir.² Özellikle gazi-derviş muhitleriyle bağlantıları dolayısıyla bu çevrelerin bakış açılarını yansıtan Âşıkpaşazâde ve *Anonim Kronik*³ bilhassa önemlidirler. Yine 15. yüzyılın sonlarında yazılmış Tursun Bey'in *Târih-i Ebü'l-Feth*'i⁴ ile Şeyhülislam İbn Kemal'in 16. yüzyılın ilk çeyreğinde kaleme aldığı *Tevârih-i Âl-i Osman*⁵ gibi eserler bu tarih kaynaklarını tamamlarlar. Tursun Bey'in Fatih devrinde bürokraside görev alması, daha da önemlisi, İbn Kemal'in ulemâ mensubu olması, bize siyasal otorite-ulemâ-sûfîye ilişkilerini farklı çevrelerde kaleme alınmış kaynaklar üzerinden mukayese imkânı vermektedir. Çoğu yerde Âşıkpaşazâde'yi takip eden Neşrî'nin bazı yerlerde ondan farklılaştığını görmekteyiz. Müderrislik yaptığını bildiğimiz Neşrî'yi de bir açıdan bu son iki kaynakla benzer kategoride sayabiliriz.

İkinci kaynak grubu biyografik eserlerdir: Taşköprülüzâde'nin *Şakâ'iku'n-Nûmâniyyesi* en başta gelmektedir.⁶ Bu dönemde yaşamış, pek çok âlim ve sûfînin hayatını, bu meyanda başta padişahlar olmak üzere yöneticilerle ve birbirleriyle ilişkilerini yansıtan çok sayıda anekdot ihtiva etmesi sebebiyle bu eser, kullandığımız en önemli kaynaklardan biridir. Taşköprülüzâde'nin eserini imparatorluğun Kanûnî devri gibi ihtişamlı bir zamanında yazmış olduğu, bu sebepten de bazı tarihçilerce ilk dönemlerde yaşamış ulemâ ve şeyhlerin biyografilerini verirken dönemin konjonktürünün etkisiyle bazı bilgileri deforme ettiği düşünülmektedir. Bu yüzden

¹ Âşıkpaşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevârih-i Âl-i Osmân*, haz. Kemal Yavuz- Yekta Saraç (İstanbul: K Kitaplığı, 2003); Oruç b. Âdil, *Oruç Beğ Tarihi [Osmanlı Tarihi (1288-1502)]*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014).

² Mevlânâ Mehmed Neşrî, *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013).

³ *Anonim Osmanlı Kroniği [Osmanlı Tarihi (1299-1512)]*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015).

⁴ Tursun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum (İstanbul: Baha Matbaası, 1977).

⁵ İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, I, II. ve VII. Defterler, haz. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970-1991).

⁶ Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019).

kullanılırken bu husus hesaba katılmalıdır.⁷ Taşköprülüzâde'yi bazı ilavelerle tercüme eden Mecdî Mehmed Efendi'nin *Hadâiku 'ş-Şakâik*'i da aynı derecede mühimdir.⁸ Lâmiî Çelebi'nin *Nefahât Tercümesi*'yle⁹, Baldırzâde Selisî'nin *Ravza-i Evliyası*¹⁰ gibi kitaplar biyografi türündeki, kullandığımız diğer kaynak eserlerdir.

Üçüncü kaynak grubu, önde gelen sûfilerin menkabelerinin anlatıldığı sûfi çevrelerde yazılmış menâkıbnâme veya diğer adıyla velâyetnâmelerdir. Pek çok yerde vurgulandığı gibi bu eserler sadece basmakalıp keramet anlatıları değildir. Her şeyden önce yazıldıkları dönemin sosyal hayatını ve zihniyetini yansıtırlar.¹¹ Diğer kaynaklarla mukayeseli kullanımları şartıyla değerli kaynaklardır.

Dördüncü grup kaynaklar ise arşiv belgeleridir. Fakat malum olduğu üzere Osmanlı tarihinin erken devirlerine ait belgeler nadirdir. Ancak elimizdeki mevcutlar, genellikle sonraki yüzyılların mahsulü olsalar da bir tablo çizmek için faydalıdır. Bu meyanda iyi bilinen *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*¹² ile Tayyip Gökbilgin'in *XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*¹³ gibi eserlerde bir araya getirilen arşiv kayıtları konumuz itibariyle mühimdirler.

Modern araştırmalara gelince farklı âlim ve şeyhlerin biyografilerini konu edinen yayınlar veya belli bir tarikatın monografisi niteliğindeki incelemeler haricinde münhasıran siyasal iktidar ile ulemâ ve sûfilerin ilişkilerini, aralarında oluşan gerilim, yaklaşma vb. durumların sosyal hayata yansımalarını ele alan çalışmalar azınlıktadır. Mesela, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın meşhur *İlmiye Teşkilatı* isminden de anlaşılacağı üzere bir teşkilat tarihidir. Bu genel tabloya nazaran Osmanlı merkezî yönetimi ve ulemâ veya Osmanlı merkezî yönetimi ve sûfi çevreler arasındaki ilişkileri, sosyal hayata yansıyan boyutlarıyla münhasıran ele alan veya genel bir çalışma kapsamında

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 19. Edebali hakkındaki deforme olmuş bilgiler üzerinden eserin mezkûr niteliğine dikkat çekilmektedir.

⁸ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadaiku 'ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).

⁹ Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkabeleri (Nefahâtü'l-Üns)*, tercüme ve şerh Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011).

¹⁰ Baldırzâde Selisî Şeyh Mehmed, *Ravza-i Evliya*, haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yayınları, 2000).

¹¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 77; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri XV-XVII. Yüzyıllar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 9-10; Halil İnalçık, "Dervish and Sultan: An Analysis of Otman Baba Vilâyetnâmesi", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire* (Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993), 19.

¹² *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*, haz. Ömer Lütfi Barkan-Enver Meriçli (Ankara: TTK, 1988).

¹³ M. Tayyip Gökbilgin, *XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı* (İstanbul: Üçler Basımevi, 1952).

değinen daha az sayıda da olsa çeşitli araştırmalar vardır. Yakın süreçte sayıları gittikçe artmıştır.

Bu kapsamda her şeyden önce Fuad Köprülü'nün çeşitli eserleri anılmalıdır. Onun, özellikle *Anadolu'da İslamiyet ve Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*¹⁴ gibi eserleri sûfi çevrelerin devrin sosyal hayatındaki konumlarını göstermeleri hasebiyle popüler sûfi grupların Osmanlı yönetimi için ne ifade ettiklerini açıklığa kavuşturmuştur. Ömer Lütfi Barkan'ın klasik haline gelmiş *Kolonizatör Türk Dervişleri* makalesi ihtiva ettiği arşiv kayıtlarıyla sûfilerin yöneticilerle ilişkilerini daha iyi anlamlandırmamızı sağlamaktadır.¹⁵ Köprülü'nün çalışmalarını Irène Mélikoff ve Ahmet Yaşar Ocak'ın aşağıda yeri geldikçe temas edeceğimiz çeşitli araştırmaları derinleştirmiştir. Bu sayede, Osmanlı merkezî yönetimi ile sûfi çevreler arasındaki ilişkilerin, Osmanlı Beyliği'nin ilk devirlerindeki sosyal tabanıyla bağlantılı olarak başladığını ve burada meydana gelecek değişimlere göre geliştiğini müşahede ediyoruz. Halil İnalçık'ın katkıları elbette vurgulanmalıdır. Özellikle Otman Baba üzerine makalesi, ismi geçen sufinin dâhil olduğu tasavvufî çevre ile hem siyasal iktidar hem de ulemâ arasındaki ilişkiler konusunda ciddi analizler içermektedir.

Ulemânın siyasal otorite karşısındaki vaziyeti ve sosyal hayattaki rolü için Cornell Fleischer'in konumuz kapsamına giren yorumları mühimdir.¹⁶ Aynı şekilde A.Y. Ocak'ın *Zındıklar ve Mülhidler*'inde "dairenin içini" tavsif ederken yaptığı değerlendirmeler aydınlatıcıdır.¹⁷ Fahri Unan'ın Fatih'in Sahn Medreseleri üzerine değerlendirmeleri ve hazırladığı istatistikler âlimlerin Osmanlı merkezî yönetimi karşısındaki konumlarını berraklaştırmaktadır.¹⁸ Görebildiğimiz kadarıyla son ciddi katkıyı Abdurrahman Atçıl yapmıştır. Genel olarak Erken Modern dönemde Osmanlı topraklarındaki âlimlerin sosyal konumlarını ve siyasal otorite ile ilişkilerini sistemli bir şekilde ele alarak zikredilen çalışmalarda vurgulanan Osmanlı âlimlerinin bürokrat

¹⁴ Mehmed Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012); *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018).

¹⁵ Ö.L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II, 1942.

¹⁶ Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996).

¹⁷ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013).

¹⁸ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: TTK, 2003)

kimliklerini doğrulamaktadır.¹⁹ Bunlar dışındaki çeşitli çalışmalara yeri geldikçe temas edileceğinden burada hepsinin sayılmasına lüzum görülmemiştir.



¹⁹ Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019)

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.:	Adı geçen eser.
bkz.:	Bakınız.
çev. :	Çeviren.
ed.:	Editör.
haz. :	Hazırlayan.
<i>İA:</i>	<i>İslam Ansiklopedisi (Milli Eğitim Basımevi).</i>
MEB:	Milli Eğitim Basımevi.
SBE:	Sosyal Bilimler Enstitüsü.
sy. :	Sayı.
<i>TDVİA:</i>	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul-Ankara: TDV Yayınları)</i>
TTK:	Türk Tarih Kurumu.
vd. :	Ve devamı.

BÖLÜM I

GİRİŞ

Ulemâ, Sûfiyye ve Siyasal Otorite İlişkileri (Tarihsel Arka Plan)

... Fahreddin'e gelince bana anlatıldığına göre, yakın adamları ve nedimleri ona: "Neye karar verdin?" diye sordular, o da: "Gitmemeye," dedi ... ertesi gün gazilere sefere hazırlanmalarını emretti, bunun üzerine yakın adamları: "Ne oldu da önceki fikrinden caydın? ... Fahreddin: "Nüreddin bana karşı öyle bir siyaset tuttu ki, eğer ona yardım etmeyecek olursam *ülkemiz halkı bana itaattan ayrılır* ve bu beldeleri benim elimden alırlar; çünkü Nüreddin ülkedeki *zâhidlere, âbidlere ve dünyadan el etek çekenlere* mektuplar yazarak Müslümanların Haçlıların elinden neler çektiklerini onların Müslümanları öldürdüklerini, esir aldıklarını anlattı. Onların *dualarıyla kendine yardım etmelerini* ve bütün Müslümanları cihada *teşvik etmelerini* istedi. Bunların her biri oturmuş, yanlarında *adamları* ve *tarafdarlarıyla* Nüreddin'in mektuplarını okuyup ağlıyor, beni lanetliyor ve bana beddua ediyorlar, sefere mutlaka katılmalıyım" dedi ve hazırlıklarını yapıp yola çıktı. (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın, İstanbul: Bahar Yayınları, 1991, XI, 246)²⁰

Modernite öncesi dönemde din, en azından teoride, toplumların organizasyonu ve kurumlarının şekillenmesi üzerinde bugünün dünyasına göre çok daha müessirdi. Kural ve kurumlarıyla toplumun mevcut halini meşrulaştıran şey dindi. Nitekim dine toplumda icra ettiği fonksiyon noktasından yaklaşan Durkheim'a göre din toplumun kendisi ve meşrulaştırıcısıdır.²¹ Böyle bir ortamda dinî konularda bilgi sahibi olan, dinî meselelerde yorum hakkını elinde bulunduran veya derin bir dinî hayat yaşayan kişi ve gruplar toplumlar nezdinde büyük bir saygı ve nüfuza mazhar oluyor; üstelik birçok durumda takdis ediliyorlardı. İşte bu husus, tarih boyunca yöneticilerin –mensubu oldukları toplumun diğer üyeleriyle benzer hisleri paylaşmalarından bağımsız olarak-

²⁰ Hısn Keyf yöneticisi Fahreddin Kara Davud'un, bu sözleri, Nüreddin Zengî kendisini Haçlılara karşı savaşa davet etmesi üzerine söylediği rivayet olunur. İtalikler vurgu amacıyladır.

²¹ Adil Çiftçi, *Din Sosyolojisine Giriş ya da Meleklerle Ağıt* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 104.

dinî kimlikleriyle temayüz etmiş kişi ve grupları dikkate almadan toplumu idare etmelerini adeta imkânsız kılmıştır.²² Zira fizikötesi âlemle irtibata aracılık etmenin yanında siyasî yönetimi dâhil toplumun mevcut yapısıyla işleyişini tasdikleri ile meşrulaştıran onlardı. İslam tarihi özelinde tabiri caizse iktidara ortak olan gruplar kabaca hukuk mütehassısları diyebileceğimiz ulemâ ve bazıları ileri derecede doktrinleşmiş mistisizm sistemlerine mensup olan sûfilerdi.

Din, Müslüman toplumların yaşayışlarının şekillenmesinde en başta gelen faktördü. İslamiyet insanın sadece şahsî hayatını değil yaşadığı toplumun işleyişini de düzenleyen hükümler ihtiva etmektedir. İslam'ın siyasal iktidarı elinde bulundurmak istediği çünkü kendisini siyasî bir düzen sayesinde dünyada uygulanması gereken tanrının iradesinin toplandığı kaynak olarak tanımladığı ifade edilir.²³ İslam'ın doğduğu Hicaz mıntıkasının tarihsel şartları zorlamış olsun veya olmasın hakikat bizzat Hz. Peygamber'in aynı zamanda bir idareci, bir devlet başkanı olduğuydu. Kur'an ve Peygamberin tatbikatı yöneticilerin eylemleri de dâhil olmak üzere toplum hayatının farklı veçhelerine dair hükümler ihtiva ediyordu. Erken İslam tarihine dair kaynaklar ilk halifelerin idarelerinde bu prensiplere uymakta gösterdikleri iddia olunan hassasiyete övgüler ile doludur. Tarihî süreç içerisinde Müslüman Arapların hâkimiyet altına aldıkları toprakların genişlemesi ve bunun bir sonucu olarak farklı inanç, kültür ve düşünce yapıları ile pek çok topluluğun Müslümanların idaresine geçerek beraber

²² Modern dönemler öncesi dinin sosyal organizasyonu kutsal hale getirici ve ona meşruiyet temin eden fonksiyonunun ehemmiyeti hakkında mevcut din sosyolojisi araştırmalarına sathi bir nazar kâfidir bkz. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz (Ankara: Doğu Batı, 2016) 114; Çiftçi, 14-15, 104-105, 135; Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi: Din, Kültür ve Toplum İlişkileri*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatürk, 2012), 84, 275. Mensching'in eseri farklı dönem ve toplumlara yönelik ihtiva ettiği zengin tarihsel malzeme ile bilhassa mühimdir; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 100, 395; Meerten Ter Borg, "Din ve İktidar", çev. Mehmet Akgül, *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, ed. Peter Clarke, (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 326-327. Borg, din adamlarının toplum üzerindeki manevî ve sosyal otoritelerini vurgular. Ayrıca bkz. Günay, 396

²³ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 44. Ayrıca Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*, c. I, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 128.

yaşamaya başlamaları toplumda büyük değişimleri beraberinde getirecekti. Ortadoğu'nun eski ve çok daha kompleks muhtelif kültür ve düşünce sistemleriyle temas sonucu başlayan etkileşim Müslüman toplumu Hicaz'ın sadeliğinden zorunlu olarak çıkarmış ve daha karmaşık bir hale getirmiştir. Kabile toplumu yerini servet ve iktidar temelinde tabakalaşmış yeni bir topluma bırakmıştır.²⁴ Böylesi bir sosyal değişim çeşitli gelişme ve problemlere sebep olacaktı. Nazarî olarak Kur'an hükümlerinin, Peygamber'in ve onun yakın arkadaşları olan sahabenin tatbikatlarının dışına çıkmamaları gereken yöneticiler, yönettikleri coğrafyada köklü bir geleneğe sahip mutlak krallık düşüncesini gitgide benimsemişlerdir. Eski Mezopotamya'dan başlayıp İran ve Doğu Roma'da örnekleri görülen Ortadoğulu monarklara dönüşerek ilk halifelerin sade yaşantılarından uzaklaşmışlar ve etraflarında oluşan saray kültürü ile yeni bir İslam yorumu geliştirmişlerdir.²⁵

Öte yandan ileride ana akım İslam'ı temsil edecek başka bir dinî ve kültürel gelişme söz konusuydu. Özellikle Bereketli Hilal çevresindeki şehirlerde hem sonradan gelip yerleşen Araplar hem de mühtedilerin karışımıyla oluşmuş heterojen ve siyasal otoriteden bağımsız ayrı bir İslam toplumu ve yorumu şekilleniyordu.²⁶ Hicaz mıntıkasında görülmeyen bu kozmopolit toplum Müslümanların önüne, gündelik hayatta karşılaşılan alelade şeylerden başlayıp ideal yönetimin nasıl olması gerektiğine kadar çözülmesi gereken birtakım yeni problemler getirmekteydi. İşte bu noktada siyasal otoriteden bağımsız tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak²⁷ dinî bilgileriyle temayüz etmiş bazı şahsiyetler öne çıkmaya başlamıştır. İslam'ın kutsal kitabı, Peygamber'in sünneti ve hadisleri üzerindeki bilgileri, resmî unvanları olmayan

²⁴ Ira M. Lapidus, *İslam Toplulukları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, c. I (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 92.

²⁵ Lapidus, I:108-109, 140-143; Hodgson, I:349-353.

²⁶ Lapidus, I: 134.

²⁷ W. Hallaq tarihsel bir perspektifle İslam hukukunun gelişimini ele aldığı eserinde takvaya dayalı bu gönüllülük vurgusunun asla abartı olmadığını haklı olarak altını çizer bkz. Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 77.

bu şahıslara Müslüman toplum nezdinde bir saygınlık ve otorite bahşediyordu. Yukarıda zikredildiği üzere kabaca hukuk bilginleri diyebileceğimiz bu insanlar sonraki süreçte âlim, fakih, müfti vs. isimlerle anılacak ulemânın ilk temsilcileriydiler.²⁸ Bu kişiler, bir mekân kısıtlaması olmamakla birlikte İslam toplumunun en önemli kamusal alanı olan camiler başta olmak üzere etraflarında taliplerin oluşturduğu halkalara dinî bilgilerini aktarıyorlardı.²⁹ Halk her türlü dinî meseledeki sorularını başta camiler olmak üzere şehrin her yerinde karşılaştıkları bu insanlara soruyorlardı. Belki proto-ulemâ şeklinde niteleyebileceğimiz bu şahıslar dinî konularda halka vaaz da veriyorlardı.³⁰ Tüm bunların toplum nezdinde onlara nasıl bir saygınlık ve nüfuz kazandırdığını vurgulamak lüzumsuzdur.

Toplumun sıradan mensuplarının içinden çıkmadıkları çeşitli meselelere dinin kaynaklarına vukufları sayesinde çözümler getirmelerinin yanı sıra âlimler,³¹ ideal toplum düzeni ve onun yöneticilerinin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini de tarif ediyorlardı. Buna göre yöneticilerin seçimi, adalet ve tüm siyasî problemler dâhil hayatın her veçhesine vahiy ve onun doğru yorumu biçim vermeliydi.³² Nihayetinde İslam hukuku ve şeriatını ortaya çıkaracak olan âlimlerin düşüncesinde dinî meseleleri yorumlayıp hüküm çıkarmaya bu konularda vukufiyet kesbetmiş her Müslüman ehildi. Halife hukukun yegâne kaynağı olmadığı gibi, öne çıkan bir kaynağı dahi değildi. İlk halifelerin yetkinlikleri bu konulardaki bilgileri ve ahlaki üstünlüklerinden ileri geliyordu. Oysa Emevîlerden itibaren dinî yetkinliklerini kaybeden halifeler dünyevî

²⁸ Farklı kullanımlar yerine bu bölüm boyunca *âlim* kelimesini kullanmak tercih edilmiştir. Aslında kastettiğimiz büyük oranda hukuk bilginleri olduğu için *fakih* terimi çoğu duruma daha iyi uyacaktır ancak bazı yerlerde daraltıcı bir mana taşıyabileceği kaygısıyla bu kelimeyi de kapsayan *âlim* kelimesini kullanmak tercih edilmiştir.

²⁹ Johannes Pedersen, "Mescid", *İA*, 8:47 vd.

³⁰ Lyall R. Armstrong, *The Qussas of Early Islam* (Leiden; Boston: Brill, 2017), 7-9.

³¹ Marshall Hodgson bu insanları "dindarlık yanlıları" olarak isimlendirir. Hodgson, I, birçok yerde.

³² Fazlurrahman, 142.

hükümdarlardı.³³ Kısacası ulemâ nezdinde halifeler ne Peygamberin varisleri ne de dinî akide ve hukukun kaynağıydılar. Halifeler sadece, diğer herkes gibi, yorumlama hakkı ulemânın uhdesinde olan İslam hukukuna tâbi yöneticiler, şeriatın icracıları ve koruyucularıydılar.³⁴

Özellikle İranlı bürokratlarca otoritesi mutlak görülen halife ile ulemânın şeriat merkezli toplum düzeni elbette birbirine zıttı. Zira M. Hodgson'un çarpıcı bir şekilde ifade ettiği üzere mesele Tanrı'nın iradesi ise maiyetindekilere göre zaten onun yeryüzündeki gölgesi olan halifenin tek bir sözü ile kelle alabilen cellat her daim yanındaydı. Böyle bir durumda ne âlimlere ne de Peygamberin tatbikatına başvurulabilirdi.³⁵ Dahası el-Me'mûn (ö. 833) devrinde şiddetlenen Kur'an'ın yaratılmışlığı (*halku'l-Kur'ân*) tartışmalarında zirveye ulaştığı üzere halifeler yer yer dinî konularda da otorite olmaya kalkışmışlar ve resmî bir görüş oluşturmaya çalışmışlardır.³⁶ Ancak nihayetinde halifenin dinî inancın kaynağı olduğu iddiası el-Mütevekkil (ö. 861) devrinde kesin olarak terkedilmiş ve İslam'ın yorumlanması hakkının sadece ulemânın uhdesinde olduğu herkesçe kabul edilmiştir.³⁷ Aslına bakılırsa yukarıda aktardığımız el-Me'mûn'un müdahalesi gibi olaylar nadirdir. Âlimlerin toplum içindeki itibarlarının halifeler de farkındaydılar. Dinî bilgileriyle meşru düzenin ne olduğunu tanımlayan bu insanların yanlarında yer almaları elbette yöneticilere toplum nezdinde bir meşruiyet sağlayacaktı. Üstelik âlimler halkın içinden gelmeleri sebebiyle idarecilerin kitlelere ulaşmaları için biçilmiş kaftandılar.

³³ Fazlurrahman, 45.

³⁴ Hallaq, 77, 79; Lapidus, I, 159-160; Hodgson, I, 349, 428; Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*, çev. Murteza Bedir-Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 306.

³⁵ Hodgson, I, 426.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *TDVİA*, 15: 372

³⁷ Lapidus, I, 189. Bu noktada George Makdisi'nin İslam'ın her şeyden önce bir nomokrasi olduğu yorumu hatırlanmalıdır. Ona göre İslam'ın özgün karakteri fikihta ifade edilmiş ve diğer alanlar meşruiyetlerini buradan almışlardır. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 46.

Ayrıca bir taraftan halk içinde İslamlaşma artarken diğer taraftan toplumun işleyişini düzenleyen fikhın gitgide karmaşıklaşıp uzmanlık gerektiren bir hal alması halifeleri âlimlere mecbur ediyordu. Bu sebepten en baştan beri siyasî idareciler (halifeler ve valileri) âlimlerin yetkinliklerinden yararlanmak istemişler, onları müşavir olarak yanlarında bulundurmaya ve kadı olarak tayin etmeye çalışmışlardır.³⁸ Emevîlerin ilk zamanlarından itibaren pek çok âlim nezdinde kadılık makamını kabul, dürüstlükten taviz verilebileceği tehlikesini içermesi hasebiyle sıkça kötülenmiştir.³⁹ Atamaları kabul etmeyen ve kendi imkânlarıyla geçinen birçok âlim vardır. Mesela Said b. El-Müseyyeb zeytinyağı ticaretiyle geçiniyor ve iktidardan para almamasının sebebini “Mervanoğullarına yüzüsu dökmek” şeklinde açıklıyordu. Çünkü bazı idareciler atama ve tahsisleri salt âlimleri yanlarına çekmek maksadıyla yapıyorlardı.⁴⁰ İbnü'l-Mu'temir zorla kadı atanırken⁴¹ Hasan Basrî gibi bazılarıysa maaş almadan kadılık yapmışlardır.⁴²

Benzer örneklere rağmen pek çok âlim -mevcut haliyle rejimin bir tür kraliyet otoritesi oluşturmasına ve din işlerine müdahalelerine kızgın olsalar da- nihayetinde onu eksiklerine rağmen İslam ümmetinin bir temsilcisi ve yöneticisi olarak destekliyorlardı.⁴³ Ulemânın birçoğu çeşitli görevleri kabul etmişlerdir. Abbasî devrindeki gelişmeler dikkat çekicidir. Abbasîler rejimlerini meşru göstermek için âlimleri himaye etmeye ve en önde gelenlerini yargı makamlarına atamaya çalışmışlardır. Hârûnürreşîd devrinde *kâdilkudâtlık* merkezinde kadı atamalarında bir kurumsallaşma olmuştur. Hocası Ebû Hanîfe'nin aksine Ebû Yûsuf'un görevi kabulü

³⁸ Hallağ, 79-82.

³⁹ Fazlurrahman, 138

⁴⁰ Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 65-66.

⁴¹ Özkan, 90

⁴² Özkan, 67

⁴³ Lapidus, I, 112

hadisesi meşhurdur.⁴⁴ Bununla beraber resmî görevleri kabul olgusunu mutlak bir yozlaşma olarak anlamamak gerekir. Zira zaman zaman sürtüşme ve müdahaleler olsa da yöneticiler halkın sempatisini veya en azından zımnî onayını kazanmak için âlimlerin şekillendirdiği dinî hukuka herkes gibi tâbi olmuşlar, mahkeme kararlarını umumiyetle onaylamışlar ve normal şartlarda müdahale etmemişlerdir.⁴⁵ Böylece Müslüman toplum nezdinde itibar ve meşruiyet kazanmışlardır. Kısaca erken İslam tarihi için âlimler ile yöneticiler arasındaki ilişkilerin seyri zamanla bir iş birliği şeklinde gelişmiştir.

İslam tarihinin müteakip yüzyıllarındaki gelişmeler arasında başka bir hadise şekillenmekteydi. Bu, tasavvufun zuhurudur. Gerçek anlamda İslam mistikleri diyebileceğimiz ilk sûfiler, IX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkacak olsalar da tasavvuf hareketinin İslam'ın ilk yüzyılındaki sosyal hadiseler ve Peygamber ile kimi ashabının bazı uygulamalarına kadar uzanan kökenleri vardır.⁴⁶ Bu haliyle tasavvuf dinamik bir tarihe sahiptir ve İslam toplumunda meydana gelen sosyal gelişmelerle doğrudan bağlantılı olmuştur. Fetihler sonucu geniş toprakların Müslümanların ellerine geçmesiyle, Ortadoğu'nun kültür düzeyi yüksek şehirlerinde lükse ve dünya zevklerine yönelen bir hayat yaşanmaya başlamış, zaman değişmiş, tabiatıyla Peygamber ve ilk ashabının sade yaşantısı gerilerde kalmıştı. İşte tasavvuf buna karşı pasif bir protesto gösteren zahidlerle başladı. Yaşadıkları zühd hayatı dışında bu insanların, sonraki yüzyılların metafizik mistik nazariyelere dayalı doktrinleşmiş bir tasavvuf ile alakaları yoktu. Buna rağmen Hasan Basrî ve Veysel Karenî gibi isimler

⁴⁴ Sami Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Hacak (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 69; Lapidus, I, 141.

⁴⁵ Hallaq, 83-84.

