

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**OSMANLI DÖNEMİ HETERODOKS ÇEVRELER  
VE  
İKTİDAR İLİŞKİLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**NESRİN ŞAFAK**

**KOCAELİ 2022**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**OSMANLI DÖNEMİ HETERODOKS ÇEVRELER  
VE  
İKTİDAR İLİŞKİLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**NESRİN ŞAFAK**

**Prof. Dr. H. SİNAN ÖZBEK**

**KOCAELİ 2022**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**OSMANLI DÖNEMİ HETERODOKS ÇEVRELER  
VE  
İKTİDAR İLİŞKİLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tezi Hazırlayan: Nesrin ŞAFAK  
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 09.11.2022/30**

**KOCAELİ 2022**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT .....	iv
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

1.DEVLET DİNİ KAVRAMI VE FİLOZOFLARIN DEVLET-DİN İLİŞKİSİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ .....	4
2. TÜRKLERİN İSLAM'A GEÇİŞ SÜRECİ HAKKINDA .....	13
2.1. Türklerin İslam Anlayışı .....	15
2.2. Alevilik .....	19
2.3. Tasavvufi İslam'ın Marjinal Ucu Kalenderîler .....	20

### İKİNCİ BÖLÜM

3. ORTA ÇAĞ ANADOLU VE İSLAM.....	25
3.1. Orta Çağ İslam İlmiye Sınıfı .....	26
4. OSMANLI YÖNETİMİ ve SÜNNÎ İSLAM.....	29
5. OSMANLI DÖNEMİ HETERODOKS ÇEVRELERLE İLİŞKİLER .....	45
5.1. Kuruluş Döneminde Heterodoks Çevreler .....	45
5.2. XV. Yüzyıl Heterodoks Kesim ve İsyancılar .....	51
5.2.1. Şeyh Bedreddin Olayı .....	54
5.2.2. Hurufilik Kızılbaşlık ve Anadolu İsyancıları .....	59
5.2.3. Şahkulu Ayaklanması.....	62
5.2.4. Diğer XVI. Yüzyıl İsyancıları .....	66
5.2.5. Bektaşilik .....	67
6. HETERODOKS ŞEYHLER VE SİYASET .....	73
5.ULEMÂ, MEDRESELER TASAVVUF VE FELSEFE .....	79
SONUÇ.....	85
KAYNAKÇA.....	90
ÖZGEÇMİŞ .....	94

## ÖNSÖZ

Felsefe insan düşüncesinin gerçekte kurmaya çalıştığı ilişkinin temeldir. Tüm bilimlerin temelinde de felsefe vardır. Hayatımız boyunca öğrendiklerimiz felsefe ile yerli yerine oturup fikrimizi şekillendirir. Lisans dönemi Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, Yüksek Lisans dönemi ise Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde aldığım eğitim bana değer kattı.

Özellikle Yüksek Lisans tezim için beni teşvik eden ve çalışmalarını ile yoluma aydınlatan değerli hocam Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK'e çok teşekkür ederim.

Yüksek Lisans dönemi boyunca özverilerini bizden esirgemeyen tüm bölüm hocalarımıza ve asistan arkadaşlarımıza da ayrıca teşekkür ederim.

**Nesrin ŞAFAK, 2022**

## ÖZET

Bu çalışmada Osmanlı Devlet’inde dinin siyasî etkisi incelenmiştir. Osmanlı Devlet’i içinde bulunduğu çağın sosyal-siyasî sonucu olarak, gelişmiş bir siyaset ve hukuk geleneğine sahip olan Sünnî İslam’ı *devlet dini* olarak benimsemiştir. Sufizm vasıtasıyla İslam’ı tanıyan Türkmen Osmanlı toplumları ise farklı mistik-Heterodoks inançların etkisi altında kalmışlardır. Zamanla devlet yönetiminin dini ideolojisi Sünnî İslam, halkın büyük kesiminin inancı ise Heterodoks İslam olmuştur. Osmanlı Devlet’inin merkezi yönetim sisteminin sosyo-ekonomik problemler karşısında yetersiz kalması Heterodoks Türkmen zümrelerinin hayatını zorlaştırmıştır. Bu sebeple kozmopolit Orta Çağ Anadolu’sunda kurulan Osmanlı Devlet’inde zamanla Heterodoks inanç mensupları ile yönetim arasında bir gerilim oluşmuştur. Dinî motivasyonla yönlendirilmiş topluluklar büyük toplumsal hareketler meydana getirmişlerdir. Osmanlı Devlet’i kuruluş aşamasından itibaren siyasî bir tehdit algılamadıkça İslam’ın Heterodoks mezheplerine özgürlük tanımıştır. Bununla birlikte siyasî iktidara yönelik bir tehdit algılandığı zaman yönetim tarafından sıkı tedbirler alınmıştır. Bu şekilde yönetim ve Heterodoks halk arasında sosyo-politik bir çatışma başlamıştır. Bu çatışma toplumda dini ideolojik bölünmeye neden olmuştur. Bu sorunların fikir hayatına da olumsuz yansımaları olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Tasavvuf, Felsefe, Gramsci, Heterodoks, Din

## ABSTRACT

In this study, the political effect of religion in the Ottoman Empire was examined. As a social-political consequence of the age in which had a developed political and legal tradition, was adopted as the *state religion*. Turkmen Ottoman societies, which recognized Islam through Sufizm, were under the influence of different mystical-Heterodox beliefs. Over time, the religious ideology of the state administration became Sunni İslam, and the belief of the majority of the people became Heterodox Islam. The inadequacy of the central government system of the Ottoman Empire in the face of socio-economic problems made the lives of the Heterodox Turkmen groups difficult. For this reason, in the Ottoman Empire, which was established in the cosmopolitan Middle Ages Anatolia, over time, a tension arose between the members of the Heterodox faith and the administration. Religiously motivated communities formed large social movements. Since the establishment of the Ottoman Empire, as long as it did not perceive a political threat, it gave freedom to the Heterodox sects of Islam. However, when a threat to the political power was perceived, strict measures were taken by the administration. In this way, a socio-political conflict began between the administration and the Heterodox groups. This conflict has caused religious ideological division in society. These problems also had negative reflections on intellectual life.

**Keywords:** Ottoman, Mysticism, Philosophy, Gramsci, Heterodox, Religion

## GİRİŞ

Orta Çağ'dan, Yakın Çağ'a kadar kendini taşıyan Osmanlı Devlet'i tarihi hakkında kaynakların az olduğu konulardan biri Sünnî İslam dışında kabul edilen inançlara sahip toplum kesimidir. Son yirmi otuz yılda bu konuda yeni araştırmalar ve müstakil çalışmalar yayınlanmıştır. Bu çalışmada Osmanlı Devlet'inde Heterodoks akımların siyasî toplumsal konumu ve merkezî yönetimle aralarındaki ilişkilerin kritik noktalarında dinin etkisini felsefî bir bakışla incelemeyi deniyoruz.

Devlet otoriteleri tüm çağlarda toplum içinde doğal bir etki alanı olan dinî liderler ile etkileşim içinde bulunmuşlardır. Bu ilişkiler her zaman aynı olmasa da alttan alta her zaman bir gerilim içermektedir çünkü dini çevrelerin halk üzerindeki etkisi siyasî otoriteleri her zaman tedirgin etmiştir. Dinî liderlerin bazıları siyasî iktidarın yanında yer almayı seçerken bazıları uzak kalmayı, halkın arasında olmayı seçmiştir. Bununla birlikte dini çevreler halkı etkileyebilmeleri nedeniyle siyasî iktidarlar karşısında önemli bir güç olmuşlar birçok kez bu güçleri ile siyasî iktidarları zor durumda bırakmışlardır.

Osmanlı Devlet'inin kuruluş döneminden son dönemlerine kadar geçen sürede iki kesimin ilişkilerinin nasıl, hangi saiklerle geliştiğini ve değişime uğradığını, bu ilişkilerin toplumda ve fikir dünyasında nasıl sonuçlara yol açtığını göstermeyi, konu hakkında yapılan tartışmalara kolaylaştırıcı küçük bir ışık olabilmesini umuyoruz. Bu konuyu çalışırken amacımız; neden Osmanlı toplumunda İslam dini farklı teşekküller oluşturmuştur? Neden Sünnî İslam *devlet dini* olarak seçilmiştir? Sünnî İslam'ın *devlet dini* olmasının yönetim anlayışına etkisi nedir? Farklı dinî inançların farklı sınıflar ile bağı var mıdır? Oluşan çatışma ve olaylarda dinin farklı Heterodoks yaşam biçimlerinin etkisi nedir? Heterodoks sufilerin toplumda ve sosyal olaylarda etkisi nedir? Osmanlı yönetiminin Heterodoks inanç ve yaşam biçimlerine karşı tutumu nedir, dinî siyasetinin temel dayanağı nedir? Sünnî İslam'ın *devlet dini* olmasının düşünce dünyasına etkisi nedir? sorularına yanıt aramaktır.

Filozofların devlet ve din üzerine yaptıkları tartışmalar konuyu temellendirebilmek için gereklidir. Devlet ve din hakkında filozoflar ilk çağdan itibaren düşünceler geliştirmişlerdir. Örneğin; Antik Yunan filozofu Sokrates idam

edildiğinde suçları arasında devletin tanrularına inanmamak da vardır.<sup>1</sup> Orta Çağ sonrası filozoflar ise Hristiyan kilisesinin toplumda ve siyasette etkisi sorunu üzerine düşünce üretmeye başlamışlardır. Osmanlı Devlet'i ile aynı döneme denk gelen ve din devlet ilişkisi tartışması yapan filozofların düşüncelerini gözden geçirmek, Osmanlı Devlet'inde din devlet ilişkisini tahlil etmek için Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Kant, Engels ve Gramsci'nin görüşlerini ele alıyorum. Ayrıca H. Sinan Özbek'in *Devlet Dini* kitabını rehber ediniyorum.

Bu çalışma sadece Osmanlı dönemini kapsamaktadır. Ancak bu konunun anlaşılabilmesi için bakılması gereken dönem Osmanlı öncesinden başlar. Türklerin İslam'a geçişi ve İslam'ın Orta Çağ'daki durumu konuyu anlamak için gereken alt yapıdır. Özellikle Osmanlı Devlet'inin kuruluş dönemi ve klasik döneminin konu hakkındaki kaynakları son zamanlarda artmasına mukabil Heterodoks İslam akımlarının toplumsal siyasî mahiyeti daha net görünür olmaya başlamıştır. Tarih kaynağı için ağırlıklı olarak, Heterodoks çevreler konusunda en fazla güncel çalışmaları olan Ahmet Yaşar Ocak, Halil İnalçık ve Haşim Şahin'den yararlanıyorum.

Çalışmanın anlaşılabilir olması için "Heterodoks" terimi ile genellediğimiz, aslen kendi içinde de çok çeşitli akımlara sahip inanma biçimlerinin mensubu olan insanları anlamak yerinde olacaktır. Bu sayede konuyu devlet dini açısından ele aldığımızdan ilişkileri anlamlandırabilmek ve siyasî bir gözlem edinebilmek kolaylaşacaktır. Heterodoks tasavvuf akımları değerlendirilirken İslam'ın bâtinî mistik yönü ve Türkmenler üzerindeki etkisi bu çalışmanın ana parçalarından biridir. Heterodoks akımlar hakkında tanıtıcı bir bakıştan sonra Türklerin İslam'a geçişinde tasavvuf akımlarının etkisi ve toplumdaki konumlarına yer verilecektir. Osmanlı Kuruluş döneminde Heterodoks suffiler ve şeyhlerin rolü ve Osmanlı yöneticileri ile ilişkileri, Osmanlı Devlet'inin son dönemlerine kadar bu çevrelerle ilgili sosyal olayların fikir yapısını aydınlatmaya katkı sağlayacaktır. Daha sonra Orta Çağ'da İslam'ın geldiği konum ve Osmanlı yönetim anlayışı ele alınacaktır. II. bölümde Osmanlı Devlet'inde Sünnî İslam'ın *devlet dini* olması ve bunun Heterodoks çevrelerle ilişkilerine etkisi konu edilecektir. Daha sonra Sünnî İslam'ın *devlet dini* olmasının düşünce dünyasına etkileri tartışılacaktır.

---

<sup>1</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, Say Yay. 2016, s. 62.

Bu çalışmada Heterodoks akım tabirini kullanarak Sünnî-Ortodoks İslam'ın dışında kalan yorumlarını genellemiş oluyoruz. Hristiyanlık inancını sınıflamak için kullanılan Ortodoks ve Heterodoks kavramlarını İslam dini için kullanmak tartışmalı bir konudur ve anlam kaymasına sebep oluyor görünmektedir. Sünnî ve gayrı-Sünnî kavramları da bugün Heterodoks İslam anlayışının içinde barındırdıklarını genellemek için uygun görünmemektedir çünkü Heterodoks akımlar Sünnî içeriğe de sahiptir. Ayrıca Sünnî terimi de Ortodoks ifadesine tam olarak karşılık gelmemektedir. Ortodoks terimi Hristiyanlıkta ortak, ittifak halinde olunan inanma biçimini ifade eder. Sünnî terimi ise İslam terminolojisinde genel kabulü değil peygamberin sünnetine yani uyguladıklarına uygun olanı ifade eder. Bu yüzden İslam peygamberine atıfla İslam'ın en doğru inanma biçimi kabul edilir. Heterodoks terimi ise ortak inancın dışında kalan herkesçe kabul görmeyen inanma biçimlerini ifade eder. Gayrı-Sünnî terimi Sünnî inancın dışında kalan inançları temsil eder. Heterodoks ve gayrı-Sünnî arasındaki farkın, gayrı-Sünnî yaşam biçimlerine ve inançlara sahip olan İslam toplumlarının da Sünnî anlayışı barındırması ve reddetmemesi olduğunu anlıyoruz. Bu nedenle farklı inanç ve yaşam biçimlerine sahip topluluklar için Heterodoks terimini kullanmayı uygun buluyoruz.<sup>2</sup>

Bu çalışmanın konusu dinin niteliğinden bağımsız olarak siyasî kullanımını ve etkilerini incelemeye almaktadır.

---

<sup>2</sup> Ortodoks-Heterodoks kavramı tartışması için bkz. Ahmet Emre Polat, "Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi: Ortodoks ve Heterodoks Kavramlarının Teori Problemi", Felsefe Dünyası, 1 (73), (15.7.2021) ss. 396-419.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1.DEVLET DİNİ KAVRAMI VE FİLOZOFLARIN DEVLET-DİN İLİŞKİSİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Dinin toplum üzerindeki etkisi ve egemen güç elde edebilmesi ister istemez dinin siyasetle ilişkisi incelemeyi gerektirmektedir. Toplumsal olaylara bakıldığında birçok olayın temelinde dinin de var olduğu görülmektedir. Devlet'in toplumsal olaylara müdahale tarzları da onların din siyaseti ile ilişkilidir. Dinin etkili olduğu bir toplumda Devlet'in bu etkiye kayıtsız kalabilmesi beklenemez. Sosyal siyasî etkilere neden olan din, Devlet'in kendi lehine kullandığı bir araç olabildiği gibi aynı zamanda çoğu kez din, Devlet'in kontrol etmek zorunda kaldığı bir güçtür. Hâl böyleyken devlet, bir dini kabul ettiğinde, devlet dine şekil vermeye çalışırken din de Devlet'in şekillendirilmesinde rol alır. Bazı örneklerde din devlet gücünü kullanarak büyür. Böylece dinin siyasetle olan ilişkiden *devlet dini* kavramı ortaya çıkar. Devlet dini hakkında müstakil bir çalışması olan Özbek'e göre: "devlet gücü; belirli bir dini, devlet dini haline getirmeye çalışıyorsa bu durumda devlet dininden bahsedilir, denebilir. Devlet dini tanımını netleştirmek için devlet gücünün iktidarının hangi dini koruyup teşvik ettiğini ve hangi din ya da dinleri baskı altında tuttuğuna da bakmak gerekiyor."<sup>3</sup> Devlet dini kavramı bir dinle bir egemen gücün ilişkisinde anlam kazanmaktadır. Egemen gücün siyasî amaçları ile birleştiğinde; egemen güç din ile iktidarını destekleyecek, din ise kaçınılmaz olarak egemen gücün koruması altında güçlenecektir:

"Şüphesiz bir dinin devlet dini olarak tesis edilmesi, yönetici sınıf ve onun aydınları ve bürokrasi üzerinden işleyen bir süreç olarak içerik kazanıyor. İşte Devlet'in herhangi bir dini kendi dini olarak ilan etmesi ya da herhangi bir dini ayrıcalıklı, teşvik edilen bir hale sokması o dinin devlet dini olarak adlandırılmasını getiriyor. Bu, dinin Devlet'in ideolojisi olarak işlemesi anlamına geliyor. Din, devlet gücünü kullanabilen bir nitelik kazanıyor."<sup>4</sup>

Bir devlet bir dini koruyor, muhafaza ediyor ve teşvik ediyorsa, ayrıca siyasî amaçları ile birleştiriyorsa ona Devlet'in dini denilebilir. Böylece *devlet dini* bir

---

<sup>3</sup> H. Sinan Özbek, *Devlet Dini*, Fol Medya Yay. 2020, s. 15.

<sup>4</sup> Özbek, *Devlet Dini*, a.g.e. s. 15.

egemen güç için birleştirici itaat ettirici, meşrulaştırmanın ve motivasyonun aracı bir ideoloji olmaktadır. Modernleşme öncesi dinin toplumda belirleyici gücünün daha fazla olduğu Orta Çağ'da siyasetin, dini kurumsal alanın dışına itebilmesi beklenemez. Dolayısıyla gücünü dinden alan dini otorite ile dünyevi otorite arasında bir egemenlik sorunu ortaya çıkar.

Din özellikle de kurumsallaşarak bireysel alan dışında güç elde ettiğinde aynı zamanda bir egemenlik çatışmasının da tarafı olmaktadır. Bu durumda egemen güç için siyasî faydaları doğrultusunda dini de kontrol altında tutmak ihtiyacı doğar. Bu yüzden din siyasetin konusu olmak zorundadır.

Felsefe tarihi boyunca dinin siyasetteki yerine dair ortaya konulan görüşler geliştikçe *devlet dini* kavramının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum filozofları dinin ne olduğu ve dinin siyasetteki yeri üzerine tartışmaya çekmektedir. Din-siyaset ilişkisini ele alan bazı filozoflar Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Engels ve Gramsci'dir. Söz konusu filozofların teorileriyle bir *devlet dini* tartışması oluşmuştur. Siyaset alanında savulan ana tez, bir devlette sağlıklı bir yönetim ve barış içinde bir hayat için tek bir egemen gücün olması gerektiği üzerinedir. Dinin toplum üzerindeki etkisi ve din liderlerinin gücü, filozofların siyasette dinin nasıl konumlandırılması gerektiği hakkında teoriler geliştirmelerine neden olmuştur.

Avrupalı filozoflar modern döneme kadar devlet dini meselesini Hristiyan kilisesinin din sayesinde bir egemen güç olmasına ve bunun yarattığı siyasî toplumsal sorunlara yönelik olarak ele almışlardır. Modern döneme gelindiğinde ise dinin ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, insan hayatında nasıl konumlandığı ve nasıl konumlanması gerektiği üzerine tartışılmıştır. Filozofların görüşlerinde değinmeden önce siyasetçi Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eserinde "Ruhban sınıfın Hükümdarlıkları Üstüne"<sup>5</sup> bölümünde kilise egemenliği hakkında söylediklerini hatırlamakta fayda olacaktır.

"Bu hükümdarlıklar iktidarı elde etmeden sorunlarla karşılaşılır, beceriyle (erdem) ya da yazgının yardımıyla elde edilirler, her ikisi olmadan korunurlar, çünkü bu hükümdarlıklar dinin çok eskiye dayanan kurumlarınca desteklenirler ve hükümdar her ne biçimde bir yönetim süreci geçirirse geçirsün ve yaşam biçimi izlemiş olursa olsun Devlet'in başında kalır. Bir tek bu hükümdarlıkların savunmadıkları devletleri, bir tek bu hükümdarlıkların

---

<sup>5</sup> Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, Çev. Necdet Adabağ, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014. s. 43.

yönetmedikleri uyrukları vardır; savunulmamalarına karşın devletleri ellerinden alınmamıştır, uyrukları yönetilmemelerine karşın gocunmamışlar ve hükümdarlarından kopmak gibi bir sorunları olmamış, böyle bir şeyi ne düşünmüşler ne de yapabilmişlerdir. Yalnızca bu hükümdarlıklar güvenli ve mutlu olanlardır.”<sup>6</sup>

Machiavelli, ruhbanların iktidarının ilahi gerekçelerle yönetildiklerine ve bu sebeple hiçbir gücün onlara karşı duramadığına vurgu yapmıştır. Halk için bir katkıları olmamasına rağmen nasıl ayakta kaldıklarını ve güçlendiklerini anlatmıştır. Kilisenin iktidarı Orta Çağ Avrupa’sı için ciddi bir siyasî sorundur. Kilise bağış ve dini mevkilerin para karşılığı satılması ile ciddi bir servete sahip olmuş güç kazanmıştır. Ayrıca kilisenin dünyevi iktidarlara destek olurken nasıl büyütüldüğünü, gücüyle dünyevi iktidarları ve zenginleri nasıl korkutabildiğini anlatmıştır. Machiavelli kilisenin yararsız olmasına rağmen aslında ne kadar dünyevi ve siyasî olduğuna da şu ifadesi ile vurgu yapmıştır: “Umarız, papa hazretleri, silah ve şiddet kullanarak Kilise’yi büyüten öncellerinden farklı olarak erdem, beceri ve başka nitelikleriyle onu çok daha büyük ve saygıdeğer kılsın.”<sup>7</sup>

Machiavelli’nin ifadelerinde oldukça net bir biçimde görünür olan kilisenin iktidarı, filozofları dinin kamusal alanını daraltıp dünyevi otoritenin nasıl tek egemen güç kılınabileceğinin yollarını aramaya itmiştir. Bazı filozoflar çareyi dine muadil olarak dünyevi egemen gücü kutsallaştırmakta aramışlardır. Bunlardan biri Hobbes’tur.

Hobbes, dinin egemen güç elde etmesinin yarattığı sorunları göstermeye çalışmış ancak son tahlilde teorisi devlete itaat ile dine itaati birleştiren İslam teologlarından öteye gidememiştir.<sup>8</sup> *Leviathan*’da devletin tek bir egemeni olması gerektiğini, doğa yasası ve sözleşmeden doğan bu egemenliğe itaat edilmesi gerektiğini savunur. Teorisine göre devlette kamusal tapınmanın kurallarını egemen güç belirler. Hobbes dinin kurallarına akıl ve mantık ile açıklamalar getirir ve böylece insanların din iktidarı ile dünyevi iktidarın arasında kalmayacağını savunur. Dünyevi iktidarı kutsallaştırmış ve dinlerin kamusal ritüellerinin ve moral

---

<sup>6</sup> Machiavelli, a.g.e. s. 43.

<sup>7</sup> Machiavelli, a.g.e. s. 46.

<sup>8</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 263-273, 361-427, 245-246.

kurallarının itaatini yönünü kiliseden kutsal dünyevi iktidara çevirmeye çalışmıştır. Bu kutsal otorite biçimi Hobbes için “tanrının krallığı”dır ve bunun dışında bir tapınma biçimi devlette var olmamalıdır:

“...özel insanların farklı dinlerinden kaynaklanan çeşitli tapınma şekillerine izin verilirse, herhangi bir kamusal tapınmanın var olduğu veya Devlet’in herhangi bir dine sahip olduğu söylenemez.”<sup>9</sup>

Hobbes’un düşüncesinde iktidar kutsaldır ve bu krallıkta kamusal alandaki her şeyi egemen güç belirler:

“tanrıya tapınmada saygı işaretleri olarak emrettiği, özel insanlar tarafından, kamusal tapınmalarında öylece kabul edilmeli ve kullanılmalıdır.”<sup>10</sup>

Bir devlet içinde egemen güç tarafından belirlenmiş dinî yasalardan bahseden Hobbes Hristiyanlığın da buna uygun olduğunu savunmuştur, tezlerine din kaynaklarından referanslar vermiştir.<sup>11</sup> Sonuç olarak Hristiyanlığın bazı toplumsal kurallarını alıp toplum sözleşmesinden kaynaklanan dünyevi diğer yasalarla birleştirip Devlet’in kontrolünde bir din ve kutsal bir iktidar tasarlamıştır. Gerekli dini kurallarını da yine Hristiyanlıktan almaktadır.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde dinin egemenlik sorununu çözebilmek için devlet tarafından toplum içinde geçerli kamusal bir din inşa edilmesini düşünmüştür. Yani siyaset alanındaki din sorununu yine dinle çözmek istemiştir. Egemen güç ile uyruklarının din ilişkisini sadeleştirerek dinî otoritenin gücünü kırmak ve dünyevî otoritenin bölünmesini engellemek istemiş olmalıdır. Rousseau’nun tartışmadığı iki konu vardır, birincisi İslam ve Hristiyanlık gibi dinlerin bu sadeliğe indirgenemeyecek kadar yapılanmış ve detaylı kuralları ve hukuk sistemlerinin olması, ikincisi ortada herhangi bir din olmadığında dünyevi iktidarın kutsallaştırılamayacağıdır. Çünkü eğer bir şey kutsallaştırılacaksa bu yine ancak dinî-kutsal bir referansla yapılabilir. Rousseau’nun bu fikri dinin ortaya nasıl çıktığını göz ardı etmektedir. Dini insanın, yurttaşın ve rahibin dini olarak ayıran

---

<sup>9</sup> Hobbes, a.g.e. s. 271.

<sup>10</sup> Hobbes, a.g.e. s. 272.

<sup>11</sup> Örneğin bkz; Hobbes, a.g.e. s. 410-412.

filozof, söz konusu dinlerin tanımını ve eksikliklerini gösterir.

Önce “insanın dini” ve “yurttaşın dini” olarak ikiye ayırmıştır. İnsanın dini; kişinin dini inancını bireysel olarak yaşamayı, dünyevi hayattan ve isteklerden uzak kalmayı seçtiği bir dindir. Yurttaşın dini; tek bir ülkede geçerli olan, diğer tüm inanışları dışlayan ve toplumsal olarak yaşanan ritüelleri vardır. Dine karşı görevler sadece toplumsal alanda gerçekleştirilir. Rahip dini ise; hem bireysel hem dünyevi öğretisi olan, kendi yasaları ve ceza sistemi olan, kendi dini hükümdarlığı olan bir din anlayışı için Hristiyanlığı örnek vermiştir.<sup>12</sup> Rousseau bu üç dinin de kusurlarını sıralamıştır; rahip dini; bireyi dinî otorite ve dünyevi otoritenin arasında bırakarak toplumsal birliği bozduğu için, insan dini; bireyi toplumsal hayattan soyutladığı için, sivil din ise kendi inancında olmayanlara hoşgörüsüz olduğu için kötüdür. Bu yüzden Rousseau diğer üç dinde ayrı olarak yeni bir “yurttaş dini”<sup>13</sup> tasarlamıştır. Bu din basitçe bireyin topluma ve devlete karşı sorumluluklarını içerir, çerçevesini egemen güç belirler ve yasalaştırır, amacı toplumsal birliği sağlamaktır. Bireyin devlete karşı olan ödevlerini bu yasa ile kutsallaştırdığı için, yasalara uymayan kişi dinsiz olacaktır. Böylece toplumsal bir suçun dini bir karşılığı olacaktır. Eğer yurttaş bu yasaya uymayı kabul ettikten sonra uymazsa cezası ölüm olacaktır. Uyruklar bu dinî ceza buyruğuna karşı duramayacaktır. Din ise bağımsız bir güç olamayacak, devletin menfaatlerine göre şekillenecektir.

Rousseau dini tümünden olumsuzlamamıştır, bireylere yasaya itaati sevdirmenin bir yöntemi olarak görmüştür. Yurttaş dininde egemen güç bireylerin inançlarına devlete olan sorumlulukları dışında karışmamalıdır. Ancak yurttaş dininin yasalarına uymayı kabul etmediklerinde onları devletten sürgün edebilir. Burada tek hedef toplum birliğidir. Bu dinin yasaları açık, net ve basit dogmalar olmalıdır. Tanrısı “güçlü, akıllı, iyiliksever, her şeyi önceden bilen ve yardımsever”<sup>14</sup> olmalıdır. Yasaları kutsal olmalı, kötülerin cezası ve adaletin temini güvencede olmalıdır. Bu anlamda Rousseau kilisenin iktidarı ve dünyevi otorite ile çatışması sorunu hakkında yalın bir çözüm üretme hedefindedir.

Hobbes ve Rousseau’nun teorileri ruhban iktidarının dünyevî egemen gücü zor

---

<sup>12</sup> J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev: İsmail Yerguz, Say Yay. 2012, s. 185.

<sup>13</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 188,189.

<sup>14</sup> Rousseau, a.g.e. s. 190.

durumda bırakmasının ve bunun sebep olduğu toplumsal sorunları bertaraf etmek üzere geliştirilmiş görünmektedir. Dinî inanç kutsanmaya devam edilmiş, dinî inancın sınırlarının egemen gücün elinde olabilmemesinin yolları denenmiştir. İslam teologları bunu dünyevi otoriteyi dinin koruyucusu olarak en üste yerleştirmek suretiyle çözmüştür. Bu çalışmanın konusu olan Osmanlı Devlet’inde *devlet dini* ve onun etkileri tartışması bir bakıma bu teorilerin ne kadar sorunu çözüp çözmediğinin aynı zamanda bu teorilerin uygulanması durumunda nasıl bir sonuçla karşılaşılacağına da bir örneği olabilecektir. Her ne kadar Sünnî İslam’ın kaideleri Rousseau’nun din tasarımı olduğu kadar basit değilse de *devlet dini* olarak uygulanma biçimi bakımından benzerdir.

Daha ileri zamanlara geldiğimizde, dinin nasıl iktidarla birleştirileceği değil; dinin alanının nasıl daraltılabileceği sorunu üzerine tartışılmaya başlanmıştır. Burada tek sorun dinin iktidarı değil aynı zamanda dinin neliği de olmaya başlamıştır. Dinin toplum üzerindeki etkisinin nasıl azaltılabileceği üzerine akıl yürütülmüştür.

Spinoza *Teolojik Politik İnceleme* adlı eserinde Musa peygamberi örnek göstererek dinin siyaset amaçlı toplum hayatına dâhil edildiğini tespit etmiştir:

Musa ve halkı Mısır’dan ayırdıklarında özgürdüler, bir yasaları ve düzenleri yoktu, istedikleri şekilde kendi devletlerini kurabilirlerdi. Ancak akıl ve uzlaşma ile kendi yasalarını yapmaktan uzaktılar. Bu yüzden diğerlerine buyruk vermek, onları güç kullanarak zorlamak, yasalar buyurmak ve gelecekte onları yorumlamakla görevli tek bir adamın siyasî bütünü elinde tutması gerekmişti. Musa bunu kolayca yapabildi. Çünkü diğerlerini tanrısal bir erdemle aşırıyordu ve çok sayıda tanıklığa başvurarak bu konuda halkı ikna etti.”<sup>15</sup>

Spinoza’ya göre Musa tanrısal bilgeliği ile devlete dini sokmuştur. Toplumsal olan tüm dini ritüellerin siyasî amaçlı ve insanların itaatini devamlı kılmanın bir yolu olduğuna vurgu yapmıştır. Böylece halk görevlerini korku ile değil erdemli bir gönüllülükle yerine getirecektir. Halkın Musa’nın dinini ve otoritesini kabul etmesinin temel sebebi Musa’nın halkı köleliğe almış olduğundan, kendi haklarını belirlemekten olmalarıdır.<sup>16</sup>

Özgür kalmış halkı ile birlikte yeni bir devlet kuran Musa ve halkı insanların

---

<sup>15</sup> Benedictus Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, Çev: Cemal Bali-Reyda Ergün, Dost Yay.2016, s. 112.

<sup>16</sup> Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, s. 112.

dine neden itaat ettiğinin de önemli bir örneğidir. Din insanın ihtiyaç duyduğu güvenlik duygusunu karşılar. Adaletli yasalar, hakkının korunacağı düşüncesi, kendisinin farkında olan ve kendisini düşünen bir tanrını varlığı insanlardaki güvenlik ihtiyacı karşılamıştır. Daha iyi bir toplum yaşamını nasıl sağlayacağını bilmeyen bir halk için din bir nevi hukuki düzenleyicidir. Yasalar ilahi kaynaklı, hükümdar tanrısal bir bilge olarak kabul edildiğinde insanların boyun eğmesi kolaylaşmıştır.

Kant, *Saf Aklın Sınırlarında Din* adlı eserinde devlet ve din meselesine Hobbes ve Rousseau gibi dinin egemenliği sorununu çözüme odaklı yaklaşmıştır. Hobbes ve Rousseau egemen gücün belirlediği bir din önerirken Kant insanların ortak sezgileri vasıtası ile oluşturulan tapınakları olmayan bir din hayal etmiştir ama bu dinin kaynağı tanrıdır çünkü ona göre insan kusurlu bir varlıktır, ahlaklı ve iyi bir toplum salt akıl kuralları ile oluşturulamaz. Toplumunu oluştururken yine dine ihtiyaç olduğunu savunmuştur. Bu yüzden yeni ölçütleri olan bir din tasarlamıştır. O'na göre bu din saf dini inançtır ve bunu dini oluşturmanın tek bir ölçütü vardır:

“Dolayısıyla, bir belge ilahi bir vahiy olarak kabul edilecekse, ilahi bir kökenden geldiğinin en yüksek ölçütü şu olacaktır: “Tanrı'nın esiniyle verilen bütün kutsal yazılar öğretti, eleştirdi, ilerleme vs. için yararlıdır” ve bu sonuncusu, yani insanın ahlâki ilerlemesi, tüm akıl dinlerinin gerçek amacını oluşturduğundan, Kutsal Kitaplara dair tüm tefsirlerin en yüce ilkesini içerecektir. Bu din bizi her türlü hakikate iten Tanrı'nın Ruhudur...”<sup>17</sup>

Kant Hristiyanlık dininde bir sadeleştirme öneriyor gibidir. Dinin toplumsal ritüellerini ve akılla kavranamayan öğelerini çıkarmayı teklif etmiştir. Ortak ahlâki değerleri olan ve ilerlemeci bir toplum oluşturabilmek için ihtiyaç duyulan ilkeleri alan, geri kalan öğeleri dışarıda bırakan bir din anlayışı teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Teoride akılla bir din kurmak istemiş ancak onu oluşturacak moral temelini ancak dinden alınarak oluşturulabileceğini iddia etmiştir.<sup>18</sup> Kant da kilisenin etkisini azaltabilmek için dinin kutsallığını savunmuş ancak onun buyruklarını bir ölçü ile seçmeyi önermiştir.

Hegel için din hakikatin bilgisidir; Yahudi teokrasisini örnek göstererek din ve

---

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Çev: Suat Başar Çağlan, Literatürk Yay. 2012, s. 139-140.

<sup>18</sup> Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, ss.137-143.

devletin temelde eş olduğunu savunmuştur. Kısaca Hegel, Hobbes, Rousseau ve Kant gibi dine itaat ile devlete itaati birleştirmiştir. Ancak Hegel'in tartışması biraz daha farklıdır. Devletin yasaları ile ters düşen Ortodoks kilisesinin yasalarını örnek verir, Hegel'a göre bu dinin negatif yönüdür. İnsanın iki tür bilgeliği vardır; biri tanrıdan gelen ilahi bilgeliği, bir de dünyevi bilgeliği vardır; aslen bu ikisi özdeştir. İnsan kendinde bu ikisini özdeş kıldığında o zaman o insanların devletleri ve yasaları doğru olacaktır ve dinleri ve devletleri çatışma halinde olmayacaktır. Bunun için insanlar kendilerini tanrıdan gelen bilgelikle uyumlu hale getirmelidir;

“...din en yüce hakikatin bilgisidir ve bu hakikat -daha keskin biçimde tanımlandığında- özgür Ruhtur. Dinde insan Tanrının huzurunda özgürdür. İnsan kendi iradesini ilahi iradeye uyumlu hale getirirse, o zaman o en yüce iradeye karşıt olmaz; tam aksine, kendine o irade içinde sahip olur. O, bölünmenin ortadan kalkmasına kültte ulaştığı için özgürdür. Devlet sadece dünyada, fiiliyata özgürlüktür. Burada asıl mesele, bir halkın kendi öz bilincinde taşıdığı özgürlük kavramıdır; zira özgürlük kavramı devlette gerçekleşir ve içsel olarak var olan özgürlüğün bilinci, aslen bu gerçekleşmeye aittir. İnsanın kendinde ve kendi için özgür olduğunu bilmeyen halklar hem dinleri hem anayasaları bakımından cehalet içinde yaşarlar...Tanrıya ilişkin kötü bir kavrama sahip olan halkın Devlet'i, yönetimi ve yasaları da kötüdür.”<sup>19</sup>

Böylece insanların devlet yasaları ile din yasaları ayrı olmayacaktır. Böyle bir devlette, devlete itaat ile tanrıya ve dine itaat bir ve özdeştir. Hegel'in teorisi Kant'ın teorisinin farklı bir yol izlenmiş şekli gibi durmaktadır. Ancak Kant yasalar için bir ölçüt önermiştir, Hegel'in ise belirli bir ölçütü yoktur.