⁴⁶ Louis Massignon, "Tasavvuf", *İA*, 12/1: 30.

sonraki mutasavvıfların kendi öncüleri olarak görecekları bu dönemin meşhur simalarıydı.⁴⁷

IX. yüzyıldan itibaren Ortadoğu ve Asya'nın muhtelif mistik kültürleriyle temas ve bir sentez sonucu bu zühd hareketi temeli üzerine kişinin iç keşf yoluyla metafizik âlemlerle temas kurması esasına dayanan nazari ve ritüel nitelikleriyle tasavvuf hareketi ortaya çıkacaktır. Zünnûn-ı Mısrî (ö. 861), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 875), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 910) ve nihayet Hallâc-ı Mansur (ö. 922) ve benzerleri işte tasavvuf denilen bu metafizik mistik anlayışı temsil eden ilk şahsiyetlerdir. Ancak tasavvufun bu yüksek entelektüel mahiyeti kısa sürede değişecek ve yöneticilerle sâfîlerin ilişkileri çok farklı bir nitelik kazanacaktır. İki gelişme tasavvufu tabiri caizse kitlelerin dini haline getirmiştir.

Zamanla mürid-mürîd ilişkileri iyice sistemli bir hâl almış, teşkilat ve belirli ritüelleri ile tarikatlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Fazlur Rahman, *İslam* isimli eserinin tasavvufa tahsis ettiği kısımda dikkat çekici ve konumuz bağlamında önemli tahlillerde bulunmaktadır. Buna göre tasavvufun dinî fonksiyonundan ziyade sosyal fonksiyonu önemlidir. Zira sâfîlik hem teşkilatlanmış ayinleri sayesinde toplumun eğitimsiz çevrelerinin sosyal ihtiyaçlarını karşılamakta hem de halkın tutum ve düşüncelerini özümsemekteydi. İşte bu sayede tarikatlar aracılığıyla tasavvuf şehir hayatının tesirlerinden en uzaktaki köylere kadar yayılmıştır.⁴⁸ Bu gelişmeyi, aynı sıralarda teşekkülünü tamamlayan velî kültürünün toplumca iyice benimsenmesi daha da sağlamlaştırmıştır.⁴⁹ Artık kitleler ulemâdan ziyade sâfîleri manevî konularda

⁴⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Sûfîlik Geleneğinin Efsanevi Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysilik* (İstanbul: Dergâh Yay., 2009), 87-90; Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (Ankara: Yersu Yayınevi, 2018), 16, 51.

⁴⁸ Fazlurrahman, 220-222.

⁴⁹ Ocak, *Evliya Menâkıbnâmeleri*, 22-26; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İst. Bilgi Üniv. Yayınları, 2017), 173,177; Zekeriyâ Işık, *Devlet ve Tarikat* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 70-84.

kılavuz edinmeye başladılar.⁵⁰ Halk nezdinde böylesi bir kutsiyet kazanan sūfîler, ihtilaflarda arabuluculuk yapma, gençleri eğitme, hastaları iyileştirme, tılsım yazma, sünnet-evlilik-cenaze merasimlerini yönetme, halkın farklı grup ve tabakaları arasında aracılık hizmeti görme gibi fonksiyonlar icra etmeye başladılar. Hatta farklı aşiret grupları arasında siyasal teşekküllerin oluşmasına dahi yardım ediyorlardı.⁵¹ İşte tüm bu anlattıklarımızı hatırdan bulundurarak tekrar siyasî yöneticilere döndüğümüzde bu durum karşısında onların, sūfî şeyh veya velîlerini hesaba katmadan böyle bir toplumu artık asla idare edemeyecekleri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Konumuz itibariyle unutulmaması gereken nokta, Türklerin X. yüzyıl itibariyle yoğun tasavvufî etkiler taşıyan böyle bir İslam anlayışı ile Müslüman olmuş olmalarıdır.⁵² Bunun yanında Türkler, Sünnî İslam'ı benimsediler. Zira gerek İslam dünyasına giriş noktaları olan Maveraünnehir bölgesinde gerekse daha sonra ele geçirecekleri Horasan dâhil bugünkü İran ve Bereketli Hilal çevresindeki merkezî İslam topraklarındaki toplumun çoğunluğu bu inançtaydı.

Tasavvuf kitlelerce ne kadar benimsenmişse de bu durum Müslüman kamuoyu nezdinde şeriatın temel düzenleyici ve meşruluk kaynağı olma vasfına halel getirmemişti. Gazzâlî'den sonra ulemâca kesin olarak tasdiklenmiş olsa da tasavvuf özellikle şehirlerde Sünnî İslam çizgisinin pek dışına çıkamamıştır. Kutsal hukukun yorumcuları olma tekelini elinde bulunduran ulemâ hala merkezî bir konumdadır. Siyasî parçalanmaya ve tabî olarak görülen bölgesel farklılıklara rağmen Sünnî Müslüman toplumdaki bahsedilebiliyorsa bu, her şeyden önce ulemâ sayesindeydi. Ulemâ, tedvin ettikleri ve hayatın tüm veçhelerini kapsayan İslam hukuku aracılığıyla

⁵⁰ Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*, II, çev. Berkay Ersöz (İstanbul: Phoenix Yayınları, 2017), 240

⁵¹ Lapidus, I:330, 356.

⁵² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 59-68; Emel Esin, *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 149-151.

İslam toplumunu bir arada tutmayı başarmıştı. Bu hukuk Kelam ilmiyle destekleniyordu.⁵³ Ulemânın gerçekleştirdiği *rihlelerin* yani ilim yolculuklarının geliştirdiği İslam ülkeleri arası bilimsel sirkülasyon dinî ve kültürel birliği sağlamlaştırmaktaydı.⁵⁴ Başta İsmailîlerden gelen olmak üzere çeşitli saldırılar siyasîler ve ulemâyı karşılıklı olarak birbirine yakınlaştırıyordu. Abbasî halifesi el-Müstazhir (ö. 1118) ve Selçuklu idarecileri ile ilişki içerisindeki Gazzâlî'nin, İsmailîlerin inançlarına ve Fâtımî halifeleri dışındaki tüm yöneticileri gayrimeşru ilan eden imamet öğretilerine bir reddiye olan meşhur eseri *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'yi bu ortamda yazmış olduğu hatırlanmalıdır.⁵⁵

Öte yandan âlimler şeriatın üstünlüğünü en azından teoride kabul ettikleri müddetçe sultanların idarelerini onaylıyorlardı. Mühim olan İslam toplumunun yaşaması ve şeriatın tatbikiydi. Böylece hilafet vurgusunun yerini gitgide sultan-âlim iş birliği almaya başladı ve özellikle 1258 sonrası dönemde ulemâ mensupları toplumun yönetiminde idarecilerin yanında hem onları meşrulaştıran hem de müşavir olarak hizmet veren kişiler olarak gittikçe daha geniş şekilde yer almaya başladılar.⁵⁶ Camilerdeki vaaz ve özellikle hutbelerde hükümdarın adını anmaları yöneticilerin en büyük meşruluk kaynaklarındandı.

Bunlara karşılık olarak yöneticiler âlimleri geniş kaynaklarla desteklediler. Hem Melikşah'ın hem de Nizamülmük'ün âlimlere çok sayıda bağışları kayıtlara geçmiştir.⁵⁷ Kökenleri XI. yüzyıldan daha eskilere Horasan civarına gitse de

⁵³ Fazlurrahman, 48.

⁵⁴ Houari Toutai, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berktaç (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 10.

⁵⁵ Abdülhüseyn Zerrinkub, *Medrese'den Kaçış: İmam Gazzâlî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, çev. Hikmet Gök (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2005), 125-126; Avni İlhan, "Fedâihu'l-Bâtıniyye", *TDVİA*, 12: 291-292; Hodgson, II: 217 vd.

⁵⁶ Lapidus, I: 261-267.

⁵⁷ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti* (İstanbul: TATAV Yayınları, 2002), 124-127.

medreseler bu dönemde devlet eliyle yaygınlaştırıldı.⁵⁸ Nizamülmük açtığı medreseler ve onlara tahsis edilen geniş vakıflar aracılığıyla âlimlere mühim maddî imkânlar temin etmekle sadece Şiiliğin farklı fraksiyonlarından gelen saldırılara karşı Sünnî İslam'ı tahkim etmekle kalmıyordu. Aynı zamanda âlimleri himaye ederek onları Selçuklu yönetiminin yanına çekip halk nezdinde idarenin meşruluğunu da güçlendirmiş oluyordu.⁵⁹ Öte yandan Selçuklu sonrası dönemde özellikle ikta sistemi merkezinde gelir kaynaklarının neredeyse tamamının yönetici sınıfın elinde toplanması ve vakıflar kanalıyla medreselere tahsisi ulemânın yöneticilere bağımlılığını artırmıştır.⁶⁰ Tasavvufun kitleler üzerinde kazandığı nüfuz hatırlandığında sûfîlerin bu ihsanlardan mahrum kaldıkları elbette düşünülemez. Medreselere olduğu gibi sûfî zaviyelerine de çeşitli vakıflar tahsis edilmiş, sûfîlere türlü bağışlar yapılmıştır. Selçuklu yöneticilerinin sûfîlerle yakın ilişkileri pek çok kaynağa yansımıştır.⁶¹

İslam dünyasının işte bu mirası Anadolu'nun Müslüman ülkelerle zaman içinde bütünleşmesi sonrası peyderpey buraya da taşınmıştır. Yöneticiler ülkenin İslamlaşmasına büyük katkı sağlayan pek çok medrese tesis etmişler, âlimlere mansıplar ve çeşitli tahsislerde bulunmuşlardır. Yöneticilerin iki zümreye yaptıkları

⁵⁸ G. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 71-77; Hodgson, II:60.

⁵⁹ Benzer çabalar Zengî, Eyyûbî ve Memlûklerce sürdürülmüştür bkz. Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 74, 76; Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yay., 2015), 121, 157; Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 18-19, 194, 234, 314.

⁶⁰ Hodgson, II: 61, 65; Hallaq, 95-96. 59. dipnottaki çalışmalar medrese vâkıflarının kahir ekseriyetinin yöneticilerden olduğunu pek çok örnekle göstermektedirler bkz. Chamberlain, 75; Yılmaz, 116, Berkey, 121. Dikkat çeken bir diğer husus mansıplar için ulema arasındaki rekabetin artmış bunun da âlimleri idarecilere yakınlaştırmış olmasıdır. Gazzâlî çağdaşı ulemayı tamahkârlıkla itham etmekte, mal ve mevki peşinde koşanlar yüzünden ilmin yozlaştığından yakınmaktadır bkz. Bülent Çelikel, "Gazzâlî'nin Dönemindeki Ulemaya Yöneltilmiş Eleştiriler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, 2013, 122-123, 130.

⁶¹ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford: New York: Oxford University Press, 1998), 8-9; Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, 123. Nizamülmülk, "sufileri aziz etmenin" hükümdarların bir görevi olduğunu açıkça yazar bkz. Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 77.

çeşitli tahsisleri gösteren az sayıda da olsa bazı belgeler bugüne intikal edebilmiştir.⁶² İran Selçukluları gibi Türkiye Selçukluları da Sünnî İslam'ı benimsemişlerdi.⁶³ Bu durum, Sünnî İslam'ın kabul edildiği diğer Müslüman memleketlerde olduğu gibi hem toplumun yönetimi hem de yönetimin meşrulaştırılması için âlimleri vazgeçilmez kılmıştır. Selçuklu sultanları yanlarında âlimler bulundurmuşlar, onları diğer İslam ülkelerinden Anadolu'ya çekmeye çalışmışlardır.⁶⁴ Gary Leiser'in belirttiği üzere Türkler, Anadolu'da ilk siyasî teşekküllerini tesis ettikleri andan itibaren medreseler kurmuşlardır. Kurucular kahir ekseriyetle yine yöneticilerdir. Bu durum ülkenin İslamlaşmasında önde gelen faktörlerden biridir.⁶⁵ Âlimler eğitim ve adlî görevleri yerine getirirken medreseler şehirlerden kırsal kesime doğru fıkıh merkezli Müslümanlığın yayılmasında büyük bir etkiye sahiptirler. Öte yandan Mevlânâ Celâleddîn, Mecdüddin İshak veya Şihâbeddîn Sühreverdî gibi meşhur isimler başta olmak üzere Selçuklu yöneticilerinin çeşitli sûfilerle yakın ilişkileri kaynaklara yansımıştır.⁶⁶

Buraya kadar anlatılanlardan Osmanlı öncesi dönem için öne çıkan hususlar kısaca şunlardır: Yöneticiler, toplumun düzen ve idaresi için elzem şer'î hukukun yorumcuları olan âlimlere muhtaçtırlar. Ayrıca âlimlerin varlığı, şer'î hukuku tatbik ettiği imajı sağladığı için yöneticiye meşruiyet temin etmektedir. Öte yandan özellikle

⁶² Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 40, 46, 48, 49.

⁶³ Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 20-21. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011) 216.

⁶⁴ Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 217-223.

⁶⁵ Gary Leiser, "Osmanlılardan Önce Medrese ve Anadolu'nun İslamlaşması", *İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim*, ed. Joseph E. Lowry vd., çev. H. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yay, 2019), 184-188.

⁶⁶ Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifin)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yay., 2012), 140, 146-7, 154, 318, 332, 356; İbn Bibi, *El-Evamirü'l-Ala'ıye fi'l-Umuri'l-Ala'ıye (Selçukname)*, çev. Mürsel Öztürk, I (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996) 111-113, 250-253. Dönem Anadolu'sunda sûfilerin toplumdaki yerleri için ayrıca bkz. Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 150-158.

Gazzâlî'den sonra, manevî nüfuzlarına toplumun tamamının itikat ettiği sũfîlerle aralarını iyi tutmaları yöneticilerin tebaaları nezdinde meşruiyet ve nüfuzlarını artırmıştır. Ulemâ ve sũfîler siyasal otorite ile yakınlaşarak ve düzene muhalefet etmeyerek, vakıf tahsisleri başta olmak üzere çeşitli maddî imkânlarla kavuşmuşlardır. Özellikle âlimler, medreselerin yayılması sonrası süreçte siyasal otorite ile iyice iş birliğine girmişlerdir. Osmanlı merkezî yönetimi-ulemâ-sũfîye ilişkileri ana hatlarıyla benzer tabloyu yansıtmaktadır.



BÖLÜM II

OSMANLI MERKEZİ YÖNETİMİ VE ULEMÂ

XIII. yüzyılın sonlarında Mısır'ın doğusundaki tüm İslam dünyasında Asya bozkırının hâkimiyet telakkileri, tebaalarının kahir ekseriyetini Müslümanların oluşturduğu bütün yönetimler nezdinde mühim bir yere sahipti. Hâkimiyetin yöneticiye Tanrı tarafından bahşedildiğini iddia eden bu anlayış, Selçuklular ve ardılları dönemlerinden beridir etkisini hissettirmekteyse de Moğol istilasından sonra başlıca meşruiyet kaynağı haline gelmişti. İslam'ın klasik dönemindeki siyasî meşruluk düşüncesi ile hiçbir alakası olmayan bu telakki, Moğol hanedanlarının Müslüman olmalarından sonra dahi etkisini korumuş, İslamî meşruiyet anlayışı ile birleşerek varlığını sürdürmüştür. Teoride şeriatın yanında kanun koyma yetkisi olan bu yeni tip hükümdarlar klasik dönemin halifelerinden çok daha mutlak bir otoriteye sahiptiler. Cornell Fleischer bu durumu Bozkır-İslam sentezi olarak niteler.⁶⁷

Bu senteze Roma hâkimiyet telakkisinin eklenmesi ile “klasik Osmanlı padişahı” modeli II. Mehmed'in şahsında ortaya çıkacaktır. Bu halde gazilikleriyle öne çıkan ilk sultanlardan Fatih'e kadar Osmanlı hükümdar tipi ve meşruiyet anlayışı sürekli bir değişim ve gelişim içindedir. Ancak, böyle bir ortamda ulemânın düzenin meşrulaştırıcıları olarak Osmanlılar dâhil Müslüman Türk devletleri için önemini azaldığını düşünmek yanıltıcı olur. Zira Orta Asya Türk-Moğol hâkimiyet anlayışı ile bir senteze girmiş olsa da özellikle İlhanlıların Müslüman olmaları akabinde İslam, tebaaları olan Müslüman toplumu yönetebilmeleri noktasında siyasî idareciler için en azından teoride temel meşruiyet kaynağı olma, hukuku ile yönetim pratikleri sağlama vasıflarını sürdürmüştür.⁶⁸ İlk Osmanlı hükümdarlarının “kâfirlerle” yaptıkları

⁶⁷ Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, 283-285. Ayrıca Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*, çev. Akın Öge (İstanbul: Feylesof Kitap, 2019), 39-40.

⁶⁸ Hodgson, II: 470.

gazânın kendilerine kazandırdığı İslamî gazi unvanı ile övünmeleri veya I. Bayezid'in Memlûk idaresinden resmen sultan unvanını talep etmesi⁶⁹ bu durumun örneklerindedir. Tarihsel arka planla beraber bu manzara göz önüne alındığında şunlar söylenebilir: Ulemâ, devletin teşkilat ve idaresi için elzemdir. Öte yandan Osmanlı merkezî yönetimi için âlimler, başka Müslüman hükümdarlar ve kendi tebaaları nezdinde meşruiyetlerini güçlendirmek için çok önemliydiler.

Erken Osmanlı döneminde ulemâ tabirinden kastımızın, B. Lewis'in söylediği gibi “ bir köydeki sıradan bir görevliden ya da mahalle camisinin imamından, müftü ve kadı gibi önemli hukuk adamları”⁷⁰ yanında hukuk dışında çeşitli ilimlerde öne çıkmış her türlü âlimi kapsadığı unutulmamalıdır. Gerek Osmanlı kaynaklarının “fakı” şeklinde zikrettiği imamlık ve hatiplik gibi görevler icra eden alt düzey ulemâ diyebileceğimiz kişiler, gerekse yüksek eğitilmiş medrese mezunu âlimler Osmanlı idaresi için vazgeçilmezdi. Buna karşılık geniş tahsisler, mansıplar ve mükâfatlarla Osmanlı yönetimi onları desteklemiştir. Bu arada XI. yüzyıldan beri hızlanan yöneticilerle âlimlerin yakınlaşma süreci, erken Osmanlı döneminin sonlarında ulemânın devletin bürokratları haline gelmesine şahit olacaktır.

2.1. Ortam ve Başlangıç: Fakılar (Fakihler) ve İlk Osmanlı Sultanları

Osmanlı Beyliği, Kuzeybatı Anadolu'da, Bitinya olarak adlandırılan uç bölgesinde ortaya çıkmıştı. XIII. asrın sonlarına gelindiğinde, önce Babaî isyanının başarısızlığı, akabindeyse artan Moğol tazyiki karşısında konar-göçer Türkmenlerin çoğu denetimin az olduğu ayrıca sınırın diğer tarafındaki gayrimüslimlere karşı gazâ

⁶⁹ Cihan Yüksel Muslu, *Osmanlılar ve Memlukler: İslam Dünyasında İmparatorluk Diplomasisi ve Rekabet*, çev. Zeynep Rona (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 119. Buna göre sultan unvanı Yıldırım'a Anadolu'daki rakipleri karşısında bir üstünlük kazandırabilirdi. Muslu, Osmanlıların halifeyi de yanlarında bulunduran Memlûklar nezdinde Balkanlar'da elde ettikleri başarılarını vurguladıklarını ve gazi imajlarını özellikle yerleştirmeye çalıştıklarını belirtir. *Aynı eser*, 98-99.

⁷⁰ Bernard Lewis, *Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, çev. Selin Kölay (Ankara: Arkadaş Yay., 2006), 217.

ve dolayısıyla doyumluk imkânı sağlayan uca toplanmışlardı.⁷¹ Hinterlantta hâkim olan daha gelişmiş şehir hayatı, şer'î hukuk ve yazılı kültüre nazaran uça çoğunlukla konar-göçerlikle karakterize olmuş hareketli bir yaşam ile şifahî, senkretik ve mistik yönü ağır basan bir halk kültürü söz konusuydu.⁷² Bununla beraber esasını Türkmen boylarının oluşturduğu bu halk kültürü yerleşik yaşam ve kültürden tamamen kopuk değildi. Kasaba pazarlarından başlamak üzere daimî bir etkileşim vardı. Ayrıca yerleşik yaşam Osmanlı siyasî teşekkülü henüz ortaya çıkmamışken uçlarda gelişmekteydi. Türkmenler Anadolu'ya gelmelerinden itibaren zaman zaman köylere yerleşmiş veya yeni köyler kurmuşlardı.⁷³ Nitekim XIII. yüzyılın ikinci yarısında Eskişehir bölgesinde gelişmiş bir yerleşik hayat vardı. Dönemin Moğol idarecisi Cacaoğlu'nun vakfiyesindeki köy isimleri bölgedeki Türkmen yerleşiminin başlıca kanıtıdır.⁷⁴ Ayrıca adı geçen vakfiyede 17 mescidin tamir edildiği bir tane de yeni mescit inşa edildiğinin belirtilmesi⁷⁵ hinterlanttaki medreselerden yayılan kitabî, fıkıh merkezli Müslümanlığın kısa süre içinde Osmanlı Beyliği'nin teşekkül edeceği bu bölgeye sirayet etmekte olduğunun açık göstergesidir. Erken Osmanlı tarihinde ulemânın ilk temsilcileri diyebileceğimiz fakırla ilk Osmanlı hükümdarlarının ilişkileri buradan başlatılabilir. Çünkü yerleşik hayatın artması ile toplumun yönetimi için elzem olan idare tecrübesini muhtevî fıkıh merkezli İslam'ın Osmanlı topraklarına ilk taşıyıcıları onlardı.

⁷¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 217-218, 227 vd.; Heath Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, çev. Kıvanç Tanrıyar (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 4. Lowry, gazâdan ziyade bir "ganimet konfederasyonunu" vurgularken, Kafadar, gazâ ideolojisinin yok sayılmasına karşı çıkar bkz Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. Tunç Şen (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 110-117; aynı yazar, "Gazâ", *TDVİA*, 13: 428.

⁷² Halil İncalcık, *Devlet-i Aliyye*, c. I (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 18.

⁷³ Ahmet Yaşar Ocak, "Entelektüel Hayat", *Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans'tan Türkiye'ye*, çev. Ali Özdamar, ed. Kate Fleet, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 437.

⁷⁴ Halil İncalcık, "Osman", *TDVİA*, 33: 444

⁷⁵ Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi* (Ankara: TTK, 1989), 11.

Fakihin halk arasındaki söylenişi olan *fakı* tabiri fıkıh âliminden ziyade az düzeyde şer'î eğitim almış yahut bu konularda az-çok bilgisi olan kişileri nitelemek için kullanılmaktadır. Osmanlıların ilk yüzyıllarında fakılar daha çok köy hocalarıdır.⁷⁶ Ayrıca hatiplik veya bazı durumlarda kadılık gibi vazifeler de almışlardır.⁷⁷ Fakihlerin icra ettikleri bu hukukî ve idarî görevlerle Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda diğer zümrelerden daha mühim bir rol oynadıkları artık kabul edilmektedir.⁷⁸

Bu dönemde Osmanlı ucunun çeşitli imkânlarıyla cezbedtiği muhtelif sûfi gruplar ve ahiler gibi fakihler de hinterlandtaki bölgelerden gelmişlerdir. Osmanlı beyleri fethettikleri yerleşim yerlerinin organizasyon ve idaresinde İslam hukukunun idare pratiklerini bilen fakihlere danışmışlardır. Fakihler, köy ve kasaba mescitlerinde halkın dinî ihtiyaçlarını karşılamalarının yanı sıra henüz yüksek ulemânın bulunmadığı bu devirde kadılık görevini de ifa ederek kasaba ve şehirlerde devlet düzeninin sağlanmasında çok mühim bir rol oynamışlardır. İcra ettikleri bir diğer mühim görev ise hatipliktir. Zira hatibin hutbede yöneticinin adını anması Osmanlı beyleri için doğrudan bir hâkimiyet alametiydi.⁷⁹ Bu noktada Osman Gazi namına ilk hutbeyi okuduğu iddia olunan meşhur Tursun Fakih'i bütün kaynaklar zikrederler.⁸⁰ İki vazifeyi birlikte yürüten fakihler de vardı.⁸¹

⁷⁶ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 69.

⁷⁷ Mehmet Gel, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih" (Yüksek Lisans, Ankara, Gazi Üniversitesi SBE, 2004), 35, 62.

⁷⁸ İnalçık, "Osmanlı Tarihine Toplu Bakış", *Osmanlı*, ed. Gülen Eren (Ankara, 1999), I: 56; A.Y. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 15; Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 207-208; Haşim Şahin, "Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2007), 132-142.

⁷⁹ Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumunu", *Osmanlı Devleti Tarihi*, c.II, ed. E. İhsanoğlu (İstanbul: İrcica, 1994), 462.

⁸⁰ Âşıkpaşazâde, 339-440; Neşrî, 48; Oruç Beğ, 14; *Anonim Osmanlı Kroniği*, 9.

⁸¹ *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, 171.

Fakihlerden bazılarının daha mütecessis âlimler olma ihtimali vardır. Bu nevi fakihlere yöneticiler daha ziyade ihtimam göstermiş olmalıdır. *Şakâik*'a göre Tursun Fakih Kur'an ilimleri, hadis ve fıkıh eğitimi almıştı.⁸²Kaynaklar onu ilk hükümdarların yakın çevresinde anarlar. Bu tip bir diğer isim Orhan Gazi'nin imamı İshak Fakih'tir.⁸³ Tursun Fakih'in dinî heyecan ve gazâ ruhunu canlı tutmak için yazıldığı iddia olunan⁸⁴ *Gazavatname* adlı eseri ve Osman Bey'in gazâlarında gazilere imamet etmesi kaydı⁸⁵ hatırlanmalıdır. Böylece fakihlerin Osmanlı yönetimi için icra ettikleri fonksiyonlar meyanında devletin kuruluşundaki önemi malum olan gazâ fikrini en azından teşvik ve vaaz ederek bu açıdan da Osmanlı yöneticilerine faydalı olduklarını tahmin edebiliriz.

İcra ettikleri fonksiyonlara yukarıda temas edilen fakihleri, Osmanlı sultanları ve idarecileri arazi tahsisleri ve mansıplar yoluyla desteklemişler onlara pek çok vakıfta bulunmuşlardır. Diğer çeşitli kaynaklar yanında *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*'nde bu konuda çok sayıda örnek vardır.⁸⁶ Kayıtlarda "imametlik için" vakfedildiği veya "kim hatib olursa ol tasarruf ider" tarzı ifadelere rastlanılmaktadır. Böylece fakihler elde ettikleri arazi tahsisleriyle geçimlerini temin ederken Osmanlı yöneticileri onlara olan borçlarını ödemiş oluyorlardı.

⁸² *Şakâ'ik*, 26, Mecdî, 21.

⁸³ Haşim Şahin, "Yahşi Fakih", *TDVİA*, 43: 181. İshak Fakih'e Anadolu ve Rumeli'de çeşitli yerler vakfedilmiştir bkz. *Hüdavendigâr Livası*, 447; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, 171.

⁸⁴ Hasan Aksoy, "Dursun Fakih", *TDVİA*, 10: 8.

⁸⁵ Mecdî, 21.

⁸⁶ Her hükümdar için birkaç örnek yeterli olacaktır kanaatindeyiz. Ayrıca ismi sık geçen Orhan oğlu Süleyman Paşa'nın da fakihlere tahsislerinden bazı örnekleri sıralıyoruz: Osman Bey'in tahsisleri için *Hüdavendigâr Livası*, 155, 257, 284; Orhan Bey için 121,257, 284-286, 447; Süleyman Paşa için 322, 448, 496; I. Murat için 123, 169, 586; I. Bayezid için 154, 327, 703; I. Mehmet için 328, 330, 578; II. Murat için 123, 255; Fatih için 322, 497, 692'ye bakınız. Ayrıca, II. Murad devrine tarihlenen Arnavutluk yöresini ele alan bir diğer tahrir defterinde de Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın fakihlere tahsislerini gösteren kayıtlar vardır bkz. *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, haz. Halil İnalçık (Ankara: TTK, 1987), 19, 23, 58, 119. Yine II. Murad devrine tarihlenen bir icmal defteri fakihlere dair kayıtlar ihtiva eder bkz. *1445 Tarihli Paşa Livası İcmâl Defteri*, haz. Halil İnalçık-Evgeni Radushev-Uğur Altuğ (Ankara: TTK, 2013), 40, 41, 44, 69, 105, 112, 120, 122.