Özbek'in aktardığına göre Engels de din ve devlet ilişkisini Hristiyanlığın nasıl aşılabileceği üzerinden yaklaşıyor. Engels'in önemli tespiti konuya Hristiyanlığın tarihini de ele alarak yaklaşmıştır. İslam gibi Hristiyanlık söz konusu olduğunda tarihinden ve kurumsallaşarak geldiği noktadan ayrı olarak üzerine felsefe yapmak incelemek sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Engels'e göre Hristiyanlığın aşılmasının tartışılabilmesi için nasıl kurumlaştığının ve hangi düzeyde olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir:

“Engels'e göre Hristiyanlık, genelleşmiş bir Doğu, özellikle Yahudi teolojisi, vülgarize edilmiş Yunan felsefesi, daha net olarak ifade etmek

---

<sup>19</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, Pinhan Yay. 2016, ss. 201-202.

gerekirse Stoa felsefesinin bir karışımı olarak şekilleniyor. İşte Hristiyanlığın resmi olarak aktarılagelen bu yeni biçimi, devlet dini olarak İznik Ruhani Meclisi (Nicanische Konzil) tarafından dünya çapında bir din olma amacına uygun hale getirilmiş oluyor. Bu da Hristiyanlığın doğuşundan iki yüz elli yıl sonra, çağın koşullarına uygun hâle geldiği ve ihtiyaçları cevapladığı anlamına geliyor. İşte Hristiyanlık bunu başarabildiği için Roma tarafından devlet dini olarak alınıyor.”<sup>20</sup>

Engels’e göre böyle “Roma dünya imparatorluğunu boyunduruk altına alan ve 1800 yıl boyunca insanlığın uygar kesiminin büyük bölümünü egemenliği altında tutan bir dinle”<sup>21</sup> onu inkâr ederek baş edilemez, sadece bilimle de aşılamaz tarihsel olarak oluşumunu ve kökenini de açıklamak gerekir. Engels burada temel sorun olarak ele alınması gereken şeyin Hristiyanlığın *devlet dini* olarak nasıl güçlendirildiğinin görülmesi olduğunu savunmuştur. Şüphesiz Engels de din tartışmasını Hristiyanlık üzerinden yürütmüştür.

Gramsci dini insanların üzerindeki etkisini inceleyerek ele almıştır. Din incelemesini Croce, Hegel, Feuerbach’ın görüşlerini tartışarak yapmıştır. Dini “...bir dünya kavrayışıyla ona tekabül eden bir davranış normu arasındaki inan birliği...”<sup>22</sup> olarak ele almıştır. Gramsci dini ve dinin insanların eğitiminde ve hayatında tutması gereken yeri tartışarak, dinin nasıl aşılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Özbek, bağlantılı olarak Croche’nin dine ilişkin görüşlerini şu şekilde aktarmıştır: “...inançlaşmış olan her felsefe, yani her dünya görüşü, dindir. Bu demektir ki din teorik bir etkinlik, yani yeni düşüncelerin yaratılması değil, eyleme teşvik eden bir güçtür.”<sup>23</sup>

Devamında Gramsci sıradan insanlarla aydınlar arasında ideolojik birlik kurulmasının öneminden bahsetmiştir. Çünkü dinin gerekliliğini reddeden aydınların sıradan halka din dersi verilmesini desteklemesini yanlış bulmuştur. Din, ortak duyu ve felsefe arasındaki bağlantı hakkındaki görüşlerini belirttikten sonra din eğitimi hakkındaki kendi düşüncelerini ortaya koymuştur:

“Praksis felsefesinin, ‘basit insanları’, onların o ilkel ortak duyu felsefelerine terk edemeyeceğini ve onları daha yüksek bir kavrayışa taşımaları gerektiğini

---

<sup>20</sup> Özbek, a.g.e. s. 25.

<sup>21</sup> Özbek, a.g.e. s. 26.

<sup>22</sup> Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, Çev: V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran, Alan Yay. 1985, s. 57

<sup>23</sup> Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, s. 27.

söylüyor” Gramsci’nin önerisi özetle; herkese açık, çocukların kişiliklerini geliştirebilen ve özgürlükçü bir eğitim sistemidir.<sup>24</sup> Gramsci bu görüşüyle şüphesiz modernleşme için dinin yerinin ne olması gerektiği sorununun çözümünü diğer filozoflardan farklı şekilde sonuçlandırmıştır.

Bu çalışmanın konusu açısından tartışmalarda görülen önemli noktalardan biri, dinin ortaya çıkışından sonra zamanla güçlenerek nasıl kendi kendini dayattığıdır. Kurumsallaşmış bir din devlet dini olduğunda, kendi kurumları aracılığıyla kendi kendini büyütme devam etmektedir. Bu durum aynı zamanda dinin ne kadar güçlenirse o kadar kendini mutlak hakikat olarak dayattığını da gösterir. Örneğin Hobbes ve Kant dinin aşılabilmesi için gereken entelektüel zemini yine dinden kanıtlar bularak göstermeye çalışmışlardır. Din hâlâ mutlak hakikattir ve merkezdedir. Modern döneme gelindiğinde insanın dünyevî bilgeliğine güven yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır.

Din devlet ilişkisi meselesinde diğer nokta dinin ne olduğu konusudur. Dinin mutlak kutsal bilgi olarak alınması din devlet ilişkisi tartışmasını devleti kutsallaştırmaya götürmüş, tartışmalar teolojik içerikli yürütülmüştür. Dinin nasıl aşılabileceği tartışmasının başlaması ise konuyu daha felsefî bir zemine taşımıştır. Bu çalışmada İslam’ın Osmanlı Devlet’inde nasıl algılandığı, devlet dini olarak nasıl konumlandığı ve devlet içinde ne gibi etkileri olduğu tartışılacaktır. Bu sebeple önce Türklerin İslam’ı algılama biçimini ele alarak başlamak uygun olacaktır.

## **2. TÜRKLERİN İSLAM’A GEÇİŞ SÜRECİ HAKKINDA**

Türklerin İslam’ı kabul etmesi ve İslam hakkındaki yorumlama tarzları neticesinde ortaya çıkan din anlayışına dair bilginin yetersizliği, konunun bir bütün olarak incelenmesini zorlaştırmaktadır ve bu konu halen Türkiye’de tartışılmakta, canlılığını korumaktadır. Bu çalışmanın amacı din ve devlet ilişkisini tarihi ve felsefî perspektif aracılığıyla tartışmak olduğu için Osmanlı dönemi tartışmasından önce Türklerin İslam’ı neden ve nasıl kabul ettiğine dair tarihsel ve felsefî arka planı analiz etmek gerekmektedir. Hem İslam’ın nasıl bir din olduğu hem de nasıl güçlendiği konusunda bir bakış vermek, Osmanlı dönemi İslam düşüncesini ve siyasetini yorumlamamıza yardımcı olacaktır.

---

<sup>24</sup> Gramsci, a.g.e. ss. 61-63.

İslam Türklere ulaştığında belirgin ayrıma sahip iki yaşam formuna ulaşmıştır. Bu konuda Ocak tespitini şu şekilde ifade etmiştir:

“Kanaatimizce Türklerin İslam yorumunu, Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar uzanan geniş coğrafya ve tarihsel süreç içerisinde birbiriyle eş zamanlı ve paralel olarak gelişen, biri Sünnî (Ortodoks), diğeri gayri Sünnî (Heterodoks) İslam yorumu olmak üzere başlıca iki paralel süreçte takip etmek, tarihsel bir zorunluluktur; çünkü bu zorunluluk tarihsel sürecin zamanımıza kadar aynen bu şekilde cereyan etmesinden ileri gelmektedir.”<sup>25</sup>

Bu bakışla İslam’a geçiş süreçlerini iki yorumun nasıl geliştiğini göz önüne alarak ele almak konumuz açısından yararlı olacaktır. Böylece gerek İslam’ın benimsenmesi gerekse dinin yorumlamasından çıkan Heterodoks yaklaşımların otoriteyle bir başka deyişle iktidarla ilişkisi açığa çıkarılabilecektir. Türklerin İslam’ı kabulüne dair Türkiye’de yapılan çalışmalar birbirine karşıt iki tezin olduğunu göstermektedir. Bunlar sırasıyla şu şekildedir:

Birincisi; Türklerin Müslüman olmadan önceki inançlarının İslam’a uygun olması dolayısıyla uyum sağlama sorunu yaşamadan kabul etmiş olmaları; ikincisi ise Arap Müslüman devletleri tarafından baskıya ve savaflara maruz kaldıklarından zorla kabul ettirilmiş olduklarıdır. Dinin ne olduğu ve sosyal psikolojik kültürel bir yaklaşımla bakıldığında ikisinin de sığ yorumlar olduğu ve akla uygun olmadığı açıktır. Bu tezleri günümüzde tarihçiler artık reddetmişlerdir.<sup>26</sup>

İslam’ın ilk olarak göçebe halk toplulukları arasında yavaş ve yüzeysel bir yayılma ile başladığı Arap seyyahlardan aktarılmıştır. İslam’dan önce orta Asya’da Zerdüştilik, Mazdeizm, Budizm, Maniheizm gibi İran ve Uzak Doğu kökenli dinlerin de Türkler arasında yayılmış olduğu tarih kaynaklarına göre bilinmektedir. Devam eden süreçte tüccarlar ve İran tasavvuf mekteplerinde eğitim almış sufiler aracılığıyla İslam’la tanıştıkları, onların etkili dini propagandaları vasıtasıyla İslam’a yoğun geçiş olduğu bugün kabul edilen bir görüştür.<sup>27</sup> Halk arasında dinin bu yolla yayılması, Horasan gibi İslam medeniyetinin geliştiği yerlerde eğitim almış Türkmen babaları ve tasavvuf şeyhlerinin İslam’ı katı ve kuralcı değil esnek yumuşak ve samimi inanç göstererek yaşamlarının etkisi olduğu kabul edilmektedir. Bu yol

<sup>25</sup> A. Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, İletişim Yay. 2016, s. 40.

<sup>26</sup> Örneğin; Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, ss.31-38. vd. Özbek, a.g.e. ss. 44-57.

<sup>27</sup> Ocak, a.g.e. ss. 34-37.

Türkmenler arasında Heterodoks bir İslam anlayışının gelişmesiyle sonuçlanmıştır. Kurallara ve şekle çok bağlı olmayan bu anlayış Sünnî İslam'dan pratik anlamda ayrılan, daha fazla şaman kültüründen etkileri barındıran sözel altyapılı, kitabî olmayan bir inanış biçiminin Türkler arasında yerleşmesiyle vuku bulmuştur. Sünnî İslam'ı inanç olarak onaylamakla birlikte şekil olarak çok bağlı olmayan bu İslam yaşayış biçimini Heterodoks terimiyle tasnif ediyoruz. Tasavvuf mensuplarının oluşturduğu bu kolaylaştırılmış yol sıradan halk tabakalarında daha rahat kabul görmüştür. Bununla beraber aşağıda bahsedileceği üzere bu anlayış diğer siyasî-batınî mezheplerden farklıdır. Onların Türkmenlerden farklı olarak siyasî ideolojileri de vardır ve zamanla kendi yazılı itikadî kaidelerini oluşturmuş mezheplerdir.

Bir diğer yol ise ekonomik-siyasî saiklerin tetiklediği Arap devletleriyle olan etkileşimlerdir. Arap devletlerinin Türkleri asker olarak istihdam etmelerinin uzun vadeli sonucu olarak Türkler bu devletlerde zamanla bazı yönetim kademelerini ve yönetimleri ele geçirmişlerdir. Böylece Türklerin Arap devletlerinde siyasî gücü artmaya başlamıştır. Bu süreç bazı Türk askerlerinin Abbâsî Devlet'i içinde siyasî itibar elde etmek için İslam'a geçmesi sonucunu doğurmuştur.<sup>28</sup>

Siyasî sebeplerle İslam'a geçişin önemli örneği Selçuklulardır. Detaylarını aşağıda aktaracağımız bu mesele Türk İslam dünyası ve Osmanlı için önemli bir olaydır. Bu konuda dikkati çeken husus İslam'a geçiş konusunda tamamen inanç ile tercih edenler daha çok İslam'ın Heterodoks yaşam biçimine sahip olurken, Sünnî İslam'a geçişlerin daha fazla sosyal siyasî sebeplerden olduğudur. Sünnî İslam daha çok zenginleşen üst tabakanın ve yönetici kesimin dini olmuş, Türkmen halk katmanlarında sözlü yolla yayılan İslam dini Heterodoks bir yapı kazanmıştır.

## 2.1. Türklerin İslam Anlayışı

Türklerin İslam anlayışının yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi din ile ilk tanıştıkları kabul sürecindeki eksende devam ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Buna bağlı olarak farklı sebeplerle farklı coğrafyalarda ve farklı inanış biçimleri ile İslam'ı benimseyen Türklerin İslam anlayışı da çeşitlilik göstermektedir.

Zamanın kültür başkentlerinden olan Merv, Buhara, Belh Semerkant gibi şehirlerin medreselerinde yaklaşık VIII. yüzyıldan itibaren İslam'ın Sünnî şekli yer

---

<sup>28</sup> Özbek, a.g.e. ss. 51-57.

bulmuş ve kendi âlimlerini yetiştirip eserlerini vermiştir. Ocak, İslam'ın Sünnî yorumunun kabul görmesinin üç sebebi olabileceğini ileri sürmüştür:

1-Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklu devletlerinin Sünnî İslam'ın gelişmiş ve yerleşmiş olduğu Maverâünnehir bölgesinde kurulmuş olması ve bunun sağladığı sosyal kültürel ortamdır. Selçuk Bey'in İslam'a geçişi bu duruma bir örnek olarak kabul edilebilir. Bu devletlerde İslam resmî din olarak kabul edilmiştir ve yerleşik yaşayan halkın da genel olarak Sünnîliği benimsediği kabul edilmiştir.

2-“Sünnî İslam'ın üç yüz yıllık gelişmiş ve kurumlaşmış bir siyaset geleneğine, zamanına göre hayli sistematik ve mütakâmil bir hukuk düzenine ve epeyce işlenmiş yazılı bir teolojiye sahip bulunması, kısaca çağın bir Müslüman Devlet'inin ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yapılanma imkânını sunabilmesidir.”<sup>29</sup>

3-Diğer İslam devletleri nazarında saygınlık ve meşruluk kazanma gayesinin de etkili olduğunu kabul eder.<sup>30</sup>

Öte yandan Türklerin mezhep olarak neden diğer Sünnî olan Eş'arilik, Şafî, Malikî ya da Hanbelî mezheplerinden birini değil de Mâtüridî, Hanefî mezhebini tercih ettiği de bu konuda ayrı bir sorudur. Ocak'a göre diğer mezhepler nakil yolu ile gelen malûmata bağlı kalırken, Maturidî Hanefî mezhebi “gerek inanç gerek siyaset, gerekse hukuk alanında Sünnî İslam'ın daha rasyonel bir temele oturan yorumu, [...] daha pragmatik ve pratik olduğu” için tercih edilmiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Mâtüridî kaynaklarının daha fazla olduğunu da eklemek gerekir. Burada ifade edilmek istenen şey Maturidî ekolünün daha mantık ağırlıklı olması ve içtihat yapabilmeye uygun olmasıdır.

Türkler arasında İslam'ın katı kurallarından uzak, eski kültürlerinin alışkanlıkları üzerine bina edilmiş bir İslam anlayışı şekillenmiştir. Göçebe hayat yaşayan konar-göçerler ve köylüler arasında yaygın olan bu İslam anlayışı, tam anlamı ve tam kurallarıyla bir Sünnî yaşam biçimine dönüşmemiştir. Genellikle okur-yazar olmayan sürekli hayvancılık ile uğraşan bu Türkmenler arasında İslam kendine has bir yoruma ulaşmıştır. Sünnî dini pratiklere daha az itina gösterebilen, tasavvuf akımları yoluyla edinilen, eski inançlar ile iç içe geçmiş İslam yorumuna

---

<sup>29</sup> Ocak, a.g.e. s. 42.

<sup>30</sup> Ocak, a.g.e. s. 42.

<sup>31</sup> Ocak, a.g.e. ss. 43-44.

sahip topluluklar İslam toplumunda gayrı-Sünnî kabul edilmiştir.<sup>32</sup> Bu İslam yorumunun yaşam tarzı, oluşma safhası ve yaşayış biçimi bakımından diğer Heterodoks tarikatlardan farklı olmakla beraber, yine farklı tasavvuf yorumlarının etkisi ile oluşmuştur. Horasan Melâmetî mekteplerinin tasavvuf tedrisatı ile yetişmiş sufiler insanları İslam'ın daha yumuşak, esnek, batinî ve bireysel yönü ile kabul edilmesini sağlamışlardır. Türklerin İslam'a geçmesindeki bugün bilinen en tanınmış isimlerden biri olan Ahmet Yesevî'den önce de, onun zamanında ve onun halifeleri ile sonrasında da etkili olan sufiler İslam'ın yayılmasının ve Orta Çağ Anadolu toplumunun dini kültürel yapısının önemli parçalarıdır.

Türklerin kendi kültüründe bulunan ata kültü ve Budizm'den gelen aziz kültü ve üzerine eklenen velî kültü ile birleşmiştir.<sup>33</sup> Böylece farklı dinlerin ve kendi kültürlerinin ortak noktaları ile birleştirilmiş, İslam'ın kendi inancına uygun ve kolay uygulanabilir kısımları alınarak bir İslam yaşayışı oluşmuştur. Bu anlayışa farklı dinlerin batinî kültürlerinin birleşimi de diyebiliriz. Konar-göçer alt halk tabakalarında kendiliğinden şekillenen bu İslam yorumu zamanla bu topluluklar arasında kalıcı olmuştur. Başlangıçta insanları bu dinin kuralcı değil bireyci yönüne vurgu yapılarak kolaylaştırılan kurallar bazı kesimlerde kalıcı bir inanış haline gelmiştir. Bu kültürün zamanla ona eklenen Ali sevgisi anlayışı ile de birleşerek günümüz Türkiye'sine Alevîlik olarak geldiğini söyleyebiliriz. Türkler arasında Şii tarzı Alevîliğin eklenmesi ise XV. yüzyılda gerçekleşir. Bu İslam yorumu Anadolu'dan Balkanlara doğru yayıldıkça Hristiyan Heterodoks akımlarla da kolayca kaynaşmıştır. Hristiyanların Müslüman olmasında da bu birleştirici, uyumlu ve bir araya getiren tavır etkili olmuştur.

Bu şekilde oluşan Türk İslam anlayışına diğer kültürlerden gelen mehdi inancı da yerleşmiştir. Bu inanışın "Mezopotamya kökenli İran Şii mehdici kültürünün bir katkısı olduğu" düşünülmektedir.<sup>34</sup> Mehdi inancının Heterodoks inançlara sahip insanların bir dinî lider etrafında toplanıp siyasî-toplumsal olaylar meydana getirmesinde önemli bir yeri vardır. Mehdi inancının etkisiyle bir araya getirilen ve harekete geçirilen toplulukların meydana getirdiği olaylar zaten bu çalışmanın ana

---

<sup>32</sup> Ocak, a.g.e. ss. 48-49.

<sup>33</sup> Ocak, a.g.e. ss. 49-51.

<sup>34</sup> Ocak, a.g.e. ss. 52-53.

konusunun önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Anadolu’da ortaya çıkan Babai isyanı, Şahkulu isyanı gibi hareketler bu türden hareketlerdir.

İslam, XI. yüzyılda Orta Asya’da Türkler arasında yayılmaya başlamış ve göçlerle de kademe kademe Anadolu’ya yayılmaya devam etmiştir. Osmanlı’nın kuruluş dönemi olan XIII. yüzyıla gelindiğinde ise Anadolu’da birçok tarikat oluşmuştur. Bunlardan birisi *Bektâşîlik*’tir. Osmanlı’nın son dönemlerine hatta ve Türkiye Cumhuriyeti’ne kadar ulaşan Bektâşîliğin temelleri de bu dönemde atılmış ve XVI. yüzyılda devlet tarafından tanınan ve desteklenen teşkilatlı bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devlet’i topraklarında yaşayan Bektaşîlik dışında kalan bazı konar-göçer Türkmenler ve Kürtler arasında XV. yüzyılda Şah İsmail’in ve Safevi Devlet’inin etkisiyle Şii oluşumlar meydana gelmeye başlamıştır. Batınî mezhep olan Nizârî İsmâilî kolundan etkilendiği tahmin edilen bu kesimin İslam yorumuna böylece farklı bir Şii anlayışın eklenmesiyle yeni bir Heterodoks yorum ortaya çıkmış, ne tam Şii ne de tam Sünnî bir inançtır. Ocak, bu inancın detaylarını Mélikof’tan aktarmaktadır:

Bu inanç biçimini on iki imam Şii’liğinden ve Sünnî İslam’dan ayıran önemli detaylar vardır. “Alevîlik’teki bu tanrı anlayışı, kısaca “Tanrının insan bedeninde şekillenışı” diyebileceğimiz *hulûl* (incarnation) inancı çerçevesinde, eski Türklerdeki Gök Tanrı kavramının Hz. Ali ile özdeş hâle getirilmesinden oluşan bir tanrı telakkisidir.”<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi İslam halifesi Ali ile Şii inancındaki Ali motifi farklıdır; İslam halifesi Ali, İslam peygamberi Muhammed’den sonra gelen halifelerden biri ve dünyevi din lideri iken, Alevi inancını oluşturan halife Ali, tanrının ilahi gücü ile kutsallaştırılmıştır. Bu inancın temelindeki diğer önemli olay Kerbelâ’dır. Bu olay İslam peygamberi Muhammed’in torunları olan ve önce Hasan’ın sonra Hüseyin’in Halife Muaviye ve oğlu Yezid ile aralarında oluşan siyasî problemlerden dolayı Kerbelâ denilen yerde öldürülmesi hadisesidir. Bu olay matem içeren bir kült haline gelmiştir.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Ocak, a.g.e. ss. 54-55.

<sup>36</sup> Kerbelâ olayı için bkz. Haşim Şahin, *Orta Zamanın Türkleri*, Yeditepe Yay. 2013, ss. 29-54.

## 2.2. Alevîlik

Alevîlik tanımının Türkiye’de Alevî inancı için kullanılması XIX. yüzyılda başlamıştır. Orta zamanda Aleviler için kullanılan Kızılbaş terimi kullanılmıştır. Kızılbaş terimi XV. yüzyılda Heterodoks Türkmenlerin Şah İsmail ve Safevî Devlet’i ile olan münasebetleri sonucu Alevî inancı benimsemeleriyle birlikte kıyafetleri ve kendilerini belli eden başarına kullandıkları kırmızı renkli başlıkları tanımlar, o tarihlerde bu tanım kullanılırdı ve başka bir anlamı da içermemekteydi. Ne var ki zaman içinde Alevîlere isnat edilen bu terim gayri ahlâkî davranışları simgelediği gerekçesiyle günümüzde tercih edilmemektedir. Ayrıca İslam Halifesi Ali’nin adını içerdiğinden dolayı daha anlamlı gelmektedir. Heterodoks inanışlarından dolayı kendilerine isnat edilen rafizî, zındık, mülhid terimlerinden uzak kalmak da bir başka haklı gerekçe olmalıdır. Türkmenlerin Safevî Devlet’i ile siyasî ilişkiler kurup Alevîliği benimsemesindeki tarihi saiklerden biri 1239-40’da Büyük Selçuklu Devlet’i döneminde gerçekleşen Babaî isyanıdır. Bir diğeri 1416’da Osmanlı döneminde oluşan Şeyh Bedrettin ayaklanmasıdır.<sup>37</sup> Bir diğeri ise Sultan II. Bayezid’in suikasta uğradıktan sonra Heterodoks dervişleri Anadolu’ya sürmesi ile başlayan süreçtir.<sup>38</sup> Babaî hareketi Selçuklu Devlet’i ile konar-göçer ve Heterodoks inanışa sahip halk arasındaki ekonomik, toplumsal sorunlardan dolayı oluşan gerginliklerin bir sonucudur. II. Gıyasettin Keyhüsrev döneminde oluşan ekonomik-sosyal yönetim sorunları bu ayaklanmalara yol açmıştır. Yerleşik Mehdî inancı, insanların Şeyhin mehdiliğine inanarak onun vaat ettiği daha refah bir yaşam ve cennet hedefiyle dinî birlik oluşturulmasıdır. Böylece kendi organik liderleri etrafında toplanan halk merkezi yönetime karşı ayaklanmıştır. Bu olay Türkler için dini lider etrafında toplanarak gerçekleştirdikleri ilk büyük hareket olarak kabul edilir. Bu hareketin içeriği tamamen ekonomik-sosyal olup bir din çatışması değildir. Hedefi herhangi bir Sünnî yerleşim ya da kurum değil sadece Selçuklu yönetimidir. Ancak kitlenin toparlayıcı ve harekete geçirici gücünün Heterodoks inanış ve bir dini

---

<sup>37</sup> Babaî isyanları hakkında detaylı bir çalışma için Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları. 2009.

<sup>38</sup> A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Timaş Yay. 2016-3, ss. 190-191.vd. A. Yaşar Ocak, *Orta Çağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, Kitap Yay. 2014, ss. 85-90.

lider olduğu açıktır. Selçuklu yönetiminin adaleti hakkındaki rahatsızlık dini bir ifade bulmuştur. Şüphesiz bunun sebebi Selçuklu Devlet'inin Sünni İslam'ı benimsemiş olmasıdır.

İleride Osmanlı dönemini incelerken de göreceğimiz gibi Türkmen baba ve şeyhleri halkın yanında yer alarak nüfuz ve güçlerini yönetimi dengelemek amacıyla kullanmış ve etkili toplum liderleri olmuşlardır. Babaî İsyanı geniş bölgelere yayılmış, çok etkili olmuş Selçuklu yönetimini çok zor durumda bırakmıştır. İsyân ancak paralı Frank askerleri tutularak çok zor bastırılabilmiştir. Sultan güvenlik kaygısı ile Konya'dan kaçmak zorunda kalmıştır. İsyân bastırıldığında isyana karışan ve kaçamayanlar katledilmiştir. Kurtulanlar ise kaçarak Bizans sınırlarına yakın uç beyliklerinin topraklarına yerleştiler. O bölgede bu yeni gelen konar-göçer Türkmenlere Rum Abdalları denilmeye başlar. Bu zamanlardan sonra sosyal olarak örgütlü yaşamaya başladıkları görülür. Kendilerini Baba İlyas'ın müridi ve Seyyid Ebu'l Vefâ tarikatinden olarak tanıtır. Vefâiyye o dönemin etkin tarikatlarından biri olmuştur. Osmanlı dönemi Alevîleri ve Bektaşilik de bu zümreler arasından ortaya çıkmıştır.<sup>39</sup> Tabi henüz o tarihlerde onlar Bektaşî değildi, onlara Rum Abdalı deniliyordu kendilerini böyle tanıtıyorlardı. Buradaki Rum, Rum diyarı demektir ve Anadolu'yu işaret etmektedir.

Tüm bu araştırmalardan yola çıkarak denilebilir ki: Türk Heterodoks İslam anlayışının oluşması ve toplumda etkili olması uzun bir sürecin ürünüdür. Osmanlı Devlet'i döneminde yaşayan Heterodoks akımlar Bektaşilik ve Alevîlikle sınırlı değildir. Farklı tarikatlar ve onlara mensup sufiler ve dervişler mevcuttur. Kalenderîlik de önemli akımlardan biri olmakla beraber aslında belli inanışları ve kaideleri olan ve diğer tarikatlarda yer bulan bir yaşam tarzı olduğunu da söyleyebiliriz. Bu yüzden onları da ayrı olarak tanımak Osmanlı dini kültürel yapısını anlayabilmek için önemlidir.

### **2.3. Tasavvufi İslam'ın Marjinal Ucu Kalenderîler**

Bu çalışmanın içeriğini anlamlandırabilmek için şüphesiz en önemli konu Kalenderîler denilen Heterodoks İslam'ın en marjinal görümlü topluluklarını tanımak gerekir. Bunun için önce İslam'da tasavvufu tanımlamak ve nasıl geliştiğine bakmak

<sup>39</sup> A. Yaşar Ocak, *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, Kitap Yay. 2014, ss. 69-79.

gerekir. Tasavvuf Sünnî İslam'ın içinden çıktığı gibi Kalenderîlik de tasavvufun içinden çıkmıştır diyebiliriz. Aynı zamanda Eliade'nin de savunduğu gibi dini bir yapıyı incelediğimizden Kalenderîliğin oluşumuna siyasî, sosyal ve psikolojik açıdan bakmak gerekir, çünkü Kalenderîlik tüm yerleşik düzen ve inanışlara muhalefet eden içe dönük ve bireyci bir anlayış aynı zamanda bir yaşam tarzıdır.<sup>40</sup>

Tasavvufun şu tanımlama biçimini Kalenderîliği anlamak açısından önemli buluyorum;

“Pryor'a göre Tasavvuf İslam'ın içsel pratiğidir. Tasavvuf aynı zamanda bir psikolojidir. Sınırlı zihinsel dünyadan ve fiziksel anlayıştan, varlığı bütünlüğü içinde anlamaya yönelik bir dönüşüm sistemidir. Bu dönüşüm süreci geniş bir sistemi içerir vücut, zihin ve maneviyatın birbirinden ayrı olarak görülmediği bir zamanda belgelenir.”<sup>41</sup>

Kalenderîlik bazı kişiler için tasavvuftaki bu bireysel yolculuğun uç noktasıdır. Tasavvuf'un ortaya çıkışının sebepleri olarak dört halife döneminin sonundan itibaren Arap İslam devletlerinin İslam'ı ve halifelik makamını saltanata dönüştürmesi, Arap olmayan Müslümanlara baskı yapması ve toplumsal sıkıntı vermesinin yarattığı bunalımların bu konuda etkili olduğu düşünülmektedir.<sup>42</sup>

Aslında temel olarak İslam'ın şekle bağlı dünyevi yönüne kabul vermeyip zühd<sup>43</sup> ve takvayı önemseyen anlayış modelidir diyebiliriz. İslam devlet yönetimlerinin sadece kuralcı, dünyevi ve siyasî bir anlayışa dönüşmesi karşısında, İslam Peygamberi Muhammed'in yaşadığı döneme atfen, yerleşik şekilci gelenekten kendini ayıran ancak İslam'ın itikadî özünü önceleyen bir anlayış olduğunu yorumlamak daha yerinde olacaktır. Bu bağlamda kişisel olarak İslam'ın kitabi yönünü politik- siyasî yönü, tasavvufu ise bireysel yönü olarak algılıyorum.

Tasavvufun ortaya çıkışını ve tasavvuf zümrelerini Hâricîlik tarzı Batınî siyasî

---

<sup>40</sup> Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev: Mehmet Aydın, Kabalcı Yay. 2015, s. 35

<sup>41</sup> Hasan Kaykık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yay. 2011, s. 71.

<sup>42</sup> Kalenderîliğin tarihi hakkında bkz. A. Yaşar OCAK, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, Timaş Yayınları 2016-3.vd. Detaylı bir inceleme için ayrıca bkz. Ahmet. T. Karamustafa, *Tanrının Kural Tanımayan Kulları*, Çev: Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay. 2018.

<sup>43</sup> Zühd kavramı; genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütününe ifade eder. Semih Ceyhan, “Zühd” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yay. 2013, 44; s. 530.

bir anlayışla karıştırmamak gerekir.<sup>44</sup> Burada Bâtînlilik ve tasavvuf ilişkisini daha açık hale getirmek konunun anlaşılması için yararlı olacaktır. İkisi İslam'ın Heterodoks akımları arasında kabul edilse de hem itikadi hem de siyasî farkları vardır. Çalışmanın sonraki bölümlerinde Heterodoks akımlar ve olaylardan bahsederken bu ayırım önemli olacaktır. Dini bir mesele olduğu için Hilal'den direk alıntı yapmayı uygun görüyorum:

“Bâtînlilik tasavvuftan faydalanmış ve tasavvufu etkilemiştir. Her iki akımda ortak yönler olduğu gibi farklı yanlar da vardır. Bâtînlilik ve tasavvuf arasında nasların Bâtîni anlamlarına önem verme açısından benzerlikler vardır. Fakat sufiler zahiri manayı asla ihmal etmezler, Bâtîni manayı onun üzerine inşa ederler. Ancak Ehl-i Sünnet çizgisinden uzaklaşan tarikatlarda Bâtînliliğin önemli derecede etkisi vardır.”<sup>45</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse tasavvuf dinin bâtînî yönü ile de ilgilenmekle birlikte Sünnî itikadi ana çekirdeği muhafazaya önem verir. Bâtînî akımlar ise tüm itikadi konularda Bâtînî yorumlar getirip onları reel hayatta da uygular. Ancak Heterodoks sufi akımlarının mensupları ve şeyhlerinin bir kısmı Kalenderî anlayışları gereği herhangi bir siyasî faaliyet içinde bulunmayı tercih etmemişlerdir. Bununla birlikte konuları gereği devlet yöneticileri ile iyi ilişkiler içinde bulunmuşlardır. Türkmen sufiler genellikle Bâtînî görüşlerin akımlarından değil, Sünnî geleneği muhafaza edenlerden olmuşlardır.

Tasavvuf siyasî değil, inanç temelli olarak ortaya çıkmıştır. Elbette sonradan gelişerek ulaştığı durum Sünnî anlayışa katı şekilde sahip olanlarla aralarında gerilimlere sebep olmuştur. Dinî bir olguyu tek başına sosyal-toplumsal şekilde nitelemek ne kadar doğru olur tartışmalıdır. Elbette sosyal-toplumsal saikler, bu kişilerin saltanat yönetimine karşı tepki vermesini sağlamış olmalı ancak tepki verilebilmeleri için bir fikrî zemin gerektiğini unutmamak gerekir. Şehirli esnaf toplumunun konar-göçer köy ve kabile hayatı yaşayan insanlara göre okur-yazar oranı daha fazla, aynı zamanda ilim sahibi olmaya daha müsait olduğu hesaba katılmalıdır. Tasavvufun İslam'ın Sünnî anlayışın içinden bir yönünü ele aldığını itikadî bir ayrılığın bulunmadığını da unutmamak gerekir. Bununla beraber Arap

<sup>44</sup> Hâriciler Hk.: Azmi M. S. Al-Salihi-Mustafa Öz, “Hâricilik” maddesi; TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yay. 1997. 16; ss. 175-178.

<sup>45</sup> İbrahim Hilal, *Din Ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu*, Çıra Yay. 2004, s. 69.

yönetimlerinin dini yönetimin bir aygıtı haline getirmesi, halifelik makamını siyaset kavgalarının bir malzemesi yapması toplumda bu anlayışa karşı yine dinden temellenen bir ideoloji ile savunma mekanizması geliştirmesi de olağan bir durumdur. Burada gözden kaçmaması gereken zühd ve takvâya dayalı ilk tasavvufî oluşumların Sünnî anlayışla dini yönden bir karşıtlığı; karşıt bir fikrî anlayışı içermediğidir. Daha net bir ifadeyle tasavvufî oluşumlar bir sonuç değil, aksine gelişmiş fikrî anlayışa sahip insanların refleksi olarak görülmelidir. Tasavvuf İslam dininin bireysel gelişimi esas alan pratiklerinin-ibadetlerinin bir dizi disiplini ile ortaya çıkmış bir düşünce oluşumudur.

Tasavvuf zamanla Kuzey Afrika ve Asya yönüne doğru yayılarak IX. yüzyılda teşkilatlı hale gelmeye başlamıştır. Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansur gibi kişiler ilk bilinen temsilciler olarak kabul edilirler. Bu isimler de yaşadıkları dönemde İslam dışı sapkın (zındık ve mülhid) ilan edilmişlerdir. Tasavvuf İran, Irak ve Maveraünnehir bölgelerinde gelişim göstermiştir. O dönemlerde bu akım Melâmetîlik adıyla bilinir. Kalenderîlik akımı ise Melâmetî akımının eski İran ve Hint mistik inanışları ile karışması sonucu oluştuğu tahmin edilmektedir. Budist ve Maniheizt rahiplerin yaşantıları ile âdetleri ile Kalenderîlerin davranışları benzerlik gösterir. Örneğin; dilencilik gibi İslam'da olmayan, yasaklanmış adetler de bazı Kalenderîlerde görülür. Dilenmek ve sürekli seyahat halinde olmanın o dönemde Sâsânî toplumuna karşı bir duruş sergilemek isteyen Maniheizt rahiplerin yaşam tarzı olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Budist rahiplerin de saçlarını tamamen traş ettirmek, sürekli seyahat halinde olmak gibi adetlerinin bulunduğu ve bu kişilerle de sufilerin temasta olduğu aktarılmaktadır.<sup>46</sup>

Tasavvuf düşüncesinin temelini oluşturan zühd anlayışı, Kalenderî yaşantıda kendini daha net gösterir. Toplumsal hayatın her türlü refahını reddederek insanı Tanrı'dan uzaklaştıracak her şeyden uzak kalmak, aynı zamanda kurulu her türlü düzenin de karşısında olmak bu anlayışın temelidir. Bu karşıtlık herhangi bir düzeni değiştirmeyi, yerine başka bir şey koymayı, herhangi bir şeyi yeniden düzenlemeyi hedeflemez. Sadece insan yapımı oluşturulmuş tüm toplumsal siyasî yapıların dışında kalmayı tercih etmişlerdir. Amaçları herhangi başka bir düzenin kontrolünde olmak değil; özgür olmaktır. Bu düşüncelerini tüm yaşayış biçimleri kıyafetleri ve

---

<sup>46</sup> Ocak, *Kalenderîler*, ss. 55- 68.

davranışlarıyla da ortaya koyarlar. Bir mala sahip olmayı reddettiklerinden üretim hayatına da katılmazlar. Mal edinmemek, bir yere kalıcı olarak yerleşmemek, gezgin olmak, bekâr yaşamak ve kendilerini üstün görmelerine sebep olacak her şeyden uzak olmak bu hayat biçiminin gerekleridir.<sup>47</sup>

Kalenderîlik ve Kalender dervişleri hakkında bilinen tanımların hiçbirinin tam anlamıyla hepsini tanımlamadığını, her birinin bireysel tercihlerle kendini şekillendirdiğini bilmek gerekir. Her târikatın kendi erkânı olduğu gibi, bir târikatın tüm şeyhleri aynı meşrepte de olmayabilir, aynı tasavvuf akımının mensubu olan dervişler yaşam bakımından da farkı olabilirler. Kalenderî yaşam tarzında bireysellik ön plandadır. Örneğin; Şems-i Tebrizî'nin sürekli bir siyah cübbe ile gezdiği bilinir ama Cemaleddin'i Sâvî, Kudbettin Haydar, Otman Baba, Geyikli Baba, Barak Baba gibi kalenderî şeyhlerinin giysi kullanmadığı sadece deri parçaları kullandıkları aktarılır. Bu şeyhler ve birçok Osmanlı Dönemi şeyhi dilenmeyi adet edinmemiş, geçimini kendi sağlamayı önemsemiştir. Bununla birlikte kazançlı işler peşinde olmayı da reddetmişlerdir. Mal biriktirmemeyi kendine Tanrı'dan başka güvence edinmemeyi ve Tanrı'ya koşulsuz güvenmeyi seçmişlerdir. Belli bir şeyhi takip eden dervişler de genelde onun yaşam tarzını örnek alırlar. Kudbettin Haydar bekâr hayatı tercih eder ve dervişleri de cinsel organlarına halka takarlar. Hem saçlarını, hem kaşlarını, bıyık ve sakallarını tamamen kazımak bir kısım Kalenderî dervişlerinin bir başka âdetidir. Bu âdetler Rum Abdalları, Tebrîzîler ve Celâlîlerce benimsenmiştir. Bu onlar için toplumdaki saygınlığın reddidir. Ayrıca bazı dervişlerin Kenevir yaprağı kullandığı da aktarılır ancak bazı kaynaklarda üzerlik otu olduğu da yazılmıştır. Def çalıp şiir okuyarak dolaşmak da bazı Kalenderî adetlerindedir. Rum Abdallarının bazılarının vücutlarını dağladıkları ve bu âdetin Şii inançlarından edinilmiş olabileceği de bazı kaynaklardan aktarılır. Bazı dervişler tüm yerleşik düzene karşı çıkarken, Sünnî emir ve yasaklara uymayı da tümenden reddetmişler, bazı şeyhler ise şer'i kurallara özen göstermişlerdir.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Karamustafa, *Tanrı'nın Kural Tanımaz Kulları*, ss. 23-24

<sup>48</sup> Karamustafa, *Tanrı'nın Kural Tanımaz Kulları*, ss. 24-33.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 3. ORTA ÇAĞ ANADOLU VE İSLAM

Osmanlı Devlet'inin kurulduğu XIII. yüzyılda İslam yaklaşık 500 yıllık bir geçmişe sahiptir. Fetihler yapmış, birçok devlet kurmuş ve kendi eğitim kurumları olan medreselere sahip olmuştur. Bir hukuk siyaset ve din geleneği oluşturmuş, büyük bir coğrafyada hegemonya oluşturmuştur. VII. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İslam, fetihlerle Mısır Mezopotamya ve İran'ı hâkimiyeti altına almıştır. Araplar kendi içlerinden çıkan dini sahiplenmiş Emevi Halifeliği, Abbasiler, Endülüs Emevi Devlet'i gibi büyük devletler kurmuşlardır. Bir diğer yayılma alanı ise Orta Asya ve Anadolu olmuştur. Anadolu'ya İslam'ın gelişi Emeviler zamanında Arap akınları ile başlasa da Anadolu'da İslam'ın yayılması ve yoğunluk oluşturması Türk göçleri ile birlikte XII. yüzyılda gerçekleşmiştir. İslam'ın güç kazanması siyasî sebeplerle de İslam'a geçişi sağlamıştır. Karahanlılar'ın ilk kez resmî olarak Sünnî İslam'ı *devlet dini* kabul etmesi İslam'ın Türk devletleri açısından bir kırılma noktası kabul edilir. X. yüzyıl başında gerçekleşen bu olay İslam'ın Türkler arasında oldukça yayılmış olduğu şeklinde değerlendirilir. Diğer önemli adımı Selçuklulardır, kurucusu Selçuk Bey Kınık boyu ile birlikte Cend'e yerleşmek zorunda kalınca bulunduğu bölgede tutunabilmek, Müslümanlara tanınan imtiyazlardan yararlanabilmek için İslam'a geçme kararı almıştır. İslam'ın kaideleri gereği henüz Müslüman olmayan oğuzlara vergi vermeyi de durdurmuştur.<sup>49</sup> Tabii ki İslam dinine geçmek belirli sorumlulukları da beraberinde getirmiştir. Böylece Selçukluların İslam dininin önemli bir kalesi olmasına doğru giden bir süreç başlamıştır.

Ocak'ın ifadeleriyle:

“Bu çoğu Türklerin tarihinde olduğu kadar, Sünnî İslam'ın tarihinde de pek çok bakımdan, özellikle de siyasî açıdan büyük bir olay, bir dönüm noktası oldu. Çünkü bu tarihten itibaren Türk siyasî himayesinde yaşamaya başlayan Ortadoğu İslam Dünyasında Sünnî İslam, bir daha elinden bırakmayacağı çok güçlü bir siyasî destek kazandı; öteki mezhepler arasında öne çıkan tek güç haline geldi.”<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Özbek, a.g.e. s. 57.

<sup>50</sup> A. Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, Timaş Yay. 2016-1, s. 121.

Bu gelişme ile birlikte Türkler artık Sünnî İslam'ın önemli gücü konumuna gelmiştir. Sünnî İslam da bu sayede bir Devlet'in daha koruması altında güç kazanmaya devam etmiştir. Selçuklular'ın İslam için önemini ve Selçuklular için İslam'a geçişin kazanımını İnalçık şu şekilde aktarmaktadır:

“Hilafetin en doğudaki eyaletlerini kendi denetimine almak ve Bağdat halifesini Şii Büveyhoğulları'nın boyunduruğundan kurtarmak suretiyle, Tuğrul Bey Hilafetin dünyevi gücü ve Sünnî İslam'ın muhafızı olmaya hak iddia edebiliyordu. Hatta Selçuklu idaresi altında, dünyevi iktidarın biçimsel (resmi) tecessümü olan Saltanatın bağımsız tabiatı siyasî hayatın bir gerçeği haline geliyor, böylelikle de İslam diyarında 20. yüzyıl içlerine kadar sürecek olan Türklerin siyasî üstünlüğü devresini başlatıyordu.”(1055)<sup>51</sup>

İnalçık'a göre Osmanlı Devlet'i Selçuklu İmparatorluğu'nun eseridir. Ayrıca Selçuklular Vezir Nizam'ül Mülk'ün adının verildiği Nizamiye medreseleri ile de İslam'a önemli katkılar sunmuşlardır. Selçuklular medreseleri aracılığı ile Anadolu'nun İslamlaşması sürecinin sosyal siyasî tabanını yaratmışlardır. İslam'ın kurumsallaşıp güçlenmesini sağlamışlardır. Etnik olarak da Müslüman oğuzlar Anadolu'da yerleşerek burada git gide İslam'ın güçlenmesini sağlamışlardır.<sup>52</sup>

Ayrıca Tolunlular, İhşitler, Gazneliler, Eyyubiler, Türk Memlûkleri gibi devletler de Sünnî İslam'ı *devlet dini* olarak seçmişlerdir. Daha sonra kurulan Anadolu Beylikleri de aynı yolu takip etmiştir.

Sonuç olarak XIII. yüzyılda İslam, büyük bölgelere yayılmış, kurumsallaşmış, Hristiyanlık gibi yayıldığı alanda devletlere kendi kendini dayatabilen bir güce ulaşmıştır. Osmanlı Devlet'i de Sünnî İslam'ı bu tarihsel kültürel sürecin içinde tercih etmiştir.

### 3.1.Orta Çağ İslam İlmiye Sınıfı

Yukarıda ana hatları ile değindiğimiz bölünmüş iki İslam yorumu; İslam'ın iki ayrı ilmiye sınıfının oluşmasından ileri gelmektedir. Fatımîler X. Yüzyılda bugünkü El Ezher üniversitesinin atası olan El Ezher medresesini Mısırda açarak Batmî-İsmaili öğretisini geliştirmişlerdir. Bunun üzerine özel olarak Sünnî İslam savunulmak üzere XI. yüzyılda Bağdat'ta ilk olmak üzere Ehli Sünnet medreseleri kurulmuştur.

<sup>51</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu II, Sultan ve Siyaset*, Kronik Yay. 2018, s. 198.

<sup>52</sup> Ocak, *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 142-143.

Böylece kendine has eğitim kurumlarına sahip olan İslam her açıdan kurumlaşarak güçlenmeye başlamıştır. Bu medreselerdeki eğitim (fıkıh) İslam hukuku, kelim (İslam teolojisi) tefsir ve hadis gibi temel İslam ilimlerini kapsar. Bu şekilde başlayan medrese geleneği geliştikçe dünyevi ilimlerin işlendiği medreseler ve tasavvuf medreseleri de gelişmiştir. Medrese geleneği esas olarak büyük Selçuklular ile gelişmiştir. Türklerin yoğunlukta olduğu Maverâünnehir’de, Semerkant, Buhara, Merv gibi kültür merkezlerinde de oldukça çoğalmıştır. Maturidi ekolünün kurucusu, İmam Maturidi X. Yüzyılda Maverâünnehir’de yetişmiştir. Böylelikle İslam bir ilmiye sınıfına sahip olmuştur. Osmanlı Devlet’inde de medrese geleneği devam etmiş, bürokratlar buralarda yetiştirilmişlerdir.<sup>53</sup>

Medreseler kitabî İslam’ın geliştiği kurumlar iken, diğer yandan özellikle tasavvuf merkezi haline gelmiş Horasan’da olmak üzere diğer İslam şehirlerinde tekke ve zaviyeler İslam’ın mistik yönünün geliştiği kurumlar olmuştur. Bu şehirler din âlimlerinin yoğunlukta bulunduğu, dini ve entelektüel tartışmaların yaşandığı merkezler olmuşlardır. Böylece tasavvuf mektepleri ve İslam’ın mistik yorumu içindeki (zikir ve nefis terbiyesi gibi) özel pratiklerle yetişmiş, yüksek hoşgörülü, cezbeli, entelektüel donanımlı yeni bir aydın sınıf ortaya çıkarmıştır. I. bölümde anlatıldığı üzere bu merkezlerde yetişen Türk mutasavvıflar hocaları tarafından Orta Asya’ya ve Anadolu’ya gönderilmiş, Türklerin İslam’a geçişinin öncüleri olmuşlardır.

Başta bahsettiğimiz filozofların devlet dini tartışmasına dönersek, sorulardan biri dinin nasıl aşılabileceği idi. Dinin aşılmasından; dogmatik temelli inancın azaltılması, entelektüel zihnin ve özgür düşüncenin gelişmesini anlıyoruz. Tasavvuf ile gerçekleşen ilginç bir durum söz konusudur; İslam’da gerçekleşen tasavvuf eğitimi ile dinin dinle aşılarak, daha entelektüel bir zihnin geliştirilebilmesi söz konusu olmuştur. Kuralsız, özgür düşünen, felsefi aynı zamanda mistik yönü olan ve toplumda etki gücü olan sufi aydınlar bu gelişmenin ürünüdür. Özbek’in ifadeleriyle:

“Bu yeni entelektüel takım, yeni kurulan İslami devlet yapısının aydını rolünü de üstleniyor. Yönetici sınıfa yer yer danışmanlı yapıyor, büyük saygı görüyor. Dervişlerin egemen sınıf açısından da büyük önemi var. Onlar yönetici sınıfın halkla ideolojik ilişkisini, bağlantısını tesis eden halka oluyor, ‘organik

---

<sup>53</sup> Ocak, *Orta Çağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, s. 389-390.

aydın<sup>54</sup> görevini üstleniyor.”<sup>55</sup>

Gramsci'nin kavramları ile medreselerde yetişen âlimler devlet tarafından desteklenerek, egemen sınıfın “geleneksel aydınları” konumunda iken, tekkelerde halkın kendi imkânları ile yetişen sufi şeyhler toplumun “organik aydınları” olmuşlardır. Sufi şeyhler Sünnî İslam'ı onaylamış ancak, I. bölümde bahsedildiği üzere bireysel hayatlarında kuralsız, esnek, dinin ve din yoluyla dayatılan siyasî kalıpların dışında olmayı ve bu kalıpların dışında düşünmeyi seçmişlerdir. Dini eğitimlerini felsefe ile desteklemiş toplumun hem dinî hem fikrî aydınları olmuşlardır.

Tasavvuf eğitilmiş sufiler de bu çerçevede ikiye bölünmektedir. Bir kısmı Sünnî kaideleri önde tutmuş, toplum yaşamında ve siyasette devletle ilişkiler içinde olmuş; diğer kısmı ise toplum yaşamından ve siyasetten uzak, yönetilen halk arasında kalmayı seçmiş, kuralsız ve özgür yaşam biçimini benimsemiş olanlardır. Bu durum Orta Asya'dan itibaren gelen, Sünnî tarikatların ve Heterodoks tarikatların oluşumuna paralel olarak oluşan sosyal sürecin devamıdır.<sup>56</sup> Osmanlı Devlet'i içinde de aynı süreç devam etmiş hatta daha da katılmıştır. Tasavvuf ve medrese Orta Çağ'da daha fazla iç içedir; “...Mevlana, Sadrettin Konevi gibi medrese kökenli şeyhlere, medreselerde de Davud Kayseri, Hacı Bayram Veli gibi tekke kökenli müderrislere, çeşitli tarikatlara mensup ulemaya, hatta yüksek düzeydeki bürokratlara da sık sık tesadüf edilir.”<sup>57</sup> İlmiye sınıfında ölçü Sünnî İslam'dır; bir şeyhin değerini ileride de tartışılacağı üzere Sünnî kaidelere riayet belirlemektedir. Osmanlı döneminde ise Şeyh Edebalı yönetimin yanında yer alan fıkıha hakim Sünnî bir şeyh iken, Geyikli Baba yönetimden uzak dağlarda yaşayan yöneticilerle ilişkisini kendisi belirleyen bir Heterodoks derviştir. Heterodoks İslam çevreleri ve onların Osmanlı Devlet'inin din politikasındaki yerlerini incelemek için İslam medeniyetinin ilmiye sınıfı ve teşkilatlanmadaki etkisinden bahsettikten sonra yönetimin devlet dini politikasını tartışabiliriz.

---

<sup>54</sup> Kavram hakkında bkz. Antonio Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, Alan Yay. 1985, s. 20-33.

<sup>55</sup> Özbek, a.g.e. s. 62.

<sup>56</sup> Ocak, *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 391-393.

<sup>57</sup> Ocak, a.g.e. s. 391.

#### 4. OSMANLI YÖNETİMİ ve SÜNNÎ İSLAM

Osmanlı Devlet’inde yönetim biçiminin din ile şekillenmiş olması, dinin her tabaka arasında nüfuz etmiş olduğunun bir göstergesidir. Yönetim, devlet dini olarak İslam’ı benimsemesinin yanı sıra birçok yorumlama tarzları yani mezhepler arasından Sünnî İslam perspektifinde olan Mâturidî, Hanefiliği seçmiştir. Bu bölümün amacı Osmanlı Devlet’inin, *devlet dini* olarak neden İslam’ın Sünnî yorumunu seçtiğini tarihsel ve felsefi bakış açısıyla ele almaktır. Tarihsel arka plan bize, İslam’ın siyasîlaşması hakkında bilgi verirken felsefi perspektif dinin siyasîlaşarak ideolojikleşmesinin ardındaki saikleri verecektir.

İslam peygamberi Muhammed’in ölümünden sonra ortaya çıkan halifelik tartışmaları Haricilik ve Şiilik mezheplerinin doğmasına yol açmıştır. Daha sonra Emevî ve Abbasi döneminde farklı mezheplerin de oluşmasına bu siyasîlaşma sebep olmuştur. Dinin otorite tarafından bir tahakküm aracı olarak kullanılmasına tepki olarak, dinî otoriteyi tanımayan, tek otoriteyi kabul etmeyen, İslam otoriteleriyle her zaman çatışma halinde olan dinî-siyasî akımlar ve farklı protest tasavvuf akımları doğmuştur. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Bâtınî-siyasî mezhepler dışında İslam’ın dünyevi-zahiri yönünü geri plana atan, sadece inanç ve batinî yönünü önemseyen akımlar da ilerleyen zamanlarda oluşmaya başlamıştır.

Nitekim İslam her zaman siyaset ile iç içe olmuştur. İslam filozofları da genel olarak dinin siyasetin içinde olmasını savunmuşlar ve siyasî teoloji üzerine eserler vermişlerdir. Farabî’ye göre bir din aynı zamanda bir siyaset de olmalıdır.<sup>58</sup> İnsanların mutlu yaşamı için siyaset gereklidir. Bir kanun koyucu; bir hükümdar hakikatin bilgisini elde edebilen dinin bilgisine de sahip bir filozof olmalıdır.<sup>59</sup> İbni Bacce için de din sıradan insanların yönetilebilmesi için gereklidir dolayısıyla toplum yaşamının bir parçasıdır.<sup>60</sup> İbni Rüşd’e göre ise din siyasetin bir parçasıdır ve dinî hükümler insanları doğru yönlendirmek amacıyla peygamberler ve yasa koyucular tarafından belirlenir.<sup>61</sup> Bununla birlikte Abbâsîler döneminde Maverdî, Selçuklu döneminde Gazzâlî ve daha sonra İbni Teymiyye tarafından İslam

---

<sup>58</sup> Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasî Ufku*, İletişim Yay. 2007, s. 138.

<sup>59</sup> Farabi, *El Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Yay. 2015, ss. 105-107.

<sup>60</sup> Kurtoğlu, a.g.e. s. 156-183.

<sup>61</sup> Kurtoğlu, a.g.e. s. 203.

halifesinin Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi şeklinde nitelendirilerek siyasî iktidarın din nazarında meşrulaştırılması, din ve dünyevi otoritenin birleştirilmesi ile bu dönemde dinin siyasî kullanımının daha net ortaya çıktığını da söyleyebiliriz.<sup>62</sup> Selçuklu döneminde aynı zamanda Sünnî İslam'ın Devlet'in kanatları altında gelişip güçlenmesi ve hâkim mezhep haline gelmesi mümkün olmuştur. Osmanlı Devlet'i de din konusunda Selçuklu Devlet'inin siyasetini takip etmiştir. Bu aşamada Osmanlı Devlet'inin Sünnî İslam'ı devlet dini olarak seçmesinin sebeplerine farklı açılardan bakarak sorulara yanıt aramak uygun olacaktır.

Siyasî açıdan Osmanlı yönetiminin diğer İslam devletleri arasında itibar görmesi ve kendilerine denk sayılması Sünnî İslam'ı benimsemesi ile de ilgilidir. Türk yönetimleri İslam dünyasında iktidarlarını kabul ettirebilmek için, İslam ideolojisinin hedeflerine hizmet etmeleri gerektiğinin bilincindeydiler. Bu hedefler Bizans ve Avrupa karşısında İslam cemaatini birleştirmek ve korumak, medreseler yolu ile İslam'ın en doğru formu kabul edilen Sünnî İslam'ın dini-kültürel hükümlerini desteklemek, ayrılıkçı ve mutezil (Heterodoks) hareketlerle mücadele etmek gibi İslam dininin gerekliliklerinin yerine getirilmesidir.<sup>63</sup> Çünkü Sünnî âlimler tarafından Batınî mezhepler, hak mezhep olarak -doğru bir din yolu olarak- kabul edilmediğinden diğer İslam devletlerinin bazıları için siyasî olarak bir tanınmama gerekçesidir. Her ne kadar Şii mezhepli Fâtımî Devlet'i ve halifesi siyasî gücü sebebiyle tanınmışsa da birçok yerde maliki mezhebine mensup olan toplum kesimleri tarafından direnişle karşılaşmıştır. Fâtımî Devlet'inin gücü zayıflatıldığında halifesi artık tanınmamış, Abbasî halifesi tekrar tanınmıştır.<sup>64</sup> Nitekim Selçuklu Devlet'i'nin en büyük mücadelesi Batınî akımlar olan Fatımîler ve İsmailîler'le olmuştur. Örneğin; Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar vefat ettiğinde ordusu Hasan Sabbah'ın kalesi Alamut'ta kuşatmadadır.<sup>65</sup> Selçuklu veziri Nizam-ül Mülk de *Siyasetname* adlı eserinde Heterodoks mezheplerle mücadelelere dair bölümler kaleme almıştır.<sup>66</sup>

Konuyu daha açık hale getirmek amacıyla Sünnî ve gayri-Sünnî mezhepler

<sup>62</sup> Kurtoğlu, a.g.e. s. 212-213.

<sup>63</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu II, Sultan ve Siyaset*, s.198.

<sup>64</sup> Fuad Seyyid Eymen, "Fatımîler" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV. Yay. 1995. 12; 228-237

<sup>65</sup> Osman Çetin, *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Düşünce Kitabevi Yay. 2011, s. 126-127.

<sup>66</sup> Nizam-ül Mülk, *Siyasetname*, Say Yay. Çev. Mehmet Kanar, 2017, s.285-341.

arasındaki farkın ne olduğunu ve bazı mezheplerin neden kabul görmediğini izah etmek gerekmektedir. Bu sorunun cevabı Osmanlı Devlet’i neden Sünnî İslam’ı tercih etti, başka bir mezhep tercih etmesi mümkün olamaz mıydı sorusunun cevabını da vermeye yardımcı olacaktır. İslam’da mezhepler ortaya çıkma sebeplerine göre itikadî, siyasî ve amelî şeklinde tasnif edilmiştir. (Siyasî mezhepler de zamanla kendi itikadî esaslarını oluşturmuştur.) Sünnî âlimler temel olarak mezhepleri ikiye ayırırlar buna göre; sünnete uygun (ehl-i sünnet), sünnete uygun olmayan (ehl-i bid’at), yani Sünnî ve gayri-Sünnî şeklindedir. Sünnî âlimlere göre Sünnî mezhepler, dinin temel esasları söz konusu olduğunda İslam peygamberi Muhammed ve cemaatini takip edenler, gayri-Sünnî mezhepler ise dinin temel esaslarında Kuran ve peygamberin sünnetine dayalı bir delil olmasa da farklı fikirleri de benimseyebilenlerdir.<sup>67</sup> Dolayısıyla gayri-Sünnî kabul edilen mezheplerdeki bazı şeylerin İslam’ın kabul edilmiş; Kur’an’a ve sünnete (İslam peygamberinin uygulamalarına) dayalı temel esaslarına ters düşmesi ve temelsiz olması gerekçesiyle bu mezhepler kabul görmemiştir. Bâtınî mezhepler din metinlerinin ve dinî buyrukların zahirî anlamları dışında başka anlamları da olduğunu, zahirî anlamlarına bağlı kalmanın şart olmadığını savunurlar.<sup>68</sup> Örneğin; Şii mezhebi siyasî bir mezhep olmakla beraber Bâtınî bir mezheptir. İslam peygamberi Muhammed’den sonra yönetimi kimin alacağı üzerine çıkan siyasî çatışmadan temellenir. Halifelik seçimi konusunda Ali’nin halifeliğini destekleyenler uzun vadede Şii mezhebini oluşturmuştur. Bununla birlikte Şii mezhebi Fâtımîler Devlet’inde kendi inanç esaslarını da oluşturmuştur. Sünnî mezhep olan Osmanlı’nın tercih ettiği Maturidî ekolüne mensup Hanefî mezhebi ise mantık kullanarak içtihat yapmaya böylece güncel pratik sorunlara çözümler üretmeye olanak vermesi bakımından İslam âlimleri ve devletler tarafından daha uyumlu ve işlevsel bulunarak tercih edilmiştir. Diğer Sünnî mezhepler daha katı kuralları koruduğundan içtihat yapmakta zorluklara yol açtığından devletler tarafından tercih edilmemiş olmalıdır. Safeviler dışında diğer Türk devletleri de Sünnî İslam’ı devlet dini olarak benimsemişlerdir.

Devlet, belirli bir dini devlet içinde geçerli inanç formu olarak seçtiği zaman, kendi hukuk ve iktidarını dine göre meşru kılmak istediği anda din artık dünyevî

---

<sup>67</sup> Ferhat Koca, “Mezhep” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV. Yay. 2004, 29; s, 537-542.

<sup>68</sup> Avni İlhan, “Batıniyye” maddesi, TDV. İslam Ansiklopedisi, TDV. Yay. 1992, 5; s, 190-194.

hayatı belirlemede etkili olmaya başlayacaktır. Dinin şer'i hükümlerinin esas alınması, toplumda ve yönetimde inanç ve fikir birliği, ideoloji birliği sağlamak, sabit bir hukuk düzeni oluşturabilmek ve adaletin sağlanabilmesi için zahir olan, herkesin üzerinde uzlaşmasına imkân veren sabit bir temel sağlayacaktır. Kanun koyucu böylece yasalarını ilahî bir gerekçeyle tartışmaya yer bırakmadan meşru kılacaktır. Çünkü ilâhi bir kaynağa dayanan yasalar doğrunun ve adaletin ölçüsü kabul edilmektedir. Bu durum dini benimsemiş halkın yasalara itaatini kolaylaştıracaktır. Elbette bir ülkenin insanlarını başka bir ülkenin ya da dinin ilahi yasalarına inandırmak zordur; Osmanlı Devlet'i topraklarında halkın büyük çoğunluğu Müslüman olduğundan, hukuku onların inandığı din ile temellendirmek itaati kolaylaştıracaktır. Böyle bakıldığında Osmanlı Devlet'i tarafından Sünnî İslam'ın tercih edilmesi ve bu sayede devlet otoritesinin pekiştirilmesi için sabit bir temel aranması makul bir gerekçe gibi görünmektedir.

Gayrı-Sünnî mezheplerden birinin devlet dini olarak seçilmemesinin önemli nedenlerinden biri Bâtınî mezheplerin hükümlerinin Sünnî din kaynakları ile örtüşmemesi olmalıdır. Bâtınî görüşleri benimseyen mezheplerin esaslarının yoruma açık, uzlaşmaya varılmaya müsait olmaması bu mezhepler ile bir inanç birliği sağlanmasına imkân vermeyecektir. Nitekim bunun örnekleri Fâtımî Devlet'inde görülmüştür. Fâtımî Halife'si kendi yorumuna göre yasalar yapma yetkisine sahip olmuş, bu yasalara uymayanları cezalandırmış ve onlara işkence etmiştir.<sup>69</sup> Böyle olaylar halkın dini otoriteyi ve dolayısıyla devlet otoritesini kabullenmemesine dolayısıyla huzur ve birliğin sağlanamamasına sebep olacaktır. Bu durum İslam dininin asıl amacı olan birleştirici gücünü ortadan kaldıracaktır. Devlet, sadece bir din Devlet'i olacak, yasaları ise sabit bir adalet düzeninden yoksun olacaktır.

Fâtımîler'in İslam dünyasında ayrılıkçı kabul edilen önemli farklılıklarından biri, kendi mezheplerinden kendi halifelerini seçtikleri gibi, halifeliğin babadan oğla geçmesidir. Aslında bu durum Emeviler ile başlamışsa da Sünnî yönetim biçiminde halife koşullara göre saltanat dışında yöntemlerle de seçilebilirken Fâtımîler'in bu

---

<sup>69</sup> Fuad Seyyid Eymen, "Fatımîler" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV. Yay. 1995, 12; ss. 228-237.

uygulaması sebebi ile çocuk yaşta kişilere hilafet verilmiştir.<sup>70</sup> Bu meseleler İslam birliğini bozduğundan Sünnî âlimler tarafından kabul görmemişlerdir. Her ne kadar hilafetin Osmanlı Devlet'ine geçmesi ile halifelik yine saltanat olmuşsa da henüz kuruluş döneminde Osmanlı Devlet'inin ayrılıkçı bir mezhebi seçmesi Sünnî devletler tarafından ayrılıkçı kabul edilmesine yol açacaktır. Bununla birlikte Batınî bir mezhebin yönetim açısından Sünnî İslam'ın sağlayamadığı bir katkısı da mevcut değildir. Bu sebeple bu açıdan ayrılıkçı bir mezhebi seçmek siyasî açıdan bir fayda getirmeyecektir.

İslam dünyasında ve Osmanlı Devlet'inde dinin bâtinî yönüyle de ilgilenen yukarıda anlatılan tasavvuf akımları ve onların saygı gören din liderleri de var olmakla birlikte bu kişiler bâtinî fikirlerini siyaset için kullanmaktan uzak durmuş, hukuk ve siyaset söz konusu olduğunda şerî hükümlere bağlı kalınmasını önemsemişlerdir. Bazı Heterodoks Tasavvuf şeyhleri Sünnî İslam'ın şerî hükümlerine fikir olarak sadık kalmakla birlikte kişisel yaşamlarında Sünnî inanışa göre oldukça esnek ve kuralsız olmayı seçmişlerdir. Yukarıda da anlatılan kalender meşrep kişiler, özellikle XVI. yüzyıl öncesinde Osmanlı topraklarında yaşayan, tasavvuf tedrisatı ile yetişmiş Otman Baba gibi şeyhler bu gruba dâhildir. Sünnî mezheplerin kurallarına bağlı yaşamadıkları gibi gayrı-Sünnî mezheplere de bağlı olmamışlardır. Bu kişileri yaşayışları bakımından Heterodoks olarak sınıflandırmış olsak da onların inanma ve yaşama biçimi diğer gayrı-Sünnî mezhep mensupları ile aynı değildir. Onlar kendi farklı din anlayışlarını bireysel olarak yaşamayı seçmiş, toplum düzeninden ve siyasetten her şekilde uzak kalmışlardır.

Bir diğer sebep İslam'ın siyasî kullanımını bakımından İslam filozoflarının ve İslam teologlarının oluşturduğu birikimdir. Yukarıda bahsettiğimiz Farabî, İbni Rüşd, İbni Bacce, Gazzali ve İbni Teymiyye gibi İslam filozoflarının eserleri İslam'ın dünyevi otorite ile nasıl birleştirilebileceğine dair teoriler oluşturmuşlardır. Bu teoriler ile bir devlet içinde dinin nasıl konumlanması gerektiği hakkında fikirler geliştirmişlerdir. Özellikle Gazzâlî bu dönemde İslam'dan temellendirerek dünyevî-siyasî otoriteyi, dinî otoritenin üzerine yerleştirerek ikisini birleştirmiştir. Bu anlayışa göre devlet dinin koruyucusudur, bu sebeple devlete itaat; hükümdara itaattir ve bu

---

<sup>70</sup> Aydın Çelik, *Fatımiler Döneminde Kahire Şehri*, Fırat Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yay. No:15, Tarih Şubesi Yay. No:13, 2008, ss.103-105.

kutsal olandır.<sup>71</sup> Böylece Devlet'in varlığı da dinin arzusu olan, ideal yaşamın teminatı olacaktır. Dinin gerektirdiği yaşam için devlet gereklidir. Devlet'in ve dinin amacı birleştirilerek Türk Devlet'indeki kutsal hükümdar dini olarak da onaylanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı Devlet'i kurulduğunda dinin devlet otoritesi altında siyasî kullanımı için gereken felsefi-teolojik altyapı İslam literatüründe hazırdır. Osmanlı Devlet'i de aynı çerçeveyi alıp uygulamıştır. Bu teolojik birleştirme, dünyevî otoritenin gerektiğinde rahatça dinden bağımsız hareket edebilmesini sağladığı gibi, dinin sağladığı tüm faydaları da elinde bulundurmasını sağlamıştır.

Coğrafi bir perspektif aracılığıyla bakılacak olursa, bir Selçuklu uzantısı olarak kurulan Osmanlı Beyliği Anadolu'da Selçuklu yönetimi ile arası bozulan halkın yerleşim noktalarından biri olmuştur. Beylik kurulduğunda bulunduğu bölgede Müslüman nüfus oldukça fazladır. Beylik kurucuları da zaten Müslümandır. Beylik otoritesinin bu halk arasında kabul görmesinde Müslüman olmasının da payı olmalıdır. İslam'ı Tasavvuf etkisi ile gönüllü olarak seçen halk arasında inanç bütünlüğü olduğundan, aynı toplumun içinden çıkan Osmanlı Beyliği'nin İslam'ı din olarak seçmesi doğal bir sonuç olarak görülmelidir. Sünnî İslam'ın *devlet dini* olarak benimsenmesi konusunda önemli bir nokta Osmanlı idarecilerinin kendilerinin de İslam inancına sahip olmasıyla İslam dinini ve kurallarını samimiyetle önemsemeleridir.<sup>72</sup>

Ocak, Osmanlı Devlet'inin yönetim anlayışını “Osmanlı resmi ideolojisi” şeklinde kavramlaştırmıştır. Tanımı ise şöyledir: “Osmanlı Devlet'inde, başta bizzat padişah olmak üzere, yönetici kesimden oluşan egemen sınıfın, yani merkezî iktidarı bilfiil temsil eden ve kullanan hâkim tabakanın bu iktidar desteğinde bütün imparatorluk sathında geçerli kılmaya çalıştığı dünya görüşü yahut zihniyettir denebilir.”<sup>73</sup> İslam'la iç içe şekillenmiş bu ideolojinin bazı temel taşları vardır: İslam inancına göre inancın korunması, yayılması ve devamlılığı sağlanmalıdır, bu da ancak bir devlet ile mümkündür. “İslam'ın korunması ancak padişah sayesinde

---

<sup>71</sup> Kurtoğlu, a.g.e. ss, 216- 233. vd. Ayrıca bkz. Seda Esrar, “Orta Çağ Sünnî İslam Teolojisinde “Dinin Koruyucusu” Olarak Devlet”, Felsefe Logos Dergisi, Sayı: 43, (2011/4). ss. 85-90.

<sup>72</sup> Özbek, a.g.e. s.70-71.