Müstakil siyasî teşekküller halinde gelişmekte olsalar da Batı Anadolu'daki beylikler anlayış, kültürel altyapı ve insan unsurları bakımından birbirlerinden çok farklı değillerdi.⁸⁷ Osmanlılar dâhil hepsine bir bütün olarak bakmak fakihlerin bu dönemde nasıl mühim bir fonksiyon icra ettiklerini billurlaştıracaktır. Diğer Türkmen beyleri de tıpkı ilk Osmanlı hükümdarları gibi devletlerinin idare ve organizasyonunda fakihlerden istifade etmişlerdir. Fakihlere yaptıkları birçok vakıf kaydı bugüne intikal etmiştir. Mesela Karesioğlu İbrahim Bey, Mehmed Fakih isimli şahsa bir çiftlik vakfetmiş, ileride bölge Osmanlıların eline geçince Mehmed Fakih oğlu Ahmed Fakih vakfı elinde tutmuştur.⁸⁸ Daha sonra Orhan Bey'in imamı olacak İshak Fakih, Germiyanogulları nezdinde itibarlı bir zattı.⁸⁹ Candaroğulları'nın Bolu sancağındaki vakıflarını ele alan bir çalışmadan pek çok yerin "imamet için" vakfedildiğini öğreniyoruz.⁹⁰

Tüm bu vakıf kayıtlarının yanında 1333 yılında Anadolu'yu dolaşmış olan İbn Battûta'nın tanıklıkları bizim için büyük bir şanstır. O, ülkelerine gittiği bütün Türkmen beylerinin yanında kadılık, müderrislik veya hatiblik gibi vazifeler ifa eden fakihlerle karşılaşmıştır.⁹¹ Bunlardan bazıları gerçekten fıkıh bilgini büyük âlimler olabilir. Zira bazılarının Arap ülkelerinde eğitim gördüklerini belirtir.⁹² Orhan Bey'in yeni fethettiği İznik'te fıkıh bilgini olarak nitelediği Hacı Alâeddin Sultan Öyûkî'yi gören⁹³ Mağripli seyyâh Türkmen beylerinin fakihlere ve âlimlere büyük değer verip saygı gösterdiklerini sık sık vurgular ve çeşitli anekdotlar nakleder.⁹⁴ İbn Battuta'nın

⁸⁷ Feridun M. Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, (İstanbul: Kitabevi, 2010), 18.

⁸⁸ Zerrin Günel Öden, *Karası Beyliği*, 69'dan naklen M. Gel, "Kuruluş Döneminde Fakihler", 27.

⁸⁹ Gel, 35-36.

⁹⁰ Kenan Ziya Taş, "Bolu Sancağındaki Candaroğulları Vakıfları", *OTAM*, sy 4, Ankara 1993, 366-368.

⁹¹ Ebu Abdullah İbn Battuta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Yakut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), I: 402, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413-414, 421, 428, 431, 438, 439, 440, 443.

⁹² Mesela Eğirdir'de görüp "iyi Arapça konuşuyor" dediği Muslihiddin isimli zat Mısır ve Suriye'de eğitim görmüştür bkz. İbn Battuta, 406. Gerede'de gördüğü "hatib fakih Şemseddin" Şamlı'dır bkz *aynı eser*, 438.

⁹³ İbn Battuta, 431.

⁹⁴ İbn Battuta, 407, 411, 421.

eserinden yola çıkarak Osmanlılar dâhil tüm Türkmen beylerinin fakihlerin icra ettiği idarî-kazâî fonksiyon sayesinde muntazam bir teşkilat kurduklarını söyleyebiliriz.

Son olarak, “Kolonizatör Türk dervişleri” gibi fakihler de tekke ve zaviyeler kurarak veya köprü bakımı gibi vazifeler üstlenerek imar ve iskân faaliyetlerinde bulunmuşlar, böylece Osmanlı idaresinin yerleşmesine yardımcı olmuşlardır.⁹⁵ Tek bir örnek verilecek olursa Yıldırım Bayezid İvaz Fakih’e bugünkü Çamlıca civarında Boğaz’a yakın bir yer vakfetmiş, mezkûr şahsın burada kurduğu zaviyenin civarı İstanbul’un fethinden çok önce bir yerleşim yeri haline gelmiştir.⁹⁶ Tüm bunlar ele aldığımız dönemde ulemânın ilk temsilcileri diyebileceğimiz fakihlerin Osmanlı Beyliği’nin teşkilatlanıp idarî ve sosyal düzeninin kurulmasında ne kadar mühim bir rolleri olduğunu göstermektedir.

2.2. Yüksek Ulemâ: Devletin Teşkilatçıları ve Meşrulaştırıcıları

Esasen bir önceki bölümde ele aldığımız fakihlerden bazıları pekâlâ yüksek ulemâdan sayılabilirdi. Nitekim İbn Battûta’nın şهادetlerinin gösterdiği gibi Batı Anadolu beyliklerinde yöneticilerin yanında, öğrenimlerini İslam dünyasının yüksek kültür merkezlerinde tamamlayıp gelmiş, şer’î ilimleri yüksek düzeyde tahsil etmiş kişiler vardı. İçlerinde kadılık yapanlar bulunsa da ekseriyetle köy hocaları veya kasaba ve şehirlerin mahallelerindeki mescitlerin imamı olan fakılardan birçoğunun isimleri vakıf kayıtları dışında bize ulaşmamıştır. Tursun veya İshak Fakih gibi ilk Osmanlı beylerinin yakınında olanlar müstesna çoğunun isimleri dışında haklarında bir şey bilmemekteyiz. Ancak yöneticilere yakın olmalarına, *Şakâ’ik* ve erken dönem

⁹⁵ *Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri*’nde çeşitli örnekler vardır. Mesela Genceli’de Musa ve Mustafa Fakih “âyende ve revendeye hizmet iderler”. Mustafa Fakih Akyazı’da köprü hizmeti yapmaktadır. bkz. a.g.e., 255, 449

⁹⁶ Süheyl Ünver, “Notlar, I, Yıldırım Bayezid’in İvaz Fakihine Verdiği Tımar”, *Belleten*, XI/42, 1947, 335-336.

kroniklerde anılmalarına bakacak olursak bu tip isimlerin ilmî nitelik bakımından diğerlerinden muhtemelen daha üstün olduklarını tahmin edebiliriz. Devlet düzeni oturdukça açılmaya başlanan medreselerin de hızlandırıcı etkisiyle fıkıh merkezli kitabî İslam'ın Osmanlı topraklarında yerleşmesi bu tip âlimlerin sayısını artırmıştır. Davûd el-Kayserî, Tâceddin el-Kürdî, Âlaeddin el-Esved vb. âlimler Osmanlı topraklarına dışarıdan gelip⁹⁷ medreselerde ders vermişler, bir süre sonra kendi âlimlerini yetiştirecek sistemin temellerini atmışlardır. Tahmin edileceği üzere sayıları daha az olan bu üst-düzye âlimler ileri seviyedeki metinleri okuyabilen, dinî-hukukî meseleleri kavrayıp sonuca bağlayabilen kişilerdi. Osmanlı hükümdarları kadı, müftü, müderris vb. görevlileri tayin edebilmek için bu tip üst-düzye ulemâya muhtaçtı.⁹⁸

İşte Osmanlı siyasî teşebbüsünün tam teşekküllü bir devlet haline gelebilmesinde müderrislik ve adlî-idarî vazifeler yanında gelirlerin tahrir ve taksimi, ayrıca diplomatik yazışmaların düzenlenmesi gibi çeşitli bürokratik hizmetleri de görebilecek bu âlimler başrollerden birini oynamışlardır. Devletin temellerinin atıldığı ilk devirlerde pek çok kurum ve düzenlemenin temelinde İslam hukukunun temin ettiği yönetim tecrübesini bilen bu insanlar vardı. Nitekim devletin ilk vezirleri, Sinanüddin Yusuf, Âlaeddin Paşa ve meşhur Çandarlı Halil gibi âlimlerdendi.⁹⁹ *Şakâ'iku'n-Nu'mâniye* bizce çok dikkat çekici şöyle bir anekdot nakletmektedir: Buna göre Orhan Bey İznik'teki medresesinde müderris olan Âlaeddin el-Esved'i ziyarete gider. Çandarlı Halil'in de aralarında bulunduğu âlimin talebeleri de oradadır. Odasından çıkıp geldiğinde Âlaeddin Efendi'ye Orhan Bey'in şöyle söylediği rivayet olunur:

⁹⁷ *Şakâ'ik*, 30-32; *Mecdî*, 27-30.

⁹⁸ Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, 51-52.

⁹⁹ İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 21

Seferdeyken halk benden aralarında hüküm vermemi istiyor. Hâlbuki ben şeriat hükümlerini bilmem. Öğrencilerinden birini benim için belirle, benimle sefere katılsın gerektiğinde insanlar arasında hüküm versin.¹⁰⁰

Bunun üzerine Çandarlı seçilir. Böyle bir konuşma gerçekleşmiş olsun veya olmasın burada üzerinde durmamız gereken husus tebaalarının yönetimi için hükümdarların âlimlere muhtaç olduklarının açıkça ifade edilmesidir.

Nitekim Çandarlı Halil'in kariyeri malumdur. I. Murad devrinde ihdas edilip zamanla en yüksek şer'î ve hukukî pâyeye olacak kazaskerlik makamına getirilmiş akabinde vezir olmuştur. Muntazam bir askeri birlik olarak yaya teşkilatını Çandarlı'nın tertip ettiği iddia olunur.¹⁰¹ Dahası kazaskerliği döneminde yine ulemâdan olan Karamanlı Molla Rüstem'in de dâhil olmasıyla pencik sistemini kurmuştur. *Anonim Kronik*'e göre Murad Hüdavendigâr bu işe sadece onay vermiştir.¹⁰² Pencik vergisinin başlatılmasında İslam hukukuna göre ganimet malının beşte birinin devlet hazinesine ait olduğu yorumunun etkili olduğu bilinmektedir.¹⁰³ Öyle ki "ulular ve alimler" olan Çandarlı ile Molla Rüstem gelmeden evvel "Osman beğleri ... hesap defter bilmezlerdi".¹⁰⁴ Bununla bağlantılı olarak yeniçeri ocağının kurulması tartışmalarında da bu ikilinin anılmasını¹⁰⁵ göz önünde bulundurarak meselenin en azından hukukî boyutu kapsamında ulemânın işin içinde olduğunu söyleyebiliriz. Son olarak Çandarlı Osmanlı maliyesinin teşkilatlı bir hal almasında rol oynamıştır.¹⁰⁶ Kadıların gelirlerini sabit bir düzene oturtan, kendisi gibi ulemâ kökenli olup sonradan vezirlik yapacak oğlu, Çandarlı Ali Paşa'dır.¹⁰⁷ Fatih devrindeki yeni

¹⁰⁰ *Şakâ'ik*, 34, Mecdî, 30.

¹⁰¹ Münir Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", *TDVİA*, 8: 214-215.

¹⁰² *Anonim Osmanlı Kroniği*, 26. Ayrıca Oruç Beğ, 24; Neşri, 83-84; Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 211-212

¹⁰³ Abdülkadir Özcan, "Pencik", *TDVİA*, İstanbul, 2007, 34: 226; *Devlet-i Aliyye*, 57-58.

¹⁰⁴ *Anonim Osmanlı Kroniği*, 35. Çandarlı'nın şahsında ulemâyaya ağır ithamlar yönelten anonim tarihteki bu pasajlara ulemâ ile sûfi çevrelerin ilişkilerini incelerken 4. Bölüm'de tekrar döneceğiz.

¹⁰⁵ Kemal Beydilli, "Yeniçeri", *TDVİA*, İstanbul, 2013, 43: 450.

¹⁰⁶ Aktepe, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", 215.

¹⁰⁷ Âşıkpaşazâde, 401-402.

düzene kadar ulemâdan daha pek çok vezir çıkacaktır.¹⁰⁸ Tüm bunlar ulemânın devletin teşkilatlanmasında Osmanlı hükümdarlarına ne derecede yardımcı olduğunu daha fazla yorum ve örneğe lüzum bırakmayacak şekilde göstermektedir.

Yıldırım Bayezid devrine gelindiğinde Sünnîliğin temsil ettiği kitabî İslam ve klasik İslam kültürü Osmanlı topraklarında iyice ağır basmaya başlamıştır.¹⁰⁹ Bayezid'in devleti gerçek bir merkezîyetçi imparatorluk haline getirmeye çalıştığı¹¹⁰ da hatırlandığında bu iki gelişmenin birbiriyle bağlantılı olduğu açığa çıkar. Zira merkezî bir yönetim için şart olan tek tip bir hukuk ve idareyi, ancak kitabî bir gelenek sağlayabilirdi.¹¹¹ Bu dönemden itibaren gitgide Sünnîliğe daha çok yaslanan bir "devlet İslamı"nın güçlenmesinde medreselerin büyük rolü olmuştur.¹¹² Yıldırım devrinde tesis edilecekler hariç o zamana kadar pek çok medrese inşa edilmişti.¹¹³ Osmanlı toplumunda fıkıh merkezli kitabî İslam'a doğru meydana gelen bu sosyal değişim, ulemânın saygınlığını tabîi olarak artırmıştır. İlk hükümdarlar aynı sosyal özellikleri paylaştıkları toplum nezdinde zaten gazâdan elde ettikleri itibar sayesinde ilave bir meşruluk arayışına pek düşmemiş olmalıdır. Oysa zikredilen değişimin akabinde ulemânın Osmanlı topraklarındaki mevcudiyeti ve hükümdarlarla iyi

¹⁰⁸ Mesela II. Murad'ın vezirlerinden Fenârîzâde Hasan ve Fazlullah Paşalar ulemadandır bkz. Halil İnalçık, "Murad II", *TDVİA*, 31: 170-171

¹⁰⁹ İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 196; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda*, 87.

¹¹⁰ *Devlet-i Aliyye*, 69; Feridun Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 77-89.

¹¹¹ Burada Sünnîliğin bizatihi kendisine değil sahip olduğu literal gelenek sayesinde merkezî bir devlet için ehemmiyetine dikkat çektiğimizi hatırlatalım. Zira ilk başta İmamiye Şiası ile pek de alakası olmayan şifahi müfrit bir çevrenin temsilcileri Safeviler ilk fetih ve heyecan devri geçtikten sonra İran'ı İsnâaşeriye Şiiliğini kabul edip ulemaya yaslanarak yönetmişlerdir. Kısa ama öz bir değerlendirme için bkz. Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 107-111.

¹¹² Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda*, 87.

¹¹³ Mustafa Bilge monografisinde ilk Osmanlı medreselerini kapsamlı şekilde inceler. Esas metinde temas edilen ilk üç hükümdar devrindekiler için bkz. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 67, 74, 78-79, 83, 91, 94, 99.

münasebetler geliştirmeleri Osmanlı yönetimi için gitgide önemli hale geldi. Bu kapsamda Bayezid'in Molla Fenarî ile münasebetlerine göz atılabilir.

Osmanlı topraklarında yetiştirdikleri bir yana klasik devir sonrasının meşhur hadis âlimlerinden İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlerin de hocası olan¹¹⁴ ve Mısır ulemâsından büyük saygı gören Molla Şemseddin Fenarî devrinin en meşhur ve nüfuzlu âlimlerindendi. İnalçık, onun şeriatın temsilcisi sıfatıyla Bayezid devrinde devlet içlerinde nüfuz sahibi olduğunu söyler.¹¹⁵ Mısır'da tahsilini tamamlayıp döndükten sonra padişah onu hem Bursa Manastır Medresesi'ne müderris tayin etmiş hem de Bursa kadısı yapmıştı.¹¹⁶ Yerine getirdiği tedris ve adliye görevleri bir tarafa bu tip itibarlı bir âlimin yanında bulunmasının bile bir hükümdara nasıl bir fayda temin edeceği izahtan varestedir. Ayrıca Bayezid'in Memlûklerden "sultan-ı iklim-i Rûm" unvanını talep ettiği hatırlandığında -üstelik Mısır ulemâsından da saygı görmekte olan- Fenarî benzeri âlimlerin yakınlarında bulunmasının Osmanlı sultanları için nasıl bir meşruiyet kaynağı oldukları daha iyi anlaşılır. Nitekim konumunun farkında olan Fenarî bir sebeple padişahla bozuşup ülkeyi terk ederek Karaman diyarına gittiğinde Bayezid pişmanlıkla adeta af dileyerek onu geri çağırımıştır.¹¹⁷

İslam hukukunun meşru yorumcuları ve şeriatın temsilcileri sıfatıyla yüksek ulemânın Osmanlı yönetimine meşruiyet kazandırması babında bir diğer örnek için II. Murad devrine bakabiliriz. Ankara Savaşı'nda ağır bir darbe yedikten sonra sarsılan Osmanlı idaresi bir yandan Timur'un oğlu Şahruh'a karşı alttan alan bir tavır takınırken diğer taraftan çeşitli iç gelişmelerle çalkalanıyordu. Şeyh Bedreddin yoğun

¹¹⁴ Taşköprülüzâde, İbn Hacer'in hocasına methiyelerini genişçe aktarır bkz. *Şakâ'ik*, 54; Mecdî, 47.

¹¹⁵ *Devlet-i Aliyye*, 229.

¹¹⁶ *Şakâ'ik*, 58; Mecdî, 49.

¹¹⁷ *Şakâ'ik*, 60; Mecdî, 50-51. Üstelik sonraki yıllarda Memluk Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed bu meşhur âlimi Mısır'a davet eder bkz. *Aynı eser*, 56; Mecdî, 48

destek gören bir isyan çıkarmıştı.¹¹⁸ Çelebi Mehmed'in ölümünden sonra uç beyleri dâhil bütün Rumeli'nin, kaynakların "Düzme" şeklinde nitelediği Mustafa Çelebi'nin tarafına geçmesi yeni padişahı zor durumda bırakmıştı. II. Murad'ı bu müşkül vaziyetten hapisten çıkardığı Mihaloğlu Mehmed Bey'in uçları Mustafa'yı desteklemekten vazgeçirmesi kurtarmıştır.¹¹⁹ Haçlıların Edirne'ye yürüdüğü 1443 Ekiminde de uç beylerinin padişaha karşı geldikleri ve yer yer bağımsız hareket ettikleri ifade edilir.¹²⁰ Tüm bunlar beraber düşünüldüğünde II. Murad'ın hem çeşitli huzursuzluklarla çalkanan tebaası hem de yeniden filizlenmiş Anadolu Beylikleri başta olmak üzere diğer Müslüman yöneticiler nezdinde meşruiyetini güçlendirecek çeşitli arayışlar içerisine girdiği tahmin olunabilir. İşte böyle bir ortamda ulemâ, Osmanlı yönetiminin ülkeyi kontrol altında tutmasını kolaylaştıracak idarî vazifeler alabilecekleri gibi hükümdarın toplumun zihnindeki yerini yüceltebilirlerdi.¹²¹

Abdurrahman Atçıl'a göre II. Murad'ın seleflerinden daha fazla medrese tesis etmesinin ve bu dönemde açılan medrese sayısının önceki hükümdarlar devrinde açılanların toplamına hemen hemen yakın olmasının sebebi daha fazla âlimi Osmanlı topraklarına çekerek Osmanlı idaresinin meşruiyetini güçlendirmektir.¹²² Bu ilgi çekici yorum İslam'ın klasik döneminden beridir âlim-yönetici ilişkilerinin gelişim seyrini düşündüğümüzde makuldür. Zira artan medrese sayısı âlimlerin cezbedilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Nitekim Timur'un Semerkand'a götürdüğü Sirâceddin el-Halebî Anadolu'ya gelmiştir. Padişahın ona hürmet gösterip Edirne'de müderris tayin

¹¹⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 187-215.

¹¹⁹ Neşrî, 237-238. Neşrî, Mihaloğlu'nun uç beyleriyle görüşmesini canlı ifadelerle aktarır.

¹²⁰ Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: TTK, 1954), 57-58. Rudi Lindner, bazı kişilerin II. Murad'ı hala eşitler arasında birinci gördüklerini belirtir bkz. Paul Rudi Lindner, "Anadolu 1300-1451", *Türkiye Tarihi*, ed. Kate Fleet, 177.

¹²¹ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 37, 43. Burada belirtildiği gibi çeşitli ilim erbabına bazı eserlerin tercümesi sipariş edilmiştir. Bu meyanda Mercimek Ahmed'in meşhur siyasetname kitabı *Kâbüsnâme*'yi tercüme etmesi zikre değer. Ayrıca malum olduğu üzere Yazıcıoğlu Ali'nin *Selçukname*'de Osmanlıları Kayı soyuna bağlaması da bu dönemdedir.

¹²² Atçıl, 43.

ettiği belirtilir.¹²³ Onun dışında Kırım'daki siyasî kargaşadan kaçıp Anadolu'ya gelen Şerefeddin Kırımî'ye Sultan Murad maaş bağlamıştır.¹²⁴ Unutulmamalıdır ki âlimlerin maaş aldıkları zengin vakıflara sahip medreselerin banîleri padişahlar başta olmak üzere hanedan üyeleri ve yüksek idarecilerdi. Varlıklarıyla meşruiyetini güçlendirdikleri Osmanlı idaresinin tahkimi, bu açıdan onların da yararındaydı.

Hayalindeki merkezî imparatorluğun örgütlenmesinde ulemâdan ileri derecede yararlanacak olan II. Mehmed, sistematik bir hale getirmeye çalıştığı yüksek maaşlı medreseleri ve diğer mansıblar kanalıyla ulemâyı Osmanlı topraklarına çekmek istemiştir. En meşhur ve saygın âlimlerin yanında olması onun için bir iftihar vesilesi ayrıca cihanşümül imparatorluk iddialarının mütemmim bir cüzüydü. Bu amaçla o dönemde Osmanlıların “ilmin zirvesi” olarak gördükleri Acem coğrafyasından¹²⁵ pek çok âlimi davet etmiştir. Celaleddin Devvanî, Molla Abdurrahman Camî ve Ali Kuşçu en meşhurları arasındadır. Sultanın Molla Camî'ye her yıl bin altın gönderdiği ifade edilir.¹²⁶ Bu isimler içerisinde Ali Kuşçu'nun Fatih'in davetini kabul ederek İstanbul'a geldiğini ve padişahın büyük lütuf gördüğünü biliyoruz. Rivayete göre Kuşçu'nun, devrin meşhur âlimlerinden Hocaşâde Muslihuddin ile ilk karşılaştığında ilmi bir meseledeki yorumunu beğenmesi ve Hocaşâde'yi övmesi padişahın hoşuna gider.¹²⁷ Bir başka rivayete göreyse Arap coğrafyasından gelen bir âlim ile Osmanlı ulemâsı

¹²³ *Şakâ'ik*, 280, Mecdî, 188.

¹²⁴ *Şakâ'ik*, 146, Mecdî, 101.

¹²⁵ Atçıl, 74; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda*, 175-178. Nitekim *Şakâ'ik*'teki âlimler üzerinden tespit edildiği gibi tahsil için Anadolu dışına giden Osmanlı âlimlerinin yarısından fazlasının İran ve Maveraünnehir coğrafyasını tercih etmesi bunun bir kanıtıdır bkz. Hulusi Lekesiz, “Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar), (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi SBE, 1989), 166. Öte yandan Farsça'nın Osmanlı topraklarında yükselmesi Fatih devrinde başladı. II. Mehmed'in teşkil etmeye çalıştığı imparatorluk kimliğinin bir parçası da Acem edebî ve bürokratik dilinden esinlenmiş bir lisanı bkz. Murat Umut İnan, “Imperial Ambitions and Mystical Aspirations: Persian Learning in the Ottoman World”, *The Persianate World*, ed. Nile Green (Oakland: University of California Press, 2019), 75-76. Bu ise âlimlerin dahli olmadan gerçekleşmeyecek bir süreçti.

¹²⁶ Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Oğlak Yay., 2002), 399.

¹²⁷ *Şakâ'ik*, 272; Mecdî, 183.

sultanın huzurunda tartışırlar. Osmanlı âlimlerinin zayıf kalması padişahı rahatsız eder. Ancak daha sonra gelen Hızır Bey'in bu misafiri alt etmesi Fatih'i öyle memnun eder ki Taşköprülüzâde padişahın keyfinden yerinde duramadığını yazar.¹²⁸ Tüm bunlar Sultan Mehmed'in devletini her anlamıyla bir numara yapma hedefinin birer yansımasıdır. Fatih'in, en büyük âlimleri kendi hizmetine almaya çalışması, cihanşümül imparatorluk iddiasının bir tezahürü idi.¹²⁹

Buraya kadar temas edilenlerin yanında ulemânın Osmanlı hükümdarlarının bazı siyasal karar ve eylemlerini meşrulaştırmak gibi bir fonksiyonu daha vardı. Sultanlar "nizâm-ı âlem için" kardeş katli¹³⁰ veya Anadolu beylikleri gibi diğer Müslüman devletler üzerine sefer açılması gibi olayları ulemânın yardımıyla meşru gösteriyorlardı.¹³¹ Ele alınan dönem boyunca görüldüğü gibi Osmanlı yönetiminin hem teşkilatlanma ve idaresinde hem de meşrulaştırılmasında çok mühim bir yeri olan ulemâ istisnasız tüm padişahlardan büyük tahsisler ve bağışlar almışlardır. Ayrıca, özellikle Fatih'ten sonra sistematik bir hal alan medreseler başta olmak üzere, çeşitli mansıplara atanarak geçim imkânı elde etmişlerdir. Kaynaklar ulemânın nail olduğu ihسانlara dair sayısız örnekler ihtiva eder.

2.3. Osmanlı Merkezîyetçiliği ve Medrese Siyaseti: Ulemânın Bürokratlaşması

Osmanlı yönetimi sancaklara en başından beridir iki görevli atamaktaydı. Bunlar askeri kökenli bey ve ulemâdan kadıydı. Teorik olarak bey, kadı hükmü olmadan tebaaya bir ceza veremezdi. Kendisinden bağımsız olan kadının kararlarını

¹²⁸ *Şakâ'ik*, 162; *Mecdî*, 112.

¹²⁹ İdris-i Bitlisi, Fatih'in değişik ülkelerden âlimleri himaye çabasında olduğunu açıkça ifade eder bkz İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt*, VII. Ketibe, haz. M. İbrahim Yıldırım (Ankara: TTK, 2019), 36.

¹³⁰ *Kânûnnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin)*, haz. Abdülkadir Özcan (İst.: Kitabevi, 2003), 18. (...Ekser-i ulemâ dahi tecvîz itmişdür.)

¹³¹ İbn Kemal, I: 25. Ulema mensubu müverrihe göre gazâ ile uğraşan Osmanlılara ayak bağı oldukları ve küffâra yardım ettikleri için "anların ref'i şer'an vâcib olmuşdu". Ayrıca Neşrî, 81.

uygulamakla mükellefti.¹³² Kadılar Osmanlı merkezî yönetimi adına idarenin bir nevi denetleyicisiydiler. 15. yüzyılda idarede gitgide ağırlık kazanacak kul kökenliler yalnızca askeri makamlara atanırken kadılık ve müderrislik gibi adliye ve eğitime ait sahaların yanında maliye ve yazı işlerindeki idareciliklere de genellikle ulemâ kökenli Türk ve Müslüman unsur atanmıştır.¹³³ İşte ulemâ mensupları yerine getirdiği tüm bu bürokratik fonksiyonlar ile devletin hem teşkilatlanmasına hem de gitgide merkeziyetçi bir yapıya kavuşmasında mühim bir rol oynarken süreç sonunda devletin ayrılmaz birer parçası olarak tipik bürokratlar haline geleceklerdi.

Ulemânın devletin merkeziyetçi bir yapıya kavuşturulmasındaki etkisi II. Mehmed devrinde tebarüz eder. Fatih, İslam-Orta Asya hâkimiyet telakkilerinin üzerine Roma kayserliği iddialarını da ilave ederek kendi şahsında klasik Osmanlı padişahını ortaya çıkarmıştır.¹³⁴ Teorik olarak şeriatın hükümleriyle sınırlanmak dışında yetki ve otoritesi mutlak bir hükümdar tipinin zorunlu tamamlayıcısı, cihanşümul¹³⁵ ve mutlak merkeziyetçi bir devlete sahip olmasıydı. Bu merkeziyetçi devletin inşasında ulemâ mühim bir rol oynayacaktır.

Fatih, vezirliği evvelden beri elinde bulunduran ulemâ mensuplarından alıp daha çok kul kökenli askerleri bu makama getirmeye başlamışsa da yaptığı düzenlemelerle imparatorluğun örgütlenme ve denetiminde ulemânın konumunu sağlamlaştırmıştır. Merkeziyetçi bir devlet ulemâ sayesinde mümkün olabilirdi. Fatih'in merkezîleşmeyi tahkimi babında ulemâdan yararlandığı ilk akla gelen örnek, her defasında devleti parçalanma tehlikesine düşüren şehzadeler arası taht kavgalarını

¹³² İnalçık, *Klasik Çağ*, 108. *Devlet-i Aliyye*, 118.

¹³³ *Devlet-i Aliyye*, 206. Fleischer, 225.

¹³⁴ İnalçık, "Mehmed II.", *İA*, 7: 511-513.

¹³⁵ İbn Kemal onun için açıkça "tedbiri cihangirlik zikrinde idi" ifadelerini kullanır bkz. İnalçık, "Mehmed II", *TDVİA*, 406. Medrese tahsili görmüş Tursun Bey, âlemde düzen için padişahın varlığının hikmetini işler bkz. Tursun Bey, 10-30.

önlemek için kardeş katlini ulemânın cevazıyla kanunlaştırmasıdır.¹³⁶ Bunun yanında, esasen merkezin nüfuzu ancak idarecilerin yetki ve sorumluluklarını, reayayla olan ilişkilerini, yükümlülüklerini ve benzeri şeyleri düzenleyip yürüten tüm imparatorluk sathında işleyecek bir hukuk sisteminin inşasına bağlıydı. Bunu ise şeriatı bilip yorumlayabilen ve onu mahkemelerden başlamak üzere tatbik edecek ulemâ yapabiliyordu. Ayrıca, tedris ve adliyenin yanında merkezî yönetim için merkez ve taşra arasındaki malî ve idarî yazışmaları ancak onlar yürütebilirdi.¹³⁷ Zaten malî ve idarî bürokrasinin başı diyebileceğimiz nişancı ve defterdar Kanûnî dönemindeki gelişmelere kadar hep ulemâ içerisinde seçilmekteydi.¹³⁸ Öte yandan, veziriazamın genel olarak bürokrasi üzerindeki ağırlığı artırılmıştı. Kazasker Molla Gürânî'nin bazı atamaları sultana danışmadan yaptığı için azledilmesi dikkat çekicidir.¹³⁹ Nihayetinde Fatih kanunlar ve çeşitli düzenlemeler ile ulemâyı belli bir nizam ve mertebe içerisine sokarak ilmiyeyi tam anlamıyla hiyerarşik bir bürokrasi haline getirmiştir. Bu gelişmeler takip edilen medrese siyasetiyle bağlantılıdır.

Orhan Gazi devrinden beri birçok medrese inşa edilmişti. Öne çıkanları genelde başkentlerdeki, diğerlerine nazaran daha zengin vakıflarla desteklenen sultan başta olmak üzere hanedan üyelerinin kurduklarıydı.¹⁴⁰ Bu medreseler bir taraftan hem idare ve teşkilatlanmada vazife alacak kişileri yetiştirir, hem de ülkeye çektikleri şöhretli âlimler vasıtasıyla Osmanlı idaresini meşrulaştırırken diğer taraftan vakıflar aracılığıyla geçimlerini kolaylaştırdıkları ulemâyı yöneticilere yakınlaştırmışlardır. Fatih devrine kadar aralarında henüz bir hiyerarşi söz konusu değilken¹⁴¹ II. Mehmed,

¹³⁶ *Kânûnnâme-i Âl-i Osman*, 18.

¹³⁷ Atçıl, 66.

¹³⁸ Fleischer, 225.

¹³⁹ *Şakâ'ik*, 152; Mecdî, 104-105.

¹⁴⁰ Çeşitli örnekler için bkz. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 67-73, 74-78, 83-90, 91-94, 129-135. Bilge, medreselere vakfedilen gelirleri de sıralayan bazı vakfiyeleri yayınlamıştır. Mesela İznik Orhan Bey ve Bursa Lala Şahin Paşa medreselerinin vakfiyeleri için bkz. *Aynı eser*, 297-298, 302-305.

¹⁴¹ Atçıl, 47.

kurduğu Sahn-ı Seman Medreselerini merkeze koyarak medreseleri bir hiyerarşi içerisinde yerleştirmiştir. Ulemânın kendi içerisinde bir hiyerarşiye tâbi tutulması da bu durumla bağlantılıdır.¹⁴² Fatih'in bu düzenlemeler ve medrese tesis etmekteki amacı, şekillendirmeye çalıştığı merkezîyetçiliğin nazariye ve pratiğini oluşturmaktır.¹⁴³ Onun bu düzenlemeleri ulemânın devlete olan bağlılığını daha da artırmıştır.

Fatih, imparatorluk içerisinde İslam'ın kurumlaşmış en üst makamı şeyhülislamlığı¹⁴⁴ Bizans'ta imparatora tâbi patrikliğe benzer şekilde örgütleyip veziriazama dolayısıyla kendisine bağlamıştır. Bu durum, imamlar gibi en alt temsilcilerinden en tepedekilere kadar bütün ulemânın Osmanlı yönetiminin bir parçası haline gelmesini pekiştirmiştir. Dolayısıyla ulemâ tam anlamıyla merkezî yönetimin bir aracı haline gelmiştir. Bu durum ulemâyı klasik İslam tarihinde görülmemiş derecede devlete bağlı kılarak tipik bürokratlar haline getirmiştir. A. Y. Ocak'ın belirttiği üzere bu aşamadan sonra Osmanlı ulemâsının esas vasfı artık bilim adamlığından ziyade bürokratlıktı. Aslında böylece şeriat devlet bünyesine alınmış ve devletin memurları olan ulemâ, yönetimin pragmatik amaçlarını karşılayacak şekilde hareket etmeye başlamıştır. Fatih devrindeki düzenlemeler sonrası süreçte zamanla "din devletleşmiş, devlet de bir anlamda dinleşmiştir".¹⁴⁵ Devlet memurları haline gelen bu insanları herhangi bir mansıb sahibi olmayan diğer ulemâdan tefrik edilebilmek için âlim-bürokratlar şeklinde nitelemek makuldür.¹⁴⁶ Nitekim Unan'ın hazırladığı istatistiklere göre kazaskerlik, mevleviyet kadılıkları veya şeyhülislamlık gibi bürokrasinin yüksek makamlarına ulaşabilen ulemâ mensuplarının pek çoğu bir dönem Sahn medreselerinde müderrislik yapmış kişilerdir.¹⁴⁷ Görülen o ki salt bilim

¹⁴² Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, 321-322.

¹⁴³ Unan, 60-61

¹⁴⁴ *Kânûnnâme-i Âl-i Osman*, 5.

¹⁴⁵ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 107-108, 132-134; *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 46.

¹⁴⁶ Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, 20.

¹⁴⁷ Unan, *Fatih Külliyesi*, 302-304.

adamlığı ve müderrislik nihaî amaç değildir. Bu durum belli hiyerarşi ve kurallar dâhilinde ulemânın Osmanlı merkezî yönetimi ile ne derece bütünleşeceğinin açık bir göstergesidir.

Tüm bunları destekler şekilde, ulemânın mesaisinin önemli bir kısmı fıkıh ve kelam ilimlerine yönelecektir. Zira fıkıh, toplumun idaresini sağlayan teşkilat ve kurumları düzenleyip siyasal idarenin işlemlerini sağlarken; kelam tebaanın inançlarını devletin dayandığı resmî ideoloji doğrultusunda koruyordu.¹⁴⁸ Bu kapsamda, sonraki süreçte zikredilen disiplinlerde teliften ziyade pek çok şerh, talik ve haşiyeler kaleme alınacaktır.¹⁴⁹ Osmanlı ulemâsının esas vasıf olarak bürokrat kimliği kazanması vakıyasıyla ilişkilendirilebilecek tüm bu gelişmeler üzerinde II. Mehmed devrindeki düzenlemelerin çok büyük etkisi vardır.

Fatih devri itibariyle ulemânın devletle bütünleşip tipik bürokratlar haline gelmesi ana hatlarıyla gerçekleşmişse de yönetimin arzu ettiği gibi âlimlerin tamamının merkezî idareye kati bağlılığının henüz tam olarak sağlanamadığı belirtilmelidir. Mesela, Sinan Paşa'nın hapsedilmesi üzerine bazı âlimlerin padişahı Sinan Paşa serbest bırakılmazsa ülkeyi terk etmekle tehdit etmeleri ve isteklerinin yerine gelmesi hadisesi dikkat çekicidir.¹⁵⁰ Ayrıca *Kânûnnâme*'deki "ekser-i ulemâ"

¹⁴⁸ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 137.

¹⁴⁹ Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme", 170-171. Fatih devrinde ulemanın tam anlamıyla hiyerarşik bir bürokrasi içerisinde örgütlenmesi akabinde başlayan süreçte yüksek bürokratik makamlara gelmelerine rağmen hiç eser kaleme almamış pek çok ulema mensubu olacaktır. Bu durum âlimlerin ilim adamlığından ziyade bürokrat kimliğinin öne çıktığının başka bir kanıtıdır bkz. Unan, *Fatih Külliyesi*, 356-380 özellikle 363-366. Nitekim farklı medreselerde müderrislik yapmış Molla Zeyrek'in eser yazmakla pek uğraşmadığı ifade edilir bkz. *Şakâ'ik*, 214; Mecdi, 145. Daha da çarpıcısı Hocazade'nin "...gayret bende de var ama ... kadılık ve benzeri yabancı makamlar zarar verdi ... ilimde bir şânım olurdu" dediğinin rivayet edilmesidir bkz. *Şakâ'ik*, 228; Mecdî, 152-153.

¹⁵⁰ *Şakâ'ik*, 294; Mecdî, 194. Vezirlik payesi ve ulemâ mensubiyetinin yanı sıra şair de olan Sinan Paşa'nın ne sebepten hapsedildiği kesin değildir. Latîfi, paşanın "vezir-i vezaretten ibâ ve ictinâb idüp" kendi isteğiyle görevinden ayrıldığını iddia eder bkz. Latîfi, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsirâtü'n-Nuzamâ (Tenkitli Metin)*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 279. Ancak yukarıda temas ettiğimiz *Şakâ'ik*'teki kayıtlar durumun öyle olmadığını göstermektedir. Öte yandan Molla Gürânî'nin, azledilmesi üzerine Mısır'a giderek orada itibar görmüş olduğu hatırlanmalıdır bkz. *Şakâ'ik*, 152; Mecdî, 105. Sonraki süreçte İran yolunun Safevilerce kapatılması ve Mısır'ın Yavuz Selim tarafından fethedilmesi hadiselerinin, âlimlerin gidebileceği alternatif

ifadesinin de üzerinde durulmalıdır. Zira bütün âlimlerin padişahın bu eylemini tasdik etmediklerine işaret etmektedir. Ancak tüm bunlara rağmen Fatih'in bazı vakıf arazilerini doğrudan hazine arazisine tahvil etmesi gibi uygulamalarının¹⁵¹ âlimlerin bağımsız hareket etmesini iyice zorlaştırması da dikkate alındığında buraya kadar temas edilenlerden ulemânın merkezi idareye bağlılığı konusunda mesafenin büyük kısmının kat edilmiş olduğu anlaşılacaktır.

Kısaca ifade edilecek olursa en alt düzeydekilerden zirvedekilere kadar ulemâ mensupları Osmanlı yönetiminin hem organizasyon ve idaresine yardımcı olmuş hem de onu farklı şekillerde meşrulaştırmışlardır. Devlet bünyesinde üstlenilen pek çok görev ve siyasal idarenin vakıflarla desteklediği medreselerdeki mansıplar ulemâ eliyle bir taraftan fıkıh merkezli kitabî medrese İslamı'nın imparatorluk içerisinde güçlenmesini temin ederken diğer taraftan onlara geçim ve maddî refah imkânı sağlamış, öte yandan da âlimleri gitgide merkezî yönetime yakınlaştırmıştır. Her anlamda merkezileşme hamlelerinin görüldüğü Fatih devrindeki düzenlemeler, bu durumu zirveye ulaştırarak Osmanlı ulemâsının belli bir hiyerarşiye tâbi tipik bürokratlar haline gelmesinin başlangıcını teşkil etmiştir.

coğrafyaları ortadan kaldırmaları hasebiyle ulemânın Osmanlı idaresine bağlılığını iyice katılaştırdığını söylemek herhalde yanlış olmayacaktır.

¹⁵¹ *Târîh-i Ebü'l-Feth* 'de, 20.000 kadar köy ve mezranın "emlak ü evkâf tasarrufatından" alındığı yazmaktadır bkz. Tursun Bey, 22.

BÖLÜM III

OSMANLI MERKEZİ YÖNETİMİ VE SÛFİ ÇEVRELER

Burada incelediğimiz dönem boyunca Osmanlı topraklarına gelip yerleşmiş, yönetimden çeşitli ihsanlar görmüş veya idarecilerle herhangi bir şekilde ilişki içerisine girmiş bütün sûfi çevreleri ele almayacağımızı en baştan belirtelim. Zaten kaynaklar ve modern araştırmalar şunu açıkça göstermektedir: Mevlevîlik, Halvetîlik, Nakşibendîlik veya Kâdirîlik gibi sonraları Osmanlı ülkesinde yayılıp zengin vakıflar elde edecek çoğunlukla şehirli ve şeriat dairesinin dışına çıkmayan tarikatlara XV. asrın ikinci yarısına kadar Osmanlı topraklarında az rastlanır. En azından bu zaman aralığında meydana gelen gelişmeler üzerinde pek tesirlerinin olmadığı gözükmektedir.¹⁵² Oysa Abdalân-ı Rum şeklinde anılan popüler derviş grupları gibi sûfi çevrelerin Osmanlı kuruluşundaki mühim rolleri herkesçe malumdur. Bu durum, gazâ ve doyumluk imkânları sağlayan hareketli bir yaşamın olduğu Osmanlı ucunun ilk dönemki şartları ve sosyal tabanı ile yakından alakalıdır. Bu sebeplerden Osmanlı merkezî yönetiminin sûfi çevreler ile ilişkilerinin başlaması ve şekillenmesinde başlangıcından itibaren sosyal-siyasal şartlar ve bunlarda meydana gelecek değişimler çok önemlidir. Bu bölümde meseleye bu noktadan yaklaşılabacaktır.

¹⁵² Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sûfi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)”, *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou, çev. Gül Çağalı Güven vd. (İstanbul: Tarih Vakfı,), 164-165; Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: Timaş, 2015), 87; Osman Türer, “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, haz. A.Y. Ocak (Ankara: TTK, 2014), 258; Nathalie-Clayer Alexander Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 303. Nitekim Osmanlı topraklarında teşkilatlı bir Mevlevî tekkesinin II. Murad devrinde Edirne’de tesis edildiğini bilsek de (İnalçık, *Klasik Çağ*, 208) Gölpınarlı’ya göre bırakınız II. Murad’ı Fatih dahi Mevlevîleri “bir kudret telakki” etmiyordu bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2018), 249. Öte yandan mesela Halvetî tarikatının Osmanlı topraklarındaki mevcudiyetine ilk kez 15. yüzyıl başlarında rastlandığı gibi tarikatın varlığını hissettirebilmesi aynı yüzyılın ancak ikinci yarısında mümkün olacaktır bkz. Hasan Karataş, “The Ottomanization of the Halveti Sufi Order: A Political Story Revisited”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, cilt 1, sy. 1-2 (2014), 75-76.

3.1. Osmanlı Düzeninin Destekçileri Olarak Sûfler

Gerek Rum Abdalları denilen gazi-dervişler gerekse zamanla hükümdarların yanında beliren daha yüksek sûfî çevrelere mensup çeşitli şahsiyetler, Osmanlı merkezî yönetimi lehine doğrudan savaşlara katılma, fetih ve iskân faaliyetlerine yardımcı olma, nasihat etme veya savaşlarda askere motivasyon sağlama gibi çeşitli fonksiyonlar icra edeceklerdir. Ancak belki hepsinden önemlisi halk kitleleri üzerinde sahip oldukları dinî-manevî otoriteleri ve nüfuzlarıyla, yöneticilerin yakınında bulunmaları onların meşruiyetini sağlayacaktı. Tüm bunlara karşılık olarak Osmanlı merkezî yönetimi ise kendisine faydalı olan bu insanlara propagandalarında serbestlik sağlayacak ve başta vakıflar yoluyla çeşitli maddî imkânlar ihsan edecektir.

3.1.a. Osmanlı Ucunda Türkmenler ve Rum Abdalları: Gazi-Dervişler ve “Kolonizatörler”

Türk fethinden beridir Anadolu’da İslam ve tasavvuf şehirlerde ve kırsalda farklı yorum ve yaşantı pratikleri biçiminde gelişmişti. Şehirlerde medrese merkezli kitabî-fikhî bir İslam yorumu şekillenip kasaba ve köylere sirayet ederken; kırsalda yaşayan çoğunlukla konargöçer olan Türkmenler arasında tasavvufî yönü güçlü, evliya kültü merkezli, eski kavmî ananelerinin hatıralarını taşıyan, senkretik ve şifahî heterodoks bir İslam anlayışı egemendi.¹⁵³ Babaî hareketi kapsamında kaynaşmış Kalenderî, Haydarî ve Vefaî dervişleri gibi çeşitli sûfî grupların temsilcileri olan Rum Abdalları XIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Moğol tazyikinden uzakta yeni fırsatlar sunan Batı ve Kuzey-batı Anadolu’ya toplanmışlardı. Dinî-mistik bir yönleri olmasının yanında bu babalar genelde aşiretlerinin reisleriydiler. Bu halleriyle

¹⁵³ Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, 96-97, 149; Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, 19, 30-31. Köprülü bu zümreler üzerinde Kalenderîlik akımının tesirini özellikle vurgular. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler XIV-XVII. Yüzyıllar* (İstanbul: Timaş, 2017), 144-160.

konargöçer Türkmenler üzerinde büyük bir maddî ve manevî nüfuza sahip oldukları açıktır.¹⁵⁴

Osmanlı Beyliği gelişip yayıldıkça pek çok Türkmen babası aynı zamanda müritleri olan aşiretlerinin mensuplarıyla beraber Osmanlı topraklarına gelmişler, gazâ ve fetih hareketlerine katılmışlar, böylece doyumluk ve yerleşecek yeni topraklar elde ederken¹⁵⁵ devletin hızla büyümesine yardım etmişlerdir. İnalçık'ın açıkça belirttiği üzere gazâ ideolojisi ve bu kesif Türkmen insan gücü Osmanlıların yükselmesinin baş sebepleriydi.¹⁵⁶ Tüm bunlar beraber düşünüldüğünde hem ülkelerinin hızla genişlemesine ve üstelik iskânına büyük yardımları olan hem de başta konargöçer unsurlar olmak üzere tebaaları üzerinde hâkimiyet ve meşruiyetlerini artırmaya yardımcı olacak bu gazi-dervişlerle ilk Osmanlı sultanlarının neden yakın bir ilişki kurdukları, daha doğrusu kurmak zorunda oldukları kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Öte yandan Köprülü “ümmî ve basit” Türkmen reisleri olarak nitelediği ilk Osmanlı hükümdarlarının bu grupları ülkelerine çekmeye çalıştıklarını söyler.¹⁵⁷ Meşhur bir arşiv belgesine yansıyan Orhan Bey'in Geyikli Baba'ya “iki yük arakı ve şarab” yollaması hadisesini¹⁵⁸ de hatırladığımızda sosyal taban ve zihniyet itibarıyla ilk Osmanlı sultanlarının farklı bir çevreden olmadıklarını bunun için de Rum Abdallarına tazimde bulunmalarının tabii olduğunu düşünülebiliriz. Bu yorum bir yere kadar doğrusu da II. Bölüm'de işlendiği üzere Orhan Bey'den itibaren teşkilatlı bir devletin kurulması için ulemâ ile beraber çaba sarf eden Osmanlı yöneticileri dikkate

¹⁵⁴ Irène Mélikoff, “İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni”, *Osmanlı Beyliği*, 150-151; Ocak, “Entelekteül Hayat”, 434-435; İnalçık, *Klasik Çağ*, 203. Nitekim Barkan, bu dervişleri ve kurdukları zaviyeleri pek çok arşiv kaydı üzerinden ele alan klasik makalesinde, tetkik ettiği zaviyelerin şeyhlerinin genelde bir kabile reisi olduğunu belirtir bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, 295.

¹⁵⁵ İbn Kemal bunu açıkça belirtir bkz. *Tevârih-i Âl-i Osman*, II, 88-89.

¹⁵⁶ İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 6-10. Ayrıca Pal Fodor'un vurguladığı gibi ilk dönem Osmanlı savaş gücü, temelini bu Türkmen gruplarının oluşturduğu kadim bozkır geleneğine dayanıyordu bkz. Pal Fodor, “Osmanlılar ve Savaş, 1300-1453”, *Türkiye Tarihi*, ed. Kate Fleet, 244-245.

¹⁵⁷ Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 70.

¹⁵⁸ AE.MÇLB.00001. Şurada yayınlanmıştır: Ocak, *Kalenderîler*, 317-320.

alındığında fazla genelleyicidir. Ayrıca Ocak'ın ifade ettiği gibi, Osmanlı merkezî yönetimi ile bu sûfi gruplar arasındaki yakınlaşmayı tek boyuta indirger. Oysa ilk Osmanlı beyleri kendileri nasıl bir zihniyette olurlarsa olsunlar, realist bir tavırla yakın ilişki kurdukları bu zatlar aracılığıyla halk nezdinde meşruiyetlerini güçlendiriyor ve onların müritleriyle beraber savaflara katılmasından istifade ediyorlardı.¹⁵⁹ Mesela, Osman Bey'in bir Vefâî şeyhi olan Edebalı ile yakın münasebeti kendisine halk nazarında tanrının desteğini kazandırmış ve sivrilmesine yardım etmişti.¹⁶⁰ Benzer şekilde Orhan Bey'in Geyikli Baba ile yakın ilişkisi malumdur. Orhan'ın, Baba'nın duasını istemesi kendi şahsında iktidarın bu sûfi gruplarla iş birliği arayışında olması şeklinde yorumlanabilir.¹⁶¹

Müridleri ve "tahta kılıçlarıyla" gazâlara katılıp kaleler alan¹⁶² Rum Abdalları dediğimiz pek çok gazi-dervişin ismi kaynaklara yansımıştır. Meşhur Geyikli Baba Bursa'nın fethine iştirak etmiş ve Kızılkilise'yi bizzat fethetmiştir.¹⁶³ Abdal Musa, Orhan Gazi devrinde gazâyâ katılmıştır.¹⁶⁴ Abdal Murad ve Duğlu Baba Bursa'nın

¹⁵⁹ Ocak, *Kalenderîler*, 179. Mélikoff ilk Bektaşiler olarak nitelediği (zira tüm bu gruplar daha sonra Bektaşî geleneğince özükseneceklerdi.) bu dervişlerin popüler halk kitlelerini Osmanlı bayrağı altında toplamak konusunda bir araç olduklarını ifade eder bkz. Mélikoff, 158.

¹⁶⁰ İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 23, 32-33. Bu devrin hatıraları meşhur rüya hikâyesinde olduğu gibi efsanevî bir tarzda ve kaynaklar arasında çelişkiler barındırarak da olsa ilk kroniklere yansımıştır. Âşıkpaşazâde'ye göre Şeyh Edebalı rüyasını tabir edip Osman Bey'i hükümdarlıkla müjdeleyince yanlarında bulunan Tururoğlu adlı bir derviş Osman'dan hükümdar olunca kendisine filan beldeyi tahsis etmesini ve bunu kanıtlayacak belge hüviyetinde bir "mektup" vermesini ister. Okuma yazma bilmeyen Osman Gazi bu tahsisin alameti olarak kılıcını bu dervişe verir bkz. Âşıkpaşazâde, 326. Efsaneleşmiş yönlerine dikkat çektiğimiz bu vb. rivayetlerin gerçekten yaşanmamış olması önemli değildir. Mühim olan tüm bunların ilk Osmanlı hükümdarlarının mevzubahis derviş gruplarıyla o devirlerde ne derece yakın ilişki içerisinde bulduklarını yansıtmasıdır.

¹⁶¹ Haşim Şahin, "Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler", 227. N. Öztürk, Enverî'nin Orhan Bey'den bahsederken kullandığı "anun şeyhidi şeyh-i kebir" ifadesiyle Geyikli Baba'yı kastettiği kanaatindedir bkz. Öztürk, *Düstûrname-i Enverî*, XLVII; Enverî, *Düstûrname-i Enverî*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basın Yayın, 2012), 24.

¹⁶² Köprülü, *Kuruluş*, 153.

¹⁶³ *Şakâ'ik*, 36; Mecdî, 32; Ocak, *Kalenderîler*, 141.

¹⁶⁴ Âşıkpaşazâde, 571; Baldırzâde, 88. Öte yandan velayetnamesinde Abdal Musa Aydınoglu Umur Bey ile ilişki içerisinde gösterilir ve onu "gazi" ilan edip diğer gazilerin bundan böyle onu böyle annmalarını ister. Bu durumun Rum Abdalları'nın gazâ faaliyetleriyle ne derece içli dışlı olduklarının bir yansıması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır bkz. *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: TTK, 1999), 148.

fethinde hazır bulunmuşlardır.¹⁶⁵ Kumral Abdal Osman Gazi ile beraber gazâ etmiştir.¹⁶⁶ Kızıl Deli de denilen Seyyid Ali Sultan, Rumeli’nde gazâlara katılmış ve Dimetoka’yı fethetmiştir.¹⁶⁷ Fatih devrinde Otman Baba’nın müritleriyle uçlarda gazâyâ katıldığı bilinir.¹⁶⁸ Kroniklere yansıyan bir rivayete göre Osman Gazi, Köse Mihâl ile Tarakçı Yenicesi’ne gazâyâ giderlerken Sakarya Irmağı’nın uygun geçit yerini civarda zaviyesi olan bir şeyhten sorarlar.¹⁶⁹ Tüm bunlar gazi-dervişlerin nasıl hareketli bir yaşamın içinde buldukları ve gazâ faaliyetleriyle ne derecede içli dışlı oldukları hakkında fikir vermeye kâfidir. Bu halleriyle Rum Abdalları sadece halk değil, yöneticilere daha yakın olanlar da dâhil tüm gazilerle iç içeydiler. Nitekim, Osman Gazi’nin silah arkadaşlarından Turgut Alp’in Geyikli Baba’nın müridi olduğu pek çok kaynağa yansımıştır.¹⁷⁰ İyi bilindiği üzere Abdal Musa kanalıyla Hacı Bektaş kültü en başlardan itibaren gaziler arasında yayılmış ve devletin teşkilatlı askerleri olan yeniçerilerce dahi benimsenmiştir.¹⁷¹ Nitekim ilk dönemlerin gazâ geleneğinin hatıralarını Rumeli uçlarında daha yoğun yaşatmakta olan Malkoçoğulları’ndan Bali Bey’in, XVI. yüzyılın ortasına gelindiğinde dahi Sulucakarahöyük’teki Hacı Bektaş tekkesine ilaveler yaptırmış olması, Rum Abdalları’nın gaziler arasında nasıl bir saygınlığa mazhar olduğunun kanıtıdır.¹⁷² Benzer şekilde, Rum Abdalları’nın XV. yüzyıldaki temsilcilerinden Akyazılı Sultan’ın Varna’daki tekke ve türbesinin kurucuları Mihaloğulları’dır.¹⁷³ Tüm bunlar düşünüldüğünde abdalân’ın gaziler

¹⁶⁵ *Şakâ’ik*, 40; Mecdî, 34; Baldırzâde, 87-88.

¹⁶⁶ İbn Kemal, I: 88-89.