<sup>73</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 113-114.

olacağından, padişah ve onun temsil ettiği devlet de kutsaldır. Çünkü din onunla payidar olabilir. Devlet olmazsa din de olmaz.”<sup>74</sup> Ocak’a göre “Osmanlı resmî ideolojisi demek devletle dinin, siyasetle İslam’ın ayrılmaz bir biçimde, birbiri içine girdiği bir zihniyet dünyası, bir ideoloji demektir.”<sup>75</sup>

Buna rağmen Osmanlı Devlet’inde dine verilen değer, din adamlarına yönelik ayrıcalıklara neden olmamıştır. Zira din adamları yönetimden bağımsız hareket etmemiş, düşüncelerinin sınırlarını, dünyevi hükümdar belirlemiştir. Din adamları, yönetimce saygın görülse de bu saygınlık yönetimi benimsemeleri ölçüsünde olmuştur. Yönetimin din adamları hakkında birincil ölçüsü ise Sünnî İslam olmuştur. Tüm idare yetkisi dünyevi hükümdara aittir. Dolayısıyla “Osmanlı Devlet’inde her şey devlet içindir; din de devlet içindir.”<sup>76</sup> Bu sebeple Osmanlı Devlet’inde dini liderlerin devlet karşısında bir güç oluşturmaya asla izin verilmemiştir. Bu saikten kaynaklı gerilimler IV. ve V. Bölümde ele alacağımız gibi Osmanlı dönemi boyunca var olmuştur.

Din aynı zamanda politikanın bir aracıdır. İslam’ın gaza ve cihat inanç yapısı büyümek isteyen bir beylik için iktidarını meşrulaştırma aracı olmuştur.<sup>77</sup> Yukarıda da değindiğimiz, Sünnî İslam’ın hakikat iddiası ve hakikati tüm Dünya’ya yayma hedefi, Osmanlı Devlet’inin büyüme hedefi ile birleşmiştir. Böylece bölgede yaşayan Türkmen dervişler için Osmanlı Beyliği ile cihat etmek gönüllü katıldıkları bir eylem olmuştur. Bu inanç Osmanlı Beyliği için savaşmaya hazır bir orduya sahip olmak demektir. Dolayısıyla böyle bir ortamda İslam’ı devlet dini olarak seçmemek Osmanlı Beyliği’nin beylik olmaktan öte gidemeyeceği anlamına gelir. Çünkü İslam dini mensupları ancak İslam dini için savaşacaktır. Bununla birlikte kuruluş aşamasında Sünnî İslam’ı seçmek için mecburi bir gerekçe olduğu söylenemez çünkü kuruluş döneminde savaflara katılan dervişler Heterodoks kesimden olmakla birlikte, henüz Şiilik gibi ayrı bir mezhebe de bağlı değillerdir. I. bölümde bahsedilen, Sünnî inanın temel kaidelerini onaylayan ancak kişisel hayatında kuralsız olmayı tercih eden dervişlerdir.

---

<sup>74</sup> Ocak, a.g.e. s. 113-114.

<sup>75</sup>Ocak, a.g.e. s.114.

<sup>76</sup> Ocak, *Selçuklular Osmanlılar ve İslam*, İstanbul, Timaş Yay. 2017, s. 167-176.

<sup>77</sup> Ocak, *Selçuklular Osmanlılar ve İslam*, ss. 167-176.

Dinin Osmanlı Devlet’inde en efektif kullanımlarından biri görülmektedir. Kuruluş aşamasından itibaren gaza ideolojisi ile Devlet’in savunulması ve genişlemesi için gerekli insan desteğini bulmak, tekkeler ve vakıflar ile “birleştirme ve örgütleme”, İslam hukuku ile “toplumu düzenleme”, “sosyal yapıyı koruma”, “meşrulaştırma”, “denetim” ve kültür aktarma ile birçok alanda devlete hizmet ettiği görülmektedir.<sup>78</sup> Böyle bir ortamda Sünnî İslam’ın devlet tarafından sistem dışı bırakılması beklenemez çünkü Devlet’in gelişmesi için toplum içinde gerekli olan hemen hemen tüm hizmetleri din liderleri ve dini örgütlenmeler sağlamaktadır.

Osmanlı Devlet’inin Sünnî İslam’ı benimsemesinin bir diğer gerekçesi İslam dininin sahip olduğu hukuk sistemidir. Osmanlı yönetim ideolojisinde toplum düzeninin sağlanabilmesi için iki mesele temel kabul edilir. Biri adalet, diğeri toplumu meslek ve yaptıkları işlere göre düzenlemektir. Adaleti sağlayacak olan şey, *adalet dairesi*’nin padişah ve ulemâ eliyle yürütülmesidir. Osmanlı Devlet’inde her türden din ve ırktan vatandaşa adaletli ve eşit olmak bu adalet anlayışının başlıca unsurudur. Ulemâdan oluşan yönetim sınıfı, aynı zamanda onların eliyle oluşturulan hukuk sistemi ile bu düzenin sağlanmasının mümkün olduğu düşünülmüştür.<sup>79</sup>

Osmanlı Devlet’inde zamanla Sünnî İslam’ın otoriteleşmesinin önemli kaynağı medreselerdir. Nizam’ül Mülk ile birlikte Selçuklu Devlet’inin medrese geleneğine önem vermesi Sünnî İslam’ın ilmiye sınıfı yetiştirmesini ve gelişmiş bir siyasi hukukî birikime sahip olmasını sağlamıştır. Diğer yandan Sünnî İslam’ın Selçuklu öncesinden gelen gelişmiş bir hukuk (fıkıh) birikimi de vardır. Dolayısıyla Osmanlı yönetimi iktidarını korumak ve devlet’i idare edebilmek için ihtiyaçlarına en kolay cevap verebilen ve en uygun mezhebi seçmiş olmalıdır. Osmanlı Devlet’i de kurulduğu dönemden itibaren medreseler inşa etmeye başlayarak ilmiye sınıfı yetiştirmeye önem vermiştir. Bu sayede İslam coğrafyasının farklı yerlerinden gelen İslam medreselerinde yetişmiş ulemâ ve medrese geleneği yolu ile İslam medeniyetinin mirasını devralmıştır. Zamanla devlet büyüdükçe Sünnî İslam’ın siyaset geleneği yönetime yerleşmiş, aynı zamanda Osmanlı bu mirasın en önemli

---

<sup>78</sup> Davut Dursun, *Osmanlı Devlet’inde Siyaset ve Din*, İşaret Yay. 1989, ss. 36-42.

<sup>79</sup> Osman Özkul, *Gelenek ve Modernite Arasında Ulema*, Bir Harf Yay. 2005, ss. 35-44. vd. Ayrıca bknz. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ. (1300-1600)*, Yapı Kredi Yay. 2016, ss.71-75.

taşıyıcısı olmuştur. XV. yüzyıla gelindiğinde Sünnî İslam medreseler yolu ile yönetici sınıf arasında yerleşmiş ve devlet içinde sağlamlaşmıştır. Kuruluş döneminde halk ile yönetim arasında inanç bakımından bir farklılık bulunmazken, büyüyen Devlet'in ihtiyaçları bu durumu değiştirmiştir. "İşte bu aşamada kurumlaşmayı sağlayacak ideolojik güç, siyasîleşmiş ve kurumlaşmış Sünnîlik oluyor."<sup>80</sup>

Osmanlı Devlet'i Türklerin İslam'a geçişi ile hukukun temeli olarak İslam dininin şerî kurallarını almakla birlikte sadece din temelli bir hukuk sistemine sahip değildir. Hem İslam hukukunu hem de Türk örfi kaidelerini uygulayan ikisini birbiri ile meşrulaştıran bir hukuk sistemi oluşturmuştur. Kuruluş döneminden itibaren Osmanlı yöneticilerinin hem şerî hukuku hem de örfi hukuku sorgulayarak duruma göre uygun olanı kullandığı kaynaklara göre tespit edilmiştir.<sup>81</sup> Örfi hukuk burada yerleşik Türk töresini temsil ettiği gibi, Osmanlı Devlet'inde hukukî anlamda sultanın yani dünyevî otoritenin koyduğu kanunları da tanımlar.<sup>82</sup> Genel olarak Türk Müslüman devletleri siyasî iktidarlarını sağlamlaştırmak için kendi bağımsız hukuk sistemlerini oluşturmaya önem vermişlerdir. Hatta İnalçık'a göre "Osmanlı Devlet'i, devlet işlerinin ve kamu hukukunun şer'i hukuk karşısında bağımsızlığını öne sürme hususunda daha önceki İslam devletlerinden çok daha ileriye gitmiş gözükmektedir."<sup>83</sup> Ancak bu durum diğer Türk devletlerinde ve Osmanlı Devlet'inde "devlet hukuku ile şeriat arasındaki çatışma bürokrasi, ulema ve yönetici askerî sınıf arasındaki siyasî-içtimaî bir mücadeleye kılıf oldu."<sup>84</sup> Çünkü yapılan örfi yasalar da temelde Sünnî İslam'ın şeri kurallarına uygun olmalıdır. Böylece yönetici kesimde bürokratlar arasındaki mücadele şeriat ve şeriata uygun olmayan tartışmasına dönüşmüştür. Her konu bu çerçevede tartışılmış, şeriata uygun davranmamak çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de göreceğimiz gibi her türlü politik suçlamanın gerekçesi olabilmıştır. Osmanlı Devlet'i ise her zaman siyasî otoritesini herhangi

---

<sup>80</sup> Özbek, a.g.e. s. 68.

<sup>81</sup> Şer'i hukuk örfi hukuk için bkz. İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, İş Bankası Kültür Yay. 2010, ss. 228-229. vd. konu hakkında bkz. Colin İmber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, Bilgi üniversitesi Yay. 2006, ss. 21-326.

<sup>82</sup> İnalçık, , *Osmanlı İmparatorluğu 1, Toplum ve Ekonomi*, Kronik Yay. 2018, ss.312-313.

<sup>83</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu 2 Sultan ve Siyaset*, 2018, s.199.

<sup>84</sup> İnalçık, a.g.e. s.199.

ikinci bir güç karşısında muhafaza etmeye çalışmıştır. Fatih Sultan Mehmed, İslam dünyasında siyasî otoriteye dayalı hukuku yürürlüğe koyan ilk hükümdar olmuştur. Kanunî Sultan Süleyman döneminde şerî kanunlara ehemmiyet verilmişse de siyasî otoritenin hukuku bağımsızlığı korunmaya devam edilmiştir.<sup>85</sup>

Osmanlı Devlet'inde örfî kanunların yapılması ve uygulanması hususu tartışmalıdır. Bazı tarihçi ve ilahiyatçılara göre örfî hukuk kanunlarının resmi olmadığı, resmi işlemlere ve kadı hükümlerine esas teşkil etmediği savunulmaktadır. İnalçık'a göre ise bu tarz, günümüz terminolojisi ile yönerge mahiyetinde kanunlar olmakla birlikte tamamen resmî olarak yürürlükte olan kanunlar da vardır.<sup>86</sup> Aslen bu tartışmanın sonucu oldukça nettir, bir imparatorluğun yönetimi için şerî hükümlerin yeterli olamayacağı, dünyevî her soruna cevap veremeyeceği açıktır. Nitekim tarih kaynakları da bunu gösterir. Bu konuda hatırlamamız gereken Türk Devlet geleneğinde hükümdarın otoritesinin din dâhil her şeyin üstünde olduğudur. Osmanlı Devlet'i de devlet dini olarak Sünnî İslam'ı benimsemiş ancak dünyevi otoriteyi en üstte olacak şekilde politik düzenini korumuştur.

Osmanlı Devlet'i, Türk siyasî geleneğini, İslam siyaset geleneğini ve İstanbul'un fethi ile de Doğu Roma siyasî geleneğini alıp birleştirmiştir. Türk siyasî geleneğini Ocak, üç unsur ile özetlemiştir: a) hâkimiyet ve iktidar semavi (ilahi) kökenlidir, b) hâkimiyet evrensel (cihansümûl) bir hedefe yöneliktir, c) töre denen, eski geleneklerden oluşan bir örf'e dayalıdır. Eski Türk inancına göre hükümdar, Tanrı'nın isteği ile hükümdar olmuştur. O tanrı tarafından gönderilmiştir ve onun gücü tanrıdan gelir. Ancak kutsal olan temsil ettiği hâkimiyettir; kişi olarak kendisi değil. Bu inanç Doğu Roma İmparatorluğu'nda da benzerdir. İslam medeniyetinde ise hükümdar "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, Allah tarafından güçlendirilmiş" şeklinde ifade edilmiştir. Fatih Sultan Mehmet bunu "Dünyada tek iman, tek sultan" şeklinde dile getirmiştir.<sup>87</sup> Dolayısıyla Türk hükümdarının kutsallığı İslam dini ile birleştirilmiştir. Böylelikle Osmanlı padişahı devlet otorite hiyerarşisinde en üste

---

<sup>85</sup> İnalçık, a.g.e. s. 199.

<sup>86</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu 1, Toplum ve Ekonomi*, ss. 318-324.

<sup>87</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 115-117.

yerleştirilmiş tek ve mutlak otorite kabul edilmiştir.<sup>88</sup>

Konumuzla ilgili olarak Ocak, Roma İmparatorluğu'ndan devralınan en önemli şeyin, ulemanın bağımsız değil devlete bağlı olması ve böylece İslam'ın da merkezi yönetime bağlanması olduğunu aktarmıştır.<sup>89</sup> Bu durum devlet içinde tamamen Sünnî İslam'ın yerleşmiş ve güçlenmiş olmasına yol açan sebeplerden biri olarak gösterilebilir. Osmanlı Devlet'inde medreseler Devlet'in bürokrat ihtiyacını karşılarken, aynı zamanda *devlet dini* olarak Sünnî İslam'ın korunmasını ve yerleşmesini sağlamıştır. Bu durum medreseli ve yönetime bağlı ulema sınıfının zamanla katı bir Sünnî tutum sergilemesine, Osmanlı toplumunda Tasavvuf tabanlı ulemâ ile medrese tabanlı ulemânın arasında ideolojik birliğin bozulmasına sebebiyet veren bir politika olmuştur. Medreselerde Sünnî İslam'ın korunması Devlet'in yönetici kademelerinin sadece Sünnî kesimden atanması, yönetici sınıfın Sünnî ağırlıklı olmasına yol açmışken, Heterodoks kesim yönetim dışı kalmıştır. Genellikle siyasete ve düzenli şehir hayatına uzak kalmayı tercih eden Tasavvuf tabanlı Heterodoks kesim yönetilen sınıfta kalmıştır. Böylece yönetici sınıfı ile Sünnî İslam özdeşleşmiş, yönetilen sınıf ile de Heterodoks İslam özdeşleşmiş görünmektedir.

Osmanlı Devlet'i, "kutsal iktidar" ve "dinin koruyucusu" sıfatları ile kendini meşrulaştırmanın sonucu olarak âlemde yani yönettiği sınırları içinde düzen sağlamayı kendine görev edinir. Bu düşünce çerçevesinde devlet halkın, dinin ve huzurun koruyucusu olduğundan her şey devlet içindir; devlete hizmet kutsaldır, devlete karşı herhangi bir eylemde bulunmak da kutsal iradeye karşı çıkmaktır, dolayısıyla toplum içinde politik bir suçtur. Düzenin bozulmasına sebebiyet verecek her türlü eyleme müdahale edilir ve katı şekilde cezalandırılır. Merkezi yönetime zarar vereceğine inanılan herhangi bir davranış İslam medeniyetinden gelen zendeka ve ilhad suçlaması ile yargılanır ve bertaraf edilir. Zendeka kavramı aslen Farsça olup Maniheiztler için kullanılmıştır, ancak kelimenin hangi dönemde tam olarak hangi anlamda ve hangi düşünce ve eylemi içerdiği tartışmalıdır.<sup>90</sup> İslam medeniyetinde genel olarak Ortodoks-Sünnî inançların dışında olanlar için

---

<sup>88</sup> Halil İnalçık, *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı, Devlet Kanun Diplomasi*, Timaş Yay. 2011. ss. 79-91.

<sup>89</sup> Ocak, a.g.e. ss. 119-120.

<sup>90</sup> Zındık ve mülhid kavramları hak. Bknz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 39-47.

kullanıldığını söyleyebiliriz. İlhad kavramı ise Arapça kökenli olduğu net olup “yoldan çıkma, yanlış yola sapma” anlamında Kur’an’da kullanılmıştır. İslam hukukçuları IX. yüzyıldan itibaren “dinsizlik, Allahsızlık” olarak kullanmışlardır. Osmanlı dönemi siyasetinde ise bu iki kelime birbirinin anlamını tamamlayacak şekilde “zındık ve mühlid olmak” ifadesiyle kullanılmıştır.<sup>91</sup> Bu ithamlar kutsal Osmanlı yönetiminde iktidarı tehlikeye sokacak her tür eylem ve eylemciyi itham etmek ve suçlamak için yeterlidir. İktidara ve merkezî yönetime karşı bir eylemde bulunmak aynı zamanda dine ve kutsal iktidara karşı olmaktır; bu durum düzenin bozulmasına sebebiyet vermek olarak nitelendirilmiş ve suç kabul edilmiştir. Bu kavramlar ve suçlama biçimi merkezî iktidarın kendisini korumasına devamlılığına dinî temelli bir yöntemle yardımcı olmuştur. Osmanlı iktidarı için yönetimin tek elde bulunması ve bölünmeden korunması o kadar önemlidir ki bu uğurda Fatih Sultan Mehmed, Fatih Kanunnamesi’nde “karındaşların nizâm-ı âlem için katletmek münasibdir, ekser ulemâ dahi tecviz etmiştir” şeklinde madde eklemiş ve bunu kanunlaştırmıştır.<sup>92</sup> Sünnî İslam burada egemen gücün iktidarını koruması için gerekli olan Devlet’in kabul edilebilirlik ve edilemezlik, suç olan ve olmayanın ölçüsünü de vermektedir ve İslam literatüründe bu hazırdır. Sünnî diğer mezhepler de bunu sağlayabilir ancak, gayri Sünnî Heterodoks bir mezhep bunu sağlayamaz. Kuralları Bâtınî yoldan tesis edilen bir dinde bu sınırlar çizilemez. Birçok bakımdan Osmanlı’nın *devlet dini* bakış açısı hakkında; iktidarın devamı ve buna bağlı politikanın sürdürülebilirliği ve toplumsal birlik olduğu söylenebilir.

Osmanlı’da devlet dini anlayışı bizi siyaset felsefesi alanında önemli yazıları olan ve devlet dini anlayışıyla benzerlik kurabileceğimiz Rousseau’ya götürür. Zira, Osmanlı Devlet’inde Sünnî İslam’ın devlet dini olarak kullanılma biçimini ve dine yaklaşımını Rousseau’nun devlet dini teorisiyle birlikte incelemek Osmanlı yönetiminin Sünnî İslam’ı nasıl konumlandığını daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

Rousseau’nun yaşanma biçimi, toplumsal rolü ve siyasî etkisi bakımından dini sınıflandırdığını hatırlayalım. “İnsan dini”, “ruhban dini” ve “sivil din”. İslam’ın farklı yaşanma biçimleri bu sınıflamaya benzetilebilir; *İnsan dini* bireysel inancı

---

<sup>91</sup> Ocak, a.g.e. ss. 39-47.

<sup>92</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu 1, Toplum ve Ekonomi*, s. 322.

ifade eder, kişinin dinini sosyal ve politik hayattan uzak kalarak yaşamayı tercih ettiği, içe dönük ve öte dünya hedefli bir din biçimidir. Bu dine örnek olarak apolitik saf Hristiyanlığı örnek gösterir. Rousseau'ya göre bu din anlayışı öte dünyayı önemseyen bu dünyada siyasetten ve her türlü mücadeleden uzak durur. Bu sebeple böyle bir dine sahip olanlar ideal bir savaşçı da olamazlar. İnsan dini, zühd ve takvaya önem veren, sosyal ve politik hayattan uzak yaşayan şeyhler ve onların takipçilerinin din yaşamına benzetilebilir. Ancak bu benzerlik savaş durumunda aynı olmamaktadır, çünkü zühd inancını öne alan şeyhler din adına ve dinin koruyucusu saydıkları devlet adına savaşmaya yani cihat etmeye hazırdırlar. Bâtınî ve Şii mezheplerin din anlayışı ruhban dini sınıfındaki din tanımına benzetilebilir. *Ruhban dini*, din liderlerinin rahiplerin dinin etkisi ile güç kazanıp toplumda söz sahibi olduğu din modelidir. Rousseau bu dine Roma Hristiyanlığını örnek verir. Bu dinin kusuru, insanları devlet otoritesi ve din otoritesinin arasında bırakmasıdır. İnsanların devlete olan görevleri ile dine olan görevleri ters düştüğünde sorunlar baş gösterir, karmaşaya sebep olur ve hem toplum hem de devlet zarar görür. Bâtınî-siyasî mezheplerde de dini önderin ilahi ruhaniyeti vardır, ilahi güçleri vardır ve ona mutlak itaat gerekir. İslam halifesi Ali'nin ruhaniyetinin din liderinde bulunduğu inanılması bu inanç biçimine benzer. Onları mehdici isyanlardaki din liderlerine benzetebiliriz. Bu dini inanış daha çok siyasî muhalefet amaçlı kullanıldığından, dinin ana esaslarına ters düştüğünden ve ayrılıkçılığı temsil ettiğinden, din liderini toplumdan dinden ve iktidardan bağımsız istediğini yapmakta özgür kıldığından bir din çatısı altında birleşmeye engel oluşturur. Rousseau'nun *sivil din* tanımı ise bireysel inancı önemsemekten ve geliştirmekten uzak, ritüelleri ve kuralları önemseyen, o din dışında kalan tüm inanç ve yaşam biçimlerini dışlayan hoşgörüsüz bir din formudur. Bu din sadece katı şerî kurallara bağlı kalan Sünnî-Selefi mezheplerin din anlayışına, yönetim açısından ise Abbasî halifeliğine benzetilebilir. Bu yönetim bir çeşit teokrasidir, din lideri aynı zamanda devlet lideridir. Rousseau tüm bu din biçimlerinin bir devlet düzeni için, siyasî açıdan uygun olmadığını savunur. Rousseau'nun dinden beklediği, toplumsal birlik sağlamaktır, dolayısıyla ölçütü budur. Ona göre: "Toplumsal birliği bozan her şey değersizdir; insanı kendisiyle çelişkiye sokan bütün kurumlar değersizdir."<sup>93</sup> Üç farklı din anlayışının

---

<sup>93</sup> Rousseau, a.g.e. s. 185.

toplumsal düzeni sağlamaktan uzak olması Rousseau'nun iktidar ve toplum arasındaki bağı güçlü kılabacak yeni bir din teorisi oluşturmaya götürmüştür. Söz konusu din anlayışı “yurttaş dini”dir. Yurttaş dini politik hayat için ihtiyaç duyulan belirli kuralları olan, tanrıya hizmet ile devlete hizmeti birleştiren, tanrıya karşı günah işlemekle, devlete karşı yasayı çiğnemenin eş olduğu bir din formudur. Rousseau bu teoriyi siyasî açıdan önermektedir. Diğer din teorilerinden farkı, bireyle devlet arasındaki siyâsî ilişkinin net sınırlarla belirlenmiş olmasıdır. Bu din tasarımı ile Rousseau'nun amacı devlette yönetici ve yönetilen arasında dini bakımdan sınırlı ve tüm hatları ile belirlenmiş bir ilişki kurmaktır. Yönetici bireyin kişisel dünyasına din bahanesi müdahalede bulunmamalı, birey ise devlete karşı ödevini yalın bir şekilde bilmelidir. Yurttaşın devlete karşı dini sorumluluğu kişisel değil siyasî sınırlar içinde devlet çıkarları doğrultusunda olmalıdır. Yurttaş devlete karşı olan dini sorumluluğunu açık şekilde bilmelidir. Sivil dinin yasalarını egemen güç belirler, yurttaşlar bunlara uymak zorundadır. Bu aynı zamanda hukukun konusudur. Devlet insanları bunlara uymaya zorlayamaz ancak uymayanları devletten sürebilir. Bu dışlama saf bir dini gerekçe ile değil, toplum huzurunu bozma gerekçesi ile olabilir. Dinin iktidarı ilgilendiren kısmı sadece bireyle devlet arasındaki politik kısımdır. İktidar bu siyasî hukukun dışında kalan bireysel inançlara karışmamalıdır; uyruklar ise iktidarın belirlediği sınırlarda yurttaş dininin yasalarına sadık kalmalıdır. Aksi halde ölümle cezalandırılmalıdır.<sup>94</sup>

Osmanlı Devlet'inin din politikası uygulanma şekli bakımından bazı açılardan Rousseau'nun *yurttaş dini* teorisine benzemektedir. Rousseau'nun yurttaş dini teorisindeki amacı dinin ideolojisi ile devletin ideolojisini birleştirip yasalastırarak toplum, devlet ve din arasında ideoloji birliği sağlamaktır. Böylece egemen güç ile din çatışmayacak, din ve devletin emeli ortak çıkarlar doğrultusunda birleşecek ve yasalacaktır.<sup>95</sup> Osmanlı Devlet'inin din politikası da bu açıdan uygulama olarak *yurttaş dini* teorisine benzemektedir. Dinî ideoloji ile devlet ideolojisi birleştiğinden din liderinden bağımsız olarak hükümdara itaat kutsallaştırılmıştır. Dinin kamusal alandaki gereklilikleri Sünnî-Hanefî İslam'ın kaideleri ile sınırlandırılmıştır. Toplum düzenini bozan bir herhangi bir eylem, zındık ve mülhid olmakla itham edilerek

---

<sup>94</sup> Rousseau a.g.e. s. 189.

<sup>95</sup> Rousseau, a.g.e. ss. 189-190.

cezalandırılmıştır. Bu suçlamanın içeriği esasen salt dini değil siyasî gerekçeleri içerir. Ancak Osmanlı Devlet’inde devlet ve dinin ideolojisi birleştirildiğinden, hukukun normları dinin temel hukukuna da uygun olduğundan siyasî bir suç dini bir nitelendirilebilir. Aynı zamanda din doğrunun ve adaletli olanın ölçüsüdür. İktidarı tehdit eden herhangi bir girişim dinsizlikle suçlanmıştır ve cezası ölüm olmuştur. Çünkü devlete ve hükümdara itaat dinin içine dâhil edilmiştir. Aşağı bölümde detaylıca inceleyeceğimiz olaylarda Sünnî İslam’ın devlet içinde güçlenmesi, diğer yandan Safevî destekli ve Şii mezhepli akımların siyasî sorunlar oluşturması ile birlikte uygulanan sıkı politika ile Sünnî İslam’a uymayan düşüncelerin toplum içinde propaganda edilmesi de bir suçlanma gerekçesi olarak görülebilmektedir. Bununla birlikte siyasî hayattan uzak duran ya da tehdit oluşturmayan Sünnî-Hanefî mezhep dışındaki tüm Heterodoks inanç ve yaşam biçimlerine Osmanlı Devlet’inin kuruluş döneminde müdahale edilmemiştir. İnsanların öte dünyası ile ilgilenilmemiş, dinin sosyal-siyasî hayattaki etkisine göre politika geliştirilmiştir. Bu bakımdan Rousseau’nun teorisi ile uyumludur, ancak kuruluş dönemi ile sonraki dönemler arasında uygulanan din politikası oldukça farklılaşmıştır.

Osmanlı Devlet’i dinin bir teokrasi olmasına asla izin vermemiştir. Ancak zaman geçtikçe Sünnî İslam’ın güçlenmesi ile dünyevi lider tarafından yönetilen teokratik bir yapıya benzemiştir. İnanç birliği sağlamak için Sünnî İslam’a sıkı sıkıya bağlı kalmış ve Bektaşîlik gibi dini-siyasî kurumlar vasıtasıyla ayrılıkçı inanışları toplum içinde eritip homojen hale getirmeye çalışmıştır. Yönetim açısından Heterodoks inançların güçlenmesi, toplumun inanç birliğinin bozulması ile sonuçlanacağından, Osmanlı dönemi için aynı zamanda bu siyasî birliğin bozulması tehdidi anlamına gelmektedir. Mezhep çatışmalarına yol açacaktır. Din temelli olduğu için, hoşgörü azalacak kopma ve bölünmelere yol açacaktır. Bir diğer sorun Heterodoks inançlara sahip kesimlerin genellikle üretime katılmaması, toplum düzeninden uzak olması ve vergi vermeye yanaşmamasıdır, bu çevrelerin genişlemesinin ekonomik, sosyal ve idarî birçok sonucu vardır.

Osmanlı Sünnî İslam’ı seçerek dini otoriteyi ayırmış dinin devlet için önemli olan temel kaidelerine önem vermiş siyasî ve toplumsal hayata karışılmadığı süreçte teorik bireysel inanışlara karışmamıştır. Böylece Sünnî İslam uygulanması itibarıyla tam bir *devlet dinine* dönüşmüştür. Bu açıdan kuralları ve sınırları belli bir din

formuna ihtiyacı vardır. Böylece dünyevî, tek merkezli otoritesini korumuş farklı inançları da aynı belli normlar etrafında toparlayarak birliği korumaya çalışmıştır.

Siyasî otoritenin bölünmesine izin vermediği gibi din liderlerinin ayrı güçler oluşturmasının da önüne geçmeyi hedeflemiştir. Rousseau'nun teorisinden ayrılan yanı ise Sünnî İslam'ın Rousseau'nun tasarladığı dine göre daha detaylı olmasıdır. Bu açıdan bakarsak Hobbes'un din ve devlet düşüncesine daha fazla uyumludur. Hobbes toplumsal hayatta uygulanan dinin kurallarını egemen gücün belirlemesini

önermişti, kuralları ise Hristiyanlık ile uyumlu hale getirerek, yine dinden çıkarsamıştı. Sadece toplumsal yaşam için gerekli olanları Devlet'in seçmesi gerektiğini söylemişti. Bu durumda mutlak kutsal otorite onun için toplum sözleşmesi ile oluşturulan dünyevi otorite idi. Bu bağlamda Hobbes'un teorisi İslam teologlarının din ile dünyevi iktidarı birleştirmesi, dünyevi iktidarı kutsallaştırması ve ilahi kaynaklı dini otoritenin üzerine yerleşmesine benzemektedir. Osmanlı Devlet'i de toplumsal hayatta ve yönetimde dinin sınırlarını Sünnî İslam'la çizmiştir.

Toparlarsak Osmanlı Devlet'inin Sünnî İslam'ı *devlet dini* seçerek amaçladıkları ve elde ettiklerini şöyle sıralayabiliriz: Hukuk için sabit ve ilahi kaynaklı bir temel oluşturmak, tüm mezhepleri kapsayıcı bir mezhep seçerek ideolojik inanç birliği sağlamak. Bulunduğu bölgede diğer Müslüman devletler nezdinde siyaseten güçlü konuma geçmek böylece olası dini gerekçeli saldırılardan korunmak, gaza ideolojisi ile Devlet'i büyütme ve korumaya destek olan ideolojik altyapıya sahip olmak. İktidarını korumak için gereken hukuki düzenlemeye sahip olmak. Sünnî İslam'ı seçmek için sebeplerdir. İslam dininin Osmanlı hanedanı ve Osmanlı Devlet'i toplumu için aynı zamanda samimi bir inanç olduğu da unutulmamalıdır. Yukarıda bahsedildiği gibi Osmanlı Devlet'i kuruluş döneminde İslam kendi eğitim kurumlarına sahip, kendi aydınlarını yetiştirmiş, kendi hukuk sistemine sahip olmuş, geniş bir coğrafyada kendini kabul ettirmiş bir dindir. Böyle bir ortamda başka bir din ile ya da küçük bir azınlığın ideolojisi olan ayrılıkçı bir mezhep ile ayakta kalabilmesi çok daha zordur.

Bu bölümde Osmanlı Devlet'inin Sünnî İslam'ı neden seçtiğini tüm yönleri ile ele almaya çalıştıktan sonra kuruluş döneminde Heterodoks çevrelerin toplumdaki rollerini ve yöneticilerle ilişkilerinin nasıl geliştiğine bakılacaktır.

## 5. OSMANLI DÖNEMİ HETERODOKSÇEVRELERLE İLİŞKİLER

### 5.1. Kuruluş Döneminde Heterodoks Çevreler

Osmanlı kuruluş döneminde iktidar ve Heterodoks çevrelerin ilişkileri oldukça uyumludur. Osman Bey, Orhan Bey, I. Murad ve Yıldırım Bayezid dervişlere, âhilere Osmanlı topraklarında tekkeler, zaviyeler ve imaretler inşa ettirmişlerdir.

Genel olarak yöneticilerin Heterodoks kesimlerle ilişkileri hakkında tarihçilerin yaptığı yorumlar biri dinî diğeri siyasî olmak üzere iki tür sebep ile iyi ilişkilerin kurulduğu yönündedir. Siyasî olan gerekçelerden birincisi olarak fethedilen bölgelerin “Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılması” gayesi taşınması gösterilir. İkincisi ise yeni kurulan bir beyliğin her türlü insana duyduğu ihtiyaçtır. H. Şahin, bu iki siyasî gerekçenin eksik olduğunu dile getirip bir sebebin daha görülmesini sağlar. Siyasî olmayan bir diğeri sebep ise Oğuzların da Müslüman olması, Osmanlı Beylerinin kendilerinin de dinî inançlarının olması ve hayır kurumları inşa etmenin İslam dinindeki yeri sebebiyle buna istekli olmalarıdır. Elbette bu haklı yorumdur, ancak bizce halen eksiktir. Şahin, *Osmanlı Devlet'inin Kuruluş Döneminde Dini Zümreler* adlı doktora tezinde, dini zümreleri Ortodoks ya da Heterodoks şeklinde sınıflamadan tüm dini zümreleri ele almıştır.<sup>96</sup> Kuruluş döneminde Anadolu’da yaşayan dini topluluklar arasında Sünnî, gayrı-Sünnî şeklinde keskin bir ayrım yapmak mümkün değildir. Aynı zamanda zaten yukarıda da belirttiğimiz gibi Tasavvuf yoluyla İslam’la tanışan insanların yaşantıları oldukça benzer olduğu gibi, Sünnî kaidelere özen gösteren şeyh ve dervişlerin dahi Heterodoks olarak nitelenen davranışlar göstermesi mümkündür. Tasavvuf mektepleri yoluyla İslam dininin batınî- mistik yönüyle tanışan dervişler ne kadar Sünnî ya da ne kadar Heterodoks eğilim gösterirse gösterebilir toplum içinde, ilgi çeken, saygı gösterilen ve kutsal değer atfedilen kişilikler olmuşlardır. Bu kişilerden tüm toplum etkilendiği gibi hükümdarlar da etkilenmişler, onlarla iyi ilişkiler kurma gayreti içinde olmuşlardır. Osman Bey’in oğullarından Alâeddin kendisine beyliği teklif eden kardeşi Orhan’a tahtı bırakarak kendisi sufi olarak yaşamayı seçmiştir. Orhan’dan bir köy istemiş hayatını orada sürdürmüştür. Orhan Bey de ona vezirliğini teklif etmiş, Alâeddin

---

<sup>96</sup> Haşim Şahin, “Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler” (1299-1402), Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, 2007, s.206.

vezirliği usulen kabul etmekle beraber vaktini tekkesinde geçirmeyi tercih etmiştir. Bu olay üç ayrı kaynaktan aktarılmaktadır.<sup>97</sup>

Dolayısıyla Osmanlı Hükümdarlarının Heterodoks kesime kuruluş döneminde ya da tüm Osmanlı döneminde gösterdikleri teveccühün ve yaptıkları ikramların bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Öncelikle siyasî olarak ihtiyaç duysun ya da duymasın her dinden topluluktan kimselere karşı eşit davranmak yukarıda da belirtildiği üzere Osmanlı Devlet'inin kuruluşundan itibaren politikasıdır. Bu konuda yapılan siyasî yorumlar genel olarak günümüz Türkiye'sindeki Sünnî İslam anlayışı zihniyeti ile geriye bakarak, Heterodoks çevrelerin zaten dışlanacağı ön kabulü ile yapılmaktadır. Osmanlı Hükümdarlarının Heterodoks çevrelerle kurdukları ilişkileri yorumlarken kurulan iyi ilişkileri açıklamak için siyasî sebepler ileri sürmeye ihtiyaç duymaktadırlar. Elbette toplumsal-siyasî dengeler yöneticiler tarafından düşünölmek ve korunmak zorundadır. Ancak Osmanlı yöneticilerinin o dönemin dinî toplumsal ortamında bizim bugün tanımlayabilmek için Heterodoks diyerek kategorize ettiğimiz kesimle iyi ilişkiler kurmaması için zaten bir gerekçesi yoktur.

Kendisi de sonradan Müslöman olmuş ve üzerinden çok zaman geçmemiş Oğuzlar için muhtemelen önemli olan öncelikli mesele bireysel olarak insanların dini yaşantılarından çok iktidarlarını korumak olacaktır.