¹⁶⁷ *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi*, haz. Rıza Yıldırım (Ankara: TTK, 2007), 172. R. Yıldırım, Kızıldeli’nin Rumeli’ndeki gazâlarını tafsilatıyla ele almıştır bkz aynı eser, 126 vd.

¹⁶⁸ Ocak, *Kalenderûler*, 157.

¹⁶⁹ Âşıkpaşazâde, 332-333.

¹⁷⁰ Âşıkpaşazâde, 371; Neşri, 72; *Şakâ’ik*, 36; Mecdî, 36; Lâmiû Çelebi, 802.

¹⁷¹ Ocak, *Kalenderûler*, 143-144.

¹⁷² M. Baha Tanman, “Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi”, *TDVİA*, 14: 461.

¹⁷³ Semavi Eyice, “Akyazılı Sultan Âsitanesi”, *TDVİA*, 2: 302. Akyazılı Sultan’ın da müridi olduğu Otman Baba’nın Rumeli’ndeki Kalenderî dervişleriyle Mihaloğulları’nın ilişkileri çok yakındır bkz. Mariya Kiprovska, “The Mihaloğlu Family: Gazi Warriors and Patrons of Dervish Hospices”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXIII (2008), 193-222.

üzerinde büyük bir nüfuzu olduğu açıktır. Bu durum, Osmanlı sultanlarının popüler sûfi gruplarla ilişkilerinde hesaba katmaları gereken mühim bir faktördür.¹⁷⁴

Gazi-dervişler bir bölgenin sadece fethedilmesine yardımcı olmakla kalmıyor, yerleştikleri yörelerin iskân ve imarına da katkı sağlıyorlardı. Genelde öncelikle bir zaviye tesis ediliyor akabinde dervişler müritleriyle beraber ziraat ve hayvancılık gibi faaliyetlerle uğraşmaya başlıyorlardı.¹⁷⁵ Kurulan zaviyelerin civarları yeni göçmenleri yerleşmek için cezbediyordu. Osmanlı merkezî yönetimi bu şekilde zaviyeler kurularak boş ve tenha yerlerin şenlendirilmesini özellikle teşvik etmekteydi. Dervişlerin müritleriyle yerleştikleri topraklar kendilerine vakfediliyor üstelik çeşitli vergi muafiyetleri sağlanıyordu.¹⁷⁶ Zaviyelerinden propaganda faaliyetlerinde bulunan dervişler, civarda İslam'ın yayılmasına da büyük katkı sağlıyorlardı. Osmanlı merkezî yönetiminin gazi-dervişlerin kurmuş oldukları bu zaviyelerden yararlanmaları bunlarla da sınırlı değildi. Ö. L. Barkan'ın ifade ettiği üzere para ekonomisinin yaygın olmadığı bir devirde kamu hizmetlerinin gerçekleştirilmesinde idarenin vakıflar yoluyla desteklediği bu zaviyeler de rol alıyorlardı. Toprak tahsisi ve vergi muafiyeti karşılığında dervişler, ıssız bölgelerde bir nevi kolluk kuvveti vazifesi görüyor, gelip geçen yolculara (*âyende ve revende*) hizmet ediyor, ulaşım ve nakliyatın daha güvenle icra edilmesine katkı sağlıyorlardı.¹⁷⁷ Mesela, Çiçek Dede lakaplı bir derviş Bursa İnegöl arasında bir yeri “şenletmiştir.” Daha sonra burası “*haymana evlerden ve ra'iiyyet kayd olunmamış kimesnelerden getürüp ol mahalli şenedüp ihyâ ettiği sebebden, avâriz-ı divâniyyeden emin olub, ol mahalli gözedüb ve andaki kârbansarayı timar idüb ve yolları açub, cemî tekâlîf-i örfiyyeden müsellem*” olarak

¹⁷⁴ Keza menkabevî gelenek Hacı Bektaş'a Osman Bey'e kâfirlere karşı gaza vazifesi verdirtir bkz. Uzun Firdevsî, *Manâkıb-ı Hümkâr Hacı Bektâş-i Veli (Vilâyet-nâme)*, haz. A. Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019), 74.

¹⁷⁵ Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, 290.

¹⁷⁶ Barkan, 292, 296.

¹⁷⁷ Barkan, 301-304.

Samit Dede'ye bırakılmıştır.¹⁷⁸ Nitekim, Kızıldeli ve müritleri de yerleştikleri yerde kolluk kuvveti vazifesi yapmışlar, geçit yerlerini korumuşlardır.¹⁷⁹

Osmanlı sultanları, en baştan beridir yansıtmaya çalıştığımız tüm bu fonksiyonları sebebiyle bu derviş gruplarına birçok vakıflar tahsis etmişlerdir.¹⁸⁰ Osman Gazi'nin Bilecik hasılatını Edebali'ye bıraktığı rivayet olunur.¹⁸¹ Orhan Gazi, Geyikli Baba'ya zaviye tesis etmiş¹⁸² ve çeşitli köyler vakfetmiştir.¹⁸³ I. Murad, Postinpüş Baba'ya Yenişehir'de bir zaviye yaptırmıştır.¹⁸⁴ Kızıldeli ve müritleri avarızdan muaf tutulmuşlar ve çeşitli vakıflarla ödüllendirilmişlerdir.¹⁸⁵ *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri* bu ünlü simalara yapılanlar haricinde çeşitli sûfilere vakıf tahsisi örnekleri ihtiva etmektedir.¹⁸⁶

Rum Abdalları dediğimiz derviş gruplarıyla bağlantıları bulunan ve tasavvufî bir yönleri olan ahilere de temas edilmelidir.¹⁸⁷ Ahiler basit meslek birlikleri değil Ortaçağ İslam tarihinde mistik bir yönü bulunan fütüvvet teşekküllerinin Anadolu'daki bir devamı olan gerçek tasavvufî örgütlerdir.¹⁸⁸ Selçuklu otoritesinin sarsıldığı XIII. yüzyılın ikinci yarısındaki kargaşa döneminde önemleri iyice artmış, adeta mahallî

¹⁷⁸ *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, 87.

¹⁷⁹ *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, 132.

¹⁸⁰ Köprülü daha geniş bir zaviyeden vakıf müessesinin Rumeli'nde Türk kültürünün yerleşmesinde çok mühim bir rol oynadığının altını çizer bkz. Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, II, 1942, 26.

¹⁸¹ Âşıkpaşazâde, 342; Neşri, 50; Oruç Beğ, 14. Kroniklerin bu iddiasını *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri* kısmen teyit eder. Çünkü bütün Bilecik değil birkaç köy tahsis edilmiştir bkz a.g.e., 282-283.

¹⁸² Âşıkpaşazâde, 566; Neşri, 79; Oruç Beğ, 18.

¹⁸³ *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, 109-110.

¹⁸⁴ *Şakâ'ik*, 52; Mecdî, 45.

¹⁸⁵ *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velayetnamesi*, 132; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, 183-187.

¹⁸⁶ Birkaç örnek sıralanacak olursa: Osman Bey Zekeriyya Baba isimli bir zata bir köy vakfetmiştir *Hüdavendigâr Livası*, 168; Orhan Bey Ermeni Baba'ya çiftlik vakfetmiştir *aynı eser*, 152; I. Murad Şeyh Hayran'a çeşitli vakıflar tahsis etmiştir, *aynı eser*, 122; I. Bayezid İsmail Şeyh'e bir mezra vakfetmiştir, *aynı eser*, 698. Diğer örnekler için bkz. *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, muhtelif yerler. Ayrıca bkz. *Paşa Livâsı İcmâl Defteri*, 6, 9, 115, 132.

¹⁸⁷ Âşıkpaşazâde ve Neşri Edebali'nin "kardaşı oğlu Ahi Hasan"dan bahsederler. Bursa'nın fethine katılmıştır ve bu şehrin hisarında zaviyesi vardır. "Anda hazır olan azizler" muhtemelen abdal gruplarıyla bağlantılı kişilerdir bkz. Âşıkpaşazâde, 351-352, 360; Neşri, 56-57, 64.

¹⁸⁸ A. Y. Ocak, "Fütüvvet", *TDVİA*, 13:261-262; E. Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 150; Hodgson, II: 156.

idareciler ve düzeninin sağlayıcıları olarak sivrilmişlerdi.¹⁸⁹ İbn Battûta'nın tanıklıkları ve Barkan'ın yayınladığı arşiv kayıtları sayesinde ahilerin sadece şehirlerde değil, XIV. yüzyıl başlarında köylere kadar Osmanlı toprakları da dâhil Anadolu'nun her tarafında faal olduklarını ve zaviyeler açtıklarını biliyoruz.¹⁹⁰ İbn Battûta ahîlerin "Türkmenlerin yaşadıkları her yerde köy, kasaba ve şehirlerde" faal olduklarını söyler.¹⁹¹ Anadolu'daki yolculuğu boyunca konakladığı pek çok ahi zaviyesini sıralarken bu zaviyelerin fonksiyonlarını da yansıtır.¹⁹² Bu zaviyeler aracılığıyla ahiler, hem gelen geçen herkese hizmet ediyor hem de yeni yerleşimlerin kurulmasına veya mevcutların gelişmesine katkı sağlıyorlardı. Bunların yanında zaviyeler toplu ibadet edilen, raks ve sema gösterileri yapılan dinî-mistik merkezlerdi. Mağripli seyyâh Bursa'da Ahi Şemseddin'in zaviyesinde şahit olduğu bu tip bir ortamı canlı ifadelerle aktarır.¹⁹³ Hem halk üzerinde büyük nüfuzları olan hem de sosyal hayatın organizasyonunu kolaylaştırıp daha sağlıklı işlemlerini temin eden işte tüm bu fonksiyonları hasebiyle, ilk Osmanlı idarecileri Ahilerle yakın ilişki kurmak zorundaydılar. Nitekim Ahi Hasan, Ahi Şemseddin gibi isimler ilk beylerin yakın çevrelerindedirler.¹⁹⁴ Osmanlı sultanları pek çok Ahi'ye çeşitli vakıf ve ihşanlarda bulunmuşlardır.¹⁹⁵

3.1.b. Meşrulaştırma ve Motivasyon Kaynağı Olarak Şeyhler

Fetihler Rumeli uçlarında ilerlerken özellikle Orhan Gazi devrinden itibaren hinterlant diyebileceğimiz Orta Anadolu'daki şehirli yüksek kültür Osmanlı

¹⁸⁹ Köprülü, *Kuruluş*, 140-145; Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, 332; İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 38-42. II. Murad'ın kardeşi Mustafa Çelebi Bursa üzerine yürüdüğünde şehri temsilen Ahi Yakub ve Ahi Kadem onunla görüşmeye gelmişti bkz. Âşıkpaşazâde, 438.

¹⁹⁰ Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", 289;

¹⁹¹ İbn Battuta, I: 404.

¹⁹² İbn Battuta, I: 407, 411, 415, 417, 418, 428 ve muhtelif yerlerde.

¹⁹³ İbn Battuta, I: 428.

¹⁹⁴ Haşim Şahin, "Kuruluş Döneminde Dini Zümreler", 292.

¹⁹⁵ *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri*, 163, 402, 490-491, 702, ve çeşitli yerler; *Defter-i Sancak-i Arvanid*, 48; *Edirne ve Paşa Livası*, 190-191.

topraklarında da gelişmeye başlamıştı. Nitekim daha önce ele alındığı üzere, özellikle bu padişah döneminden itibaren yüksek ulemâ Osmanlı topraklarında daha fazla görülmeye başlamış ve gitgide daha teşkilatlı bir devlet düzeni inşa edilmişti. I. Bayezid döneminden itibaren klasik İslam kültürü daha belirgin bir şekilde Osmanlı topraklarında yerleşmiş, şehir hayatı ve kültürü serpilmişti. Bu dönemlerden itibaren Rum Abdalları'ndan farklı bir sosyal tabandan gelen ve bağlı oldukları mistik çevreler itibariyle daha yüksek tasavvufi zümrelere mensup diyebileceğimiz çeşitli sûfi şahsiyetler Osmanlı topraklarında görülmeye başlamıştır. Hemen hepsinin ortak özellikleri medrese ilimlerinden de haberdar olarak şeriat dairesini ihlal etmemeleri, şehirlî olmaları ve merkezî yönetimlerle iyi ilişkilere sahip bulunmalarıydı.¹⁹⁶ İstekleri Allah katında makbul ve türlü fevkalade güçlere sahip olduğuna inanılan bu isimler halkın farklı katmanları üzerinde büyük bir manevî nüfuza sahiptiler. Kaynaklardaki türlü rivayetlere bakılırsa padişahlar da onlara karşı halkla aynı inançları paylaşmaktaydı. Ancak yöneticiler için iş burada bitmiyordu. Bu tip sûfilere gösterecekleri ihtiram ve onlarla kuracakları yakın ilişkiler tebaaları nezdinde meşruiyetlerini elbette güçlendirecekti. Makbul dualarına ve tabiatüstü güçlerine askerlerin itikat ettiği nüfuzlu sûfilerin savaşlarda ordunun yanında olması büyük bir motivasyon kaynağıydı. Muhtemelen kendilerinin de paylaştığı benzer inançlar bir yana işte tüm bu sebeplerden Osmanlı sultanları bu tip saygın sûfilerle Osmanlı topraklarında görüldükleri ilk zamanlardan itibaren iyi ilişkiler kurma çabasında olmuşlardır.

Bu kategoride akla gelen ilk isimlerden birisi Emir Sultan'dır. Yıldırım Bayezid devrinde Bursa'ya gelen Emir Sultan'ın asıl adı Şemseddin Muhammed idi. Bursa halkının sevgisi ona bu adı kazandırmıştır. Devrin ulemâsı da kendisine saygı

¹⁹⁶ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 79.

duymaktadır.¹⁹⁷ Bayezid onu kızıyla evlendirmiştir. *Şakâ'ik*'ta padişahların kendisine büyük hürmet gösterdikleri, sefere çıkacakları zaman gidip duasını aldıkları ve elinden kılıç kuşandıkları ifade edilir.¹⁹⁸ Özellikle bu son eylemin halk nezdindeki seremonik değeri büyüktür ve şeyhin sultanları açıkça desteklediğini göstermektedir. II. Murad tahta yeni çıktığında kendisi gibi tahtın tek sahibi olmak isteyen Mustafa Çelebi Bursa üzerine yürümekteydi. Murad'ın durumu zayıf gözükmekteydi. *Menâkıb-ı Emir Sultan*'a göre o esnada Sultan Murad Emir Sultan'ı ziyaret eder, adeta ona sığınır. Genç padişahı güç durumdan şeyhin himmeti kurtarmış, içine korku düşen Mustafa Çelebi savaşımadan kaçmıştır.¹⁹⁹ *Menâkıb* yazarının olayların gelişimini Emir Sultan'ın "himmeti"ne bağlaması eserin yazılış amacı zaten şeyhi yüceltmek olduğundan tabiidir.²⁰⁰ Ancak Mustafa Çelebi'yle karşılaşmadan önce türlü tedbirler almakta olan Sultan Murad'ın bu kapsamda şeyhi ziyaret etmiş olduğuna inanmamamız için herhangi bir sebep yoktur. Bilakis böyle nüfuzlu bir sûfinin desteğinin elini güçlendireceği açıktır. II. Murad daha sonra 1422'deki İstanbul muhasarasına Emir Sultan'ı da götürmüştür. Bizans tarihçisi İoannis Kananos şeyhin dervişleriyle beraber büyük bir debdebe ile ordugâha geldiğini ve bizzat tayin ettiği hücum saatinde askerlerin gözleri önünde kılıcını sallayarak saldırıyı başlattığını rivayet eder.²⁰¹

I. Bayezid devrinde yaşayan, bir diğer meşhur sûfi Hamîdüddîn Aksarâyî, diğer adıyla Somuncu Baba'dır. Padişah yeni inşa ettirdiği Bursa Ulu Camii'nde ondan vaaz vermesini rica etmiştir. Halkın büyük alaka gösterdiği şeyhe, Molla Fenarî dahi mürid

¹⁹⁷ Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emir Sultan", *TDVİA*, 11: 147.

¹⁹⁸ *Şakâ'ik*, 106; *Mecdî*, 76.

¹⁹⁹ Nurettin Kahraman, "Menâkıb-ı Emir Sultan (Hüsâmeddin Bursevî) İnceleme ve Metin" (Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2009), 199-200.

²⁰⁰ Yukarıda temas edildiği üzere durumu Murad'ın lehine çeviren, Mihaloğlu Mehmed'in uç beylerini ikna etmesiyle Mustafa Çelebi'den desteklerini çekmeleridir bkz. Neşri, 237-238; Oruç Beğ, 51-52.

²⁰¹ Algül-Azamat, "Emir Sultan", 147.

olmuştu.²⁰² Abdurrahman el-Askerî'nin onun için kullandığı “Bursa’da iken bûdelâ-sıfat yürürler imiş” ifadesinin²⁰³ de gösterdiği üzere melamî-meşrep bir sûfi olan Somuncu Baba’nın halkın gösterdiği alakadan hoşlanmayarak şehri terk ettiği rivayet olunur.²⁰⁴ Şeyhin Bursa’dan ayrılma sebebi ne olursa olsun inşa ettiği büyük camisiyle halk nezdinde dindarlığını göstermiş olan Bayezid’in bu durumdan bir yönüyle memnun olmadığını tahmin edebiliriz. Zira böylesine nüfuzlu bir sûfinin kendi camisinde vaaz vermesi kuşkusuz padişahın meşruiyetini tahkim edecekti.

II. Murad, Ankara civarında çok sayıda takipçisi olan Hacı Bayram-ı Veli’yi ve müritlerini vergiden muaf tutmuştur. Bu eylemin amaçları meyanında şeyhi merkezî yönetim tarafına çekerek taraftarlarının kontrol altında tutulmasının hedeflendiği söylenebilir. II. Mehmed’in Hacı Bayram’ın halefi Akşemseddin ile olan münasebetleri herkesçe malumdur. *Menâkıb-ı Akşemseddin*’deki, Fatih’in şeyhe olan tazim ve saygısından ötürü onunla musafaha ederken ellerinin titremesi gibi ifadelerin uydurma veya abartılı olduğunu düşünsek de genel olarak kaynaklardaki rivayetlerden padişahın, Akşemseddin’in manevî gücüne gerçekten inandığını en azından bundan istifade etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.²⁰⁵ Fatih fetih hazırlıklarını yaparken Akşemseddin’i İstanbul kuşatmasına özellikle davet etmiştir.²⁰⁶ Şeyhin şehrin ele geçirileceğine dair kehaneti, varlığıyla orduya moral vermesi ve sultanı teşvik etmesiyle fethin gerçekleşmesinde rol oynadığı kesindir.²⁰⁷ Kaynakların bir keramet

²⁰² *Şakâ’ik*, 102; Mecdî, 75; Lâmiî Çelebi, 794; Emir Hüseyin Enisî, *Menakib-i Akşemseddin*, haz. Ali İhsan Yurd, *Fatih’in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri* içinde (İstanbul, 1972), 94-101.

²⁰³ Abdurrahman el-Askerî, *Mir’âtü’l-Işk*, haz. İsmail E. Erünsal, XV-XVI. *Asır Bayrâmî- Melâmîliği’nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî’nin Mir’âtü’l-Işk’i* (Ankara: TTK, 2003), 204.

²⁰⁴ *Şakâ’ik*, 102; Mecdî, 75; Lâmiî Çelebi, 794; Enisî, 101. Bunlara karşılık el-Askerî şeyhin Timur Yıldırım’ı esir ettikten sonra Bursa’dan ayrıldığını iddia eder bkz. *Mir’âtü’l-Işk*, 202.

²⁰⁵ Enisî, 75-76.

²⁰⁶ *Şakâ’ik*, 374; Mecdî, 242; Lâmiî Çelebi, 798; *Anonim Osmanlı Kroniği*, 80. (“Ak Şeyh hazretlerin ... Sultan Mehmed kendüye mu’avenet için yanına götürüp...”)

²⁰⁷ İnalçık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler*, 127-131. Menâkıbnâmede kuşatma bir ara ümitsiz gözüken bir hal aldığı anda “ulema ve ümera”nın cem olup padişaha “bir sofinin sözüyle bu kadar asker helâk oldu ... fetholmak ümidi kalmadı” şeklinde şikayette bulduklarını ileri süren bir ifadenin yer alması en

olarak sundukları üzere Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarını da bulması Akşemseddin'in saygınlığını artırmıştı. Fatih ona türlü “ihsan ve âtâlar” eylemiş tekke ve zaviyeler yaptırmak istemiştir.²⁰⁸ Hiç kuşku yok ki böyle bir şahsiyetin yanında olması özellikle saltanatının ilk devirlerinde henüz mutlak iktidarını kuramamışken II. Mehmed'in moralini güçlendirmiştir. Fatih, Zeyniyye tarikatı meşayihinden Kutbüddinzâde İznikî'yi de Eğriboz ve Boğdan seferlerine yanında götürmüştür. 1480'deki Rodos seferine de katılan şeyhin askere okuması için dua yazıp dağıttığı rivayet olunur.²⁰⁹

Tüm bu örneklerde Osmanlı sultanlarının sûfilere şahsi bağılılıklarından bağımsız olarak vurgulanması gereken husus, halk üzerinde büyük manevî nüfuza sahip şeyhlerin bu özelliklerinden merkezî iktidar lehine çeşitli şekillerde yararlanılmış olduğudur. Nitekim genel olarak Osmanlı klasik dönemine bakıldığında padişah ve diğer devlet adamlarının birden çok şeyhe intisap etmiş olmaları,²¹⁰ yöneticilerin nüfuzlu sûfilerle ilişki kurarlarken onların halk üzerindeki manevî nüfuzlarından istifade etme amacında olduklarının bir kanıtıdır.

3.2. Osmanlı Merkezî Yönetimindeki Değişimlerin Sûfî Çevrelerle İlişkilere Yansımaları ve Rejimin Muhalifleri Olarak Sûfiler

3.2.a. Merkezdeki Değişim ve Abdalân'ın Marjinalleşmesi

İlk Osmanlı hükümdarlarının, XV. yüzyıldaki haleflerine –hele Fatih sonrasında- nazaran Rum Abdalları gibi derviş gruplarıyla aralarında zihniyet itibariyle bir benzerlik olsun veya olmasın, Osmanlı Beyliği'nin ilk dönemlerdeki sosyal tabanı

azından kuşatmanın başlaması ve sürdürülmesi konusunda şeyhin padişaha desteğinin bir kanıtı olarak sunulabilir bkz. Enisî, 54.

²⁰⁸ Enisî, 65, 68; *Şakâ'ik*, 376; Mecdî, 245. İdris-i Bitlisî onu evliyanın öncüsü olarak niteler bkz. Bitlisî, 79.

²⁰⁹ Reşat Öngören, “Kutbüddinzâde İznikî”, *TDVİA*, 26: 489. Çoğu örnek geç tarihli kaynak ve arşiv belgelerine dayalı olsa da merkezî idarenin sûfilere yükledikleri misyonlar şurada genişçe değerlendirilmiştir bkz. Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 33-68.

²¹⁰ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 79.

dikkate alındığında desteklerine muhtaç oldukları bu sûfilere padişahların yaptıkları bağışlar ve arazi tahsisleri tabiri caizse bir zorunluluktu. Diğer taraftan Orhan Gazi devrinden itibaren devlet gitgide daha teşkilatlı bir hâl almış, I. Bayezid devrine geldiğinde Osmanlı siyasî yapılanması ve toplumu mahiyet itibariyle ilk ortaya çıktığı zamanki vaziyetinden epey farklılaşmıştı. Ulemânın katkı sağladığı tüm bu gelişmelerle daha merkeziyetçi bir devlet, fıkıh-medrese merkezli kitabî bir Müslümanlık ve klasik İslam medeniyetinin yüksek şehir kültürünün unsurları Osmanlı topraklarında gün geçtikçe daha ağır basmaya başlamıştı. Bu kapsamda Osmanlı merkezî yönetiminin sûfi çevrelerle olan ilişkilerinde bazı değişimler meydana gelmiştir. Buradan idarecilerin sûfilerin desteğine ihtiyaçları kalmadığı veya onlarla iyi ilişkiler kurma çabasını terk ettikleri düşünülmemelidir. Zira temas olduğu üzere Emir Sultan yahut Akşemsetdin gibi meşhur isimler hükümdarların yakınındadırlar veya padişah dâhil devlet adamları şeyhlere mürit olmayı ve onlara maddî imkânlar sağlamayı sürdüreceklerdir.

Ancak dikkat edilirse bunların hepsi şeriat çerçevesinin dışına çıkmayan, devlet düzeninin dayanağı ulemânın da saygı duyduğu isimlerdir. Nitekim XV. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren Balkanlar'da yayılmaya başlayan Nakşibendîlik veya Halvetîlik gibi tarikatlar²¹¹ bu mahiyettedirler. Düzenle ve devletin yaslandığı yeni toplumsal yapıyla pek bir problemleri olmayan bu sûfi gruplarla Osmanlı yönetimi iyi ilişkilerini sürdürmüş, çeşitli ihsanlarda bulunmuş ve onlardan türlü şekillerde istifade etmeye çalışmıştır. Fakat temas edilen sürecin sonucunda Osmanlı merkezî yönetimi, Sünnî İslam ile pek uyuşmayan fikirlere sahip ve daha önemlisi bu fikirlerini topluma intikal ettiren veya ettirme potansiyeli taşıyan,

²¹¹ Clayer-Popovic, "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar", 303. İlk Mevlevî tekkesinin de o sıralar Edirne'de açıldığına yukarıda temas edilmişti.

devlet ve toplum düzenine tehdit gördüğü muhtelif gruplara karşı daha müsamahasız, müdahaleci ve kontrolcü bir hal alacaktır. Rum abdallarının sonraki dönemlerdeki temsilcileri *torlak*, *ışık* vs. isimlerle anılan Kalenderî zümreleri tarzı popüler derviş grupları özellikle bu kategoriye girmektedirler. Yeniçeriler üzerinden devletle bir bağı olan ve zengin vakıflarla desteklenen Bektaşîlerin özel vaziyetleri bu durumun bir istisnasıdır.

Aslına bakılırsa en başından beri hükümdarlar, şeriatın ve ulemânın zorunlu olarak belli oranda tek tipliğine nazaran tasavvufun doğası itibariyle, çeşitlilik gösteren sûfi çevrelerle ilişkilerinde makul ölçüyü hep korumuştur. Orhan Bey'in dervişleri teftiş hadisesi meşhurdur.²¹² Sultan bu dervişlerin bazı davranışlarını aşırı bulmuş olmalıdır. İstenmeyen bir durumla karşılaşıldığında bazı abdallar sınır dışı edilmişlerdir.²¹³ Nitekim Abdal Musa'nın bir süre sonra Osmanlı topraklarından ayrılıp Teke civarına gitmesinde çok büyük ihtimalle bu teftiş olayı etkili olmuştur.²¹⁴ Öte yandan başlangıçta dervişlere tahsisler daha cömertken devlet merkezileştikçe durum değişmiştir. Mesela ilk dönemlerde sûfilere hem arazi ve çeşitli mallar bağışlanıp üstüne vergi muafiyeti gibi kolaylıklar sağlanırken özellikle I. Murad devrinden sonra arazi dağıtımından ziyade, sadece vergi muafiyeti gibi ihsanlara daha çok rastlanır.²¹⁵ II. Mehmed'in her alana sirayet eden merkezîyetçi ve mutlak otoriter Osmanlı padişahı ortaya çıktığındaysa evvelki dönemlerde verilen pek çok vakıf tekrar hazineye devredilmiştir.²¹⁶ Bunlar arasında sûfilerin tasarruf ettiği pek çok vakıf da

²¹² Âşıkpaşazâde, 372-373; Neşri, 72; İbn Kemal, II, 89-90.

²¹³ İbn Kemal açıkça "Adâb-ı şeriatı riayet eylemeyen bed-sîret torlakların ... memleketden sürdürdü" demektedir bkz. İbn Kemal, II: 90.

²¹⁴ Ocak, *Kalenderîler*, 179-180.

²¹⁵ Şahin, "Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler", 250.

²¹⁶ Tursun Bey, 22; Âşıkpaşazâde, 562-563; Oktay Özel, "Limits of Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42/2, 226-227.

vardı.²¹⁷ Sûfîlerin toplumun muhtelif kesimleri üzerindeki manevî nüfuzları dolayısıyla, Fatih'in -Otman Baba dervişleriyle ilişkilerine yansıdığı üzere-²¹⁸ en azından pratik bir amaçla da olsa çeşitli sûfîlerle münasebetleri devam etmekteyse de merkezî idare artık daha tavizsiz ve kontrolcüdür.

Popüler sûfî zümrelere mensup Otman Baba ve dervişlerinin Fatih'in otoritesine açıkça karşı çıkmamalarına rağmen²¹⁹ sık sık tutuklanıp mahkemeye çıkarılmalarının sebebi, özellikle şehir merkezlerinde görüldüklerinde toplumun yadırgadığı kılık kıyafetleri, ulemâca şeriat dışı kabul edilen hulûl ve tenâsüh gibi bazı inanç ve davranışlarıyla²²⁰ sosyal düzene, dolayısıyla devlete tehdit olarak görülmüş olmalarıdır. Amaç devletin varlığını hissettirerek onları denetim altında tutmaktır. Yoksa bu gruplara, toplum nizamına hanel getirecek derecede propagandada bulunmadıkları müddetçe, sırf inançları sebebiyle sistematik bir takibat ve baskı uygulandığı görülmez. Nitekim yine onları kontrol altında tutmak amacıyla İstanbul'un fethi sonrası Akataleptos Manastırı Kalenderî dervişlerine tahsis edilmişti.²²¹ Merkeziyetçi bürokratik bir imparatorluk halini almış olan Osmanlı düzeninden memnun olmayan uçlardaki gaziler veya Anadolu ve Rumeli'deki bazı Türkmen grupları gibi toplumun çeşitli kesimlerinin sempati duyduğu bu sûfî gruplarına yönelik korkularında, Osmanlı merkezî yönetimi bir yere kadar haklıdır. Zira uygun şartlar oluştuğunda bu tip marjinal sûfî grupların liderliğinde tasavvuf kisvesi altında toplumun gayrimemnun unsurlarının çıkardığı çeşitli toplumsal hareketler meydana gelebiliyordu.

²¹⁷ Tursun Bey, 197 (“... binden ziyâde kurâ vü mezârî’ sâhib-i emlâk u evkâf elinden istinzâ’ olunmuş idi, ve zulmet-i fîh-i tahayyürde ol dervîşlerün çerâğları bi-pîh kalmış idi.”)

²¹⁸ İnalçık, “Dervish and Sultan: An Analysis of Otman Baba Vilâyetnâmesi”, 32.

²¹⁹ İnalçık, “Dervish and Sultan”, 28.

²²⁰ Ocak, *Kalenderîler*, 181.

²²¹ *Aynı eser*, 180.

3.2.b. Sosyal Bunalımlar ve Sûfiler

Osmanlı yönetiminin zorunlu bir sosyolojik süreç sonucu gitgide hukukî, kurumlaşmış yerleşik bir düzen inşa etmesi ve Yıldırım devrinde iyiden iyiye belirmeye başlayan merkeziyetçi bir istikamete yönelmesi toplumun bazı kesimlerini rahatsız etmişti. Konargöçer hayat tarzları sebebiyle belli bir yere yerleşip vergi vermek istemeyen Türkmen çevreleri veya idarenin merkezileşmesinden rahatsızlık duyan Rumeli uçlarına toplanmış gaziler bu konuda başı çekiyorlardı. Ankara bozgunundan sonra Osmanlı ülkesinin her anlamıyla bir buhran ve anarşi içerisine düşmesi siyasî ve toplumsal düzeni ciddi şekilde sarsmış, şehzadeler arası iç savaş durumun vahametini artırmıştı. Memnuniyetsiz kitlelerin iyice genişlediği bu ortam nihayetinde ifadesini 1416'daki Şeyh Bedreddin isyanında bulmuştur. Dikkat edilmesi gereken husus, sosyal bir hareketin bir şeyh önderliğinde tasavvufî bir zeminde meşrulaştırılarak eyleme dökülmesidir.

Ocak, isyanı merkezkaç Rumeli uç gazilerinin, çeşitli Türkmen gruplarının, şehzadeler arası mücadeleler esnasında tımarlarını yitiren sipahilerin ve Osmanlı fetihleriyle topraklarından olan Balkanlı Hristiyan feodallerin desteklediğini belirtmektedir.²²² Kısa süre önce Batı Anadolu'da tamamen sûfî grupların organize edip yönettiği yine tasavvufî bir kisve altında iki sosyal hareket daha meydana gelmişti ki önderleri Şeyh Bedreddin'in müritleriydiler. İsyanın propaganda ve hazırlanmasında Osmanlı merkezî yönetimiyle sorunlu marjinalleşmiş Kalenderî dervişleri mühim bir rol oynamışlardır.²²³ M. Balivet hareketin gelişmesinde, Osmanlı

²²² Ocak Zındıklar ve Mülhidler, 187-215.

²²³ Âşıkpaşazâde, 426-428; Oruç Beğ, 42, 45, 47-49; Neşri, 231-232; Anonim Osmanlı Kroniği, 59-60; Ocak Zındıklar ve Mülhidler, 187-215; İnalçık, *Klasik Çağ*, 196-199; Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 73-97; Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481)*, çev. Yılmaz Öner-Orhan Esen (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 277-278.

mülkünü bir araya getirmeye çalışan ve Sünniliğe sıkıca bağlı olan Çelebi Mehmed'in, Rumeli uçlarındaki gazilerin ve heterodoks çevrelerin desteklediği kardeşi Musa Çelebi'yi alt etmesinin mühim bir merhale olduğuna işaret eder.²²⁴ Zaten yukarıda sayılan isyanın katılımcı toplum kesimlerine baktığımızda vaziyet açığa çıkmaktadır. Tüm bunlar açıkça şunu göstermektedir: Ocak'ın söylediği gibi sarsılmış bir düzene karşı mehdici-mesiyani bir söylemle gelişen görünürde dinî-mistik muhtevalı bir hareketin altında aslında sosyal rahatsızlıklar ve farklı çevrelerin siyasal veya ekonomik çıkarları vardır²²⁵. Burada konumuz itibarıyla altını çizmemiz icap eden şey özellikle sorunlu düzene aleyhtar sûfî çevrelerin bu tip sosyal hareketlere bir ideoloji ve meşruiyet zemini temin ederek fiiliyata geçmelerine olanak sağlamalarıdır.²²⁶ Nitekim, XVI. yüzyılda Orta Anadolu'da cereyan eden çeşitli ayaklanmalar aynı kapsamda meydana gelecektir. İşte bu sebepten Osmanlı merkezî yönetimi düzene tehdit gördüğü veya çeşitli hareketlerin teşkilatlanıp hazırlanmasında aracı rolü oynayabilecek sûfî grupları Orhan Bey'in yaptığı gibi teftiş etmiş, sürgüne yollamış yahut Fatih devrinde Otman Baba dervişlerine yapıldığı gibi sık sık mahkeme önüne çıkararak veya hapsederek denetim altında tutmaya çalışmıştır. Ayrıca unutulmamalıdır ki bu çevreler en azından XV. yüzyıl başlarından beri mevcut düzen aleyhtar ihtilalci bir mehdicilik düşüncesini de ihtiva eden Hurûfilik akımının tesirindeydiler.²²⁷

²²⁴ Balivet, *Şeyh Bedreddin*, 70. Musa Çelebi'nin iktidarı elde etmesinde de Rumeli akıncılarının büyük yardımı olmuştu. Çelebi, kısa iktidarında Mihaloğlu Mehmed'i Rumeli Beylerbeyi yapmıştı bkz. Oruç Beğ, 42.

²²⁵ Ocak *Zındıklar ve Mülhidler*, 187-215.

²²⁶ Aynı dönemlerde Timur sonrası kargaşa içindeki İran'da da Hurufiler ve Nurbahşilerin çıkardıkları dâhil tasavvufi bir görüntüde cereyan eden çok sayıda isyan hareketi vardır bkz. Hodgson, II: 568-573. Buhara'da sûfiler Uluğ Bey'e karşı isyan hareketini yönetmişlerdir bkz. Lapidus, I: 389.

²²⁷ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 156. Fazlullah'ın ölümünden sonra pek çok takipçisi Anadolu ve Balkanlar'da Hurufilik düşüncesini epey yaymışlardı bkz. Fatih Usluer, *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuştan İtibaren* (İstanbul: Kabalcı Yay., 2014), 24-26. Nitekim *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*'ye yansıyan meşhur bir anekdota göre Hurufilerin propagandası II. Mehmed'in sarayına kadar ulaşmıştı bkz. *Şakâ'ik*, 114-116; Mecdî, 82-83.

Tasavvufun bu potansiyelini bilen ve emellerinden şüphelendiği Şeyh Cüneyd'i Osmanlı topraklarından kovandı²²⁸ II. Murad'ın Hacı Bayram ile münasebetlerine bu kapsamda yaklaşılabilir. XIV. yüzyılın ikinci XV. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşayan Hacı Bayram-ı Veli'nin, 1428/29 tarihli bir vakfiyede "kutbü'l-evliya eş-şeyh el-hâc Bayram" şeklinde şahit olarak kaydedilmiş olması daha hayattayken büyük bir manevî nüfuza sahip olduğunu göstermektedir.²²⁹ Tasavvufa meylettikten sonra Ankara yakınlarında müritleriyle beraber çiftçilikle uğraşan Hacı Bayram'ın etrafında, gitgide daha çok insan toplanmaya başlaması Şeyh Bedreddin isyanının sıcaklığını koruduğu bir ortamda Osmanlı merkezî yönetiminin dikkatini çekmiş ve şeyh Edirne'ye getirilmiştir. Bayramî tarikatı müntesiplerinden Sarı Abdullah Efendi, Hacı Bayram ile görüşen II. Murad'ın şüphelerinin izale olduğunu, şeyhe büyük hürmet gösterdiğini ve Eskiçami'de vaaz vermesini istediğini iddia eder. II. Murad, teklifi kabul etmeyip memleketine döndüğü anlaşılan Hacı Bayram ve müritlerini vergiden muaf tutmuştur. Abdullah Efendi, bir süre sonra şeyhin müritlerinin sayısı çok arttığından Ankara havalisinden vergi toplayamayan Sultan Murad'ın ne kadar müridi olduğunu şeyhten bildirmesini isteyen meşhur anekdotu da nakleder.²³⁰ Rivayetlerin gerçeği ne derece yansıttığı mühim değildir. Kesin olan şey II. Murad'ın Hacı Bayram ile yakınlık kurarak onu denetim altında tutma çabasında olduğudur. Timur istilasının getirdiği fetret devri denilen yıkımın ve sebep olduğu sosyal rahatsızlıkların tamamen ortadan kalkmadığı bir ortamda Hacı Bayram'ın etrafına toplanan kitlelerin Bedreddin'in isyanının bir benzerini Orta Anadolu'da çıkarmaması için bir sebep yoktu. Şeyhin Edirne'ye getirilip sorgulanmasının sebebi

²²⁸ Tahsin Yazıcı, "Cüneyd-i Safevî", *TDVİA*, 8: 124.

²²⁹ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfi* (Ankara: TTK, 1989), I:12; Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *TDVİA*, 14: 443; *Mir'âtü'l-İşk*, 200-201.

²³⁰ *Semerâtü'l-Fuâd*'tan naklen Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", 445. Ayrıca Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013), 33-34.

muhtemelen bu korkuydu. Padişahın, Hacı Bayram'ı vergi muafiyeti gibi ihsanlarla merkezî yönetim tarafına celp ederek bağlı kitlelerin idareye itaatini kolaylaştırmaya böylece muhtemelen yine mehdîci bir atmosferde cereyan edecek yeni bir hareketin önüne geçmeye çalıştığına kesin gözüyle bakabiliriz. Sonraki süreçte Osmanlı merkezî yönetiminin amansız muhalifleri haline gelecek Bayramî Melamîlerinin tarihi hatırlanmalıdır.

Ele aldığımız periyotta Osmanlı merkezî yönetiminin sûfi çevrelerle ilişkilerine dönüp baktığımızda kısaca şunları söyleyebiliriz: Osmanlı merkezî yönetimi sûfi çevrelerden başta yönetimi meşrulaştırmak gibi çok önemli bir fonksiyon dâhil olmak üzere çeşitli şekillerde istifade etmiş ve bunda da başarılı olmuştur. Pek çok meşhur sûfi hükümdarların yakınındadır. Tasavvufun ilk ortaya çıktığı devirlerde daha sık görülen, sûfilerin yöneticilerle yakınlaşmalarının geçerli olduğu düşüncesine bu dönemde fazla rastlanmaz. Osmanlı merkezî yönetimi türlü şekillerde varlıklarından istifade ettikleri sûfileri karşılık olarak vakıf tahsisi, vergi muafiyeti vb. bağışlarla desteklemiştir.²³¹ Devletin ve toplumun durağan olmayan yapısı zaman içinde bazı sûfi grupları marjinalleştirirken, şeriatla barışık ve çoğunlukla şehir kültürüne mensup sûfiler Osmanlı merkezî yönetimini desteklemeyi sürdürmüşlerdir. Dönemin şartları icabı tasavvufun sosyal muhalefet hareketlerine bir platform sağlaması Osmanlı yönetimini, özellikle kendisine yabancılaşan sûfi gruplara karşı sürekli teyakkuz halinde tutmuştur.

²³¹ İbn Kemal'in 16. yüzyıl için yaptığı bir yorum en azından bazı sûfi çevreler söz konusu olduğunda bu dönem için de doğru gözükmektedir. Buna göre yöneticiler dünyevî başarılarının devamı için dua etmeleri amacıyla şeyhleri korumaktadırlar. Çeşitli sûfiler ise maddî imkanlardan yararlanmak için idarecilerin yanından ayrılmamaktadırlar bkz. İbn Kemal, *Risâletü'l-Münîre*, 1308 H., 46'dan naklen Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 238. Buna karşılık, idare ile yakınlığı olan sûfiler bunun sebebi olarak yöneticilere nasihat edip onları doğruya yönlendirerek toplumun adaletle yönetimini temin çabasını gösterirler. Muhtelif örnekler için bkz. *Aynı eser*, 238-240.

BÖLÜM IV

ULEMÂ VE SÛFÎ ÇEVRE İLİŞKİLERİ

Buraya kadar Erken Osmanlı döneminde siyasal iktidar ile ulemânın, siyasal iktidar ile sûfîyenin ilişkileri ve yarattıkları problemler ele alınmaya çalışıldı. Fakat bir başka konuyu daha ele almamız gerekiyor ki bu da siyasal iktidarla ilişki içinde bulunan bu iki önemli zümrenin aynı dönemde birbirleriyle olan ilişkileridir ve en az ilk ikisi kadar önemli bir konudur. Çünkü ikisi arasındaki ilişkilerin siyasal iktidarın her iki zümreyle olan ilişkisini etkilediğini unutmamamız gerekiyor. Ne var ki Osmanlı ulemâ ve sûfîyesi arasındaki ilişkilerin bütün boyutlarıyla ele alınması da bu çalışmanın kapsamının dışına taşacak kadar geniştir. Burada ancak belli bir çerçevede dahilinde konu ele alınacaktır.

Ele alınan dönemde Osmanlı ulemâ ve sûfîyesinin birbirlerini algılayış tarzları, birbirlerine yaklaşımları ve karşı tarafa yönelttikleri eleştiriler neticesinde ortaya çıkan durumun, bu iki çevrenin Osmanlı merkezî yönetimi ile kurdukları ilişkilere nasıl yansımış olduğu üzerinde durmaya çalışacağız. Önceki bölümlerde kısmen temas edildiği gibi âlimler ve sûfiler tamamen ayrı dünyaların insanları değildiler. Hem ulemâ mensubu hem de tasavvufa intisap etmiş pek çok şahsiyet vardır. Sûfîyeden de aynı zamanda ulemâ sıfatına haiz şahsiyetler bulunmaktadır. Ancak özellikle sosyal taban farklılığı öne çıktığında veya bazı sûfî çevrelerde şeriatı ihlal eder gözükten durumlar zâhir olduğunda zaman zaman iki zümre arasında gerilim eksik olmamıştır. Belirtilmesi gereken husus, bu tip gerilimlerde özellikle belli bir zamandan sonra Osmanlı merkezî yönetiminin hep ulemâ ile beraber hareket etmiş olduğudur. Ulemânın hukuku oluşturup uygulayarak devlet ve toplum düzeninin işlemlerini ve muhafazasını sağlayan zümre olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

4.1. Gazzâlî'nin Mirası: Osmanlı Âlim-Sûfileri

Bir kere daha en başta belirtilmesi gereken, başından itibaren Osmanlı âlimleri ve sûfilerinin birbirinden kopuk, mutlak surette ayrı çevrelere mensup olmadıklarıdır. Ancak, ulemâ ile iyi ilişkiler kuran şeriat dairesini açıkça ihlal etmeyen sufilerin çoğunlukla şehirli ve medrese eğitimi almış sûfiler olduğu unutulmamalıdır. Özellikle medreselerin artması ve klasik İslam kültürünün güçlenmesini takip eden süreçte daha önce medrese ilimlerini tahsil etmiş önde gelen âlimler arasından pek çoğu tasavvufa da intisap etmiştir. Hatta şeyhliğe kadar yükselenler olmuştur. Ancak bu vaziyet mezkûr şahıslar için âlim kimliğinden kopuş manasına gelmiyordu. Pek çoğu medreselerinde ders vermeyi sürdürmüşlerdir. Kısacası burada âlim-sûfilerden ve sufi-âlimlerden söz ediyoruz. *Şakâ'iku'n-Nûmâniyye* bu tip çok sayıda şahsın biyografisini ihtiva eder. Bu vaziyet Osmanlı ulemâ ve sûfiyesinin devraldığı İslam Ortaçağı'nın entelektüel mirasının son haliyle alakalıdır.

Bu noktada karşımıza İmam Gazzâlî çıkar. Giriş bölümünde kısmen değinildiği üzere Gazzâlî'ye kadar tasavvuf Sünnî İslam'ın kesin onayını almamıştı. Ulemâ ve mutasavvıflar arasında zaman zaman parlayan bir gerilim hep var olmuş, baskıya uğrayan hatta idam edilen pek çok sûfinin ismi kayıtlara geçmişti.²³² Gazzâlî'den önce tasavvufun içinden ve dışından birçok isim, tevillerle tasavvufu yumuşatmaya çalışarak şeriat ve ulemâ nazarında onu daha kabul edilebilir bir hale getirmeye uğraşmışlardı. Ancak başarılı bir sentezle bu işi kesin olarak halledip tasavvufu Sünnî İslam'ın bünyesine dâhil eden ve Sünnî ulemânın tasdikine mazhar kılan Gazzâlî olmuştur²³³. Onun yaptığı kısaca, temelde sübjektif bir tecrübe olan tasavvufu, imana

²³² Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Tasavvuf, Kelam, Felsefe* (İstanbul: Dergah Yay., 2018), 99-103.

²³³ Massignon, "Tasavvuf", 28; Fazlurrahman, *İslam*, 204-205; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 126, 177; Zerrinkub, *Medreseden Kaçış: İmam Gazzali'nin Hayatı*, 297-298.

bir derinlik kazandırmak ve şeriatı asla ihlal etmemek kaydıyla dindarlığı daha derunî bir şekilde yaşamak açısından Sünnî İslam ile harmanlamasıdır.²³⁴ Gazzâlî’den sonraki dönemin temel karakteristiği bir yandan tasavvufun -pek çok durumda şeriat dışı formlarıyla beraber- kesin olarak halk kitlelerinin dinî yaşantısı haline gelmesi, öte yandan kelim, fıkıh ve tasavvuf gibi branşların birbiriyle kaynaşması ve ulemâ mensubu birçok âlimin tasavvufa intisap etmesi olgusudur.²³⁵

Nitekim Selçuklu Anadolu’suna baktığımızda Celâleddîn Rûmî veya Sadreddin Konevî gibi en meşhur sûfilerin medrese kökenli olduklarını hatırlamak gerekir. Anadolu medreseleri fıkıh merkezli kitabî İslam’ı şehirlerden kırsala doğru yaymalarının yanında ayrıca birer tasavvuf merkezleriydi. Hatta Gary Leiser’e göre bu işi İslam âleminin başka hiçbir yerinde görülmeyecek derecede yapmışlardır. Çünkü medreseler aynı zamanda sûfilerin toplanma yerleri adeta fiili dergâhlardır.²³⁶ Nitekim *Menâkıbu’l-Ârifîn*’de sûfilerin yer aldığı anekdotların pek çoğunda mekân medreselerdir ve medrese âlimleri Mevlânâ’ya derin saygı göstermektedirler.²³⁷ Hatırdan çıkarılmaması gereken husus tasavvufun, medresenin güçlü olduğu yerlerde en azından zahiren şeriat dışına çıkmayan haliyle, özellikle kırsaldaki halk kitleleri arasında aldığı biçimin farklı olduğudur.

İşte Osmanlı Beyliği topraklarında ulemâ ile sûfî çevrelerin ilişkileri böyle bir zeminde başlayacaktır. İlgili bölümde ulemânın Osmanlı topraklarındaki ilk temsilcileri olarak sunduğumuz fakıllar arasında aynı zamanda şeyh olanlar vardı.²³⁸ Tasavvuf medreselerde ve şehir merkezlerinde ulemâ tarafından kabul edilmişken

²³⁴ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 111-113; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 62-63; Karamustafa, 139; Fazlurrahman, 208; Hodgson, II: 222; Zerrinkub, 263

²³⁵ Fazlurrahman, 217; Hodgson, II: 182-183, Lapidus, I: 310-313, 354.

²³⁶ G. Leiser, “Osmanlılardan Önce Medrese ve Anadolu’nun İslamlaşması”, 195.

²³⁷ Eflakî, 126, 205-206, 265, 296, 402 ve pek çok yerde.

²³⁸ Mehmet Gel, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Fakihler”, 57.

kırsaldaki halk İslamı'nın evliya kültü merkezli güçlü bir tasavvufî yönü vardı.²³⁹

Orhan Bey devrinden itibaren medreseler tesis edilmeye ve şehir hayatı gelişmeye başladıktan sonra hinterlandtan Osmanlı topraklarına gelecek olan yüksek âlimlerin bir kısmı aynı zamanda sufî idi ve tasavvufu Sünnî İslam'ın bir parçası olarak görüyorlardı. Zira Osmanlı medreselerinde akâid bahsinde en çok okutulan kitaplardan birisi²⁴⁰ Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i idi ve bu kitapta evliya kerametlerinin hak olduğunu beyan eden bir bölüm bulunuyordu.²⁴¹

Kadılık, müderrislik ve müftülük gibi üst düzey görevlerde bulunmuş olan meşhur âlim Molla Fenarî'nin, vaazını dinlediği Somuncu Baba'ya derin bir saygıyla bağlanması hadisesi çok iyi bilinir.²⁴² *Şakâ'ik*'e kabaca bir göz atıldığında çok sayıda benzer portreyle karşılaşırız. Mesela, şer'î ve aklî ilimleri Molla Fenarî'den okumuş olan Kutbüddin İznikî, daha sonra tasavvufa geçmiştir.²⁴³ İlim tahsilini Halep'te tamamlayıp Osmanlı topraklarına gelen, Molla Gürânî ve Hızır Bey gibi büyük âlimlerin talebeliğinden sonra müderris olan Alâeddin Arabî Halvetî tarikatına intisap etmişti. Fatih devrinde Semaniye Medreseleri'nde müderrisliğe devam ederken, her Cuma müritleriyle zikir meclisleri oluşturmaktaydı. Daha sonra İstanbul müftüsü de olmuştur.²⁴⁴ Şer'î ilimlerin pek çok sahasında eser sahibi olmasının yanı sıra İbn Sina'nın *el-Kasîdetü'r-Rûhiyye*'si üzerine bir şerh yazmış olan meşhur âlimlerden Musannifek aynı zamanda bir şeyhti.²⁴⁵ Bursa'da müderrislik ve müftülük yapmasının

²³⁹ A.Y. Ocak, "Entelektüel Hayat", *Türkiye Tarihi*, ed. Kate Fleet, 451. Nitekim sufî çevrelerde sade bir dille kaleme alınmış *Müzekki'n-Nüfus*, *Muhammediye* veya *Envârü'l-Âşıkîn* gibi kitaplar halk nezdinde rağbetteydiler bkz. Ocak-Faroqhi, "Zaviye", *İA*, 13: 476. İsmi geçen eserler halkın din anlayışını şekillendiren ana kaynaklar içerisindedirler bkz. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 2015), 27-35, 89-92.

²⁴⁰ Hulusi Lekesiz, "Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme", 43.

²⁴¹ Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 250-252.

²⁴² Lâmiî Çelebi, 794; *Şakâ'ik*, 60; Mecdî, 51.

²⁴³ *Şakâ'ik*, 186; Mecdî, 58-59.

²⁴⁴ *Şakâ'ik*, 254, 258-260; Mecdî, 171-175

²⁴⁵ *Şakâ'ik*, 274-280; Mecdî, 184-187.

yanı sıra Hanefî fikhının temel eserlerinden *et-Telvîh* ve *Şerhu'l-Vikâye*'ye haşiye yazmış olan Hüsamzâde Muslihuddin Mustafa sûfilerle halvete girecek kadar tasavvufa temayül etmişti.²⁴⁶ XVII. yüzyılı ele alan bir çalışma, sonraki süreçte âlim-sûfî tipinin Osmanlı entelektüel çevrelerinin temel tipolojisini oluşturduğunu kanıtlamaktadır.²⁴⁷

Üstelik tasavvuf, Osmanlı medrese geleneğine, dolayısıyla yüksek ulemâ çevrelerine daha başlangıçta damgasını vurmuştu. Orhan Bey'in İznik'te tesis ettiği medresenin ilk müderrisi Dâvûd-ı Kayserî şer'î ilimleri tahsil etmiş bir âlim olmasının yanında aynı zamanda Muhyiddin İbn Arabî'nin *Fusûs*'una şerh yazacak derecede vahdet-i vücûd düşüncesinin tesirinde olan meşhur bir mutasavvıftı.²⁴⁸ Kayserî'nin başlattığı gelenek, Sadreddin Konevî'nin *Miftahü'l-Gayb*'ını *Misbahü'l-Üns* ismiyle şerheden Molla Fenarî tarafından tahkim edilmiştir.²⁴⁹ Bu şekilde başlayan süreç sonunda vahdet-i vücûd düşüncesi ve İbn Arabî'ye büyük bir saygı duyulması, zaten "şeyhü'l-ekberi" takdis etmekte olan sûfî çevreler yanında ulemâ çevreleri de dâhil Osmanlı düşüncesinde kuvvetle yerleşecektir.

Tüm bu anlatılanları göz önüne aldığımızda şunlar söylenebilir: Bazılarının âlim bazılarının ise sûfî yönü tebarüz edecek olsa da âlim-sûfî tipinin ortaya çıkması tasavvufî çevrelerin Osmanlı merkezî yöntemi tarafından çok daha kolay bir şekilde kontrol edilebilmesini sağlayacaktır. Osmanlı idaresi, devletin organizasyonu ve

²⁴⁶ *Şakâ'ik*, 312; Mecdî, 206-207.

²⁴⁷ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulema* (İstanbul: OSAV, 2007). Buna göre tespit edilen sûfîlerin pek çoğu medrese tahsil etmekle kalmamış müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlık yapmışlardır. Bu halleriyle onlar âlim-sûfî tipinin örneğiydiler, bkz. *aynı eser*, 451-453. Ayrıca 514-528 arasındaki Tablo 1.

²⁴⁸ *Şakâ'ik*, 30; Mecdî, 27; Mehmet Bayrakdar, "Dâvûd-ı Kayserî", *TDVİA*, 9: 32-34. İbn Arabî'nin düşünceleri özellikle evlatlığı Sadreddin Konevî gibi isimlerin de gayretleriyle Anadolu'da sağlamca yerleşmiş, yüksek-popüler tüm tasavvuf çevrelerine sirayet etmişti bkz. Ocak, "Entelektüel Hayat", 460-461.