Osmanlı ilk dönemi kaynaklarında, Osman Bey döneminde şeyh Edebalı ve Kumral Abdal, Orhan bey döneminde ise Geyikli Baba'nın ilişkileri olduğu anlatılmaktadır. Ocak'ın görüşüne göre Osman Bey'in, Şeyh Edebalı'nın kızı ile evlenerek onun damadı olması olayı on beşinci yüzyıl kaynaklarında geçtiğinden bu bilgi ispat edilebilir ve güvenilir değildir. Hatta Şeyh Edebalı'nın Âhi olduğu ve Osman Bey'in danıştığı biri olup olmadığı hakkında da güvenilir bir malümat yoktur. Ancak burada bilmemiz gereken şey, Âşıkpaşazâde'nin Baba İlyas Horasanî'nin torunu ve Şeyh Edebalı'nın da Baba İlyas'ın halifelerinden olduğudur. Tarihçilerin yorumuna göre, menakıbnâmelerde ve bazı tarih kaynaklarında karşılaşıldığı üzere bu bağ efsanevî bir kurgudur, muhtemelen Âşıkpaşazâde büyük dedesinin halifesi ile Osmanlı Beyliği'ne aile olmayı atfetmiş böylece kendisine Osmanlı ailesiyle akrabalık bağı olduğunu iddia etmiştir. Aynı zamanda devlete karşı ayaklanmış

---

<sup>97</sup> Şahin, a.g.m. ss. 207-208.

ailesini de aklamış olmalıdır.<sup>98</sup>

Kumral Abdal'ın Osman Bey ile birlikte gazalara katıldığı, Ermeni Derbendi savaşından sonra onu tebrik ettiği aktarılmaktadır. Osman Bey bağımsızlığını ilan ettiğinde Kumral Abdal'a bir zaviye yaptırmış, buraya köyler ve tarlalar bağışlayıp vakıf haline getirmiştir. Osmanlı Devlet'inde bu vakıfların gelirleri zaviyeye aittir ve vergi alınmaz. Aynı zamanda buralarda yetiştirilen dervişler yukarıda anlatıldığı gibi toplumsal görevler alırlar ve savaşlara katılırlar. Kumral Abdal'a ayrı bir zaviye daha kurulmuş, üç köyün geliri bu vakfa bağlanmış ve vergiden muaf tutulmuştur. 1476 ve 1481 yıllarında da Kumral Abdal'ın ailesine mensup kişiler vergiden muaf tutulmuşlardır. Bu vakıfların kaynakları Osmanlı arşivleridir. Kanıtlara göre Fatih devrine kadar, Osmanlı Hükümdarları Osman Bey tarafından Kumral Abdal'a verilen kılıcı ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca tahrir defterlerine göre Osman Bey kendi döneminde iki ayrı şeyhe daha iki köy vakfetmiştir. Osman Bey'in bağımsızlık hutbesini okuyan Dursun Fakih de Edabalı'nın damadı ve mürididir. Fıkıh bilgisine sahip olan Dursun Fakih aynı zamanda Osmanlı Devlet'inin ilk kadısıdır. Bu şeyhlerin Horasan Erenlerinden oldukları ve Baba İlyas'ın silsilesinden geldiğini hatırlayalım. Hem Sünnî bilgilere sahip hem sufi yaşantısına sahip kişiler olduklarından Ortodoks ya da Heterodoks şeklinde ayırabilmek oldukça zordur.<sup>99</sup>

Orhan Bey döneminde Bursa'nın fethine "Köse Mihal, Turgud Alp ve Şeyh Edebalı'nın oğlu Şeyh Mahmud ve Ahi Hasan'ın katıldığı yine Âşıkpaşazâde'den aktarılmıştır. İzmit'i fethedildikten sonra burada mescid ve medreseler yaptırmış, timarını Kara Mürsel isminde bir gaziye vermiştir. Şeyh Mahmud Süleyman Paşa'ya bir şiir yazarak onun Rumeli'ye geçmesini övmüş, ayrıca fetihleri öven şiirler de yazmıştır. Bu gibi olaylar dönemin Heterodoks şeyhlerinin gaza ideolojisini desteklemek suretiyle dervişleri teşvik ederek, insanlar üzerindeki etkileriyle iktidara destek olduklarını göstermektedir. Dursun Fakih de gazayı destekleyen eserler verip savaş sırasında alplere imamlık etmiştir. Dursun Fakih'in Abdülhamit dönemindeki evraklarda dahi adı geçtiği aktarılmaktadır. Bursa'nın fethine Geyikli Baba, Abdal Musa ve Karaca Ahmed de katılmış, Orhan Bey sonrasında onlara birer tekke yaptırmıştır. Geyikli Baba Kızıl Kilise denen bir yeri kendisi dervişleri ile birlikte

---

<sup>98</sup> Şahin, a.g.m. ss. 211-212.

<sup>99</sup> Şahin, a.g.m. ss. 212-217.

almıştır. Orhan Gazi zaman zaman bu şeyhleri denetlemiştir ve muhtemelen iktidarını tanıyıp tanımadıklarını öğrenmek istemiştir. Her ne kadar Beyler Heterodoks kesimle iyi ilişkiler içinde olsalar da şeyhlerin toplumsal gücünün ve onların kural tanımaz karakterlerinin farkındadırlar.

Abdal Musa ve Karaca Ahmed bilinmeyen nedenlerden Osmanlı Beyliği topraklarından ayrılır. Geyikli Baba Orhan Bey'in kendisini kontrol ettirdiğini anladığında bundan pek hoşlanmamış, kendisini davet eden Orhan Bey'i geri çevirmiştir. Orhan Bey'in de kendisini ziyaret etmemesini bildirmiştir. Orhan Bey sebebini sorduğunda olumsuz cevap vermemiş ancak mesafeli olmayı tercih etmiştir. Ancak rivayete göre daha sonra gelip Bursa sarayının önüne bir kavak fidanı dikmiş, Orhan Bey'e "bu bizim duamız oldukçadır, amma, dervişlerin duası senin ve dervişlerin için makbuldür"<sup>100</sup> şeklinde dua etmiştir. Tarihçilere göre bu eylemi, onun Orhan Bey'in iktidarını tanıdığını göstermektedir. Geyikli Baba dağlarda yaşayan kalender meşrep bir Vefaî şeyhidir ve döneminde etrafına oldukça fazla derviş toplamış tanınan biridir. Bu olaylar Osmanlı yöneticilerinin bu Heterodoks şeyhlere karşı teveccühünü, şeyhlerin *organik aydınlar* olarak toplum ve hükümdar nezdindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir. Hükümdar şeyhlerin elinde bulundurduğu dini toplumsal gücün farkındadır. Şahin'e göre Osmanlı hükümdarları "onlarla işbirliği arayışı içinde"<sup>101</sup>dirler. Ayrıca Geyikli Baba'nın daveti üzerine Orhan Bey'e verdiği cevapta "dervişler göz ehlidirler, dua vaktin gözedirler"<sup>102</sup> şeklindeki ifadesi; kendi gücünün farkında olduğu, hükümdarın iktidarını her durumda değil, şartlı olarak onaylayacağı şeklinde yorumlanabilir. Orhan Bey, Geyikli Baba'ya İnegöl civarını vakıf olarak vermek istemiş, o sadece yaşadığı köyü dervişleri için kabul etmiştir.<sup>103</sup> Bu örnek Osmanlı Beyleri ve Şeyhler arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir.

Orhan Bey döneminde Bursa fethine katılan Ahi Hasan'a da Bursa kalesinin yanında mescid inşa ettirip vakıf bağışlamıştır. Âhi Hasan Osman Bey'in vefatından sonra mülkünün paylaşılması esnasında yapılan toplantıya başkanlık ettiği

---

<sup>100</sup> Şahin, a.g.m. s. 226.

<sup>101</sup> Şahin, a.g.m. s. 227.

<sup>102</sup> Şahin, a.g.m. s. 227.

<sup>103</sup> Şahin, a.g.m. ss. 217-230.

aktarılmaktadır. Âhi şeyh ve dervişlerin yönetimle yakınlık durumları hakkında bu önemli bir örnektir. Ayrıca Orhan Bey zamanında tanınmış dervişlerden başka kaynaklarda ve tahrir defterlerinde adı geçen 19 mutasavvıf ve şeyhe, vakıf tahsis edilmiş, topraklar bağışlanmış ve buralara tekkeler, mescitler imaretler inşa ettirilmiştir. Ayrıca Orhan Gazi'nin eşi Nilüfer Hatun ve Orhan Bey'in sufi olmayı tercih eden kardeşi Alâeddin birer kilise inşa ettirmişlerdir.<sup>104</sup> Toplumu yönetirken ve vakıflar bağışlanırken bunlar göz önüne alınmaktadır. Bu sayılar henüz küçük bir beylik olan Osmanlı topraklarındaki Heterodoks oluşumların çokluğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Dursun Fakih'in türbesi de bugün Bilecik Söğüt'te tekkesinin bulunduğu yerde, açık bir arazi ortasındaki bir tepenin üzerindedir.

Âhilerle oldukça yakın münasebet içinde olan I. Murad kendisi de âhi kuşağı kuşanmıştır. Âhi Gündüz ve Âhi Musa adında iki Türkmene araziler vakfetmiştir. Ankara bölgesinde küçük bir devleti olan ve anlaşarak Osmanlı himayesine giren kayıtlarda adı geçen iki âhiye bu bölgede araziler vakfetmiştir. Bursa bölgesinde altı mutasavvıf şeyhe ve ayrıca muhtelif yerlerde beş ayrı şeyhe araziler vakfetmiştir.<sup>105</sup>

Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı topraklarına çok sayıda mutasavvıf yerleşmiştir. Yıldırım Bayezid'de hükümdarlığı döneminde mutasavvıf şeyhlerle iyi ilişkiler içinde olmuş ve birçok şeyhe vakıflar bağışlamıştır. Balkan coğrafyasında çok sayıda Heterodoks şeyh ve dervişleri yaşadığından muhakkak vakıf bağışladığı birçok kişi onlar arasından olmalıdır. Bunlardan bilinenlerden en tanınmış Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) ve arkadaşı Rüstem Gazi'dir. Seyyid Ali Sultan Kalenderî bir Vefâiyye şeyhidir ve Balkan fetihlerine katılmıştır.<sup>106</sup>

Şeyh Edebalı ve Geyikli Baba da Vefâiyye şeyhleridir, bildiğimiz gibi Vefâiyye tarikatı Kalenderî Heterodoks özellikler gösterir. Ayrıca Yıldırım Bayezid döneminde Kâzeruniye denilen bir tarikat da etkindir. Kaynaklara göre giyim ve görünüşlerinden Heterodoks olduklarını çıkarabiliriz. Yıldırım Bayezid Bursa'daki imaretinde onlara bir yer tahsis etmiş ve buraya vakıf bağışlamıştır.<sup>107</sup>

Kaynaklardan anlaşıldığı üzere kuruluş döneminde tüm Heterodoks çevrelerle

---

<sup>104</sup> Şahin a.g.m. ss. 230-234.

<sup>105</sup> Şahin a.g.m. ss. 234-239.

<sup>106</sup> Şahin a.g.m. ss. 239-243.

<sup>107</sup> Şahin, a.g.m. ss, 243-248, sağlanan vakıfların detayları için ayrıca bkz. ss,248- 259.

yönetim arasında ayırım gözetmeden iyi ilişkiler kurulmuş, Heterodoks ya da değil tüm Tasavvuf ehli şeyhler ve dervişler toplum içinde aktif rol almışlardır. Sufi şeyhler sivil toplum lideri gibi hareket edip dervişleri yoluyla içtimaî faaliyetlerde organize olmuş hem de yönetimin iktidarını desteklemiştir. Osmanlı Hükümdarları ise onlara vakıflar tahsis ederek, şeyhlerin halk üzerindeki nüfuzunu elde etmiş kendisine asker temin etmiş, topraklarına yerleştirerek Devlet nüfusunu çoğaltmış, imar, yol güvenliği, ulaşım, konaklama, güvenlik ve huzuru sağlamak için desteklerini almıştır.

Heterodoks tarikatlar Osmanlı Beyliği'nde hayat ideolojilerine paralel olarak toplumun inşası için sivil toplum örgütü gibi çalışmışlardır. Daha sonra yeni fethedilen yerlerde yöneticilerin desteği ile ribat, tekke ve zaviyelerin kurulmasına fiilen iştirak etmiş imar faaliyetlerine katılmışlardır. Bu kurumların etrafına yapılan hankâh, cami, kervansaraylarda görev almışlardır. Gelip geçen yolculara, tüccarlara, göçebelere destek olmuş, onları ağırlamış, ihtiyaçlarını gidermişlerdir. Aynı zamanda göç eden Türkmenlerin bu kurumların etrafına yerleşmeleri için destek olmuşlardır. Sınır mıntıklarına kurulan tekkelerde ve ribatlarda yaşayan dervişler o bölgenin güvenliğinden de sorumlu olmuşlardır. Yapılan yol köprü medrese gibi yapılarda da yine fiilen çalışmışlardır.<sup>108</sup>

Görüldüğü gibi Osmanlı Devlet'i kuruluş döneminde yönetilenler ile yöneten kesim arasında dini ideolojik bir fark yoktur. Ancak Heterodoks dervişlerin özgürlüğüne düşkün, toplumsal nizam dışı tavırları bilindiğinden beyler onlarla hem hürmeten hem de siyaseten bağlantıda olmuşlardır. Bu kişiler halk arasında söz sahibi etkili olduklarından, yönetime karşı tavırlarından emin olmaya beyliklerini onaylayıp onaylamadıklarından emin olmaya çalışmışlardır. XV. yüzyıldan itibaren Devlet'in büyümesi ve kurumsallaşması, toprakların genişlemesi, devlet sathında yaşayan zümrelerin farklılığı siyasetî içtimai sorunları da beraberinde getirmiştir. Kuruluşundan itibaren İslam dini ile şekillenen Osmanlı Devlet'inde yaşanan sorunlarda yöneten ve yönetilen kesimin karşı karşıya gelmesi aynı zamanda bir Sünnî Heterodoks karşılaşmasına da dönüşmüştür. XV. yüzyıl ve sonrasına olaylar çerçevesinde bakmak yerinde olacaktır.

---

<sup>108</sup> Şahin, a.g.m.

## 5.2. XV. Yüzyıl Heterodoks Kesim ve İsyanlar

XV. yüzyılda Osmanlı Devlet'i topraklarında yaşamış bilinen tanınmış Kalenderî dervişleri Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli), Hacım Sultan, Sultan Şucâud Din, Koyun Baba, Otman Baba, Otman Baba'nın halifesi Akyazılı Baba ve Demir baba sayılmıştır. Giyim ve yaşam tarzı olarak hepsi tipik Kalenderî dervişleridirler. Dervişleri ile savaflara katılmışlardır. Seyyid Ali Sultan'ın Dimetoka'daki zaviyesi XV. yüzyılda halen aktiftir ve Bektaşîliğin önemli bir merkezi kabul edilir. Hacım Sultan Hacı Bektaş geleneğine bağlı bir Haydarî dervişidir. Sultan Şucâud Din, Çelebi I. Mehmed ve II. Murad dönemlerini görmüştür ve döneminin nüfuzlu şeyhlerindedir. Koyun Baba'nın adı Hasan'dır ve Fatih Sultan Mehmed'in çağdaşıdır. Fatih Sultan sefere giderken kendisini ziyaret etmiş, kendisine köyler vakfetmeyi teklif etmiştir. Koyun Baba bu teklifi reddetmiş, kendisinden Kızılırmak üstüne bir köprü yaptırmasını istemiştir. Sultan onun bu isteğini kabul etmiştir. Bazı kaynaklara göre Koyun Baba'ya vakıflar da bağışlanmıştır.<sup>109</sup> Otman Baba yaz ayları boyunca dervişleri ile birlikte seyahat eden tipik bir Kalenderî dervişidir. Otman Baba ve dervişlerini görenler onları kaçkın zannettikleri bazıları rahatsız olur ve sık sık yöneticilerle karşı karşıya geldikleri, medrese çevresi tarafından tasvip edilmedikleri aktarılmaktadır. Kendilerinin sık sık şikâyet edildikleri, mahkemeye çıkarılıp yargılandıkları Otman Baba velayetnâmesinden aktarılmıştır. Dervişlerine Rum Abdalı denmektedir ve Balkanlarda fetihlere katılmaktadırlar. Otman Baba yaklaşık yüz yaşına kadar yaşamış, döneminin nüfuzlu şeyhlerindedir. Ayrıca Otman Baba velayetnâmesinde birçok Kalenderî şeyhinin adı geçmektedir.<sup>110</sup>

XVI. yüzyıla gelindiğinde bu konuda kaynaklar artmıştır arşiv belgeleri, vekâyinameler, dîvânlarda, özellikle yabancı seyyahların kitaplarında sıkça malumat geçer. Bu dönemlerde Heterodoks toplulukların Torlaklar, Camiiler, Kalenderîler, Haydarîler, Rum abdalları, Nimetullahîler şeklinde tanındıkları görülmektedir.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Zeki Gürel, *Koyun Baba*, Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı Yay. 2000, ss. 43-45.

<sup>110</sup> Ocak, *Kalenderiler*, ss, 144-160. vd. Arıca bkz. Göççük Abdal, *Otman Baba Velayetnâmesi*, (Tenkitli Metin), (Haz: Filiz Kılıç, Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül), Ankara, Grafiker Ofset Yay. 2007, s. 95.

<sup>111</sup> Ocak, a.g.e. ss, 161-178.

II. Mehmed dönemine kadar genel olarak Heterodoks kesim ile yönetim ilişkileri yaklaşık olarak aynı şekilde devam etmiş görünmektedir. İstanbul'un fethinde Kalenderîler de bulunmuş, fetih sonrası II. Mehmed kendilerine İstanbul'da ve İstanbul dışında zaviyeler bağışlamıştır. Tarihçiler, genel olarak Sultan'ın Kalenderîlere yer tahsis etmesini yönetici olmasından mütevellit onlara da bir köşe vermesi ya da denetim altında tutmak istemesi şeklinde yorumlamışlardır. Ancak savaşa katılan Kalenderîlerin ganimet hakkı vardır, Devlet'in tebaasıdır, kuruluş döneminden itibaren hizmet etmişlerdir. Henüz toplumda tam anlamıyla dışlandıkları söylenemez. Bununla beraber bu zamanlardan sonra Sultanlar onlara yeni yerler bağışlamayı bırakmıştır. II. Bayezid ve Sultan Süleyman dönemlerinde bu zaviyelerin çokluğu sebebi ile denetim artmış var olan zaviyelerin Sünnî şeyhler tarafından idare edilmesi için girişimlerde bulunulmuştur. Aşağıda göreceğimiz gibi Bektâşî zaviyesine şeyh olarak atanmak Devlet'in onayına bağlanmıştır. II. Bayezid dönemi Heterodoks halk ile yönetimin ilişkilerinin geri dönülemez şekilde değiştiği dönem olmuştur. Otman Baba ve dervişlerinin II. Mehmed'le iyi ilişkiler içinde olduğu veziri Mahmud Paşa işe anlaşımadıkları anlatılmaktadır. Otman Baba'nın da II. Mehmed'e manevi koruyuculuk yaptığı da aktarılmaktadır. II. Bayezid dönemine kadar ulemâ ile sık sık sürtüşme yaşamış olmalarına rağmen genel olarak kendilerine bir baskı söz konusu değildir. 1492'de Sultanın suikasta uğraması ilişkiler açısından bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Suikastın bir Kalenderî dervişi tarafından yapılmış olması yönetim ve Abdalların ilişkilerini oldukça zora sokmuştur. Otman Baba'nın dervişlerinden olduğuna hükmedilen kişiler yakalanarak idam edilmiştir. Olayın üzerine Bayezid'in Rumeli'deki Abdalların Anadolu'ya sürülmelerini emretmesiyle Heterodoks çevrelere geniş çaplı bir takibat başlamıştır. XV. yüzyılın sonlarında Anadolu'da başlayan Safevi Devlet'i kaynaklı Hurufî akımları Kalenderî dervişleri üzerinde etkili olmaya başlamıştır. Osmanlı yönetimi ile ilişkilerinin gerilmesi Safevî hükümdarı Şah İsmail ile ilişkiler kurmaları konusunda sevk edici olmuştur. Safevî Devlet'ine yakın olduklarını açıkça ifade etikleri kaynaklara rastlanmaktadır. Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad ve III. Murad dönemleri Kalenderîler üzerinde daha fazla denetim olduğu dönemler olmuştur. II. Bayezid'in aniden sertleşen tavrının sonuçları ilişkiler açısından daha olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Osmanlı yönetimi ile arası açılan Türkmen Kalenderîler, Safevi Devlet'i kökenli tarikatlarla yakın ilişkiler içine girmeye başlamışlardır. Arşiv

belgelerine göre bu tarihten itibaren Anadolu'da sık sık tekkeler yönetim tarafından denetlenmeye başlamış, denetimlerde yönetime karşı siyasî tutumu olmayanlar ya da Sünnî anlayışı reddetmeyenlere herhangi bir işlem yapılmamış, aksi tavrında ısrar edenler sürgün edilmiş ve hapsedilmiştir. XVI. yüzyılda üç yüz yıl boyunca Kalenderi zaviyesi olan Seyyid Gazi Zaviyesi medreseye dönüştürülmüştür. Kalenderîler tarafından tekrar eski haline getirilmek istenmiş, sonuç olarak Bektaşî zaviyesi yapılarak tekrar devlet denetimine girmiştir.<sup>112</sup>

İleride anlatılacağı üzere Bektaşîlik devlet kontrolünde bir tarikat yapısı olmuştur. XVI. yüzyıla gelindiğinde işlevini yitiren zaviyeler kapatılmaya başlanmıştır. Yavaş yavaş yerleşik hayata geçildikçe kervansaray hizmeti vermeyen, hayır işi yapmayan ihtiyaç kalmayan zaviyelerin vakıfları alınmış, sipahilere timar için verilmiştir.<sup>113</sup>

XV. yüzyıldan itibaren başlayan Sünnî baskının sebeplerini tahlil etmek gerekmektedir. Bu sebeplerden biri yerleşik hayata geçmenin artması ile iskân faaliyetlerinin azalması dolayısıyla bu faaliyetlerdeki derviş topluluklarına ihtiyacın azalmasıdır. Heterodoks dervişlerin, toplumsal hayattan uzak yaşamı seçmesi ekonomiye ve üretime katkı yapmaması gibi toplumsal-ekonomik sebepler sayılabilir. Dini siyasî sebeplerinden biri Heterodoks kesimin bir kısmının militan Batınî faaliyetler içinde olması şüphesidir. Devlet'in büyümesi ile yukarıda bahsedilen siyasî-Batınî mezheplerin Anadolu'da faaliyetler sürdürmesi ve yönetimin özellikle suikast olayı ile birlikte bu konuda önlemlerini artırmasıdır. Bu olaylar yönetici sınıfın Heterodoks kesimi Sünnî tarikatlar içinde eritme politikası gütmeye başlamasıyla sonuçlanmıştır. Bu saikler günden güne tasavvuf geleneğinin ve Heterodoks akımların Orta Çağ'da olduğu gibi gelişmek yerine körelmesi ile sonuçlanan yeni bir süreci başlattığını söyleyebiliriz.

Bu dönem ayrıca Devlet'in kurumsallaşması, yönetici sınıfın oluşması, yerleşimin artması ve merkezi yönetimin uzaklaşması ile yeni toplumsal ekonomik sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Anadolu'da isyanlar çıkmış, bu isyanların birleştirici ve itici gücü Heterodoks İslam olmuştur. Din bu olaylarda sadece yönetimi ve Devlet'i bir araya getiren bir güç değil; aynı zamanda toplumun alt

---

<sup>112</sup> Ocak, *Kalenderîler*, ss. 178-186.

<sup>113</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ; 1300-1600*, s. 156.

kesimini yönetime karşı birleştiren bir ideolojik güç olmuştur. Bu durum I. Bölümde açıkladığımız halk ile yöneten kesim arasında oluşan ideolojik farklılık sonucu, yönetilen kesimin siyasî isyanların salt mezhep çatışması gibi yorumlanmasına neden olmuştur.

Şeyh Bedreddin ayaklanması da XV. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu hareketleri ayrı başlıklar halinde tahlil etmek yerinde olacaktır. XVI. Yüzyılda II. Bayezid döneminde Şahkulu isyanı ve Bozoklu Celal (Şah Veli) isyanı, Sultan Süleyman döneminde ise Şah Kalender isyanı ayrıca küçük çaplı farklı isyanlar da çıkmıştır. İsyanların nasıl geliştiğine, sebeplerine bakarak, yönetimle Heterodoks halk arasında oluşan çatışmalarda, inançların rolünün ne olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Şeyh Bedreddin isyanı bu olaylardan diğerlerine nazaran farklı konumdadır. Çünkü hareketin başlatıcısı Şeyh Bedreddin Sünnî ulemâdan olan eski bir Osmanlı Kazaskeri'dir. Bu yüzden Osmanlı dönemi tarihinin en çok tartışılan kişilerinden biri olmuştur.

### **5.2.1. Şeyh Bedreddin Olayı**

Şeyh Bedreddin ve aynı zamanda çıkmış Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanları Osmanlı tarihindeki en çok tartışılan konulardan biridir. Heterodoks inancıya sahip kesimle ilgili ideolojik tartışmaların da önemli bir malzemesidir. Şeyh Bedreddin'in kişiliği hayatı aldığı eğitim teması olduğu kişiler ve isyanla son bulan hayatı net fikirler oluşturmak için oldukça karmaşıktır. Bu isyan hareketi Heterodoks çevrelerle iktidar arasındaki sorunları irdelemek açısından önemlidir. Olayı tüm yönleri ile aydınlatacak yeterli kaynak da mevcut değildir. Tarihçiler olayı incelerken farklı yorumlar yapmış, bazı kaynaklar eldeki veriler ışığında bir bakış sunmuştur.

Genellikle tartışmalar Şeyh Bedreddin'in bir isyancı mı, iftiraya uğramış bir Osmanlı âlimi ya da kahraman bir sosyalist olup olmadığı üzerinedir. Aslında verilerden çıkarılabilecek mantıklı sonuçlar aşağı yukarı aynıdır. Bu çalışma konusuna bağlı olarak Şeyh Bedreddin ve isyan olayı hakkında şu sorulara cevap aramaya çalışılacaktır. Şeyh Bedreddin'in dini kimliğinin muhtevası nedir? İsyan olayında dini kimliğinin rolü nedir? İsyandaki maksadının dini-siyasî yönü nedir? İsyan cezası aldığı anda bunun dini kimliği ile ilgisi nedir? Heterodoks herhangi bir inancın bu olayda rolü var mıdır varsa nedir? Kaynaklar kısıtlı olduğundan olay

örüntüsü son dönem kaynaklarda aşağı yukarı aynıdır. Hayatı ve eğitimi konusunda, iyi derecede ilmî donanıma sahip bir Osmanlı ulema sınıfı mensubu olduğu hakkında ittifak halindedirler. Aynı zamanda da bir tasavvuf şeyhidir. Şeyh Bedreddin'in bir tanesi ölümünden sonra dahi birkaç yüzyıl medreselerde okutulmaya devam eden, birçok önemli eseri vardır. Fusûsî'l Hikem üzerine meal yazmıştır. Fıkıhçı olan Bedreddin'in kitapları günümüz hukukçuları tarafından incelenmiş, kendisinin iyi bir hukuk felsefesi ve metodolojisine sahip olduğuna kanaat getirmişlerdir. Başka bir tartışma konusu olan Selçuklu hanedanından olduğu hakkındaki bilginin dayanaksız olduğu da tüm kaynaklarca kabul edilmiştir. Şeyh Bedreddin'in babası bir Osmanlı emiri, kadı ve gazidir. On dördüncü yüzyıl balkan fetihlerine katıldığı tahmin edilmektedir. Annesi Hristiyan'dır ve eldeki veriler onun Grekçe konuşabildiğini göstermektedir. Bursa'da ve Konya'da eğitim almış Batınî şeyh Fazlullah-ı Huruffî'nin öğrencisi olmuştur. Daha sonra amcasının oğlu ile birlikte Kahire'ye gitmişlerdir. Orada önemli âlimlerden ders almış, oradan hacca gitmiş, oradan döndüğünde Memlûk Sultanı Seyfeddin Berkuk'un oğlu Ferec'e hoca tayin edilmiştir. Orada Şeyh Hüseyin Ahlâtî ile tanışır. Bu şeyh sayesinde tasavvufla tanışmış, ondan felsefe de dâhil olmak üzere batınî eğitim almıştır sonrasında Ahlâtî öğrencisini Tebriz'e göndermiştir. Ocak'a göre Bedreddin muhtemelen Huruffilerle temas kurması için gönderilmiştir. Selefî olan Ahlâtî'nin Batınî olmakla da suçlandığı kayıtlarda geçmektedir. Bu noktada Gölpınarlı ve Ocak Bedreddin'in Batınî olup olmadığı üzerine fikir yürütmüşlerdir. Eserlerinde Batınîliğe dair bir işaret bulunmadığından kendisinin Batınî olamayacağını savunurlar.<sup>114</sup> Burada yapılan yorum dinin yapısını geri plana atmaktadır. Bilindiği gibi Şeyh Bedreddin tasavvufla eğitim hayatının en sonunda tanışmıştır. Aynı zamanda kendisi, felsefeye ve Sünnî ilimlere de hâkimdir. Din konusu ise her zaman dışarıdan net görülebilecek bir şey değildir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi birçok mutasavvıfın hem Sünnî hem gayrı-Sünnî kabul edilen Heterodoks anlayışı bir arada bulundurduğunu, bunun dinin doğası gereği mümkün ve kaçınılmaz olduğunu hatırlamak gerekir. Felsefe eğitimi almış olan Şeyh Bedreddin ikisini nerede ayıracağını ve nerede kullanacağını biliyor olmalıdır. Nitekim hayatının geri kalanında gerçekleşen olaylar da bunu göstermektedir. Tamamıyla Heterodoks bir yaşantıyı tercih etmemiş, bunu

---

<sup>114</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 194-216.

eserlerinde göstermemiş olmasına rağmen Hurufî bir şeyhten eğitim almış bir mutasavvıfın Batınî düşünceleri olması da çok normal ve muhtemeldir. Ayrıca Tasavvuf zaten İslam dininin batınî yönü ile ilgilenmektedir. Bununla birlikte burada Bedreddin'in batınî olup olmaması sorgusu muhtemelen İsmailîler, Fatımîler ya da Hurufîk gibi dönemin siyasi-Bâtınî akımlarından birine mensup olup olmaması hakkındadır.

Bir süre sonra Kahire'ye geri dönen Bedreddin vefat eden şeyhi Ahlâtî'nin halifesi olarak yerine geçer. Âhlâtî halife olarak onu seçmiştir. Halife olmayı bekleyen diğer öğrencileri Bedreddin'in şeyh olmasından hoşlanmaz, altı ay sonra yaklaşık 1403'de Anadolu'ya geri döndüğü kabul edilmiştir. Bedreddin'in yolculukları sırasında gittiği yerlerde tanınan biri olduğunu, halkın kendisine itibar ettiğini, isminin yayıldığını, kendisine epey taraftar toplayabilecek bir şeyh konumuna geldiğini belirtmek gerekir. Bu sırada Osmanlı Devlet'inde Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında taht kavgası vardır. Anadolu'da Ege taraflarında seyahat ettikten sonra ailesini görmek için Edirne'ye gelen Bedreddin orda Musa Çelebi ile tanışır ve onun Kazaskeri olma teklifini kabul eder. Böylece Musa Çelebi'nin taht kavgasına dâhil olur. Musa Çelebi'nin, Çelebi I. Mehmed'e yenilmesi üzerine onun hizmetinde bulunanlar gibi sürgün edilmiştir. Âlim kişiliğine saygıdan dolayı ailesiyle birlikte bin akça aylık ödeme bağlanarak İznik'e gönderilmiştir. Burada oldukça serbest bir hayat sürmüş seyahat etmiş, bazı şeyhlerle temas kurmuştur. Börklüce Mustafa'yı halifesi tayin etmiştir. Börklüce Mustafa yaklaşık 1414'de Şeyh Bedreddin adına ayaklanma çıkarıp başarısız olunca, şeyh hızlıca İznik'den kaçmış İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığınmıştır.<sup>115</sup>

Kaynaklara göre aksini iddia eden Bedreddin'in torunu Halil'in dedesinin iftiraya uğradığına dair iddiasının başka bir temeli olmadığından Şeyh Bedreddin'in bir isyan başlattığı kesin kabul edilir. Ayrıca ilk isyanı başlatan Börklüce Mustafa ile temas kurduğunu torunu Halil'de kabul etmektedir. Diğer isyanların Şeyh Bedreddin'le ilgisi olup olmadığı tartışmasına burada girilmeyecektir. Şeyh Bedreddin kendisi ayrıca bir isyan daha tertip etmiştir ve bizim sorularımız onun üzerinedir. Şeyh Bedreddin daha sonra Eflak'a gitmiş, oradan da Dobruca'ya gidip Sarı Saltık tekkesine yerleşmiştir. Burası 1260'dan beri bir Kalenderî tekkesidir.

---

<sup>115</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 204-209.

Muhtemelen burada kalenteri dervişlerini kendisine bağlayacağını düşünmüş olmalıdır. Osmanlı kaynakları kendisinin orada propaganda faaliyetlerine giriştiğini yazmıştır. Sonradan oraya gidip kendisine birçok taraftar edinmesinin başka bir amacı olmadığını göstermektedir. 1416'da Deliorman'da (bugün Bulgaristan da olan bölgede) isyanı başlatmıştır. Ocak, Şeyh Bedreddin'in Osmanlı Devlet'inin merkeziyetçi yönetim tarzını onaylamadığını, Musa Çelebi'nin yanında görev almış bir devlet adamı olarak gücü elinden bırakmak istemediğini, yerel güçlerin ve feodallerin yanında yer almayı Musa Çelebi'nin yanında yer alarak gösterdiğini, eğer Musa Çelebi kazanarak hükümdar olmuş olsa asla isyana kalkışmayacağını savunur.<sup>116</sup> Bizce kısmen doğru olsa da bu yanlış bir çıkarımdır.

Birinci olarak Musa Çelebi ve Çelebi I. Mehmet arasında tek hükümdar olabilmek için taht kavgası vardır ve Musa Çelebi'nin ne kadar, hangi mahiyette yerel güçlerin yanında yer aldığı tartışmalıdır. Rumeli Hükümdarlığı döneminde yerel güçler ve halkı ile arasında anlaşmazlıklar vardır. Vergiler azaldığı karışık dönemde hazinesini doldurabilmek için, sipahilerin paralarına ve mallarına el koyan Musa Çelebi'nin kendisidir.<sup>117</sup> Bedreddin'in Musa Çelebi ile olan ilişkisinden böyle bir sonuç çıkarmak için yeterli sebep yoktur. İkinci olarak Şeyh Bedreddin fıkıh ve dini ilimlere hâkim bir Osmanlı âlimi olarak Osmanlı Devlet'inin merkeziyetçi politikasını, idarenin tek elde toplanmasına verdiği önemi biliyor olmalıdır. Muhtemelen Musa Çelebi tahtı kazanmış da olsa farklı bir yönetim biçimine geçilmeyeceği bellidir. Burada muhtemel kabul edilebilecek tek gerekçe Şeyh Bedreddin'in Musa Çelebinin tahtı kaybetmesiyle kendisinin de devlet adamı kimliğini kaybetmiş olmasının isyana teşebbüs etmesinde önemli bir rolünün bulunabileceğidir. Her bakımdan donanımlı, şeyh kimliği ile insanları etrafında toplayabilmesi sayesinde elinde bulundurduğu gücün farkında olduğunu unutmamak gerekir. Fetret devrinin etkileri devam ederken Devlet'in içinde bulunduğu buhranın, halk arasındaki memnuniyetsizliğin ve düzensizliğin de farkında olarak iyi bir hükümdar olabileceğini düşünmesi daha olası görünmektedir. Hem zahirî hem batınî ilme sahip bir kişilik olarak dinî ve manevi gücü ile bunu başarabileceğine bunun için yeterince kudreti olduğuna inanmış olmalıdır.

---

<sup>116</sup> Ocak, a.g.e. s. 94.

<sup>117</sup> İmber, a.g.e. s. 26.