²⁴⁹ Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ed. A.Y. Ocak, 100.

toplum hayatının devamı için objektif bir kaideler sistemine muhtaç olduğundan ulemâ ve şeriata dayanmak zorundaydı. İlgili bölümlerde temas edildiği üzere Osmanlı öncesi dönemde medreselerin devlet eliyle yaygınlaştırılması ve vakıf tahsisleriyle âlimlerin devletle yakınlaşması süreci Fatih devrine gelindiğinde daha önce İslam tarihinde rastlanmamış derecede ulemânın bürokratlar haline gelmesiyle zirveye ulaşmıştı. Tüm bu süreç boyunca sûfilerin İslam'ın klasik döneminde görülmemiş derecede ulemâyla iç içe olması ve âlim ile sûfi kimlikleri arasındaki geçişkenlik, iç içe oldukları âlimler vasıtasıyla onları da Osmanlı merkezî yönetimine daha bağımlı kılmıştır. Ayrıca mevzubahis sûfi çevrelerde en azından zahirde şeriata sıkı sıkıya bağlılık, ulemâ kanalıyla İslam'ı temsil ettiğini iddia eden merkezî yönetime karşı muhalefet hareketlerinin tasavvuf bünyesinde toplanmasını engellemiştir.

Ancak tüm bunlar tablonun tamamı değildir. Zira belirtildiği üzere burada söz konusu olan sûfi çevrelerin tamamı şariat dairesinin içinde ve çoğunlukla şehir hayatına mensupturlar. Oysa 3. Bölüm'de ele alındığı üzere özellikle XV. yüzyılın başlarından itibaren iyice belirgin hale gelen Osmanlı merkezî yönetiminin değişimi ve kazandığı güçlü mahiyet karşısında gitgide marjinalleşen popüler sûfi çevreler vardır. İşte bu gruplarla ulemâ ve şeriatla açıktan çatışmayan Sünnî tasavvuf çevreleri arasında bir gerilim ve karşılıklı eleştiriler söz konusudur. Bunun yanında yukarıda Osmanlı düşüncesine damgasını vurduğunu ve tüm çevrelerde etkisini hissettirdiğini belirttiğimiz vahdet-i vücûd anlayışını aşırı yorumlayarak “dairenin dışına çıkan” sûfi gruplar da vardır ki ulemâ ve Sünnî sûfilerin sert eleştirilerine muhatap olacaklardır.

4.2. Karşılıklı Eleştiriler

4.2.a. Ulemâ'dan Sûfiyye'ye

Ulemâdan sûfilere yöneltilen eleştirilerin bütün sûfi grupları kapsamadığına temas edilmişti. Tasavvufun Sünnîlik içerisine alınması sonrası ikisi de temelde şehir hayatının unsurları olan ulemâ ile sûfiler arasında tasavvufun ilk dönemindeki gibi bir çatışma ve gerilim yoktur. Ulemâ karşı olmak bir yana, bu çevrelerle iç içedir ve pek çok âlim aynı zamanda sûfidir. Emir Sultan, Hacı Bayram-ı Veli veya Akşemseddin gibi şahsiyetlere ulemâ ancak saygı duymaktadır. Fakat Osmanlı topraklarındaki sûfi çevreler sadece bu isimlerle sınırlı değildi. Hatta kabaca XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyılın başlarına kadar bu tip şahsiyetlere Osmanlı topraklarında neredeyse hiç rastlanmıyordu. Oysa Osmanlıların ilk ortaya çıktıkları devirde yanlarında, Rum Abdalları dediğimiz popüler sûfi grupları vardı. Zaman ilerledikçe bu gruplar merkezî yönetimin kurduğu düzene yabancılaşıp merkezden çevreye itilmişlerdi. XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarında kitabî İslam'ın tesirini artırması ve toplumda meydana gelen sosyal değişimle konumu güçlenen ulemâ nezdinde, bazı şeriat dışı hal ve hareketleri olan bu gruplara hiç de hoş gözle bakılmıyordu. Ancak, merkezî yönetimin, dolayısıyla ulemânın Sünnî İslam'ı, Safevîlerin ortaya çıkmasıyla büründüğü katı ve hoşgörüsüz mahiyette henüz olmadığı gibi Abdalân-ı Rum'un heterodoks İslam'ı da XVI. yüzyıldaki militan vâsfa sahip değildi.²⁵⁰ Bu sebepten mutlak bir çatışma söz konusu değildir. Ancak bir gerilim ve karşılıklı rahatsızlık duyulduğu da açıktır.

İlk hükümdarlardan beridir Osmanlı merkezî yönetimi bir yandan medreseler tesis edip ulemâyı güçlendirirken, öte yandan toplumdaki karşılıkları hasebiyle realist

²⁵⁰ Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sûfi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu", 172.

bir tavırla Rum Abdallarından istifade etmişti. Ancak giderek artan bir denetim ve kontrol hep olmuştur. Bu konuda ulemâ merkezî yönetimin yanındadır; daha doğrusu onun dayanağıdır. Nitekim yukarıda anlatılan Orhan Bey'in teftiş hadisesini ulemânın desteklediğini söyleyebiliriz. Bu noktada âlim kimliğiyle İbn Kemal'in söyledikleri mühimdir. Bu meşhur âlim, Fatih devrinin ortalarında doğmuş, II. Bayezid döneminde ulemâ mensubu olmuş ve şeyhülislamlığa kadar yükselmiştir.²⁵¹ O, bürokrat vasfını da taşıyan klasik Osmanlı âlimi tipinin bir temsilcisidir. Bu sebeple İbn Kemal'in mezkûr teftiş hadisesi dolayısıyla söylediklerinin, ulemânın, popüler derviş gruplarına bakış açısını yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır. İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*'ında mevzubahis çevrelere mensup sûfileri “*bed-sîret ve mec'ûl ve mahzûller şûrîde-hal ve âşüfte-misal abdallar*” şeklinde niteler.²⁵² Sultan Orhan “*âdâb-ı şeriati riâyet eylemeyen bed-sîret torlakları*” tespit etmiş “*ol bed-râyları rüsvâ-yı âlem*” eylemiş ve memleketten sürmüştür.²⁵³ Oysa “*libâs-ı şeriati palâs-ı bid'ate tebdil*” etmeyenlere dokunulmamıştır.²⁵⁴

Bu tip ifadeler medrese ilimlerinden haberdar olup zahiren şeriata mugayir bir tavırları bulunmayan ve bu halleriyle Osmanlı merkezî yönetimi ile pek bir problemi olmayan sûfler için asla kullanılmaz. Nitekim aynı İbn Kemal, İstanbul'un fethini anlatırken Akşemseddin için “*kutb-ı dâyire-i zamân Ak Şemsü'd-Dîn hazretlerine ki dâde-i sırr ile râz-ı sine-i âsumâna nâzırdı, emdâd-ı du'âyıyla ceş-i zafer-kîş-i guzâta imdâd için 'alem-i âlemgîr-i cihâdı kaldırub ol gazâya bile gitmişdi*” tarzı hürmet ve tazim ötesinde adeta takdis edici ifadeler kullanır.²⁵⁵ Burada akıllara şöyle bir soru

²⁵¹ *Şakâ'ik*, 598-602; Mecdî, 381-385; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *TDVİA*, 25: 238.

²⁵² İbn Kemal, II: 89-90

²⁵³ İbn Kemal, II: 90.

²⁵⁴ İbn Kemal, II: 90.

²⁵⁵ İbn Kemal, VII: 61. Bu sözler ayrıca yukarıda temas edilen âlim-sûfi tipinin düşünce yapısının güzel bir yansımasıdır. Âlim-müverrih aynı yerde şeyhin fetih saatini tayin eden meşhur keramet hikâyesini de nakleder.

gelebilir: İbn Kemal, Safevîlerin ortaya çıkmaları sonrası Osmanlı Sünnîliğinin sertleştiği²⁵⁶ bir ortamda yazdığından, döneminin konjonktürünü geçmişe yansıtmış olabilir miydi? Aslında sadece Orhan Bey'in teftiş hadisesiyle bazı istenmeyen sûfilerin Osmanlı topraklarından sürülmüş olması bile, kendinden önceki ulemâ mensuplarının da aşağı yukarı aynı fikirde olduklarını göstermektedir. Nitekim, Fatih devrinde Otman Baba dervişleri muhtelif şeriat dışı halleri sebebiyle ulemâ tarafından sık sık sancak beylerine ihbar edilmekte, çeşitli tutuklamalar ve davalarla karşı karşıya kalmaktaydılar.²⁵⁷ İncılık'a göre bir menâkıbnâme olmasına rağmen Otman Baba'nın gerçek yaşamını anlattığı için güvenilir bir tarih kaynağı olan ve bu yönüyle devrinin sosyo-kültürel hayatına ışık tutan²⁵⁸ *Velâyetnâme-i Otman Baba*'da ulemânın heterodoks sûfî gruplarına bakış açısını yansıtan dikkat çekici kısımlar vardır. Mesela, bir gün Otman Baba dervişleri Edirne'ye gelirler. Bir tekkeye girip otururlar. Ulemâdan da birileri oradadır. Menâkıbnâme devamını şöyle anlatır:

... ol tekyede olan şeyh ü meşâyih ve 'ulemâ-i şeri'ât çün bu abdalları görür dahi kelâm ü kelime arasında bu abdallara ol şeyh ü meşâyih ve ulemâ-i şeriat su'al iderler ki 'aceb sizün babanız Otman Baba'dur *ne millet ü ne mezhebsizdür ki hiçbir millete benzemez* ve kendü dahi benzemez diyü ...²⁵⁹

Menâkıbnâme yazarının ulemâyı itham ettiği bu ifadeler muhtemelen doğrudur. Otman Baba müritlerinin taşıdıkları hulûl ve tenasüh gibi inançları, ulemânın onaylaması mümkün değildi. Yukarıdaki anekdotun devamında ulemânın padişaha müracaatı ile Otman Baba dâhil dervişler tutuklanıp İstanbul'a gönderilirler. Ancak işin nihayetinde bir ceza almayacaklardır çünkü Otman Baba rüyasına girip Fatih'i korkutmuştur.²⁶⁰ Muhtemelen padişah bu nevi kitlesel bir cezalandırmanın

²⁵⁶ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 149-150; Tijana Kristic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15.-17. Yüzyıllar*, çev. Ahmet Tunç Şen (İstanbul: Kitap Yayınları, 2015), 26-28.

²⁵⁷ Ocak, *Kalenderîler*, 181.

²⁵⁸ İncılık, "Dervish and Sultan: An Analysis of Otman Baba Vilâyetnâmesi", 19.

²⁵⁹ Yunus Yalçın, "Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi SBE, 2008), 228-229.

²⁶⁰ "Otman Baba Velâyetnâmesi", 229.

halk arasında doğuracağı tepkiyi hesaplayarak ulemânın ısrarına rağmen kararından vazgeçmiştir.²⁶¹ Ulemâ en azından dervişlerden birkaçının idamını talep etmektedir. Böylece “tâ bir kimse dahı bu da’vâyı idüp cihânı fesâda ve *şerî’at kavmin kesâda düşürüp* gavga ve şenâ’at” etmeyecektir.²⁶² Tüm bunlar, Safevîler sonrası radikalleşme sürecinden önce de ulemânın popüler sûfî gruplarına karşı yaklaşımının İbn Kemal’inkinden çok farklı olmadığını göstermektedir. II. Bayezid dönemindeki “Kalenderî avı” ulemâyı memnun etmiş olmalıdır.²⁶³ Ulemâca makbul sûfî çevreler de bu gruplar hakkında benzer şekilde düşünmektedirler. Nakşi tarikatına mensup Lâmiî Çelebi kendi zamanında Hacı Bektaş’ın mezarında toplananların çoğunun İslam dairesinin dışına çıkmış olduklarını ve ibadetleri boşladıklarını söyleyerek onları kınamaktadır.²⁶⁴

Osmanlı düşüncesi genel olarak tüm boyutlarıyla vahdet-i vücûd telakkisinin damgasını taşımaktadır. Gerek popüler gerek yüksek tasavvufî çevreler bu noktada ortaktırlar. Popüler sûfî çevreler özelinde bu düşünce sık sık hulûl inancına varmıştır. Nitekim yukarıda ele alınan Otman Baba müritleri bu kapsamdadır. Vahdet-i vücûd telakkisi, yüksek tasavvufî çevrelerde ise genelde şeriat içinde yorumlansa da bazen panteizme evrildiği olmuştur. Bu durumun oluşmasında XV. yüzyılın başlarından itibaren tesirlerini Anadolu’da gösteren Hurûfliğin de büyük etkisi vardı. Mevcut haliyle bu düşünce siyasal otoriteye karşı tasavvuf bünyesinde cereyan edecek sosyal hareketleri meşrulaştırıyordu ki ele alınan dönemdeki temsilcisi Şeyh

²⁶¹ İncalcık, “Dervish and Sultan”, 30-31.

²⁶² “Otman Baba Velâyetnâmesi”, 249.

²⁶³ Ocak, *Kalenderîler*, 182-183.

²⁶⁴ Lâmiî Çelebi, 803.

Bedreddin'dir.²⁶⁵ Tüm bu sebeplerden ulemâ ile bu düşüncedeki sûfiler arasında yine bir gerilim olduğuna dikkat etmek gerekir.

Taşköprülüzâde'nin rivayet ettiğine göre şeyhülislam Fahreddin Acemî, şeriat dışı düşüncelerini Edirne'de yaymakta olan Hurûfilerin şiddetle cezalandırılmalarına ön ayak olmuştur.²⁶⁶ *Şakâ'ik* dikkat çekici bir anekdot daha ihtiva eder. Buna göre Alaeddin Arabî'yi bir imam ziyaret eder. Molla, imama kendisinden bir necaset kokusu geldiğini söyler. Biraz sonra imamın kolunun altından bir risale düşer. Bu, Şeyh Bedreddin'in *Varidât*'ıdır. İçinde şeriata aykırı şeyler bulunduğu için imama onu yakmasını tembihler.²⁶⁷ Şeyhülislamlığa kadar yükselecek meşhur âlim Alaeddin Arabî, Semâniye Medreselerinde müderrislik vazifesini devam ettirirken bir yandan da müritleriyle zikir meclisleri düzenleyen bir şeyhti. Âlim-sûfi kimliğiyle panteizme girecek bu tip düşüncelere karşı çıkması tabiiydi. Tüm bu örnekler, ele alınan dönemde ulemânın, bir kısım sûfi çevrelerden sâdır olan şeriat dışı gördüğü fikir ve uygulamalara karşı olduğunu ve vaziyete göre değişik şekillerde tepki verdiğini göstermektedir.

4.2.b. Sûfiyye'den Ulemâ'ya

Çoğunlukla şehir muhitlerine mensup olup medrese de tahsil etmiş, şer'î ilimlere vâkıf veya en azından şeriata açıktan ihlal edecek fikir ve davranışı olmayan sûfiler ile ulemâ arasında kayda değer bir uyuşmazlık veya gerilim söz konusu olmadığına yukarıda temas edilmişti. Pek çok âlim aynı zamanda sûfiydi. İki ayrı gruptan ziyade, bir âlim-sûfi tipinin söz konusu olduğuna değinilmişti. Ancak bu nevi

²⁶⁵ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'su'nda İslam'ın*, 181-187; Ocak, "Sunuş", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, XXII.

²⁶⁶ *Şakâ'ik*, 114; Mecdî, 82.

²⁶⁷ *Şakâ'ik*, 258-260; Mecdî, 173-174.

sûfi çevrelerin dışındaki Rum Abdalları ve sonraki temsilcileri Kalenderî grupları gibi popüler derviş zümreleri için aynı durum geçerli değildir.

Bu popüler sûfi gruplar, kırsaldaki çoğunlukla konargöçer Türkmenler ve uçlardaki gaziler arasında saygı görüp takdis ediliyorlardı. Aslında kendileri de gazidervişlerdi. Hepsi için tasavvuf, mistik birtakım hedeflere ulaşmaktan veya teoriler inşa etmekten ziyade içinde buldukları sosyal şartlarla uyumlu bir yaşam tarzıydı.²⁶⁸ Bu kesimlerde hürmet gören abdallar, toplumun kalanı ve merkezî yönetim nezdinde nahoş karşılanıyorlardı. Bunun sebebi XV. yüzyılın başlarında iyice hissedilir hale gelecek surette devletin ve toplumun medrese merkezli kitabî İslam lehine bir değişime uğramış olmasıydı. Osmanlı idaresi, Fatih'le beraber teşkilatlanıp merkezileştikçe konargöçer tebaasının boş arazilere yerleşerek “raiyyet kayd olunmasını” ve böylece onlardan daha rahat bir şekilde vergi almayı gitgide daha çok arzu etmiştir. Uçlardaki gazilerin yer yer başa buyruk hareket etmeleri veya konargöçer Türkmenlerin istedikleri gibi yer değiştirmeleri Osmanlı merkezî yönetiminin hiç de hoşuna gitmiyordu. Yönetimin bu konulardaki taleplerinden –ki doğrudan hayat tarzlarının değişmesi söz konusuydu- zikredilen çevreler de tabii olarak memnun değillerdi.²⁶⁹ Bu noktada, merkezî bir devlet için elzem olan hukuk sisteminin inşası, idarenin organizasyon ve devamı gibi gereklilikler ulemânın görünürlüğünü ve etkisini daha da arttırmıştı. İşte bu noktada mevzubahis sûfi çevrelerin ve temsil ettikleri sosyal tabanın rahatsızlığı devletin işbirlikçisi olarak görülen ulemâyı da hedef alıyordu. Devletin hoşnut olmadıkları bir hale bürünmesinde

²⁶⁸ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 181.

²⁶⁹ İncılık, “Dervish and Sultan”, 24-26. Otman Baba dervişlerine ihtiram gösterenler düzenden memnun olmayan Doğu Rumeli'deki Yörükler ve uçlardaki gazilerdir. Bu kapsamda Kiprovska, 15. yüzyıl sonlarıyla 16. yüzyıl başlarında Osmanlı topraklarında meydana gelen sosyal değişim ile marjinalleşen ve yönetimin merkeziyetçi eğilimleri karşısında merkezkaç unsurları teşkil eden Rumeli uçlarındaki gazilerden Mihaloğullarıyla Doğu Rumeli'deki heterodoks derviş gruplarının bir reaksiyon olarak birbirlerine daha fazla yakınlaştıklarını ileri sürer bkz. Mariya Kiprovska, “The Mihaloğlu Family: Gazi Warriors and Patrons of Dervish Hospices”, 196.

ulemânın rolü vardı. Otman Baba dervişlerinin sık sık başlarına geldiği üzere, kendilerini mahkemeye çıkarıp muhtelif cezalara çarptıran en başta kadı gibi doğrudan muhatap oldukları ve düşman gördükleri çeşitli temsilcileri sebebiyle “ulemâ-i şeriat” makbul değildi. Âlimlerin Osmanlı merkezî yönetiminin bürokratları haline geldiğini hatırladığımızda hoşnut olunmayan kimselerin vezirler dâhil devletin ulemâ kökenli tüm bürokratları olduğunu söyleyebiliriz. Belirtilmesi gereken husus aslında pek çok noktada eleştirilenin ulemâ üzerinden devletin kendisi olduğudur.

Uçlardaki gaziler sosyal taban ve zihniyet itibariyle popüler sûfi çevrelere yakındılar. Beyliğin ilk dönemlerinden itibaren uçlardaki gazâlarda dervişler gazilerin yanlarındaydı. Bu sebeplerden iki muhit iç içeydi.²⁷⁰ *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nde Mihaloğlu Ali Bey, Otman Baba'yı bir veli olarak takdis ve himaye eden bir şahsiyettir.²⁷¹ İşte bu çevrelerin düzenden rahatsızlıkları gazi geleneğini temsil etmekte olan erken Osmanlı kroniklerine yansımıştır. Buralarda ulemâ mensupları Osmanlı ülkesine sayısız bidatler sokmakla ve padişahları yanlış yola sevk etmekle itham olunur. Cemal Kafadar'a göre gazi-derviş muhitiyle en yakın irtibatı bulunan çevrelerde kaleme alınmaları hasebiyle bu eleştiriler, bariz şekilde anonim tarihler ile Âşıkpaşazâde'nin tarihinde görülürler.²⁷² Bu kaynaklara bakıldığında, devleti

²⁷⁰ Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, 208.

²⁷¹ İncalcık, “Dervish and Sultan”, 26. Nitekim Otman Baba'nın en önde gelen halifelerinden Akyazılı Sultan'ın (bkz. Ocak, *Kalenderîler*, 159) Varna'daki tekke ve türbesini Mihaloğulları kurmuşlardı bkz. Semavi Eyice, “Akyazılı Sultan Âsitanesi”, *TDVİA*, 2: 302. Diğer ünlü gazi ailesi Malkoçoğulları'nın, kültü güçlü bir şekilde gaziyân arasında yaşamakta olan Hacı Bektaş'ın, Sulucakaraöyük'teki tekkesine XVI. yüzyılım ortalarında ilave binalar inşa ettirdiklerine daha önce temas olunmuştu.

²⁷² Kafadar, 207. Nitekim asıl adı Derviş Ahmed Aşîki olan Âşıkpaşazâde, İstanbul'da Mimar Sinan mahallesinde bir zaviyenin şeyhiydi. İncalcık'a göre kendisinden tarihini yazmasını isteyenler Vefâî tarikatına müntesip dervişlerdi bkz. İncalcık, “Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı”, çev. Fahri Unan, *Söğüt'ten İstanbul'a*, der. Mehmet Öz-Oktay Özel (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 119,124, 127. Gerek Âşıkpaşazâde gerekse damadı Seyyid Velayet, Osmanlı merkezî yönetimi ile kurdukları yakın ilişkiler dolayısıyla ortodoks sûfiler olsalar da popüler sûfi çevrelerde derin tesirleri olmuş Vefâî tarikatı geleneğinden geliyorlardı. Tarikatın tasavvufi mahiyeti şehirlerde ve kırsalda farklılaşmıştı bkz. A.Y. Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”, *Belleten*, LXX/257 (2006), 142-143 . Tüm bunlar hesaba katıldığında Âşıkpaşazâde'nin tarihindeki bazı pasajlar müverrihin bizzat içinden geldiği popüler sûfi çevrelerin ulemaya bakış açısını yansıtmaları itibariyle bizim için mühimdirler.

teşkilatlandırarak ilk ortaya çıktığı halinden uzaklaştıran ulemâ mensuplarını hedef alan gerçekten ağır suçlamalarla karşılaşırız. Genelde ilk hükümdarlar mala-mülke, hazineye önem vermemekle methedilerek mevcut durumun bozukluğuna bir gönderme yapılır. Bir ulemâ ailesi olan Çandarlılar özellikle hedeftedir. Bu noktada, *Anonim Osmanlı Kroniği*'ndeki bazı ifadelerle başvurmak faydalı olacaktır:

Ol zaman pâdişâhları tama'kâr değüllerdî. Her ne ellerine girürse yiğide ve yenile verürler idi. Hazîne nedür bilmezleridi. Heman kim Hayreddin Paşa kapuya geldi ve pâdişâhlar ile *tama'kar dânişmendler musâhib* olup, takvâyı koyup fetvaya yürüdüler, hazîne dahi pâdişâh olana gerekdür dediler. *Pâdişâhı kendülere uydurdular*. Tama' ve zulm peydâ oldu ... Şimdiki hâlde dahi ziyade *sebeb dahi dânişmendlerdür* ... Ak Bıyık *Dedem* kim var idi ... eyitdi: “Ey *Mevlanâ!* Bu ümmî kavim ne kadar günah ederlerse *hep ehl-i ilm sebeddür*. Ol günahları Hak ta'âlâ sizden sorsa gerekdür ... siz zinâ etdünüz ve livâta etdünüz ve akçayı ribâyâ verdünüz ve helâl haram fark etmedünüz. *Hiçbir ehl-i ilm var mıdur ki*, bu haramdur ve şüphelüdür diyeler ... haram olsun helâl olsun tek eline girsün.²⁷³ ... Kaçan kim Çenderlü Kara Halil ve Karamânî Türk Rüstem, bu ikisi ulular ve *âlimler* idi. Heman kim anlar Osman Beğlerine geldiler. *Dürlü dürlü hileyile âlemi doldurdular*. *Andan evvel hesap defter bilmezlerdi*. Anlar te'lif etdiler. Akça yığup hazîne etmek anlardan kaldı. Sonun hiç fikr etmediler. Koyup gideceğin anmadılar. Kendülere mağrur oldular.²⁷⁴ ... Kaçan kim Ali Paşa vezir oldu anun zamanında *dânişmendler çoğaldı*. Her biri bir beğ yanına geldi. Anlara yarayalum deyü tabî'atlarına münâsib cevap vermek ile Allah buyruğun ve peygamber kavlin terk itdiler. Âl-i Osman bir sulb kavim idi. Anlar geldiler dürlü dürlü hilelere başlayup takvâyı götürdüler, fetvaya başladılar²⁷⁵ ... Ali Paşa bir zevvâk kişiydi ... Kadıların dahi fesadı zâhir olmağa başladı.²⁷⁶

Âşıkpaşazâde de Çandarlılar üzerinden ulemâyı hedef alır:

El-hasıl-ı kelim, Al-i 'Osman'un günah itmesine evvel sebeb 'Ali Paşa olmuştur. Zira anun yanına hile ider ve hile bilür 'Arab [Bazı nüshalarda: 'Acem] *dânişmendleri* çok gelür giderdi. Danişmend kim azsa ışık olur, ışık kim azsa şeytan olur.²⁷⁷

²⁷³ *Anonim Osmanlı Kroniği*, 28-29. İtalikler vurgu amacıyladır.

²⁷⁴ *Aynı eser*, 35.

²⁷⁵ İçinden geldiği çevreye rağmen eserini yazdığı zamanki konumu sebebiyle olmalı Âşıkpaşazâde, “fetvayı hile itdiler” şeklinde bir ifade kullanarak bu dili biraz yumuşatır bkz. Âşıkpaşazâde, 401. Oysa görüldüğü gibi anonim tarihte doğrudan fetvanın kendisi menfi bir manada kullanılıyor gibidir.

²⁷⁶ *Anonim Osmanlı Kroniği*, 36.

²⁷⁷ Âşıkpaşazâde, 402. Neşri ise Çandarlı Kara Halil'i hayırla anar bkz. Neşri, 349 Müderrislik yapmış ulema mensubu müverrihin, Âşıkpaşazâde'yi bazen kelime kelime aktarırken burada ondan ayrılması dikkat çekicidir. Ayrıca bkz. Abdülkadir Özcan, “Neşri”, *TDVİA*, 33: 20-21.

Dillendirilen “takvayı götürüp fetvayı getirmek” eleştirisi, tasavvufun ilk ortaya çıktığı devirlerde sûfilerin âlimlere yönelttiği, dini, sadece objektif bir kaideler sistemi şeklinde anlamaları sebebiyle şekilciliğe düştükleri kabilinden bir eleştiri değildir. Ulemânın, Osmanlı hükümdarlarına merkezîyetçi-bürokratik bir devlet aygıtı kurulmasında nasıl yardımcı olduklarına ilgili kısımda değinilmişti. Bunun sonucunda gaziyan ve abdalân eski konularını ve serbestliklerini kaybetmişler, hoşlanmadıkları kontrolcü ve kuralcı bir devletle karşı karşıya kalmışlardı. Vergi alan, hesap defter tutan, çeşitli sınırlamalar getiren işte böyle bir devletin tesisinde rol oynamaları ulemâyı tabîi olarak popüler sûfi gruplar ve iç içe oldukları uçlardaki gazi toplumu nezdinde sevilmeyen insanlar durumuna düşürmüştü. Çandarlı Kara Halil ve oğlu Ali Paşa'nın özellikle seçilip, ağır ithamlara maruz kalmalarının sebebi, Orhan Bey devrinden başlamak üzere en önde gelen ulemâ mensuplarından olarak, vezirlik dâhil üst düzey bürokratik görevler almaları, dolayısıyla bu çevrelerin hafızasında en çok iz bırakan isimler olmaları olabilir.