Bununla birlikte Ocak, Bedreddin'in kafasında anarşist, hiçbir siyasî otoriteyi tanımayan bir düzen kurma amacıyla olmadığını savunur ve Werner'in de aynı fikirde olduğunu aktarmaktadır.<sup>118</sup> Bu çıkarım duruma uygun görünmektedir. Çünkü Kalenderî meşrep sufi düşüncesinin böyle bir hedefi yoktur. Çünkü onlar toplumu ve düzenin kurallarını reddederken bunu kişisel olarak yapar, herhangi bir düzen değiştirme ve iktidar kavgasına girişmek inanç yapılarına aykırıdır. Ayrıca Şeyh Bedrettin'e saltanat rejimi karşıtı olduğu yakıştırılmaktadır. Tarihçilere göre bu sonucu çıkarabilmek için bir veri yoktur. Ocak, Şeyh Bedrettin isyanını tipik bir mehdici hareket olarak nitelmiştir.<sup>119</sup> Bu yorum eksik görünmektedir. Şeyh Bedreddin'in mehdici zihniyeti isyanında kullandığı doğrudur, sahip olduğu donanımın sonucu olarak bu düşüncenin Heterodoks dervişler üzerindeki etkisinin de farkındadır. İsyân tertiplelediği bölgede geçmişte kazaskerlik yapmış biri olarak buradaki feodal güçleri de arkasına aldığı, isyanı toplumsal rahatsızlığın itici gücü olarak, tabandan gelen talebi hayata geçirmek şeklinde çıkardığı söylenemez. Elbette toplumda bazı rahatsızlıklar olmakla birlikte, sürgün ve kaçak bir devlet görevlisi olarak gelip insanları propaganda ile örgütlemiş olduğu görülmektedir. Hedefi Osmanlı yönetimin dinî ideolojisi değil; siyasî yapısıdır. Desteğini aldığı kişileri maddi vaatlerle ikna etmiştir. Bir diğer soru; Bedreddin'in kendisinin gerçekten mehdi olduğuna inanmış olabileceğine dair iddiaların doğru olup olamayacağıdır. Bu düşünce kitabı Varidât'tan çıkarsanmıştır. Kitabında bir mehdiden bahsetmesi o kişinin kendi olduğuna inandığına dair bir çıkarım yapmak için yeterli midir? Çünkü aktarılan alıntıya göre böyle bir inanıştan bahsedilmemektedir. İsyân ellerinden toprakları ve imtiyazları alınan sipahilerin, sınır gazileri ve Hristiyan beylerine topraklarının iade edileceği bildirilerek bastırılmıştır. Daha ilginç olanı bu kişiler, Bedreddin'i bırakıp geri çekilmiş, ancak kendisine inanmış bir kısım Kalenderî dervişleri sonuna kadar savaşmışlardır.<sup>120</sup> Bu durumda bu hareketi salt mehdici olarak değerlendirmek yetersiz olacaktır.

Şeyh Bedreddin yakalanıp yargılanmıştır. Uzun süre sorguya tabi tutulup,

---

<sup>118</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 94, vd. ayrıca menakıbın tahlili için bkz. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin; Tasavvuf ve İsyân*, Tarih Vakfı Yurt Yay. 2011.

<sup>119</sup> Ocak, a.g.e. ss. 228-229.

<sup>120</sup> Ocak, a.g.e. ss. 229-234.

Sultan ile de konuşup tartışıp kendini savunmuştur. Bunu torunu Halil'in menakıbı da teyit etmiştir. İsyana neden kalkıştığı Sultan tarafından sorulduğunda, Mısır'a gitmek için izin vermemesini gerekçe göstermiştir. Sonuç olarak örfen yani siyaseten idamına karar verilmiştir. Kendisi zındık ve mülhid olmakla değil, devlete isyan etmekle hüküm giymiştir.<sup>121</sup>

Şeyh Bedreddin hareketinin Heterodoks düşünce kaynaklı bir çatışma olmadığı açıktır. Kendisi şeyh kimliği ile Heterodoks halk üzerindeki etkisini bilinçli şekilde kullanmış görünmektedir. Merkezi yönetime karşı meydana getirdiği hareket siyasî ve toplumsal saiklerle ortaya çıkmıştır. Kendisinin hüküm giymesinde de tasavufi kimliğinin bir etkisi yoktur. Öncesinde tasavvufi kimliği ile ilgili bir baskı görmemiş, bununla ilgili yönetimle bir çatışma yaşamamıştır. Aksine sürgün edilirken dahi âlim kimliği göz önünde bulundurulmuştur. Sürgün edilmesi de tamamen siyasîdir ve aslen bu onu isyana götüren sürecin başlangıcı gibi görünmektedir. Şeyh Bedreddin feodal beylerle ve sufi dervişlerle işbirliği yaparak Rumeli'de iktidar olmayı hedefleyen bir siyasî darbe teşebbüsünde bulunmuş görünmektedir. Bedreddin o dönemdeki siyasî sorunları görerek Rumeli'de iktidarı alıp daha küçük bir yönetim kurmak hedeflemiş olabilir. Bu olayda görülebilen dini açıdan önemli konu, Bedreddin'in Şeyh kimliği ile kısa sürede halkı isyan için örgütleyebilmesi, kısa sürede büyük bir isyan tertip edebilmesidir. Feodal destekçileri geri çekilmemiş olsaydı muhtemelen isyanı başarılı olacaktı. Şeyh kimliğinin o dönem için siyasî açıdan ne kadar etkili ve toplumsal açıdan ne kadar itibarlı olduğunu göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

### 5.2.2. Hurufilik Kızılbaşlık ve Anadolu İsyamları

Protest bir hareket olarak ortaya çıkan Şii inancı İslam dünyasında zamanla Sünnîlik karşıtı bir harekete dönüşmüştür. XV. yüzyılın sonlarında ve XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarında da etkili olmaya başlamıştır. Anadolu'daki

---

<sup>121</sup> Ocak, a.g.e. ss. 234-235. vd. Şeyh Bedreddin İsyamı hakkında ayrıca bkz. Mevlüt Uyanık "Sufi Fakih" ve "Muhakkik Alim" Olan Şeyh Bedrettin Niçin Bir Direniş Simgesi Olarak Anılmaktadır" İçinde: TÜRK İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCESİ, Ed: Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak, Ankara, Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası Yay.2016. ss. 281-308. vd. Y. Şahin Anıl, *Osmanlı Döneminde İki Dava*, Yapı Kredi Yay. 1995. ss. 55-102.

Türkmenler XV. yüzyılda, kurulan Şii Hurufî mezhepli bir tarikatın mensubu olmaya başlamışlardır. 1501'de Safevî Devlet'inin kurulması ve Şah İsmail'in güçlenmesi ile bir dini-siyasî ideoloji olarak Şiilik Osmanlı Devlet'i için tehdit olmaya başlamıştır. Doğu'da Karamanlı ve Akkoyunlu devletlerinde yaşayan Türkmen aşiretler, Osmanlı hâkimiyetini ve merkezi yönetim biçimini tanımakta zorlanmışlar, bu Türkmen aşiretleri Şah İsmail'in dinî propagandasının hedefi olmuşlardır.<sup>122</sup>

Safevî Devlet'inde Şiilik ile Hurufîlik iç içe geçmiştir. Bu anlayış ve bunun toplumsal-siyasî yönü Osmanlı dönemi Heterodoks kesim ve iktidar ilişkilerini şekillendiren önemli bir meselesidir. Hurufîliği ayrı bir mezhep ya da ayrı bir din olarak niteleyenler olmuştur. Azerbaycan'da ortaya çıkmış, Kabalizm, Hristiyanlık, Neo Platonizm inanışlarının karışımı ile dinlerin mistik yönlerini önde tutan bir akım olduğu söylenilebilir. Hurufîlik Batınî bir tarikattır, Fazlullah Esterabadî tarafından, İran'ın Esterâbâd şehrinde Timur döneminde kurulmuştur. Esterâbâdî, üç dini birleştirecek, Hristiyanları, Musevîleri ve Müslümanları kurtarmak için gönderilen mehdi olduğunu ilân etmiştir. Aşağıda bahsedeceğimiz Ali'nin bedeninde Tanrı'nın zuhur ettiğine dair Kızılbâşlık inancının temelinde de bu düşünce vardır. Esterâbâdî, düşüncelerini yaymaya başlamış, toplum üzerinde oldukça etkili olmuş ancak 1394'te idam edilmiştir. Mısır, Ortadoğu dâhil geniş bir coğrafyada etkili olmuş, Sünnî İslam kesimini de etkilemiştir. Bu akım dini-siyasî yapısıyla devletlerle ve hükümdarlarla çatışma halinde olmuş, dinleri birleştiren yeni bir düzen vaadinde bulunarak militan faaliyetler göstermiştir. Fazlullah'dan sonra sürekli takip ve baskı altında olan Hurufîler 1427'de Timur'un oğlu Şahruh'a bir suikast düzenlemişler, Şahruh yaralı olarak kurtulmuştur. Takibat sonrası yakalananlar idam edilmiş ve yakılmıştır. 1467'de Esterabadî'nin Kız'ının önderliğinde Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah'a karşı ayaklanmışlar, şeyhin kızı beş yüz kadar destekçisi ile birlikte idam edilip yakılmıştır. Olaydan sonra Suriye, Mısır ve Anadolu'ya ve Rumeli'ye dağılan Hurufîler farklı tarikatlar içinde düşüncelerini yaymaya devam etmişlerdir. Böylece Hurufîlik Osmanlı'da Anadolu ve Rumeli şehirlerinde yayılmaya başlamıştır. Şii bir tarikat olduğundan Sünnîlik karşısı bu yolun Kalenderîlik'ten farklı olarak siyasî-Batınî bir yapısı vardır. Kalenderîlerin şiirlerini okuduğu Azerî şairi Nesîmî de bu tarikattandır. Hurufîliğin yayılmasında etkili olan bir diğer isim Mir Şerif'dir.

---

<sup>122</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, ss. 199-201.

Hurufiler hükümdarları tarikatlarına yönlendirmek isterler ve karşı çıkanlara suikast düzenlerler. Osmanlı Devlet'i Hurufilere karşı oldukça katı olmuştur. 1444'te Edirne'de kalabalıklaştıkları tespit edilmiş, Sarayda İranlı bir Hurufî militan olduğu tespit edilmiş, bulunup idam edilmiş, etrafından bazı kişilerin de dilleri kesilmiştir. II. Bayezid'e düzenlenen suikasttan sonra Hurufilere ve Heterodoks akımlara takibat ve baskı daha da artmıştır. Hurufiler zamanla Kalenderî akımlar üzerinde etkili olmuş, Bedreddin'in takipçileri ve Bektaşilerle karışmış, Bayrâmîlik ve Halvetiye tarikatlarını da etkilemiştir. Bu inancın Osmanlı Devlet'indeki Heterodoks popüler sufi akımları ile karışmasıyla Kızılbaşlık ortaya çıkmıştır. Bu militan siyasî-Batınî akıma karşı Osmanlı Devlet'i de oldukça katı bir tutum sergilemiştir. Arşiv belgelerine göre 1576'da Filibe'de de bir grup Hurufî öldürülmüştür. Hurufilik Kızılbaşlar arasında oldukça yayılmıştır. "Hayretî, Muhitî, Viranî, Yeminî" gibi Hurufî Kızılbaş şairleri vardır.<sup>123</sup> Safiyüddin Erdebili'nin XV. yüzyılın ikinci yarısında kurduğu tarikat Heterodoks Türkmen zümrelerini kendine çekmeyi başarmıştır. Erdebili'nin torunlarından aynı zamanda halefi olan Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd ilk kez Şiiğe eğilim göstermiş, siyasî bir araç olarak kullanmaya başlamıştır, oğlu Şeyh Haydar bu durumu açıkça ifade eden kişidir. Oğlu Şah İsmail, bu fikri hayata geçirmek ve Şii hâkimiyeti sağlamak için geniş çaplı bir Sünnî kıyımı yapmıştır. Sonrasında Anadolu'daki Osmanlı Devlet'i ile sorun yaşayan Heterodoks Türkmenleri Devlet'ine davet etmiştir.<sup>124</sup>

Böylece sosyo-ekonomik sorunlarla Osmanlı Devlet'i ile arası açılan Türkmenler inanç olarak da Osmanlı Devlet'inden uzaklaşmışlardır. Onların ekonomik problemleri ve Ali kültü inançlarının üzerine bina edilmiş kurtarıcı mehdî temalı daha az kurallı Heterodoks inanca sempati duymaları kolay olmuştur. Ocak'a göre hem lider hem de uzun bir tarikat silsilesine sahip bir şeyh olması onun işini kolaylaştırmıştır, böylece propagandası etkili olmuştur. Hem Şah İsmail'in kendi yazdığı kitaplarla hem de sözlü olarak kuvvetli bir propaganda yaptırmıştır. Şah İsmail müridlerine ve halifelerine on iki dilimli on iki imamı temsil eden kırmızı börk giydirmiş ve bundan sonra Kızılbaş olarak anılmışlardır. Şeyh İsmail'in, Şii

---

<sup>123</sup> İnalçık, a.g.e. ss. 199-203. vd. Hurufilik ve Kalenderîlik ilişkisi için ayrıca bkz. Ocak, *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, ss. 82-84.

<sup>124</sup> Ocak, a.g.e. ss. 82-86.

inançlarına göre Ali'deki Tanrı ruhaniyetinin kendisinde olduğunu söylemesi, hulule (enkarnasyon) inanmaları, kendisini mehdi ilân etmesi sebebiyle, Sünnî gelenek tarafından rafız, zındık ve mülhid ilan edilmişlerdir.<sup>125</sup> Aynı zamanda Şah İsmail'in Şii yorumu siyasî bir hareketti bu yüzden Sünnî bir devlet olan Osmanlı için bir tehdit unsuru olmuştur. Bizzat şah İsmail bunu siyaseti ile de göstermiştir. Türkmen aşiret babalarını davet ederek onlara seyyidlik belgesi vermiş, böylece onları Ali'nin soyundan ilan etmiştir. Bu hiyerarşi sayesinde dini otorite olarak Türkmenleri kendine bağlamaya başlamıştır. Kendisine bağlanan aşiretlerden sadaka ve nezir toplayarak hazinesini doldurmuştur.<sup>126</sup> Böylece Safeviler zenginleşirken, Osmanlı Devlet'i vergi kaybına uğruyordu. Bu gelişmeler hem Osmanlı topraklarındaki Kızılbaş-Alevî kültürünü hem de Osmanlı yönetiminin bazı Hurufiler ve Heterodoks akımlarla bazı noktalarda çatışmasının ve baskı yapmasının sebeplerini oldukça açıklamaktadır.

İsyanlar sırasında dini-ideolojik açıdan Osmanlı reayasının durumunu gösteren bu açıklamalardan sonra İsyanların çıktığı XVI. yüzyılda sosyo-ekonomik ve politik durumu da Şahkulu isyanı ile birlikte ele aldıktan sonra diğer isyanlara da kısa bir bakış verilecektir.

### 5.2.3. Şahkulu Ayaklanması

Şahkulu'nun babası Kızılbaş şeyhi Hasan Halife'dir, Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın halifesidir. Ölünce yerine oğlu Şahkulu şeyh olur. Antalya yakınlarında bir köyde doğmuş, Kızılbaş kültürüyle büyümüştür.<sup>127</sup>

1511 yılında gerçekleşen Şahkulu ayaklanması sırasında Osmanlı Devlet'inin ve halkın durumuna kısaca bir bakmak gerekir. Ekonomik-sosyal durumu anlamak olayları oldukça netleştirmektedir. XVI. Yüzyılda Anadolu'da halen batı yönüne göçler devam etmektedir. Nüfus yoğunluğu bazı yerlerde yüzde elliye varan oranda artış göstermektedir. Bunun doğal bir artış değil göç etme sonucu olduğu tahmin edilmektedir. Bazı konar-göçerler yerleşik hayata geçmiş bir kısmı tarım ve bağcılık

---

<sup>125</sup> Ocak, a.g.e. ss. 86-88.

<sup>126</sup> Ocak, a.g.e. ss. 88-90.

<sup>127</sup> Mihriban Artan, "Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanmasının Sebepleri", Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi, 19/2019, 285-312. ss. 293-294.

yapmaya başlamış, bazı mevkileri köy edinmiştir. Tarım arazileri artmış konar-göçer hayata devam eden Türkmenler otlak bulabilmek için daha yüksek alanlara çekilmek zorunda kalmıştır. Devlet bazı alanları düzen amaçlı konar-göçerlerin kullanmasını yasaklamıştır, bu bir göç yolu kavgasına dönüşmüştür. Sipahiler dirliklerini alabilmek için alanları yerleşik köylülerin kullanmasını isterken, konar-göçerler otlaklarını kaybetmeye başlamıştır. Bu durumların sonucunda köylüler, konar-göçerler ve devlet görevlileri sık sık karşı karşıya gelmeye başlamışlardır. Problemlerini çözecek devlet görevlisi bulamadıklarında ayaklanmaya katılmaya gönüllü olmuşlardır. Konar-göçer Türkmenler o tarihlerde oldukça yüksek sayılarda hayvan sürülerine sahiptir ve geniş alanlara ihtiyaçları vardır, çünkü geçim kaynakları budur. Bir yere sabit kalmaları zordur, yerleşik hayata geçmeye istekli de değillerdir. Osmanlı yönetimi onlardan ya çok düşük vergi alır ya da hiç almaz. Ancak serbest hayatlarını kaybetmek istemezler, otlaklarda rahat seyahat etmek isterler, denetim ve kayıt altına girmek, merkezi yönetimin bürokratik işleriyle uğraşmak istemezler, vergi vermek ve kısıtlanmak istemezler. Yaşam şartlarını zorlaştıran bir durum olduğunda ayaklanmaya hazırdırlar. Balkanlarda ve Toroslarda sık sık devlet görevlileri ile problem yaşamaktadırlar. Doğuda devlet genel politika olarak aşiretlerle uzlaşmaya çalışmaktadır ancak sorunlar artınca Safevî idaresindeki Azerbaycan bölgesine tersine göçler başlamış ve uzun süre biteviye devam etmiştir.<sup>128</sup>

II. Bayezid Doğu bölgesi ile fazla ilgilenmemiş ve hastalandığında idareyi vezirine ve devlet görevlilerine güvenmiştir. Oğulları da taht kavgasına başlamış, taht kavgası başladığında otorite iyice zayıflamış, devlet görevlileri sorumsuz davranmaya başlamış, yüksek vergiler toplamaya başlanmış, yolsuzluklar artmış ve dolayısıyla halkın mağduriyeti artmıştır. Örneğin Kütahya beyi görevini yapmamış ve askerler bey gibi davranmaya başlamışlardır. Fetret devrinde dahi sabırlı davranan halk bu dönem oldukça bunalmıştır. Bu olaylar sonucunda yöneticilerle halkın arası iyice gerilmiştir. Bu durum halkın isyan sırasında Kızılbaş Türkmenlere destek vermesinden de anlaşılmaktadır. Kaynaklara göre, Yavuz Sultan Selim'e Ali Bin Abdulkerim Halife tarafından sunulan bir rapor yaşanan ekonomik sıkıntıları açıkça

---

<sup>128</sup> İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Çev: Halil Berktaş, İş Bankası Kültür Yay. 2018, ss. 32-41.

göstermektedir. Rapora göre yöneticiler ölen kişinin malını yağma etmek dâhil kadıların haksızlık yapması, rüşvet, yöneticilerin zenginleşmesi ve halkın fakirleştiği ve vergi verecek gücünün kalmadığı, II. Bayezid'in de Anadolu ile yeterince ilgilenmediği anlatılmıştır.<sup>129</sup>

Diğer yandan Safevî hükümdarı Şah İsmail'in Osmanlı bölgesindeki Türkmenler arasında Kızılbaşlık-Alevîliği propaganda etmeye başlamış, inançlarına yakın buldukları on iki imam, Ali ve mehdî temelli bu inancı benimsemeye başlamış, Şah İsmail'i kurtarıcı gibi görmeye başlamışlardır. Bu II. Bayezid'in suikasta uğraması sonucu Balkanlardan sürgün edilen, Osmanlı Devlet'inin merkezîyetçi iskân politikasından ve içinde bulunduğu karışıklıktan rahatsız olmaya başlayan özellikle konar-göçer Türkmen kabilelerinin Safevî topraklarına geçmesinin bir diğer sebebidir. II. Bayezid, Tekeli ve Hamid bölgesindeki Kızılbaş Türkmenlerin Şah İsmail'e bağlılık gösterdiğini fark edince onları Rumeli'ye yeni fethedilen yerlere sürmüştür. Aşıkpaşazâde'ye göre bu sürgünün sebebi özet olarak Şah İsmail'e tâbi olmaları ve Rafizî inançlara sahip olmalarıdır.<sup>130</sup> Şah İsmail, II. Bayezid'e mektup yazarak oradaki tekkeleri Kızılbaş sufilerin ziyaret etmesi için izin istemiş, II. Bayezid olumlu cevap vermiştir. Ancak gidenlerin dönmemesi, sipahilerin azalmasına sebep olmuş, sonucu olarak vergi gelirleri azalmış, bu da iki ülke arasında gerginliğe sebep olmuştur. Bayezid, Şah İsmail'e şeyh olarak bağlanan bazı kişilerin oraya ziyarete giderek geri dönmediklerini fark ettiğinde, dönmek şartıyla izin vermeye başlamış, seyahatleri kısıtlamıştır.<sup>131</sup>

Ayaklanmanın önemli sebeplerinden biri değişen toprak politikaları yüzünden tımarlı sipahilerin zarar görmüş olmalarıdır. Arşiv kayıtlarına göre çok sayıda sipahi haksız şekilde işsiz ve gelirsiz kalmıştır. Ortak rahatsızlıklara sahip olan halk arasında Kızılbaş Türkmenlerle birlikte Sünnî köylüler ve sipahiler de isyana destek vermişlerdir. Kütahya'da Anadolu Beylerbeyi ile yapılan savaşta Şahkulu'na tımarlı sipahilerin destek olduğu belgelenmiştir.<sup>132</sup>

Şahkulu olayının diğer önemli sorusu Safevî Devlet'inin ayaklanmayı teşvik

---

<sup>129</sup> Artan, a.g.m. ss. 295-297.

<sup>130</sup> Derviş Ahmed Âşiki, *Aşıkpaşazade Tarihi*, Haz: Ayşenur Kala, Kamer Yay. a.g.e. ss. 376-377.

<sup>131</sup> Artan, a.g.m. ss. 290-296.

<sup>132</sup> Artan, a.g.m. ss. 298-299.

edip etmediğidir. Ayaklanma sonrası kaçan Türkmenler, Şah İsmail'e sığınmışlardır. İsmail onlara neden isyan ettiklerini sormuş, cevap olarak özetle; "padişahın yaşlandığını, ülkede düzen sağlayamadığını, vezirlerin zulmettiğini bu duruma artık dayanamadıklarımı" söylemişlerdir. Ayrıca Şah İsmail'e verdikleri önemi belirtip kendisine kul olmak istediklerini belirtmişlerdir.<sup>133</sup> Bu cevap ayaklanmayı Şah İsmail'in örgütlediğini, isyancıların ekonomik-sosyal problemleri olduğunu göstermektedir. Bir dini lider olarak Şah İsmail'i kabul etmiş olmaları bu ayaklanmanın dini sebeple çıkarılmış olduğunu kabul etmek için yeterli değildir. Şeyhleri Şahkulu da Şah İsmail'e bağlı olduğundan ona manevi bağlılık göstermeleri beklenir olmalıdır. Tarihçilere göre kaynaklarda Şahkulu ve Şah İsmail'in birlikte hareket ettiğini gösteren bir kanıt yoktur, ayrıca o dönem için Şah İsmail siyaseten böyle bir şey planlamamış, isyanın çıkmasından rahatsız olmuştur. Şahkulu isyan çıkarırken, Şah'ın öldüğünü onun velayetinin kendisine geçtiğini, kendisinin mehdî olduğunu, memleketin artık kendisinin olduğunu ilân etmiştir. Ele geçirdiği yerlere kendi adamlarından yerel yöneticiler atamıştır.<sup>134</sup>

Ayaklanma oldukça yayılmış, Şahkulu Anadolu'da birçok bölgeyi ele geçirmiştir. Taraftarları ile birlikte Sivas'a gidip Hafik kalesine çekilmiştir. Burada Osmanlı kuvvetleri ile yapılan savaşta Şahkulu öldürülmüş, isyan bu şekilde son bulmuştur. Şahkulu ölünce adamları, Tebriz'e doğru yola çıkmıştır. 15.000 kişi olduğu tahmin edilen bu kişiler yolda ticaret kervanlarını yağmalamış, 1000 kadar kişiyi öldürmüştür. Ayrıca geçtikleri yerlerde arazilere zarar vererek, yağma yaparak gitmişlerdir. Tebriz'e vardıklarında, ticarete önem veren Şah İsmail, siyasî olarak onu zor durumda bırakan bu eylemden dolayı ticaret kervanlarına zarar verenleri öldürtmüştür. İsyân çıkan bölgelerde de zaten bozulmuş olan dirlik düzen iyice zarar görmüştür. Şehzade Ahmet yeniçerilere söz geçirememiş, kendisine biat etmeyenlere kötü davranmış, isyanı bastıramamış, sonuç olarak isyana müdahale etmeyi bırakmıştır.<sup>135</sup> Bu durum yönetimin zayıf durumda olduğunu göstermekle birlikte, Yeniçerilerin halktan insanlarla savaşmak istememesini de gösteriyor olabilir.

Şeyh Bedreddin isyanı gibi bu isyanda da mehdî inancının siyasî çatışmada

---

<sup>133</sup> Artan, a.g.m. s. 300.

<sup>134</sup> Artan, a.g.m. ss. 299-303.

<sup>135</sup> Artan, a.g.m. ss. 303-306.

kullanılması görülmektedir. Şahkulu, Şah İsmail'in propagandasına ve Türkmenlerin inançlarına uygun şekilde mehdi kültünü kullanarak insanları isyanda kendisini desteklemek için motive etmiştir. Devlet'in içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durumun halka yansması da kaynaklarda net biçimde görülmektedir. Ayrıca isyana Kızılbaş, Sünnî ve eski devlet görevlileri olarak Sipahiler de katılmıştır. Şahkulu, yönetimin ne derece zayıf olduğunu tahlil ederek Anadolu'da belli bir bölgenin hükümdarı olmayı planlamış olmalıdır. Ele geçirdiği yerlerin sahibi olduğunu ilan etmiş ve fiilen atama yaparak da bunu göstermiştir.

#### 5.2.4. Diğer XVI. Yüzyıl İsyanları

1512-1515'de Ali Nur Halife, 1519'da Bozoklu Celal (Şah Veli) ve 1527'de Şah Kalender isyanı XVI. yüzyılın diğer isyanlarıdır. Bu isyanlar da yaklaşık olarak aynı sosyo-ekonomik ortamda ve aynı dini inanç etkisiyle gerçekleşmiştir. Şahkulu isyanında Safevî Devlet'inin direk teşviki bulunamamış, ancak Ali Nur Halife isyanı ve Bozoklu Celal isyanında kaynaklara göre Safevî etkileri tespit edilmiştir. Aynı zamanda bu isyanlar Osmanlı klasik döneminin Safevî Devlet'i ile karşılıklı hâkimiyet mücadelesi verdiği dönemin etkileridir. Giderek büyüyen Osmanlı Devlet'inin merkezî yönetiminin de yerleşme dönemidir. Bozoklu Celal isyanı kayıtlara göre yirmi bin kişi ile çıkarılmıştır. İsyân çok zor bastırılmıştır. Şah Veli ve Şah Kalender aşiret reisidirler aynı zamanda şeyhtirler. Şah kalender Hacı Bektaş zaviyesi şeyhi ve Balım Sultan'ın soyundandır.<sup>136</sup> Ayrıca, 1511'deki Şahkulu isyanını Karaman Beyliği sipahileri, 1527'deki Şah Kalender isyanını eski Dulkadir Beyliği'nin sipahileri yönetmişlerdir.<sup>137</sup>

İsyanların bazılarında direkt Safevi etkisi olmakla birlikte, hemen hepsinde Safevî Devlet'inin Şii mehdici inancı insanları bir araya getirmenin ideolojisi olmuştur. İsyân liderleri açıkça Yezid'in düzenini yıkacaklarını propaganda etmişlerdir.<sup>138</sup> Osmanlı Devlet'ini Kerbelâ hadisesinde halife Ali'nin düşmanı Yezid ile eşleştirmişlerdir. İsyanlara sadece Kalenderîler ve konar-göçer Türkmenler değil,

---

<sup>136</sup> Ocak, *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, ss. 90-93. vd. ayrıca bkz. Ocak, *Kalenderîler*, ss. 186-192, vd. ayrıca bkz. Ocak, *Babaîler İsyanı*, ss. 158-160.

<sup>137</sup> İnalçık, *Osmanlı imparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, s. 203.

<sup>138</sup> Ocak, *Orta Çağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, ss. 92-93.

Sünnî halktan ve sipahilerden de katılanlar olmuştur. Osmanlı Devlet'inin merkezi politikasını kabul etmek istemeyen Türkmenler, Şah İsmail'e gönül bağı ile bağlanmayı kabul etmişlerdir. Bununla birlikte isyana katılanlar sadece Heterodoks anlayışa sahip değildir. Bu olaylarda net olarak görülebilecek şey Şii inancının Osmanlı yönetiminden rahatsız olan halkı isyan için birleştirici bir aygıt olarak kullanılmasıdır. Kalenderîliğin siyasî yönü yokken, siyasî muhalefetten ve dünyevi her şeyden uzak dururken, Safevîlik yolu ile gelen Bâtınî- siyasî Heterodoks anlayış Osmanlı yönetimi ile ekonomik-politik rahatsızlıkları sonucu çatışmaya girmiştir.

### 5.2.5. Bektaşilik

Anadolu'daki Heterodoks sufiliğin önemli akımı Bektâşiliktir. Teşkilatlanmış, devlet desteği almış yaygınlaşmış ve kurumsallaşmıştır. Bektaşilik Heterodoks inanişaya sahip bir tarikat olmakla birlikte, kontrolsüz Heterodoks tarikatların eritilip devlete bağlandığı aynı zamanda Devlet'in asker ihtiyacını karşılayan kurum olmuştur. Heterodoks bağımsız Tasavvuf akımlarının Sünnî devlet politikası ile eritilmesinin bir örneğidir. Bektaşilik adını Şeyh Hacı Bektâşî'den almakla birlikte tarikatın teşkilatlanması onun yaşadığı dönemden oldukça geç bir tarihtedir. Hacı Bektaş-ı Veli el Horasanî kaynaklara göre 1240 civarında Horasan'dan Anadolu'ya gelmiştir. Babaî isyanın dini lideri Baba İlyas'ın müridi ve bir Vefaiyye şehididir. İsyandan sonra Sulucakarahöyük'e yerleşmiş oradaki tekkesinde yaşamıştır. Kardeşi Menteş Babaî isyânına katılmış ve öldürülmüştür.<sup>139</sup>

Bektaşilik bir teşekkül olarak XVI. yüzyıl başında Balım Sultan tarafından kurulmuştur. Zamanla devletle olan işbirliği sayesinde Türkmen Heterodoks kesiminin temsilcisi konumuna gelmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Sulucakarahöyük'teki tekkesinde yetişen önce orada şeyh olan ve daha sonra Osmanlı Beyliği topraklarına göç eden Abdal Musa, Orhan Bey ile birlikte fetihlere katılmış ve orada diğer dervişlere Hacı Bektaş-ı Veli'yi tanıtmıştır. Sonra oradan Tekkeköy'e göç etmiş ve orada vefat etmiştir. Osmanlı gazileri arasında yaygın olan Hacı Bektaş kültü dolayısıyla, aslen Haydarî olan Balım Sultan, Osmanlı Devlet'inin desteği ile Bektaşîliği kurmuştur.<sup>140</sup> Bektaşî tekkeleri devlet denetiminde olmuş ve

<sup>139</sup> Haşim Şahin, *Dervişler ve Sufî Çevreler*, Kitap Yayınevi, 2017, ss. 72-73.

<sup>140</sup> A. Yaşar Ocak, *Türk Sufîğine Bakışlar*, İletişim Yay. 2012, ss. 160-180.

vakıflarla desteklenmiştir. Bektaşî tarikatını Osmanlı merkezi yönetimi diğer Heterodoks tarikatları denetim altına alabilmek için tek bir çatı altında toplamış böylece kontrol altına almaya çalışmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren Bektaşî dervişleri bekâr yaşamak zorundaydı. Halil İnalçık, düzen olarak Bektaşî tekkelerini Hristiyan manastırlarına benzetir. Buraya gelen genç erkekler özel bir dinî ahlakî disiplinden geçer. XV. yüzyılda Yeniçeriler artık Bektaşîliği benimsemişlerdir ve Yeniçeriler ile Bektâşîler iç içedir. Yeniçeriler kendilerini “Hacı Bektaş’ın oğulları” diye adlandırmaktadırlar.<sup>141</sup>

Merkez Bektâşî hankâhı<sup>142</sup> şeyhi posta geçeceği zaman İstanbul’a gelir, kendisine bir merasim düzenlenir ve Yeniçeri ağası tarafından tacı giydirilir. Yeniçeri ocağına dâhil olan gençler, Bektâşî yoluna iman yemini ederler. İstanbul’daki Bektâşî tekkelerinin en yaşlı şeyhi Karaağaç Dergâhında postnişin olur, ayrıca bu kişinin Yeniçeri Ocağı’nın Haliç Karaağaç bölgesinden sorumlu 94. orta denilen biriminde bir odası bulunur, buraya “vekil postu” denilir. Bir yeniçeri kılıç kuşanacağı zaman töreni de Bektaşî şeyhinin huzurunda yapılmaktadır. İstanbul’daki iki yeniçeri kışlasında beşer tane Bektaşî dergâhı bulunur, bu mekânlar şehir hayatından uzak yaşamaktadırlar. Yeniçerilerin emekli olduklarında ayrıcalıkları vardır, kahvehane açmak sadece onlara verilmiş bir haktır. İzin alındıktan sonra törenle açılış yapılır ve kahvehanede Bektâşî babaları için ayrılmış özel bir yer bulunur.<sup>143</sup>

Bektaşîliğin zamanla düzenli bir teşkilatı oluşmuştur ve her şey kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Bektaşî tekkelerinin başında bulunan, baba-şeyh konumundaki kişiler devlete bildirilir, devlet onların konumunu onaylar. Devlet Bektaşî tekkelerinde sadece Hacı Bektaş-ı Veli’nin soyundan geldiği kabul edilen kişileri muhatap alır ve postnişin de denen şeyhlik makamına sadece onlar atanabilir. Arşiv kayıtlarına göre zamanla postnişinlik makamının babadan oğula geçmeye başladığı tekkeler oluşmuştur. Bektaşî tekkeleri sadece Yeniçeri Ocağı ile bağlantılı değildir, hükümdarın ailesiyle ve bürokratlarla da ilişki içerisindedir. Örneğini II. Mahmud’un eşi Pertevniyal Sultan, Kuyubaşı Bektâşî dergâhı şeyhi Emin Baba’nın

---

<sup>141</sup> Surayı Faroqhi, *Anadolu’da Bektaşilik*, Alfa Basım Yay. 2017, ss. 146-147.

<sup>142</sup> Hankâh: Bektaşilik tarikatının merkez tekkesidir.

<sup>143</sup> Yılmaz Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, Akademi Kitabevi, 2005, ss. 70-74.

mürididir ve tekkesini tamir ettirmiştir. Bektaşî tarikatına mensup bürokratlar devlet kademelerinde görev alırlar. Bektâşî tekkesi şeyhlerinin merkezî yönetim ile iletişimini yeniçeriler sağlar, istekleri onlar iletir. Bütün Bektâşî tekkeleri merkezî olarak Pir evi denen Hacı Bektaşî'nin tekkesine bağlıdır. Anadolu'da, Rumeli'de, Afrika'da, Mısır'a kadar Bektaşî tekkeleri bulunmuştur. Tekkeler vakıfları içerdiğinden ve belli bir geliri bulunduğundan tekkelerin başına geçmek sık sık mesele olmuş anlaşmazlıklara sebep olmuştur. Arşiv belgelerinde bu meselelerle ilgili kayıtlar mevcuttur.<sup>144</sup> Hem Bektaşîlikte hem de Mevlevilikte usullerin benzer olduğunu görüyoruz, tasavvufun geleneklerine aykırı olarak tarikatın şeyhlik vazifeleri aile üyelerine devredilmektedir. Hem Mevlevilikte hem de Bektâşîlikte tekkenin başına geçen şeyhi devlet onaylamaktadır.<sup>145</sup>

Bu dönemde Orta Çağ'daki Melâmetî mekteplerinden alınan mistik ve özgür dinî karakter ortadan kalkarak tasavvuf halk arasında yavaş yavaş mistik ruhunu kaybetmektedir. Ayrıca Bektâşîlik içine dışarıdan eklenen Hurufilik gibi inançlar oldukça değişime sebep olmuştur. Birer tasavvuf okulu olan bağımsız tekkeler zamanla devlet idaresinde birer kuruma dönüşmüştür. Böylece Osmanlı merkezi yönetimi Heterodoks kesimi de kontrol altına almıştır. Kuruluş döneminde, savaşlarda ve kolonizasyon kurma ve iskân faaliyetlerinde devlete destek olan sufi şeyhler, Osmanlı Devlet'inin son dönemine gelindiğinde tamamen Devlet'in denetiminde, yönetimin aygıtı haline gelmiştir. Nitekim yeniçeriler sorun olmaya ve işlevini yitirmeye başladığında, yeniçeri ocağı ile birlikte Bektaşî teşkilatı da sistemin dışına itilecektir.

Osmanlı Devlet'inin son dönemleri büyük bir İmparatorluğun modernleşme sancıları içinde olduğu dönemdir. Bunun en önemli aşamalarından birinin Yeniçeri Ocağı'nın ve Bektaşî tekkelerinin kapatılması olduğunu söyleyebiliriz. Yeniçeriler ve bağlantılı olarak Bektaşîlik Osmanlı merkezî yönetimin karşısındaki önemli bir güç odağı olmuştur, taht kavgalarının tarafı olarak istekleri doğrultusunda yönetime müdahale etme konusunda güçlü konumdadırlar. 1821'deki Yunan ayaklanmasında sorumsuz olmaları halkı da kızdırmıştır. 1825'te Sultan II. Mahmud "Eşkinici Ocağı"nı kurar ve yeniçeri ocağını kaldırır. Bu olaya Vaka-ı Hayriye denmiştir.

---

<sup>144</sup> Soyzer, a.g.e. ss. 33-46.

<sup>145</sup> Soyzer, a.g.e s. 41.

1826'da yeniçeriler ayaklanır, medreseliler ve halk da onlara karşı savaşır ve binlerce yeniçeri öldürülür. Devamında yeniçeriler hakkında kara propaganda başlatılır. Hortlayan ve vampirlik yapan yeniçeri haberleri yayılmaya başlanmış, Yeniçerilikle ilgisi olanlar da dâhil olmak üzere buldukları yerde öldürülmüşlerdir.<sup>146</sup>

Bu durumu Bektâşî tekkelerinin kapatılması izlemiştir. Temmuz 1826'da Halvetî, Sâdî, Mevlevî, Celvetîye, Nakşibendî şeyhlerinin de katılımı ile gerçekleştirilen bir toplantıda alınan karar ile Bektaşî tekkelerinin kapatılması için karar çıkmıştır. Karar sonucunda merkez Hacı Bektaşî tekkesi haricinde Osmanlı topraklarındaki bütün tekkelerinin hepsine el konulmuş, bir kısmı devlet tarafından yıktırılmıştır. Üç Bektaşî şeyhi idam edilmiş, yedi tanesi çeşitli yerlere sürgün edilmiştir. Ulema ve bürokraside Bektaşîlik ile bağı olanların görevine son verilmiş bir kısmı sürgün edilmiştir. Bazı aydın kişilerin rekabet sebebiyle Bektaşî olmakla suçlanarak sürgüne gönderildiği de bahsedilmektedir. Ayrıca bazı eserlerde ayaklanmaya karışan Bektaşî şeyhlerinin tekkelerinde içkiler bulunduğunu Kur'an sayfalarının tıpa yapılarak aşağılandığını yazmışlardır, ancak denetimlerin kayıt edildiği arşiv belgelerinde böyle bir ispat yoktur. Kapatılma sonrası bir kara propaganda yürütüldüğü açıktır. Yakalanan ve cezalandırılan bütün Bektaşîlere rafizî olmak, zındık ve mülhîd olmak suçlamaları yapılmıştır. Yeniçeri Ocağı ile iltisaklı olan Bektaşîliğin bastırılması için düzenli bir politika izlenmiştir. Boşalan kadrolara Sünnî Nakşibendî mensupları atanmıştır. O tarihlerde İstanbul'da Nakşibendîlik yüz elli yıllık geçmişe sahiptir. Hükümdarların ailelerinde bazı fertler de bu tarikatın mensubu olmuşlardır. Bazı tarikatlar kapatılma olayına destek verip Bektaşîlerin zındık ve mülhîd olduğunu savunurken, bazıları kapatılma sürecinde onlara destek vererek Halvetî tekkelerine sığınmalarına yardımcı olmuşlardır. Şeyhülislam'ın sorgusunda Bektâşîlere karşı olumsuz bir görüş bildirmemişler, politik davranarak kapatılmaya destek vermemişlerdir.<sup>147</sup> Uzun süre bu politika devam etmiştir. Arşiv belgelerinden aktarıldığına göre birçok kişinin mallarına el konularak, öldürülmüş ya da sürgün edilmiştir. On iki yıl sonra dâhi Bektâşî olanların takibi ile ilgili Hattı Hümayûn yayımlandığı arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Aslında bu dönemden sonra tarikâtlar ve dervişler İstanbul'da daha sıkı denetim altına alınmıştır. Özellikle

---

<sup>146</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş Yay. 2008, ss. 44,45.

<sup>147</sup> Soyzer, a.g.e. ss. 55-64.

seyahat eden dervişlerin şeyhlerinden alınmış tezkirelere sahip olması gerektiğine karar verilmiştir. Bir yandan meczup kılıklı yabancıları ya da başıboş kişileri engellemek maksadıyla dervişlerin de Şeyhülislam fetvası ile sadece tekkelerinde bulunmaları cami ve sosyal alanlarda dolaşmalarının engellenmesine çalışılmıştır.<sup>148</sup>

Elbette bu kadar köklü bir geleneğin bir anda yok edilmesi mümkün değildir. Resmî olarak yasaklı ancak gayrı resmi olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. 1839-40 yıllarında Bektaşî tekkelerinin tekrar açıldığı görülmektedir. Üstelik Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın ve bürokratik destekle İstanbul'da birçok Bektaşî tekkesi faaliyete başlamıştır. Sürgüne yollanan hankâh şeyhi affedilmiş ancak şeyhlik iddiasında bulunmaması için şart koşulmuştur. Ancak Şeyhülislam ve merkezî yönetim tam anlamıyla bu duruma onay vermiş değildir. Bektaşî tekkelerine ve merkez Hacı Bektaşî hankâhına Nakşibendî şeyhleri atamaya başlamıştır, bazı Bektaşî tekkelerinde Nakşibendî şeyhler görev yapmış ancak bazı yerlerde Bektaşîler buna razı gelmemiştir. Atanan şeyhlerle aralarında münakaşa çıkmış ve şeyhi hankâhtan kovmuşlardır. Hankâha tayin edilen Nakşibendî şeyhinin kovulması hadisesinde devlet Bektaşîlerin talebini yerine getirmiş, vakıf gelirleri halen Hacı Bektaş'ın soyundan gelenlere tahsis edilmiş ellerinden alınmamış durumdadır. Bu olaydan sonra atanan Nakşibendî şeyhleri Hacı Bektaş hankâhında görev yapamamıştır. Devlet resmî olarak bir Nakşibendî şeyhi atamış olmasına rağmen fiili olarak Bektaşî şeyhinin hankâhda olmasına göz yummuş burası tamamen kapatma yoluna gidilmemiştir. Devam eden dönemde vakıf ve postnişin kavgaları devam etmiş ayrıca Bektaşîlik iki kola ayrılmıştır. Babagân ve Çelebiler şeklinde ayrılan görüşler artık Bektaşîlikte farklı ifadeleri temsil eder. Babagân kolu için şeyh olma makamının hak edene verilmesini savunurken, çelebiler Hacı Bektaş'ın soyundan gelenlere verilmesini istemişlerdir.<sup>149</sup> Bektaşîliğin oluşum, teşkilatlanma ve Osmanlı son dönemine kadar geçirdiği aşamalar uzun bir dönemi kapsar.

Genel bir değerlendirme her dönem için farklı olacaktır. İlk olarak Osmanlı Devlet'inin kuruluş aşamasında Abdal Musa ile Osmanlı topraklarına giren Hacı Bektaşî düşüncesi, devam eden süreçte bir külte dönüşerek Osmanlı Devlet'inde yeniçerilerin ideolojisine dönüşmüştür. Bir Vefâiyye şeyhi olan Hacı Bektâş-ı Veli

---

<sup>148</sup> Soyzer, a.g.e. ss. 64-69.

<sup>149</sup> Soyzer, a.g.e. ss. 74-96.

kültü aslında Osmanlı topraklarında yaşayan diğer Heterodoks tasavvuf akımlarının ve şeyh Edebalı gibi diğer Vefâiyye şeyhlerinin gaza ve cihat ideolojisiyle ayakta kalmıştır. Yeniçeri ocağının ideolojisini beslediği için devlet tarafından desteklenmiş, diğer Heterodoks akımları da içine alarak büyümüşür. Yönetici sınıfla ilişkisi kuruluş aşamasında herhangi bir ideolojik farklılık içermezken, Osmanlı Devlet'i büyüyüp merkezileştikçe, yönetici ulema sınıfının Sünnî ağırlıklı olmasıyla, gerek Yeniçerilerle, gerek Bektâşî tekkeleri ile olan ilişkilerin mahiyetinin ne kadarının dinî tabanlı ne kadarının siyasî tabanlı olduğu karıştırılmaya başlanmıştır. Kuruluş aşamasından itibaren, kapatılma aşamasından sonra da Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar olan döneme bakıldığında Bektaşîlerin ve kurumlarının Devlet'in askeri organı olarak faaliyet gösterdiğini, devletle aralarında dinî ideolojik bir çatışma olmadığı olaylar incelendiğinde ortaya çıkmaktadır. Yine Osmanlı Devlet'inin büyümesiyle, nüfusun artması ve vergi sisteminin değişikliğe uğramasıyla, sipahilere vergi toplayıcı olarak ihtiyacın azalması, Bektaşîlik kurumuna olan ihtiyacı da azaltmıştır.<sup>150</sup> Bununla birlikte devlete bağlı gelir getiren bu tekkeler kuruluş aşamasındaki manevi içeriğini yitirmeye başlamış görünmektedir. Bektaşîlik Kalenderî anlayışın aksine çok fazla kuralları olan, bir hiyerarşisi olan ve uyulması şart erkânı olan bir teşkilattir. Devlet Tanzimat'tan sonra modernleşme sürecinde ihtiyaç kalmayan ve modern yapıda yeri olmayan bu kurumu kapatmak istemiştir. Siyasî- ekonomik bir maksatla yeniçeriliği besleyen kurumu da siyasî bir tehdit oluşturmasına engel olmak için hedef almıştır. Bektaşîliğin dinî ideolojisi bu tarihe kadar ordu ve savaş için kullanılırken, bu tarihten sonra yine dinî suçlamalarla kapatılmıştır. Yukarıda da anlatıldığı gibi devlete karşı oluşan herhangi bir eylem Osmanlı Devlet'inde aynı zamanda dinin konusudur. Yeniçerilerin sık sık isyana sebep olarak yönetimi zor duruma düşürmesi, taht kavgalarına taraf olması sebebiyle daha kontrol edilebilir ve daha düzenli bir askerî yapıya ihtiyacı doğmuştur. Bektaşîlik de arkasındaki güç olarak hedefe konulmuştur. Mensupları zındık ve mülhid suçlamalarıyla etkisizleştirilmişlerdir.

Ancak olaylara baktığımızda Devlet'in açıktan Bektaşîliğe karşı bir ortadan kaldırma politikası yürütmesine rağmen, gayrı resmi olarak faaliyetlerine devam etmesine göz yummuştur. Hükümdar ailesinden kişiler dâhil, bürokratların desteği ile

---

<sup>150</sup> Adem Çaylak, *Osmanlıda Yöneten ve Yönetilen*, Vadi Yay. 1998, s. 133.

tekkeleri tamir edilmiş ve tekrar faaliyete geçirilmiştir. Toplumun bir parçası olarak Heterodoks tarikatların tümünden ortadan kaldırılması girişiminde bulunulmamıştır. Sadece siyasî tehdit olarak algılanan sorunların ortadan kaldırılmasıyla yetinilmiştir.

## 6. HETERODOKS ŞEYHLER VE SİYASET

Bir önceki bölümde Osmanlı Devlet’inde Heterodoks kesim ve yönetim arasındaki gerilimin üç boyutu vardır demiştik, ekonomik sebepler, Sünnî hegemonya, bir diğeri ise siyasî otorite sorunudur.

Antik Mısır’da, İran’da ve Roma’da devlet hükümdarları “tanrısal” kabul edilmiştir. Buna rağmen halkın içinde halk ile temas halinde olan, onların dini inançlarını oluşturan, din pratiklerini belirleyen ve yöneten kişiler olarak hükümdarlar onların gücünün her zaman farkında olmuşlardır. Bu sebeple denge sağlayabilmek için din liderleri ile iyi ilişkiler kurmayı önemsemişlerdir. İslam devletlerinde de erken dönemden itibaren bu tehdit algısı her zaman olmuştur. Sebebini Ocak şöyle özetlemiştir:

“İslam dünyasında ilk defa 684 tarihinde Emevi iktidarına karşı mehdilik iddiasıyla ayaklanan Muhtar es-Sakafi hareketi hariç, özellikle II. yüzyılda tasavvufun yaygınlaşmasından sonra bütün mehdici isyanlar genellikle sufi çevrelerin yönettiği hareketler olmuştur. En azından isyanları teşkilatlayanlar sufi liderlerdir.”<sup>151</sup>

Osmanlı Devlet’inin kuruluşundan bir süre önce gerçekleşmiş olan Babaî isyanı oldukça büyük bir isyandır. Dolayısıyla Osmanlı Devlet’inde de özellikle kuralsız ve özgür Heterodoks şeyhlerin sahip olduğu doğal psikolojik-sosyolojik etki hem hükümdarları hem de ulemayı tedirgin etmiştir. Bazı Osmanlı sultanları şeyhlere dini bağlılık göstermişler, hem saygı beslemişler hem de rekabet içinde olmuşlardır. II. Bayezid’in Halvetiye tarikatına bağlanmış olduğu Sultan Süleyman’ın ise Mevlevî, Nakşî ve Bayramî tarikatlarına mürid olduğu bilinmektedir.<sup>152</sup>

Osmanlı Devlet’inin büyümesi ve kurumsallaşması ile Heterodoks kesim ve yönetim arasında her alanda gerilimli ilişkileri ortaya çıkarmıştır. XV. yüzyıl Heterodoks kesim ve Sünnî yönetici sınıf arasındaki gerilimin tırmandığı isyanların

<sup>151</sup> Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*, s. 318.

<sup>152</sup> Ocak, a.g.e. ss. 309-310.

ve olayların arttığı buna mukabil yönetimin bu kesime karşı sertleştiği ulemânın da Sünnîlik konusunda daha tutucu bir tavır almasıyla iki taraf arasındaki boşluğun genişlediği bir dönem başlamıştır. Yukarıda bahsettiğimiz sosyo-ekonomik problemler ve isyanlar siyasî gerilimi de artırmıştır. Bunun sonucunda yönetim Heterodoks kesime karşı kuruluş dönemine göre daha katı ve müsamahasız bir tutum geliştirmeye başlamıştır. Sufî Tasavvuf şeyhlerine her zaman bir isyan veya karışıklığa sebep olabilecekleri ihtimali ile yaklaşmıştır. Aşağıda bahsedeceğimiz birçok örnekte görüleceği gibi Sünnî İslam kaidelerine riayet, sufi şeyhlerinin devlete bağlılığını ve tehdit arz edip etmediğini belirlemenin tek ölçüsü olmuştur. Sünnîlik dışı herhangi bir davranışta bulunanlar derhal bertaraf edilmiştir. Bu durum tasavvufun Sünnîlik içinde eritilip özgür düşüncenin önünün kesilip felsefenin medreselerde azaltılmasına kadar gitmiştir.

Kuruluş bölümünde de bahsettiğimiz üzere İslam tarihinde hükümdarlar şeyhleri ve dervişlerini kontrol altında tutabilmek için onlara vakıflar tahsis etmiş vergiden muaf olmalarını sağlamışlardır. Böylece otoriteye karşı durmalarının önüne geçmeye çalışmışlardır. Bu vakıfları denetim altında tutarak otoritelerini etkili şeyhlere karşı muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bazen de onlara devlet kademelerinde görevler vererek hem onların toplumdaki gücünü yanına çekmek hem de otoritesi için oluşması ihtimal bir tehdidi bertaraf etmeye çalışmışlardır. “Bir örneği Neşrî'nin kaydına göre Yıldırım Bayezid'in Şeyh Ramazan adında birini kazaskerliğe tayin etmesidir... “*mübalağa meblağ virüp hassa köyleri 'ata idüp kazasker edindiğini*” şeklinde aktarılmıştır.<sup>153</sup> Osmanlı Devlet'inde bu örnekler çok fazla olduğu gibi, yukarıda da değinildiği üzere sırf ilmi değerinden dolayı görev verilen şeyhler ve sufiler de vardır. Bunun yanı sıra savaşlarda da şeyhlerin bizzat savaştıklarını yukarıda belirtmiştik. Bazen de şeyhlere askerin moralini yükseltmek ve cesaretlendirmek amacıyla vaaz verme görevi de verilmektedir.

İsyân olaylarındaki etkilerine ve Otman Baba, Geyikli Baba gibi örneklerle bakıldığında sufi organik aydınların halk içindeki psikolojik nüfuzları sebebiyle, siyasî otorite üzerinde daha fazla etkileri olduğu açıktır. Örneğin bazı Melamî şeyhlerinin müridleri arasında “sultan” kabul edildiği, kendilerine “sultanlık” attettikleri arşiv kayıtlarına geçmiştir. Kuralsız ve korkusuz kimliklerini

---

<sup>153</sup> Ocak, a.g.e. s. 314.

yansıtmaktan çekinmeyen birçok şeyh iktidarın hışmına uğramıştır. Bunun bir örneği Sultan Hamza Bali'dir. Sultan olarak anılmak onun siyasî tehdit olarak görülmesine ve onun hayatına mâl olmuştur. Devlet'in Bali'nin bir ayaklanma planladığı hakkında aldığı ihbar üzerine yakalanmış ve idam edilmiştir.<sup>154</sup> Daha sonra takipçileri 1572-73 ve 1582 yıllarında Bosna Hersek civarında ayaklanmışlardır.<sup>155</sup>

Osmanlı uleması ve bazı tarikatlar içinde Sünnî inanç dışında görülen bazı şeyhlerin farklı zamanlarda yargılanıp idam edildiği örnekler bu dönemde epey artmıştır. Bu olayların en önemli ismi Molla Lütfi'dir. Kendisi II. Bayezid döneminde Sahn Medresesi müderrisidir. Çok donanımlı ve ilim sahibidir; onun imi yeterliliği de herkes tarafından kabul edilir. Ancak diğer müderrislere karşı küçümseyici tavırları vardır. Kaynaklara göre bir grup ulema kendisini II. Bayezid'a şikâyet edip yargılanmasını sağlamıştır. Talebelerden de şahitler bulmuşlardır. Molla Lütfi yargılama sırasında Sünnîliğe bağlı olduğunu dile getirmişse de aksini iddia eden şahitler vardır. Sonradan kinle şahitlik yaptıkları anlaşılan kişilerin ifadelerine göre Molla Lütfi'nin idamına karar verilir. Bu durum ulemâ arasında Sünnîliğin ne kadar katı bir tutumla muhafaza edildiğinin bir göstergesi kabul edilebilir. Bununla birlikte Molla Lütfi'nin idamı halk arasında büyük bir tepkiye neden olmuş, kendisinin şehit olduğu kabul edilmiştir.<sup>156</sup>

Osmanlı Devlet'i içindeki bir başka Heterodoks inanma biçimi, peygamberleri kıyaslayan Müslüman olmalarına rağmen İsa'yı Muhammed'den üstün tutan bir gruptur. XVI-XVII. yüzyıllarda bu inanç türü ilgili olaylar mevcuttur. Osmanlı uleması arasında aslen Hristiyan olan ama Müslüman gibi görünen kişilerin bulunduğunu, Enderun mektebinde de bulduklarını ve özel beyaz başlıkları sayesinde birbirlerini tanıdıkları birçok yabancı kaynaktan aktarılmaktadır. İdam edilen bazı ulemâdan kişilerin, bu grup arasından olduğu tahmin edilmektedir. İki bilinen önemli kişi Molla Kâbız ve Hâkim İshak'tır. Molla Kâbız'ın yargılanması ile ilgili detaylı bilgi veren kaynaklar mevcuttur. İranlı olduğu tahmin edilmektedir ve İstanbul'daki Hristiyanlarla iyi dostluk içindedir. Özetle Molla Kâbız, İsa'nın ve getirdiği dinin, Muhammed'den ve onun dininden üstün olduğu şeklinde fikirlere

---

<sup>154</sup> Ocak, a.g.e. s. 316-317.

<sup>155</sup> Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 314-323.

<sup>156</sup> Ocak, a.g.e. ss. 270-278.

sahiptir ve bunların propagandasını yapmaktadır. Yapılan münazarada ulemâdan kişiler onun fikirlerini çürütememiş yargısız infaz yapmak istemişlerdir. Veziriazam İbrahim Paşa, ulemaya sinirlenerek, onun fikirlerini çürütmeleri gerektiğini bu şekilde onu mahkûm edemeyeceklerini söylemiştir. Sultan Süleyman da ulemânın ilmi yetersizliğine sinirlenmiştir. Molla Kâbız tekrar yargılanmış, bu kez karşısına yeterli ilme sahip Şeyhülislam ve İstanbul Kadısı çıkarılmıştır. Ancak onlar molla Kâbız'ın fikirlerini çürütebilmişlerdir. Molla'ya fikirlerini bırakması ve Sünnî görüşü kabul etmesi teklif edilmiştir. Molla ısrarla kabul etmemiş ve idam cezası uygulanmıştır.<sup>157</sup>

Bu olayda ortaya çıkan birkaç konu vardır. Birincisi ulemanın Sultan Süleyman döneminde, yani ülkenin en parlak döneminde basit konularda bile yetersiz kalmasıdır. Diğeri bu Molla'nın öleceğini bilmesine rağmen fikrinde ısrarcı olmasıdır. Bu belki sadık bir Hristiyan olması ve şehit olacağını düşünmesi ile açıklanabilir. Çünkü tartışma felsefi değil dinî içeriklidir, spekülatif bir konuda ısrarcı olması farklı bir motivasyon kaynağı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Hâkim İshak hakkında Molla Kâbız ile aynı görüşlere sahip olduğu, kendisinin önce Hristiyan iken sonradan Müslüman olduğu bilgisi vardır. Benzer propaganda yapan haklarında detaylı bilgi bulunmayan farklı olaylar kaynaklardan aktarılmaktadır. İstanbul'da on iki devlet kadısının idamı, İran'lı bir vaizin Edirne'de idam edilmesi gibi olaylar mevcuttur.<sup>158</sup>

XVII. yüzyılda ateist eğilim gösteren ve fikirlerini açıktan yayan iki kişi Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi ve Lârî Mehmed Efendi'dir. Abdurrahman Efendi ayetleri kendi anladığı gibi yorumlamaktadır, Lârî ise açıkça Allah'ı inkâr etmektedir. Abdurrahman'ı idam edilmemesi için fikirlerinden caydırmaya çalışmışlar, aklından zoru olduğunu ileri sürmek istemişler ancak idamına engel olamamışlardır. Ocak'ın belirttiği önemli bir nokta yargılanmalar sırasında sadece ayetlerle delil gösterilmesi felsefi bir tartışmaya girilmemesidir. Şeyh Bedreddin'in davasında da aynı durumun söz konusu olduğunu belirtmiştir. Taşrada da benzer muhtelif olaylar kayıtlara yansımıştır. Bazıları şikâyet üzerine, bazıları ek olarak başkalarına zarar verme suçlarını içermekte, bazıları ise minberden açıkça fikirlerini

---

<sup>157</sup> Ocak, a.g.e. ss. 300-308.

<sup>158</sup> Ocak, a.g.e. ss. 308-314.

propaganda etmek şeklindedir. Yargılama malumatı yoktur.<sup>159</sup>

Bayramî-Melâmî akımından idam edilmiş beş şeyh hakkında malumat bulunmaktadır, bir şeyh hakkında böyle bir söylenti çıkmış ancak kaynaklara göre böyle bir olay vuku bulmamıştır. Bünyamin-i Ayaşî ve Hüsameddin-i Ankaravî mehdilik iddiasında oldukları ve isyan planlama iddiası ile idam edilmişlerdir. Şeyh İsmail Maşukî, Melâmetî görüşlerini İstanbul'da Ayasofya ve Bayezid'da vaaz etmektedir, kendisini mehdi ilân etmiştir. Şeyh olan babası ve hocası kendisini birçok kez uyarılmışsa da dinlememiş, yaydığı fikirleriyle yönetimin dikkatini çekmiştir. On iki müridi ile birlikte genç yaşında at meydanında idam edilmiştir. Babası ile tanışmış olan Sultan Süleyman'ın kendisine haber yollayarak, kendisini koruması için memleketine dönmesini tavsiye ettiğine dair kaynaklar vardır ancak doğruluğunu tespit etmek mümkün değildir. Yargılanması sırasında henüz o sırada şeyhülislam olmayan Ebussuud Efendi, şahitler ve şeyhe defalarca sorgu yapmış, duruşmaları uzatmış, beraat etmesi için çaba göstermiştir. Ancak başaramayıp ikna olmuştur. Kayıtlarda kendisine yöneltilen suçlamalar mevcuttur ancak doğruluğu tartışmalıdır bu yüzden burada yer vermiyoruz.<sup>160</sup>

Sütçü Beşir Ağa ise Sünnî kaidelere titizlik gösterip etrafındakilere de bunu telkin eden bir şeyh olarak iftiraya uğrayarak idam edilmiş gibi görünmektedir. Kendisinin Hurufî olduğundan şüphe edilmiştir. Onun hakkında acele karar verilmiş olması kadının Melâmetîliğe olan önyargısı olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır. İdam edildiğinde doksan yaşındadır ve idamı çok tepki almıştır. Müridleri Şeyhülislam'a gidip durumu protesto ederek, kendileri de ceza talep etmişlerdir. Olayların devamında Veziriazam Fazıl Ahmed Paşa, Şeyhülislamı görevden alıp yerine başkasını atamıştır. Bir başka Melâmî şeyhi Gazanfer Dede, Hurufîlik şüphesi ile soruşturmaya tabi tutuluyor, Ebussuud Efendi'ye danışılıyor, kendisi cevaben özetle; yapılan soruşturmanın hüküm vermek için yeterli olmadığı, suçunun sabit olması için belli şartlar gerektiğini hatırlatıyor, aksi halde serbest bırakılması gerektiğini belirtiyor. Sonuç olarak Ebussuud Efendi'ye uyularak şeyh serbest bırakılıyor. Bu olaylardan sonra Bayramî Melâmîliği faaliyetlerini gizli sürdürmüştür. Şeyh Ali Rumî kendisine yeni bir ad alarak (İdris Muhtefî) gizlenmiş,

---

<sup>159</sup> Ocak, a.g.e. ss. 314-323.

<sup>160</sup> Ocak, a.g.e. s. 366.

iki kimlik ile faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>161</sup>

Sık sık takibe uğrayan bir diğer akım Halvetî-Gülşenîlik tarikatı mensuplarıdır. Kahire’de yaşayan İbrahim Gülşenî’ye, Yavuz Sultan Selim 1517’de burayı alınca oturduğu zâviyenin arazisini bağışlamıştır. Şeyhin adı yayılıp taraftarları çoğalınca, İbrahim Paşa’nın tetkiki ile Sultan Süleyman kendisini İstanbul’a davet etmiştir. Ulema topluluğu ile birlikte kendisi zımnî bir sorguya çekilmiştir. Durumunda şeriata aykırı bir şey görülmemiş, kendisine hürmet edilmiş, tedavi edilerek geri gönderilmiştir. Bir diğer Gülşenî şeyhi Muhyiddin Karamanî bir kaç kez zımnî sorguya çekilmiş, ancak daha sonra tetkik neticesinde yargılanmış ve şahitlerin ifadeleri ile idam edilmiştir. Şeyh Karamanî bir Hurufidir ve rivayete göre kendi ölüm vaktini önceden bilmiştir.<sup>162</sup> Bu olaylarda gördüğümüz gibi Sünnîlik dışı herhangi bir faaliyet şeyhleri din dışı zındık ve mülhîd olarak nitelenmelerine ve ortadan kaldırılmalarına sebep olmaktadır.

XV. ve XVI. yüzyıllar bunlar gibi birçok olaya sahne olmuştur. Bazı yargılamalarda Şeyh Bedreddin’de de olduğu gibi şeyhlerin beraat ettirilmesine çalışılmış, ancak sonuçta şerî hükümler tatbik edilmiştir. Zındıklık ve mülhîdlikle itham edilme ve yargılamalarda maalesef olayların tüm detaylarına vakıf olmak mahkeme kayıtları olmadığından mümkün değildir.

XV. yüzyıldan itibaren Safevi Devlet’i kaynaklı Kızılbaşlık etkisi, Hurufilik gibi Batınî tarikatların uzantıları Osmanlı Devlet’inde gelişmeye başlamıştır. Yukarıda bahsedildiği gibi İslam tarihinde Batınî akımlar her zaman siyasî militan faaliyetler içinde olmuşlardır. Daha doğrusu siyasî muhalefet her zaman Batınî akımlar arasından çıkmıştır. Bunun yanında Heterodoks şeyhler her zaman toplum düzen ve otorite karşısı olmuşlardır. Sufi organik aydınlar devlet otoritesini zorunlu itaat makamı olarak görmemişler, kendilerini manevi lider olarak sultan ile eş değer görmüşlerdir, hatta onlara göre Osmanlı Sultan’ının otoritesinin kutsallığı manevi liderlerin dini otoritesini kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla toplumsal rahatsızlıklar olduğunda otoriteye baş kaldırmaktan çekinmeyen muhalif özgürlükçü yapıdadırlar. Bu onların karakteristik özelliğidir. Dolayısıyla Orta Çağ İslam toplumunda bu şeyhlerin nüfuzu ve etkisi çalışmanın başından itibaren

---

<sup>161</sup> Ocak a.g.e. ss. 393.

<sup>162</sup> Ocak a.g.e. ss. 393-408.

bahsettiğimiz üzere tartışılmaz derecede belirgindir. Bu yapıları onları siyasî otorite karşısında her zaman potansiyel tehdit durumuna getirmektedir. Bu sebeple Osmanlı yönetimi, Sünnîliği Batınî görüşlü akımların siyasî militan faaliyetlerine karşı her zaman bir turnusol olarak kullanmıştır. Bu turnusol otoritenin olası tehditleri bertaraf etmesinin yöntemi olmuştur. Rousseau'nun yurttaş dini teorisinin Osmanlı'da anlam kazandığı yer burasıdır. Egemen güç olarak Osmanlı yönetimi devlet dininin yasalarının sınırlarını Sünnî kaidelerle çizmiştir ve bu kaidelerin dışına çıkmak dinsiz olmaktır. Devlet'in dini ile yapılan bu suçlama doğrudan Heterodoks düşünce tarafından oluşacak siyasî tehdidi bertaraf etmek için kullanılmaktadır. Sünnî inanç Osmanlı hükümdarının meşruiyetinin dayanaklarından biri olduğundan, Sünnî inancın toplumda sarsılması otoritenin meşruluğunun da sorgulanması demektir. Nitekim isyan çıkaran Heterodoks şeyhler Sünnî otoriteye itaat etmenin kutsallığını tanımamaktadırlar.

## **5. ULEMA, MEDRESELER TASAVVUF VE FELSEFE**

Tasavvuf Orta Çağ İslam şehirlerinde çok gelişmiş ve çok parlak bir döneme ulaşmıştır. Her ne kadar İslam medeniyetinde zaman zaman Heterodoks Tasavvuf akımlarına karşı bir tavır oluşmuşsa da Tasavvuf gelişmeye ve insanları etkilemeye devam etmiş, sufi aydınlar yetiştirmiş, kendini kabul ettirmiştir. Osmanlı Devlet'i kuruluş döneminde de tasavvuf çevreleri yüksek oranda etkili olmasına rağmen, aynı gelişmeyi sürdürememiştir.

1331'de açılan ilk Osmanlı medresesine hem hem sufi hem de Sünnî ilimlere hakim olan Davud el Kayseri atanmıştır. Bu başlangıçla medreselerde İbni Arabî'yi takip eden Ekberî ekolü yerleşmiştir. Bu süreçte âlim-sufi, sufi-âlim tipi doğmuştur. Medreselerde sufi âlimler de bulunmuştur.<sup>163</sup> Ancak gerçekleşen olaylara bakıldığında Heterodoks kesim ile Sünnî ulema arasında bir gerginlik yavaş yavaş tırmanmaya başlamıştır. XVII. yüzyıla gelindiğinde Kadızadeliler olayı ile medreselerde ciddi bir bozulma kendini açığa çıkarmıştır. Bu sebeple sürecin nasıl gerçekleşmiş olabileceğini irdelemek gerekecektir.

Osmanlı Devlet'i kuruluş döneminde medreselerde tam anlamıyla olmasa da tasavvuf ve felsefe dersleri mevcuttur. Fıkıh, kelam, hadis gibi dersler yanında

---

<sup>163</sup> Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*, s. 327-328.

mantık felsefesi, tasavvufî düşünce, ahlaki düşünce, siyasî düşünce, dil felsefesi, dersleri okutulmaktadır. XVII. yüzyıldaki bir kayda göre 1557’de Süleymaniye medreseleri kuruluşuna kadar bu dersler okutulmaya devam edildiği saptanmaktadır. Ancak yeterli müstakil kaynak tespit edilememiştir.<sup>164</sup> Bununla beraber XVII. yüzyılda bir Fransız elçiliği kaynağı medreselerde okutulan ilimler hakkında bilgiler vermektedir. Kaynağa göre medreselerde bilimler, faydalı bilimler, faydasız bilimler, ne faydalı ne faydasız bilimler şeklinde tasnif edilmiştir. Tasnife göre: “Akaid, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, mantık, matematik, astronomi ve tıp, faydalı bilimler arasında sayılırken, şiir ve edebiyat ne faydalı ne zararlı bilimlerden addedilmekte, oysa felsefe, sihir ve astroloji ile birlikte zararlı bilimler arasında gösterilmektedir.”<sup>165</sup> Ancak XVII. yüzyıl, medreselerdeki bozulmayı ve Heterodoks kesim ile oluşan gerginlikleri açıklamak için oldukça geç bir tarihtir.

Burada Osmanlı yönetimi ve Sünnî İslam bölümünde değindiğimiz mezhep ve uygulamalarını hatırlamak gerekmektedir. Osmanlı Devlet’inin teoride Hanefî Maturidî ekolünü benimsediğini belirtmiştik. Aynı zamanda Gazzalî, Fahreddin Razî silsilesi ile Osmanlı’ya ulaşan Celaleddin Aksarayî, Kadî Burhaneddin vasıtasıyla uygulanan Eş’arilik de Osmanlı ulemâsına etki etmiştir. Böylece genel olarak Hanefî Maturidî ekolü benimsenmiş olsa da ulema Eş’ari-Maturidî usulü de kullanmaya başlamıştır. İslam dünyasında bu iki itikat mezhebinden önce Mutezile ekolü gelişmiştir. Mutezile ekolü dinin yorumlanmasında Yunan felsefesinin çizgisini akli ve mantığı ön planda tutmaktadır. Nakli bilgiyi ikinci plana atmaktadır.<sup>166</sup> Mutezile ekolü mensuplarının kendi düşüncelerinde dayatmacı davranışlarda bulunmaları Selefiyye mensuplarına zulüm etmeleri tepkilere neden olmuştur. Bu durum Sünnî çevrenin nakli bilgiyi öne alan akımlara yönelmesine sebep olmuştur. Bu sebeple Sünnî çevrede Mutezile ekolüne karşı Eş’arilik gelişmiştir. Eş’ari, Selefiyye düşüncesinin temel esaslarını akıl ve mantıkla uzlaştırmıştır. Şafii, Maliki, Hanbelî âlimleri Selefiyye mensubudur.<sup>167</sup> Toparlarsak,

---

<sup>164</sup> Tuba Kurt, “Osmanlı Medrese Eğitiminde Felsefe”, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016,) s. 41-42.

<sup>165</sup> Kurt, a.g.m. s. 42.

<sup>166</sup> Kurt, a.g.m. s. 43-44.

<sup>167</sup> Yusuf Şevki Yavuz “Eş’ariyye” maddesi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV. Yay.1995), 11; ss. 447-455.