“Ulemâ-i şeriat” abdalân nezdinde hazzedilmeyen bir devlet ve toplum düzeni kurulmasına yardımcı olarak, popüler sûfi grupların hem manevî nüfuzlarının hem de nail oldukları maddî imkânların azalmasına sebep olmuşlardır. Bunun yanında, Otman Baba dervişleri örneğinde gördüğümüz gibi fırsat oldukça doğrudan bu sûfi grupların hayat tarzlarına da karışıyor, panteizme kayan vahdet-i vücûd, tenâsüh ve hulûl gibi inançları sebebiyle onları mahkûm ediyorlardı. Bu durum karşısında *Otman Baba Velâyetnâmesi*'nde *ulemâ-i ehl-i şeriat*ın hikmetten gafil olduklarının söylenmesi

normal karşılanmalıdır. *Çihar darb* yaparak²⁷⁸ sakalsız dolaşan Otman Baba, kazaskerin sakalına “it tüyü” demektedir.²⁷⁹ Kadıyı ise kargaya benzetir.²⁸⁰

Tüm bu anlatılanlardan sonra toparlanacak olursa görüldüğü gibi ulemânın yeknesaklığına nazaran sûfiyye tek parça değildir. Devletin ilk zamanlarındaki sosyal yapıya uygun olarak başlangıçta Osmanlı sûfiyyesini domine eden popüler sûfi gruplarıdır. Toplumda fıkıh merkezli kitabî İslam lehine meydana gelen değişim, bir yandan ulemânın görünürlüğünü artırırken diğer taraftan Osmanlı sûfiyyesinin çeşitlenmesini beraberinde getirmiştir. Şehir muhitinin kültürünü yansıtan ve şeriatı açıktan ihlal etmeyen sûfiler ile ulemâ arasında bir problem yoktur. Bilakis Gazzâlî sonrası konjonktüre uygun olarak âlim-sûfi veya sûfi-âlim şahsiyetler söz konusudur. Bu kaynaşma devletin memurları olan ulemâ üzerinden bu nevi sûfilerin denetimlerini ve devlete bağımlılıklarını artırmıştır. Düzenle bir problemleri olmadığından Osmanlı merkezî yönetiminin onları geniş maddî imkânlarla desteklemesi bu durumu pekiştirmiştir. Değişen devlet ve toplum yapısı karşısında merkezdeki yerlerinden çevreye düşerek marjinalleşen popüler sûfi gruplar ise şeriatla bağdaşmayan davranış ve düşünceleri yüzünden ulemânın sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Buna karşılık Abdalân, hiç hazzetmedikleri bürokratik-kontrolcü bir devletin teşekkül etmesine yardımcı olan ve inanç ve hayat tarzlarını hedef alan ulemâyı düşman görmüştür. Devlete ve onun bürokratları olan ulemâya gittikçe yabancılaşmıştır. XVI. yüzyılın başlarında bu çevrelerin Safevîlere meyletmeleri veya yoğun olarak yer alacakları çeşitli isyan hareketleri gibi hadiseler bu arka plan üzerinde cereyan edecektir.

²⁷⁸ Ocak, *Kalenderîler*, 222-225. Kalenderî dervişlerinde görülen bu uygulama, Peygamberin sünnetine aykırı olduğu gerekçesiyle ulemâ tarafından şiddetle tenkit edilmektedir.

²⁷⁹ “Otman Baba Velâyetnâmesi”, 271.

²⁸⁰ *Aynı eser*, 173.

BÖLÜM V

SONUÇ

Erken Osmanlı döneminde âlimler ve sûfilerin merkezî yönetimle ilişkilerinin temel hususiyetleri İslam tarihinin önceki safhalarıyla esas olarak aynıdır: Şeriatın temsilcisi sıfatına sahip ulemâ ile kurduğu yakın ilişkiler, Osmanlı yönetimine, tebaası ve diğer Müslüman devletler nezdinde meşruiyet kazandırmış, hükümdarlar devletlerinin teşkilat ve idaresinde ulemâdan yararlanmışlardır. Zira ulemâ, kapsamlı bir idare tecrübesi ve pratiği sağlamanın yanında, tatbik edilmesi meşruiyet kaynağı olan şer'î hukuk, yani fıkıh üzerinde bilgi sahibiydi. Allah katında dualarının makbul olduğuna inanılan ve halkın korkuyla karışık derin bir saygı duyduğu sûfilerin toplum üzerindeki büyük manevî nüfuzları, Osmanlı idaresinin onları da görmezden gelmesini imkânsız kılmıştır. Nitekim ilk hükümdarlardan itibaren Osmanlı sultanları, sûfi çevrelerle yakın ilişki kurma gayreti içerisinde olmuşlardır. Sûfilerle yakınlaşmak, onların duasını ve desteğini almak -en azından zahiren böyle bir imaj oluşturmak- yöneticilere toplum nezdinde büyük bir meşruiyet temin ediyordu. Şeyhlerin yanlarında olması, padişahlar için bir uğur ve bereket kaynağı kabul ediliyordu. Sûfilerin varlığı savaşlarda çok büyük bir motivasyon kaynağıydı. Siyasal otorite, ulemâ ve sûfiyye ile kurduğu yakınlık vesilesiyle elde ettiği tüm bu kazanımların karşılığı olarak başta vakıf hukuku kapsamında vakıf tahsisleri olmak üzere iki gruba da geniş maddî imkânlar ve vergi muafiyetleri sağlamıştır. Ayrıca yönetim, kendisine ve toplum düzenine bir tehdit algılamadığı sürece iki grubu da düşünce ve ritüellerinde serbest bırakmıştır.

Bu ana tablonun yanında vurgulanması icap eden bazı hususlar bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, Osmanlı merkezî yönetiminin Fatih devri sonları itibariyle ulemâyı devletle özdeşleşmiş tipik bürokratlar haline getirmesidir. XI. yüzyılda

medreselerin devlet eliyle yaygınlaştırılması akabinde vakıf gelirleri ve mansıblar kanalıyla âlimleri siyasî otoriteye gitgide yakınlaştıran süreç, Fatih devrine gelindiğinde zirve noktasına ulaşmıştır. Roma hâkimiyet telakkîlerini de benimseyerek merkeziyetçi bir imparatorluk kurmaya çalışan II. Mehmed, ulemâyı devlet hizmetindeki pâyelerine göre bir hiyerarşiye tâbi tutarak şeyhülislam önderliğinde kendisine bağlamıştır. Ayrıca İstanbul'da tesis ettiği medrese başta olmak üzere, imparatorluk dâhilindeki tüm medreseleri bir hiyerarşi içerisine yerleştirmesi bu durumu tahkim etmiştir. Nihayetinde ulemâ, daha önce görülmemiş bir şekilde yönetimle özdeşleşerek devletin bürokratları haline gelmiştir. Artık temel kaygıları bilim adamlığından ziyade genel çizgi itibarıyla bürokratik görev ve hizmetlerdir. İlmî mesaileri esas olarak devlet yönetimine pratik çözümler üretmeye matuftur. Şariatın temsilcileri sıfatıyla ulemânın Osmanlı merkezî yönetimiyle bu derece özdeşleşmesi, dinle devleti de adeta birleştirmiştir. Böylece Osmanlılar, daha önceki siyasî yöneticilerin ulemâ ile ilişkilerini yakın tutarak Müslüman toplum nezdinde meşruiyet sağlama meselesini kökünden çözüme kavuşturmuşlardır.

Altı çizilmesi gereken ikinci husus, ele alınan dönemde devlet düzeni ve toplum hayatında yaşanan sosyal değişimlerin, Osmanlı sûfiyyesinin çeşitlenmesi ve merkezî yönetimle ilişkilerinin mahiyetinde değişiklikler meydana gelmesi üzerinde etkili olduğudur. Devletin ilk dönemlerinde etkinlik ve sayı bakımından Osmanlı sûfiyyesini domine eden abdalân, XV. yüzyılın başları itibarıyla merkezî yönetim ve toplum nezdinde medrese merkezli kitabî İslam'ın ağır basmaya başlamasıyla, çevreye itilmiştir. Buna karşılık çoğunlukla şehir kültürüne mensup, medrese çevreleriyle teması olan ve en azından açıktan şeriatı ihlal etmeyen sûfi çevreler, ulemâ ve siyasal otorite nazarında gittikçe makbul hale gelmiştir. İslam Ortaçağının entelektüel mirasıyla uyumlu olarak bu tip sûfilerle âlimler arasında bir kaynaşma ve geçişkenlik

mevcuttu. Bu sebepten aslında tamamen ayrı bir Osmanlı ulemâ ve sûfiyyesinden ziyade, hem şer'î ilimlerde bilgi sahibi hem de tasavvufa intisabı olan Osmanlı âlim-sûfileri söz konusudur. Doğrudan tasavvuf müntesibi olmayan âlimlerse en azından bu tip şahıslara derin bir saygı duymaktadırlar. Ancak bu nitelikte olmayan popüler sûfi çevreler ile âlimler ve ulemâyla geçişkenliği bulunan sûfi gruplar arasında bir soğukluk ve gerilim mevcuttur.

Vurgulanması icap eden üçüncü husus şudur: Ulemâ mensupları rejimin bürokratları olarak sistemle zaten özdeşleşmişlerdi. Ulemâ çevreleriyle içli dışlı olan Sünnî tasavvuf çevrelerine mensup sûfiler de ulemâyla olan bu yakınlıkları üzerinden sistemin içine alınmışlardır. Merkezî yönetimin vakıf tahsisleri ve türlü ihsanları devlete bağımlılıklarını artırmıştır. Buna karşılık Sünnî İslam ve onunla barışık tasavvuf yorumu, Osmanlı merkezî yönetiminin tabiri caizse resmî ideolojisi haline gelmiştir. Bu özdeşleşme sonucunda ulemâ gibi Osmanlı sûfiyyesinin büyük kısmı da merkezî yönetim için potansiyel bir tehdit haline gelebilme vasfını büyük oranda kaybetmiştir. Tüm bunlar neticesinde, düşünce yapıları veya inanç pratikleri bu çerçevenin dışında kalan popüler derviş grupları veya bu dönemdeki öne çıkan temsilcisi Şeyh Bedreddin olan panteizm çizgisindeki vahdet-i vücûdçu sûfi çevreler düzene yabancılaşmışlardır.

Bunlarla bağlantılı olarak üzerinde durulması gereken dördüncü husus ise devletin merkeziyetçi bir hale gelmesinden memnun olmayan toplumun bazı unsurlarının düzenden rahatsızlıklarını, yukarıda düzene yabancılaştıklarını vurguladığımız heterodoks sûfi çevreler liderliğinde tasavvufî bir kisve altında eyleme dökülebildikleridir. Demek istediğimiz, ulemâca makbul görülmeyen haliyle tasavvufun, başta mehdici bir söylem dahilinde çeşitli şekillerde, toplumsal hareketlere bir meşruiyet ve ideoloji kazandırarak sosyal muhalefet hareketlerinin

gerçekleşebilmesi için bir platform vazifesi görmesidir. Ayrıca, heterodoks sûfi çevrelerin manevî nüfuzlarını daha çok konargöçer Türkmen gruplarıyla Rumeli uçlarındaki gaziler gibi toplumun bürokratik-merkeziyetçi bir devletten memnun olmayan kesimlerinde sürdürdükleri unutulmamalıdır. Bu durum, Osmanlı merkezî yönetimi, ulemâ ve düzene uyumlu Sünnî sûfiler ile arası soğuk olan heterodoks sûfi grupların, toplumun bazı gayrimemnun kesimleriyle sosyal taban itibarıyla kesiştiklerini göstermektedir. Nitekim, Fatih devrinde gördüğümüz üzere ulemânın sık sık mahkeme karşısına çıkardığı Kalenderî dervişleri zikredilen gruplar nezdinde makbuldürler. Şeyh Bedreddin isyanının toplumsal tabanının mühim bir kısmını da bu çevreler oluşturmuştur. Ancak, farklı siyasal, sosyal veya ekonomik rahatsızlıkları olan muhtelif grupların da bu isyan içerisinde yer aldığı vurgulanmalıdır. Zira ulemânın gitgide devletle özdeşleştiği, Sünnî sûfilerin ise merkezî yönetim tarafında saf tuttuğu bir ortamda, hareketlerine meşruiyet sağlayacak başka bir alternatif gözükmemektedir.

Belirtilmesi gereken son husus ise şudur: Ulemâ ve Sünnî sûfiler ile heterodoks sûfi gruplar arasında bir gerilim ve hoşnutsuzluk her zaman vardır ve merkezî yönetim birincilerin tarafındadır. Ancak, bu dönemde popüler sûfi çevrelere yönelik sistematik bir baskı veya takibat uygulanması söz konusu değildir. Osmanlı merkezî yönetimi, çoğunlukla ulemânın ısrarıyla bu grupları bazen takibata uğratsa da bunlar ciddi sonuçlar doğuracak cinsten değildir. Böylece yönetim, açıktan bir kalkışma olmadığı veya bundan kuvvetle şüphelenmediği sürece, realist ve pragmatist bir tavırla bu çevreleri tamamen düşman haline getirmemeye özen göstermiştir. Bu sebepten ele aldığımız dönemi, Safevîlerin ortaya çıkması sonrası radikalleşmiş XVI. yüzyılın konjonktüründen ayırmalıyız.

Kısaca ifade edilecek olursa Osmanlı merkezî yönetimi ile ulemâ ve sûfî çevreler arasında tarafların farklı menfaat ve ihtiyaçlarına cevap veren karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bunu söylemekle ele alınan dönem boyunca bütün ilişkiler maddî çıkarlar çerçevesinde gerçekleşmiştir demek istemiyoruz. Zira Osmanlı padişahları dâhil tüm yöneticiler de yaşadıkları toplumun bir parçasıydılar. Toplumun diğer üyeleri gibi pekâlâ onlar da ulemâ ve sûfîyyeye samimi saygı ve bağlılık duymakta idiler. Ancak taraflar arasındaki ilişkilerin sadece buna indirgenmesi, konunun sosyal hayata yansıyan boyutlarının ihmaline ve tarihî realitenin göz ardı edilmesine sebep olur. Zira dönemin şartlarını dikkate aldığımızda çok açıktır ki Osmanlı iktidarının dinî ve manevî otoriteleriyle toplum üzerinde büyük bir saygı ve nüfuza sahip olan âlimler ve sûfîlerle kurduğu yakın ilişkiler ve onların desteğini kazanması, yöneticilere, hakimiyetleri altındaki toplumun idaresinde büyük kolaylıklar sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

AE.MÇLB.00001 (BOA)

1445 Tarihli Paşa Livası İcmâl Defteri. Hazırlayan Halil İnalçık-Evgeni Radushev-Uğur Altuğ. Ankara: TTK, 2013.

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid. Hazırlayan Halil İnalçık. Ankara: TTK, 1987.

Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri. Hazırlayan Ömer Lütfi Barkan-Enver Meriçli. I. Ankara: TTK, 1988.

Kânûnnâme-i Âl-i Osman (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin). Hazırlayan Abdülkadir Özcan. İstanbul: Kitabevi, 2003.

Kaynak Eserler

Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi. Hazırlayan Abdurrahman Güzel. Ankara: TTK, 1999.

Abdurrahman Câmî. *Evliya Menkıbeleri (Nefahâtü'l-Üns)*. Tercüme ve Şerh Lâmiî Çelebi. Hazırlayan Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Abdurrahman el-Askeri. *Mir'âtü'l-Işk*, Hazırlayan İsmail E. Erünsal. *XV-XVI. Asır Bayramî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.

Ahmed Eflakî. *Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifîn)*. Çeviren Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Anonim Osmanlı Kroniği [Osmanlı Tarihi (1299-1512)]. Hazırlayan Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

Âşıkpaşazâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevârih-i Âl-i Osmân*. Hazırlayan Kemal Yavuz- Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Baldırzâde Selisî Şeyh Mehmed. *Ravza-i Evliya*. Hazırlayan Mefail Hızlı-Murat Yurtsever. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

Enisî, Emir Hüseyin. *Menakib-i Akşemseddin*. Hazırlayan Ali İhsan Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri* içinde. İstanbul, 1972.

Enverî, *Düstûrnâme-i Enverî*. Hazırlayan Necdet Öztürk. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2012.

İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. Çeviren A. Sait Yakut. I. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

İbn Bibi, *El-Evamirü'l-Ala'iyе fi'l-Umuri'l-Ala'iyе (Selçukname)*. Çeviren Mürsel Öztürk. I. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.

İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman I. Defter*. Hazırlayan Şerafettin Turan. Ankara: TTK, 1970.

_____, *Tevârih-i Âl-i Osman II. Defter*. Hazırlayan Şerafettin Turan. Ankara: TTK, 1991.

_____, *Tevârih-i Âl-i Osman VII. Defter*. Hazırlayan Şerafettin Turan. Ankara: TTK, 1991.

İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, Çeviren Abdülkerim Özaydın. XI. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

İdris-i Bitlisî. *Heşt Bihişt*. VII. Ketibe (Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481). Tashih-Tahkik-Çeviri Muhammed İbrahim Yıldırım. Ankara: TTK, 2019.

Kahraman, Nurettin. "Menâkıb-ı Emir Sultan (Hüsâmeddin Bursevî) İnceleme ve Metin". Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2009.

Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsırâtü'n-Nuzamâ (Tenkitli Metin)*. Hazırlayan Rıdvan Canım. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Mecdî Mehmed Efendi. *Hadaiku's-Şakaik*. Hazırlayan Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Mevlânâ Mehmed Neşrî. *Cihânnümâ [Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*. Hazırlayan Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.

Nizamülmülk. *Siyasetname*. Çeviren Mehmet Taha Ayar. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Oruç b. Adil. *Oruç Beğ Tarihi [Osmanlı Tarihi (1288-1502)]*. Hazırlayan Necdet Öztürk. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.

Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) ve Velâyetnâmesi. Hazırlayan Rıza Yıldırım. Ankara: TTK, 2007.

Taftazânî. *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*. Hazırlayan Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Taşköprülüzâde Ahmet Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Osmanlı Âlimleri, Çeviri-Eleştirmeli Metin)*. Hazırlayan Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Tursun Bey. *Târih-i Ebü'l-Feth*. Hazırlayan Mertol Tulum. İstanbul: Baha Matbaası, 1977.

Uzun Firdevsî. *Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-i Veli (Velâyet-nâme)*. Hazırlayan A. Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019.

Yalçın, Yunus. "Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi". Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi SBE, 2008.

Araştırma Eserler

Aksoy, Hasan. "Dursun Fakih". *TDVİA*, 10: 7-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aktepe, Münir. "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa". *TDVİA*, 8: 214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Algül, Hüseyin-Nihat Azamat. "Emir Sultan". *TDVİA*, 11: 146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Armstrong, Lyall R. Armstrong. *The Qussas of Early Islam*. Leiden; Boston: Brill, 2017.

Arpağuş, Hatice Kelpetin. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*. Çeviren Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Ay, Resul. *Anadolu'da Derviş ve Toplum 13.-15. Yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Azamat, Nihat. "Hacı Bayram-ı Velî". *TDVİA*, 14: 442-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Babinger, Franz. *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*. Çeviren Dost Körpe. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2002.
- Balivet, Michel. *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*. Çeviren Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi*, II (1942): 279-386.
- Bayraktar, Mehmet. "Dâvûd-ı Kayserî". *TDVİA*, 9: 32-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bayramoğlu. Fuat, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı*. I. Ankara: TTK, 1989.
- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. Çeviren İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Beydilli, Kemal. "Yeniçeri". *TDVİA*, 43: 450-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Borg, Meerten Ter. "Din ve İktidar". Çeviren Mehmet Akgül, *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*. Editör Peter Clarke. Ankara: İmge Kitabevi, 2012: 313-337.
- Cahen, Claude. *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çeviren Erol Üyepazarcı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*. Çeviren Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Chodkiewicz, Michel. "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılması", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Hazırlayan A.Y. Ocak. Ankara: TTK Yayınları, 2014: 97-121

Clayer, Nathalie-Alexander Popovic. “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Hazırlayan A. Yaşar Ocak. Ankara: TTK Yayınları, 2014: 301-322.

Çelikel, Bülent. “Gazâlî’nin Dönemindeki Ulemâya Yönelttiği Eleştiriler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13, sy. 2, 2013: 117-138.

Çiftçi, Adil. *Din Sosyolojisine Giriş ya da Meleklerle Ağıt*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

Emecen, Feridun Mustafa. *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. İstanbul: Kitabevi, 2010.

____. *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Esin, Emel. *İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.

Eyice, Semavi. “Akyazılı Sultan Âsitanesi”. *TDVİA*, 2: 302-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Fazlurrahman. *İslam*. Çeviren Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Fleischer, Cornell. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*. Çeviren Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Fodor, Pal. “Osmanlılar ve Savaş, 1300-1453”. *Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans’tan Türkiye’ye*. Çeviren Ali Özdamar. Editör: Kate Fleet. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012: 243-282.

Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı, 2016.

Gel, Mehmet. “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih”. Yüksek Lisans, Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Gökbilgin, M. Tayyib. *XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1952.

- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013.
- ____, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2018.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. Ankara: Yersu Yayınevi, 2018.
- Hallaq, Wael. *İslam Hukukuna Giriş*. Çeviren Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Hodgson, G.S. Marshall. *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*, C. I. Çeviren Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017).
- ____. *İslam'ın Serüveni: Orta Dönemlerde İslam'ın Yayılışı*. C. II. Çeviren Berkay Ersöz. İstanbul: Phoenix Yayınları, 2017.
- Humphreys, Stephen. *İslam Tarihi Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması*. Çeviren Murteza Bedir-Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Işık, Zekeriya. *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- ____. *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Değişim ve Dönüşüm Süreçleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Itzkowitz, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek*. Çeviren Akın Öge. İstanbul: Feylesof Kitap, 2019.
- İlhan, Avni, "Fedâihu'l-Bâtiniyye", *TDVİA*, 12: 291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İnalcık, Halil. "Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı". Çeviren Fahri Unan. *Söğüt'ten İstanbul'a*. Derleyenler Mehmet Öz-Oktay Özel. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
- ____. "Dervish and Sultan: An Analysis of Otman Baba Vilâyetnâmesi". *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*. Bloomington: Indiana University Turkish Studies, 1993: 19-36.
- ____. "Mehmed II.". *İslam Ansiklopedisi*, 7: 506-535. İstanbul: MEB, tarihsiz.
- ____. "Mehmed II". *TDVİA*, 28: 395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- ____. “Murad II”. *TDVİA*, 31: 164-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- ____. “Osman”. *TDVİA*, 33: 443-453. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- ____. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I: Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- ____. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: TTK, 1954
- ____. “Osmanlı Tarihine Toplu Bakış”. *Osmanlı*, I: 37-117. Editör Gülen Eren. Ankara, 1999.
- ____. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. Çeviren Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013
- İnan, Murat Umut, “Imperial Ambitions and Mystical Aspirations: Persian Learning in the Ottoman World”. *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*, 75-92. Editör Nile Green. Oakland: University of California Press, 2019.
- Kafadar, Cemal. “Gazâ”, *TDVİA*, 13: 427-429. İstanbul: TDV Yayınları, 1996
- ____. *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Çeviren Tunç Şen. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. Çeviren Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Karataş, Hasan. “The Ottomanization of the Halveti Sufi Order: A Political Story Revisited”, *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 1, sy. 1-2 (2014): 71-89.
- Kiprovskaya, Mariya. “The Mihaloğlu Family: Gazi Warriors and Patrons of Dervish Hospices”. *Osmanlı Araştırmaları*, XXIII (2008): 193-222.
- Köprülü, Fuad. “Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü”. *Vakıflar Dergisi*, II (1942): 1-35.
- ____. *Anadolu’da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- ____. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- ____. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Kristic, Tijana. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15.-17. Yüzyıllar*. Çeviren Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınları, 2015.

Lapidus, Ira Marvin. *İslam Toplumlari Tarihi*, Çeviren Yasin Aktay. C. I. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Leiser, Gary. “Osmanlılardan Önce Medrese ve Anadolu’nun İslamlaşması”. *İslam’ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim George Makdisi Anısına*. Çeviren Hasan Tuncay Başoğlu. Editörler Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart, Shawkat M. Toorawa, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019: 183-207.

Lekesiz, Hulusi. “Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar). Yüksek Lisan Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi SBE, 1989.

Lewis, Bernard. *Ortadoğu: İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, Çeviren Selin Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2006.

Lindner, Paul Rudi. “Anadolu 1300-1451”. *Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans’tan Türkiye’ye*. Çeviren Ali Özdamar. Editör Kate Fleet. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012: 139-180.

Lowry, Heath. *Erken Dönem Osmanlı Devleti’nin Yapısı*. Çeviren Kıvanç Tanrıyar. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Makdisi, George. *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*. Çeviren Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Massignon, Louis, “Tasavvuf”. *İslam Ansiklopedisi*, 12/1: 26-31. İstanbul: MEB, 1979.

Mélikoff, Irène. “İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni”, *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*. Editör Elizabeth A. Zachariadou. Çeviren Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova. İstanbul: Tarih Vakfı, 1997: 149-158.

Mensching, Gustav. *Din Sosyolojisi: Din, Kültür ve Toplum İlişkileri*. Çeviren Mehmet Aydın. Konya: Literatürk, 2012.

Muslu, Cihan Yüksel. *Osmanlılar ve Memlukler: İslam Dünyasında İmparatorluk Diplomasisi ve Rekabet*. Çeviren Zeynep Rona. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: TATAV Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- ____. "Entelektüel Hayat". *Türkiye Tarihi 1071-1453: Bizans'tan Türkiye'ye*. Çeviren Ali Özdamar. Editör Kate Fleet. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012: 421-500.
- ____. "Fütüvvet", *TDVİA*, 13: 261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- ____. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri XV-XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- ____. "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sûfi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)", *Osmanlı Beyliği (1300-1389)*. Editör Elizabeth A. Zachariadou, Çeviren Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova. İstanbul: Tarih Vakfı, 1997: 159-172.
- ____. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler XIV-XVII. Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş, 2017.
- ____. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- ____. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- ____. *Sûfilik Geleneğinin Efsanevî Öncüsü Veysel Karenî ve Üveysilik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- ____. "Sunuş". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Hazırlayan A. Yaşar Ocak. Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- ____. "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)". *Belleten*, LXX/257 (2006):119-154.
- ____. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- ____. -Suraiya Faroqhi, "Zaviye". *İslam Ansiklopedisi*, 13: 468-476. İstanbul: MEB, 1986.

Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

___, "Kutbüddinzâde İznîkî". *TDVİA*, 26: 489-490. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özcan, Abdülkadir. "Pencik". *TDVİA*, 34: 226-228. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özel, Oktay. "Limits of Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42/2 (1999): 226-246.

Özkan, Mustafa. *Emeviler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Pedersen, Johannes. "Mescid". *İslam Ansiklopedisi*, 8: 1-71. İstanbul: MEB, 1979

Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Çeviren Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

Şahin, Haşim. "Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)". Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2007.

___, "Yahşi Fakih". *TDVİA*, 43: 180-182. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Tanman, M. Baha. "Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi". *TDVİA*, 14: 459-471. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Taş, Kenan Ziya. "Bolu Sancağındaki Candaroğulları Vakıfları", *OTAM*, sy 4 (Ankara 1993): 363-374.

Temir, Ahmet. *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur El-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*. Ankara: TTK, 1989.

Toutai, Houari. *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. Çeviren Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: New York: Oxford University Press, 1998.

Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*. Ankara: TTK Yayınları, 2014.

Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *TDVİA*, 25: 238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Türer, Osman. “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Hazırlayan A. Yaşar Ocak. Ankara: TTK Yayınları, 2014: 255-300.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı: Tasavvuf, Kelam, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: TTK, 2003.

Usluer, Fatih. *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

Ünver, Süheyl. “Notlar, I, Yıldırım Bayezid’in İvaz Fakihe Verdiği Tımar”. *Belleten*, XI/42 (1947): 335-339.

Werner, Ernst. *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481): Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci*. Çeviren Yılmaz Öner-Orhan Esen. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”, *TDVİA*, 15: 371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yazıcı, Tahsin. “Cüneyd-i Safevî”, *TDVİA*, 8: 123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yediyıldız, Bahaeddin. “Osmanlı Toplumunu”. *Osmanlı Devleti Tarihi*. C.II. Editör Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: IRCICA, 1994: 441-480.

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyübî Dımaşk’ında Ulemâ ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulemâ*. İstanbul: OSAV, 2007.

Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış: İmam Gazzali’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*. Çeviren Hikmet Gök. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2005.

Zubaida, Sami. *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*. Çeviren Burcu Koçoğlu Birinci-Hasan Hacak. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.