Selefiyye, Kur'an ve Hadis dışına çıkılmaması konusunda en keskin sınırlara sahip iken, diğer uçta Mutezile vardır. Mutezile ekolü fikri anlamda en geniş sınırlara sahiptir, Eş'ari, Selefiyye'ye yakın iken, Maturidi Eş'ari'den daha esnektir. Selefiyye için felsefe ve kelam dinde yeri olmaması gereken ilimlerdir. İnsan aklıyla gerçeğe ulaşamaz; gerçeğe ulaşmada Kur'an ve sünnet yeterlidir; onlara göre gerçek ilim Kur'an ve Sünnetteki zahiri anlamdan ibarettir. Selefiyye'nin bu tutumu İslam dünyasında içtihatın kapanmasına neden olmuş, fikri yönden gelişmeye engel olmuştur.<sup>168</sup>

Osmanlı Devlet'inde dini esaslar hukukun temeli olarak kullanıldığı için, hukuki konularda müracaat edilen kaynaklar zahir esaslara uygun yani sabit ve somut, olmalıdır. Bu yüzden uygulamada Mutezile değil Eş'ari- Maturidî usulü tercih edilmiştir. Bu şekilde Selefiyye'ye yaklaşılmıştır, bu tutum ulemanın daha katı bir biçimde Sünnî kurallara bağlı olmasına sebep olmuştur. Osmanlı Devlet'inde etkili Selefî temsilcisi Mehmed Birgivî'dir. Birgivî için akli ilimler sadece dinin Sünnî hükümlerini savunmak için gereklidir.<sup>169</sup> Birgivî XVI. yüzyılın ortalarında yaşamıştır. Selefî etkisinin ortaya çıkardığı XVII. yüzyılda yaşayan Birgivî'nin takipçilerinin meydana getirdiği Kadızadeliler hareketi, medreselerin verimsizliğini ortaya açıkça ortaya koyan olayların zirvesidir diyebiliriz. Kadızadeliler hareketi aynı zamanda kuruluş döneminden itibaren Eş'arilik vasıtası ile devlet uleması içinde selefî görüşün nasıl büyüdüğünü göstermektedir.

Bu tarihler yine Heterodoks çevreler ile aradaki sert olayları açıklamak için oldukça geçtir. Olaylar daha çok XV. yüzyılda yoğunudur. Osmanlı medresesinin Selefîliğe doğru eğilim göstermesinde tek başına Birgivî'nin etkisi olduğunu kabul etmek zordur. Görünen odur ki daha XV. yüzyılda yani henüz kuruluş döneminde Celaleddin Aksarayî ve Eş'ari düşünce ile Selefiyye eğilimi başlamış olmalıdır. Selefiyye eğiliminin bir nedeni Heterodoks yönetilen kesim arasında çıkan isyan hareketlerinden mütevellit, yönetimin Sünnî ulema aracılığıyla halkı Sünnî çizgide tutma gayesi olabilir. Bildiğimiz gibi İslam tarihi Sünnî kesimin Batınîlerle mücedele hareketleri ile doludur. Nitekim Sünnî ulemanın dinin ve dinî kimliklerin sınırlarını nasıl belirlediğine dair bir örneği Ocak, XVII. yüzyıldan müellifi belli olmayan bir

---

<sup>168</sup> Kurt, a.g.m. s. 44-45.

<sup>169</sup> Kurt, a.g.m. s. 45-47.

kaynak olan Hırzû'l Mülûk'dan aktarmıştır. Esere göre müellif ideal bir tarikat şeyhinin nasıl olması gerektiğini betimlemektedir; tefsir bilinmeli ve hadis nakledebilmelidir ve sufi olmakla birlikte Sünnî ilimleri de tahsil etmelidir.<sup>170</sup> Özetle bir tarikat şeyhinin Sünnî çizgide olması gerektiğini salık vermekte, tasavvufun sınırlarını da Sünnî çizgide belirlemektedir. Sünnî geleneğin tasavvuf çevrelerini eleştirmeleri erken dönemlerde de mevcuttur. Serrac (988), Kelebazî (990), Kuşeyrî (1072), Hucvirî (1083), Gazzalî (1111), Abdulkerim Cilî (1402) gibi Sünnî âlimlerin bu konuda eleştiri örnekleri vardır.<sup>171</sup>

Birgivî akli ilimlerin sadece Sünnîlik dışı inançları bertaraf etmek için gerekli olduğunu savunmuştur. Eş'ari ne her ne kadar akli ve mantığı Selefi geleneğe sokmayı başarmışsa da bunun amacı Sünnî kaideleri savunabilmektir.<sup>172</sup> Bu düşünce tarzı Osmanlı ulemasının Hanefi Maturidî çizgisini benimsemesine rağmen nasıl Selefîyye tarzında hapsoldüğünü ortaya çıkarmaktadır. Selefi görüş dışındaki her şeye bidat gözüyle bakan Kadızadelileri XVII. yüzyılda Katip Çelebi'nin de eleştirdiğini Kurt aktarmıştır:

“Bid'at odur ki, din ve dünya işlerinde peygamberden sonra gelen dört halife zamanında yahut daha sonra çıkmış ola. Hz. Peygamber –Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun- ve ulu arkadaşları- Allah onların hepsinden razı olsun- zamanında olmayıp kavli fiili ve takriri sünnetlerden biri ile O'na işaret olunmamış ola ve hakkında eserler bulunmaya. Bu makale iki bölüktür. Birine bid'at-ı hasene derler. İlk zamanlarda olmayıp sonradan gerektiği için din ulularının caiz gördükleridir; mesela minareler yapmak, kitaplar yazmak gibi. Bir bölümü de bid'at-ı seyyiedir. İtikad işlerinde sünnet ehlinde başka koldan azmış olan bölüklerin akaidi gibi. Ve dinin amel ile ilgili konularında halkın kendi asılsız inancına göre ibadetler ortaya koymak gibi.”<sup>173</sup>

Kadızadeliler hareketi uzun vadede destek görmemiş ve taraftarları sürgün edilerek bertaraf edilmiştir. Ancak bu XVII. Yüzyıla kadar devlet içinde kökleri bulunduğunu ve geliştiklerini göstermektedir. Bu hareketin kısıtlı bir çevrenin görüşleri olduğu, münferit bir olay olduğu bazı tarihçiler tarafından savunulsa da, o dönemde Kadızadeli IV. Murad'ın yasakçı uygulamalarının destekleyicisidir ve Sultan üzerinde nüfuzu olabilecek bir konumdadır. Kadızadeliler olayı

<sup>170</sup> Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam*, s. 312-313.

<sup>171</sup> Mustafa Kara, *Tasavuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay. 2011 s. 281-284.

<sup>172</sup> Kurt, a.g.m. s. 47.

<sup>173</sup> Kurt, a.g.m. s. 47.

Kadızedeli'nin ölümünden sonra da takipçileri tarafından devam etmiştir. Olayın bu kadar Devlet'in üst kademelerinde geniş ve rahat şekilde ortaya çıkabilmesi uzun ve derin bir geçmişi olduğunu göstermektedir. Öte yandan XVII. yüzyıldan itibaren medrese eğitiminin yetersizliğine dair eleştiriler yükselmeye talebelerden şikâyetler oluşmaya başlamıştır. XVII.-XVIII. yüzyıllarda yaşamış olan Osmanlı düşünürü Naima medreselilerle sufi şeyhlerini karşılaştırmış, tasavvuf mensuplarının makam ve mal peşinde olmadığını söyleyerek onları övmüştür.<sup>174</sup> Naima Kadızade'nin takipçilerinin de sufi çevrelerine ciddi anlamda baskı kurmaya çalıştığını anlatmıştır:

“Köprülü Mehmed Paşa'nın sadaretinin sekizinci günü Sultan Mehmed camiinde bir müezzinin mahfilde nat-ı hazreti risalet penah s.a.v. ile nağmeli bir şekilde sesini yükseltince; Fakılardan bir grub susturmak için şetm ve mağlata ettiklerinde muhalif olanlarla neredeyse kavga edeceklerdi.

Böylece meşayihî sūfiyyeye karşı besledikleri kini ızhar ve bundan sonra İstanbul'daki tüm tekke ve hangâhlarını yıkıp, taş ve toprağını denize dökmeye, engel olanlara harb aleti kullanacaklarına ahidleşib, emri bilmaruf ve nehyi anil-münker hizmetinde yardımcı olacak kimselerin camide toplanmalarını istediler. Meğer, meşveretleri İstanbul'daki tüm tekkeleri yıktıktan sonra rast geldikleri saçlı-taçlı dervişler fukarasına tecdîd-i iman yaptırmakmış, direnenleri katleyleyip padişahın huzuruna çıkararak, bidatleri kaldırmak için izin isteyib cümle selâtin camilerindeki birer minare hariç hepsini yıkmakmış. Kısaca, peygamber zamanından sonra ihdas olunan her şeyi toptan kaldırıp, iddialarına göre ortalığa bu yolla düzen vermekmiş. O gece bir gulgule ile Sultam Mehmed camiinde toplanırlar. Durum sadrazama akseder. O da şeyh efendilere haber gönderib vazgeçmelerini söyler, fakat fayda vermez. Tekrar ulemâ-i izam – kessere'llahu ileyevmi'l-kıyara- hazeratını davet ve istifsar buyurduktaki; onlar fakilerin iddia ettikleri ahvalin butlanına zahib olub, fesada sebep olmakla şeran cezalarının gerektiğini söyleyince, Vezir padişaha telhis edip ele başlarını sürgün ettirmekle yetinilir. Tasarrufatı evliya-i kiram ile akdi meclis-i cemiyet-i mutaassibîn kesaste ve şöhreti kazibeleri gibi kemnâm oldular”<sup>175</sup>

Başka bir zaman da sufilerin ulemanın tutumu ile ilgili şikâyetlerini anlatmıştır:

“Bir ara sufi taifesi fakıların tasallutundan aciz olub, tarikat şeyhlerinin namlıları ile müftü Hanefî efendiye giderler. O da kadızadelilerin saraydan ve birçok yerden destekli olduğunu anlatır. (Hani onlar hukuku ve nizamı savunuyorlar ya). Bu arada Bolovi-Mustafa efendi (alay ederek), behey azizler... Ricalullah arasında meşhur batın kılıcı vardır. Onunla intikama havale etsenize!...deyince; Gâfurî efendi: Aziz celle şanuhu muntakimdir. (Sizden sadece zalimlere gelmeyecek olan fitneden sakınıınız...) ayeti kerimesini

<sup>174</sup> Ali Coşkun, *Osmanlıda Din Sosyolojisi; Naima Örneği*, Rağbet Yay. 2019, ss.72.

<sup>175</sup> Coşkun, a.g.e. s. 73-74.

okuyub Fatiha dedi. Haftasına varmadı, hepsi birden sürgün edildi. Bolevî efendi: “Herifler batın kılıcını fazlaca saldılar ucu bize bile dokundu dedi!...”<sup>176</sup>

Ulemanın bozulmasına dair ise IV. Murad’ın Edirne kadılık görevi için yaptığı imtihanda (1656) adayların çok yetersiz bulunduğunu, ilmiye sınıfı makamlarının rüşvetle satıldığıda yine Naima’dan aktarılmıştır.<sup>177</sup>

Medreselerdeki mevcut durumu ortaya koyan bir başka mesele okutulan ders ve kaynaklarının XIX. yüzyıla kadar herhangi bir değişime uğramamış olmasıdır.<sup>178</sup> Kadızadeler hareketi bu durumun sonuçlarını ortaya çıkarmıştır. Bu düzenin sebebinin hukuk sistemine hizmet eden din kaynaklarının sabit ve yeknesak olması, Sünnî geleneğin korunması düşüncesi olabilir. Buna rağmen iyi ve donanımlı âlimler de yetişmiştir. Dolayısıyla medreselerdeki yetersizliğin başka sebepleri de olmalıdır. Osmanlı kuruluş döneminde medreseler açılmaya başlanmış başka İslam şehirlerinden müderrisler gelmişse de, genişleyen topraklarda açılan medreseler ve yetiştirilen ulemâ yetersiz kalmış olabilir. Büyüyen Devlet’in ihtiyaçlarına cevap verebilecek sayıda ve kalitede devlet adamı ve müderris yetiştirilebilmesi mümkün olmamış olabilir. Yeterli entelektüel donanımı olmayan ulemâ, Selefî çizgide kaldığında bu bir yozlaşmayla sonuçlanmıştır. Böylece Sünnî görüş katı bir şekilde kendini dayatabilmiştir. Bu dayatma Tasavvuf tarikatlarının Sünnî çizgi ile belirlenip sınırlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Orta Çağ İslam toplumundaki Tasavvufun ve özgür düşüncenin gelişmesini, dinin bireysel kişilikleri ve düşünce dünyasını geliştirmesini engellediği gözlemlenmektedir.

---

<sup>176</sup> Coşkun a.g.e. s. 80.

<sup>177</sup> Coşkun, a.g.e. s. 75.

<sup>178</sup> Kurt, a.g.m. s. 30-38.

## SONUÇ

*Devlet dini* tartışması dinin siyasî ve toplumsal işlevine ve bunun sonuçlarına odaklanmaktadır. Bu çalışmada Osmanlı Devlet yönetiminde İslam dinin *devlet dini* olarak kullanım şekli araştırılmış ve dinin Sünnî yorumunu benimsemelerinin gerekçeleri ve bunların sonuçları sorgulanmıştır. Ayrıca dönemin önemli Heterodoks isyanlarının nedenleri, bu dinin isyanlardaki etkisi incelenmiştir. Osmanlı dönemi Heterodoks kesimlerin inanç farklılıklarının, siyasî iktidar ile olan ilişkilerindeki etkisi, aynı zamanda fikri özgürlükleri ve siyasî otorite arasındaki çatışmanın nedenleri incelenmiştir.

İslam'ın ortaya çıkışından itibaren gelişen farklı mezhepler ve tasavvuf akımları toplumda farklı cereyanlar oluşturduğundan *devlet dini* meselesini Osmanlı Devlet'i özelinde ele alabilmek bu farklı görüşleri de analiz etmeyi gerektirmiştir. Sünnî İslam ile Osmanlı yönetimi arasındaki ilişki ve Osmanlı yönetimi ile Heterodoks İslam ilişkisi, farklı sınıfların *devlet dini* ile ilişkisini ve sosyal-politik-ekonomik koşulların da bu ilişkilere etkisini görmeye çalıştık. Bu durum çalışmaya oldukça fazla tarihi malumat ekledi.

İslam dini mensuplarının henüz ilk yıllarında oluşmaya başlayan inanç farklılığı nedeniyle Sünnî çerçeveden Heterodoks kesime bakışı ve gelişen çatışmalar Osmanlı Devlet'i yönetimi ve Heterodoks çevrelerle siyasî ilişkisini de şekillendiren bir olgudur.

Öncelikle Osmanlı yönetiminin Heterodoks çevrelerle ilişkisi bir azınlık ilişkisi gibi değerlendirilmemelidir. Aynı zamanda Osmanlı Devlet'inin orta zamanlarında oluşan ciddi ekonomik, dini, sosyal sorunlar ve yol açtığı hareketlere katılan toplulukların da her ne kadar bir kısmı Şii etkisiyle epey inanç değişikliğine uğramış olsalar da toplumun aslî unsurları oldukları bilinmelidir.

Heterodoks kesim ile yönetim ilişkileri kuruluş döneminde oldukça ılımlı iken yönetenler ve yönetilenler arasında ciddi bir inanç farklılığı gözükmezken, bir taraftan Osmanlı Sünnî ilmiye sınıfının gelişmesi, diğer taraftan konar-göçer Kalenderî Sufizm toplulukların tarikatlarının devlet topraklarında teşkilatlanması ile farklı bir şekil almıştır. Kuruluş döneminden itibaren Osmanlı yönetimi halkı yerleşik hayata geçirebilmek için uzun süre uğraş vermiş bu konu klasik dönemde, idarî sorunlarla birleşerek ciddi sosyal hareketlere sebep olmuştur.

XIV. yüzyılın başında kurulan Osmanlı Beyliği XV. yüzyıla gelindiğinde ekonomik, sosyal ve politik birçok ciddi sorunla aynı anda mücadele etmek durumunda kalmıştır. Hızlı büyümenin getirdiği bu sorunlar her alanda hem yöneticileri hem de yönetilenleri zor durumda bırakmıştır. *Devlet dini* meselesini ele alırken bu sorunları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Bu konunun temel sorularından biri Osmanlı yönetimi neden *devlet dini* olarak Sünnî İslam'ı seçti? sorusudur. Bugünden geriye bakıldığında birçok kişinin aklına gelen soru Alevîlik seçilemez miydi? sorusudur. Bu soruya etraflıca cevap verebilmiş olmayı umuyoruz. Safevî Devlet'inin Şii Alevî inançla kurulması akıllara bu soruyu getirmektedir. Alevîlik, bir inanış biçimi olmakla birlikte İslam'dan ayrı müstakil bir din değildir. Safevi Devlet'i bulunduğu bölgede yaşayan Alevî inançlı toplum sebebiyle zaten var olan Şii inançlı toplumsal alt yapıyı siyasi açıdan değerlendirerek böyle bir seçim yapmıştır. Kendi içinde bu şekilde bir dini-ideolojik birlik sağlanması mümkündür. Bilindiği gibi Şii İnanç mensupları İslam toplumunun çok küçük bir kısmını oluşturur.

Osmanlı Devlet'i ise bir Selçuklu uzantısıdır. Selçuklu Devlet'i ise Sünnî İslam'a en büyük hizmetleri vermiş devletlerden biridir. Kurduğu medreselerle Sünnî İslam'ın gelişip güçlenmesini sağlamış, ayrılıkçı kabul edilen Batınî mezheplerle savaşarak güçlerini azaltmıştır. Sünnî İslam bu açıdan Alevîliği de içine alacağından kapsayıcı olacaktır.

Bir Devlet'in devlet dininden siyasi beklentisi, iktidarını ve yasalarını kabul ettirebilmeyi, toplumda birliği sağlamayı kolaylaştırmasıdır. Osmanlı Devlet'i için İslam bulunduğu bölgede bu ihtiyaçlarını karşılamaktan başka güçlenmiş İslam devletleri karşısında siyasi bir statü ve olası cihat saldırılarına karşı kendini güvenliğini sağlamanın da bir garantisi olmuştur. Sünnî İslam'ı seçerek kendi halkı içinde ideolojik birlik sağlamakla birlikte, diğer İslam devletleri ile de arasında ideolojik bir bağa sahip olmuştur. Ayrıca İslam cihad ve gaza ideolojisi ile bir Orta Çağ Devlet'inin genişleme ve toprak kazanma hedefleri ile de uyumludur.

Bununla birlikte XIII. Yüzyıla gelindiğinde İslam doğruluğun ve adaletin temsilcisi ve savunucusu olarak bulunduğu coğrafyada kendini büyük ölçüde kabul ettirmiş bir dindir. İslam dininin devletlerin koruması altında olmasıyla medreseleri, gelişmiş bir teolojisi ve hukuk sistemi oluşmuştur. İslam devletlerin dini olarak kabul edildikçe kendi kendini güçlendirmeye devam etmiştir. Sünnî İslam, İslam ilim

otorilerince en doğru yol olarak kabul edilir, Sünnî İslam bir nevi İslam dininin ana çekirdeğini korumaktır. Tasavvuf gibi öğretiler ve diğer mezhepler onun etrafında şekillenir. Bu sebeple Sünnî İslam'ın kapsayıcılığı bir Devlet'in ideolojik birlik sağlamak amacına hizmet eden *devlet dini* politikasına uygundur.

Sünnî İslam bir Devlet'i ve hükümdarını meşrulaştırmak için gerekli teolojik altyapıya da sahiptir. Osmanlı Devlet'inde din iktidarın taşıyıcı gücü olmuş, hükümdar en üst konuma yerleştirilmiş yine bu konum dinden temellendirilmiştir. Bu durum her türlü dini-siyasî tehdide karşı da bir koruma mekanizması olmuştur. Batınî mezhepler daha otorite karşıtı görüşlere sahip olduğundan bu konuda yetersiz kalacaklardır. Bu sebepleri netleştirdikten sonra Heterodoks kesim ile yönetim ilişkilerinin dinamiklerine bakmak gerekecektir.

İsyan olaylarına eldeki veriler ışığında baktığımızda tek başına bir dinî otorite itirazı olmadığı, yöneten ve yönetilen sınıf arasında bir dinî ayrılık çatışması olmadığı ancak Osmanlı merkezi yönetimi ile oluşan ekonomik-sosyal anlaşmazlıklar karşısında tabandaki Heterodoks Türkmen çoğunluğunun kendi organik aydınları etrafında toplanarak isyanları gerçekleştirdikleri görülmektedir. II. Bayezid'in suikasta uğraması sonrası sürgün edilen Heterodoks dervişler, İslam dünyasından gelen ideolojik güdü ile Batınî oluşumlardan gelmesi olası kabul edilen Şii ve Hurufî siyasî faaliyetlerine karşı alınan sıkı tedbirler, ayrıca II. Bayezid döneminde oluşan bürokratik sorunlar klasik dönemdeki isyanların başlıca sebepleri olarak görünmektedir. Safevî Devlet'inin güçlenmesi ve Türkmenleri dinî-sosyal araçlarla yanına çekmesi sonucu başlayan isyanlar da vardır. İsyanların ortak özelliği aşiret reisleri ve sufi şeyhler tarafından organize edilmiş olmasıdır. Mehdi inancına sahip Kızılbaş Heterodoks inanç şekli isyan hareketlerinin dini-ideolojik gücü olmuştur.

Osmanlı üst sınıfının XV. yüzyılda katı bir Sünnî inanca sahip olması, yönetilen halk kesiminin ise gerek konar-göçer hayat tarzları gerek tasavvuf etkisi ile Heterodoks inanç biçimine sahip olarak kalması, halk ile yönetim arasındaki ideolojik birliği koparmıştır. Buna yönetici sınıfın ezici ve adaletsiz tavırları eklendiğinde çatışma kaçınılmaz olmuştur. Tasavvufun verdiği özgür düşünce yapısı bu Heterodoks aydın sınıfın ve batınî eğilimlerin karakteristik özelliği, düzene ve itaate karşı durmaları, herhangi bir düzeni ve iktidarı mutlak görmemeleridir. Bu sebeple İslam tarihi boyunca toplumsal hareketlerin önderleri olmuşlardır.

Bu aşamada görülebilen net sonuç, Osmanlı Devlet'inin kuruluş döneminde Sünnî anlayışla iç içe olan Heterodoks Türkmen dini inançlarının, Şii etkisiyle bir Sünnî karşıtı güce dönüşmüş olmasıdır. Şii Heterodoks inanç biçimi Türkmen zümrelerinin Sünnî Osmanlı yönetimi ile ideolojik bağının kopmasına, Şah İsmail ile ideolojik bağ tesis etmesine sebep olmuştur.

Bu isyan faaliyetleri ciddi kayıplara sebep olarak bastırıldıktan sonra Şii Hurufî anlayışın fikir faaliyetleri olarak Osmanlı Devlet'inde devam ettiğini, açıktan halka propaganda yapılmaya başlandığında derhal sert bir şekilde müdahale edildiğini görüyoruz. Bu aşamada durum Sünnî yönetici sınıf ile Heterodoks aydın kesim arasında bir ideolojik soğuk savaşa dönüşmüştür. İslam dünyasından gelen Sünnî çerçeveyi koruma refleksi ile tüm dışında kalan Heterodoks anlayışa şüphe ile bakılmaya başlanmıştır. Elbette bu katı tutum beraberinde bazı sonuçları da meydana getirmiştir. Devlet içindeki Sünnî yönetici sınıfın katı Sünnî tutumu zamanla hem halk arasında hem tüm yönetici kesim arasında rahatsızlık oluşturmuştur. Sünnî ulemânın yönetilen kesimdeki Heterodoks inançları olan kesimi küçümseyici tavırları, baskıcı tutumları toplum içinde rahatsızlığa yol açmıştır. Medrese eğitim sisteminin tek tip olması, yüzyıllarca kendini yenileyememesi ve ulemanın yetersiz donanımı da bu soğuk savaşı beslemiştir.

Osmanlı son döneminde dikkati çeken bir diğer konu hem Sünnî ulemâ sınıfında hem de Heterodoks tasavvuf geleneğinde iki taraflı bir yozlaşma yaşandığıdır. Devlet denetimi ve vakıf uygulaması sebebiyle Tasavvuf tekkelerinde şeyhlik babadan oğula geçmeye başlamıştır. Ulemâ arasında ise çok katı Sünnî bir şekilci anlayışın öne çıktığı olaylardan görülebilmektedir. İslam ilmiye sınıfının bu tutumu Osmanlı Devlet'inin kuruluş döneminde pek belirgin değilken, devlet büyüyüp medreseler geliştikçe bu zıtlaşma siyasî saiklerin de etkili olmasıyla daha da netleşmiştir. Medreselerde devletlerin ihtiyacına yönelik, hadis, kelam, fıkıh eğitimi ile yetişen Sünnî ilmiye sınıfı büyüdükçe, İslam kaideleri hukuk alanında da kullanıldığından dinin zahir yönüne fazlaca odaklanmış olmalıdırlar. Bu sebeple bu sınıfın hepsinin aynı entelektüel düzeye erişemediğini tahmin etmek kaçınılmazdır. Bir diğer sebep Sünnî otoritelerce İslam'ın orijinal kaynaklarını korunmaya verilen önemin herhangi bir batınî görüşü dışlamak refleksi ile hareket edilmesini sağlaması olmalıdır. Bu durum dünyada düzen sağlama iddiası olan İslam için düzenin bozulması anlamına gelmektedir. Batınî mezheplerle mücadele etmenin altında da

aynı refleks yatmaktadır. Bu konudaki üçüncü sebep ise siyasî olmalıdır. Bürokratlar arasındaki rekabet ve siyasî mücadele sonucu suçlamalar şeriata uygun davranıp davranmamak tartışması üzerinden yürütülmektedir. Sünnî kaideleri korumak yönetici sınıfta olmanın bir ölçüsü olmuş, Heterodoks eğilimler göstermek de bir suçlanma nedeni olmuştur.

Bu sonuçlarla yukarıda bahsettiğimiz Hobbes'un ve Rousseau'nun devlet dini tasarımının uygulamada Devlet'in ve toplumun gelişimi açısından nasıl bir sonuca yol açacağı da açık olmuştur. Osmanlı Devlet'inde Sünnî İslam devlet dini olarak Selçuklu Devlet'inde olduğu gibi kendi kendini dayatmış ve büyütülmüştür. Kontrol altında alınmaktan ziyade Devlet'in her alanını kontrolü altına almıştır. Sonuç olarak tıpkı Hristiyan kilisesinde olduğu gibi, bir din tüm kurallarıyla *devlet dini* olduğunda o din, Devlet'in çatısı altında kendi kendini güçlendirmiştir. Tekkelerde kalan tasavvufun da Sünnî çizgilerle sınırlandırılması ve onun kazandırdığı özgür düşüncenin sınırlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Katı Sünnî anlayışın tasavvufu ve felsefeyi medresenin dışında tutması entelektüel gelişmeyi engellemiştir. Gramsci'nin önerdiği herkese eşit entelektüel eğitim sağlanamamıştır.

Sünnî İslam'ın devlet dini olmasıyla, Heterodoks dini yorumların düşünce sisteminde yer bulamamasının sonuçları olarak orta zaman Anadolu'sunda bulunan fikri çeşitliliği Osmanlı son döneminde görülememiştir. Kuruluş dönemine nispetle Osmanlı Devlet'inin son döneminde daha katı sınırları olan bir Sünnî anlayış hâkimdir. Sünnî geleneğin Heterodoksi ile mücadelesi Selçuklular ve Osmanlı sayesinde Sünnî gelenek lehine ilerlemiştir. Bu durum tasavvuf geleneğinin yarattığı özgür düşünceli aydın sınıfını ortadan kaldırmıştır. Tasavvufu Sünnî geleneğin sınırlarına çekmiştir. Heterodoks düşüncelere sahip olanların son dönemlerde kendilerini gizlemek zorunda kalmaları, yönetici ulemâ kesiminin Sünnî anlayıştan sapma kaygısı ile hareket etmesi ve bu sebeple felsefenin önünün kapanması, daha tek yönlü, katı ve şekilci bir Sünnî düşünce yapısının Türkiye Cumhuriyet'ine ulaşmasına neden olmuştur.

## KAYNAKÇA

- ANIL, Yaşar Şahin, (1995). *Osmanlı Döneminde İki Dava*, İstanbul, Yapı Kredi Yay.
- ARTAN, Mihriban, (2019). “Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanmasının Sebepleri”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* (19/2019), ss. 285-312.
- AYDIN, Ömer, (2019). *Hasan Sabbah'ın Gizli Öğretisi: Ehli Sünnet'in Bâtınîliğe Karşı Mücadele Tarihi*, Ankara, Atlas Akademik Basın Yay.
- AL-SALİHİ, Azmi M.S.- ÖZ, Mustafa, (1997). “Hâricîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul; T.D.V. Yay.16; 175-178.
- ÂŞIKÎ, Derviş Ahmed, (2018). *Tevarih-i Ali Osman; Âşıkpaşazade Tarihi*, (Haz: Ayşenur Kala), İstanbul, Kamer Yay.
- BALIVET, Michel, (2011). *Şeyh Bedrettin; Tasavvuf ve İsyan*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay.
- CEYHAN, Semih, (2013). “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: T.D.V. Yay. 44, ss. 530-533.
- ÇELİK, Aydın, (2008). *Fâtımîler Döneminde Kahire Şehri*, Elazığ, Fırat Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yay., No:15, Tarih Şubesi Yay. No:13.
- ÇETİN, Osman, (2011). *Türk-İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul, Düşünce Kitabevi Yay.
- COŞKUN, Ali, (2019). *Osmanlı'da Din Sosyolojisi*, İstanbul, Rağbet Yay.
- ÇAKIR, Coşkun, (2013). *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Ömer Lütfi Barkan, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay.
- ÇAYLAK, Âdem, (1998). *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen*, Ankara, Vadi Yay.
- DURSUN, Davut, (1989). *Osmanlı Devlet'inde Siyaset ve Din*, Ankara, İşaret Yay.
- ESRAR, Seda, (2011). “Orta Çağ Sünnî İslam Teolojisinde “Dinin Koruyucusu” Olarak Devlet”, *Felsefe Logos Dergisi*, Sayı:43, 2011/4
- FUAD SEYYİD, Eymen, (1995). “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, T.D.V. Yay. 12: ss. 228-237.
- FARABÎ, (2015). *El Medinetü'l Fazıla*, (Çev: Ahmet Arslan), İstanbul, Divan Yay.

FAROQHI, Suraiya, (2011). *Hükümdar Aynası*, (Çev: Çağalı Güven), İstanbul, Alfa Basım Yay.

FAROQHI, Suraiya, (2017). *Anadolu'da Bektaşilik*, (Çev: Işıl Karaelmas Erdem), İstanbul, Alfa Basım Yay.

GÖÇÇÜK, Abdal, (2007). *Otman Baba Velâyetnamesi*, (Tenkitli Metin), (Haz: Filiz Kılıç, Mustafa Arslan, Tuncay Bülbül), Ankara, Grafiker Ofset.

GÜNDÜZ, İrfan, (1989). *Osmanlılarda Devlet/Tekke Münasebetleri*, İstanbul, Seha Neşriyat Yayınları.

GRAMSCI, Antonio, (1985). *Aydınlar ve Toplum*, (Çev: V. Günyol, F. Edgü, B. Onaran), İstanbul, Alan Yay.

GÜREL, Zeki, (2000). *Koyun Baba*, Ankara, Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı Yay.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (2016). *Din Felsefesi Dersleri*, (Çev: Doğan Naci Kadioğlu), İstanbul, Pinhan Yay.

HİLAL, İbrahim, (2004). *Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu*, İstanbul, Çıra Yay.

HOBBS, Thomas, (2017). *Leviathan*, (Çev: Semih Lim), İstanbul, Yapı Kredi Yay.

IMBER, Colin, (2006). *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, (Çev: Şiar Yalçın), İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

İLHAN, Avni, (1992). "Batıniyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, T.D.V. Yay. 5; 190-194.

İNALCIK, Halil, (2010), *Devlet-i Âliyye*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yay.

İNALCIK, Halil, (2011). *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı; Devlet Kanun Diploması*, İstanbul, Timaş Yay.

İNALCIK Halil, (2016). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, (Çev: Ruşen Sezer), İstanbul, Yapı Kredi Yay.

İNALCIK, Halil, (2018). *Osmanlı İmparatorluğu I; Toplum ve Ekonomi*, İstanbul, Kronik Kitap Yay.

İNALCIK, Halil, (2018). *Osmanlı İmparatorluğu 2, Sultan ve Siyaset*, İstanbul, Kronik Kitap Yay.

KANT, Immanuel, (2012). *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, (Çev: Suat Başar Çağlan), Konya, Literatürk Yay.

KARA, Mustafa, (2011). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Dergâh Yay.

KARAMUSTAFA, Ahmet T., (2018). *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, (Çev: Ruşen Sezer), İstanbul, Yapı Kredi Yay.

KAYIKLIK, Hasan, (2011), *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara, Akçağ Yay.

KOCA, Ferhat, (2004), “Mezhep”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara, T.D.V. Yay. 29; ss. 537-542.

KÖPRÜLÜ, Fuad-BABINGER, Franz, (2003). *Anadolu’da İslamiyet*, (Çev: Ragıp Hulusi), İstanbul, İnsan Yay.

KURT, Tuba, (2016). “Osmanlı Medrese Eğitiminde Felsefe”, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Konya.

KURTOĞLU, Zerrin, (2007). *İslam Düşüncesinin Siyasî Ufku*, İstanbul, İletişim Yay.

MACHIAVELLI, Niccolo, (2014). *Hükümdar*, (Çev: Necdet Adabağ), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay.

MARDİN, Şerif, (2010). *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yay.

NİZAM’ÜL-MÜLK, (2017). *Siyasetnâme*, (Çev: Mehmet Kanar), İstanbul, Say Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2009). *Babailer İsyanı*, İstanbul, Dergâh Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2012). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2014). *Orta Çağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, İstanbul, Kitap Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2016); 1. *Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul, Timaş Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2016); 2. *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul, İletişim Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2016); 3. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, İstanbul, Timaş Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2017). *Selçuklular Osmanlılar ve İslam*, İstanbul, Timaş Yay.

OCAK, Ahmet Yaşar, (2021). *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam*, İstanbul, Alfa Yay.

ORTAYLI, İlber, (2008). *İmparatorluğun En uzun Yüzyılı*, İstanbul, Timaş Yay.

ÖZBEK, H. Sinan, (2020). *Devlet Dini*, Ankara, Fol Medya Yay.

ÖZKUL, Osman, (2005). *Gelenek ve Modernite Arasında Ulema*, İstanbul, Bir Harf Yay.

PLATON, (2016). *Sokrates'in Savunması*, (Çev: Furkan Akderin), İstanbul, Say Yay.

POLAT, Ahmet Emre, (2021). “Osmanlı Devlet'inin Kuruluşuna Dair Bir Kimlik Değerlendirmesi: Ortodoks ve Heterodoks Kavramlarının Teori Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 1 (15.7.21) (73), ss. 396-419.

ROUSSEAU, J.J., (2012). *Toplum Sözleşmesi*, (Çev: İsmail Yerguz), İstanbul, Say Yay.

SOYYER, Yılmaz, (2005). *Bektaşilik*, İzmir, Akademi Kitabevi.

SPİNOZA, Benedictus, (2016). *Teolojik Politik İnceleme*, (Çev: Cemal Bali-Reyda Ergün), Ankara, Dost Yay.

ŞAHİN, Haşim, (2007). “Osmanlı Devlet'inin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)”, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul.

ŞAHİN, Haşim, (2013). *Orta Zamanın Türkleri*, İstanbul, Yeditepe Yay.

ŞAHİN, Haşim, (2017). *Dervişler ve Sufi Çevreler*, İstanbul, Kitap Yay.

UYANIK, Mevlüt, (2016). ““Sufi Fakih” ve “Muhakkik Alim” Olan Şeyh Bedrettin Niçin Bir Direniş Simgesi Olarak Anılmaktadır”, Şu kitapta: Ed: Mehmet Akıncı, Gökçe Nur Şafak, TÜRK İSLAM SİYASİ DÜŞÜNCESİ, Ankara, Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası Yay.

YAVUZ, Yusuf Şevki, (1995). “Eş'ariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, T.D.V. Yay. 11; ss. 447-455.

## ÖZGEÇMİŞ

Nesrin Şafak, lise öğrenimini 1994-1997 yılları arasında Sakarya Ticaret Lisesi'nde tamamladı. Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde 2013 yılında başlamış olduğu Lisans eğitimini 2017 yılında bölüm birincisi ve Fakülte üçüncüsü olarak tamamladı. Yüksek Lisans öğrenimine ise 2018 yılında Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Programı'nda devam etti.