

DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA: OSMANLI SÜNNİLİĞİ'NİN ŞEKİLLENMESİ VE KURUMSALLAŞMASI SÜRECİNİN FİKRÎ ARKA PLANI*

Abdullah EKİNCİ¹

Serkan ŞENEL²

Öz

Bu çalışma Osmanlı Devleti'nin dini düşünce yapısının tarihsel açıdan şekillenme ve kurumsallaşma evrelerinin Sünnilik ekseninde nasıl şekillendiğini arka planıyla birlikte incelemektedir. Bahse konu olan birçok araştırmacının çalışması, kuruluş döneminde devralınan ve sonrasında şekillenen Sünnî devlet aklının belli bir ahenge sahip olup olmadığı hususunda çeşitli argümanları konu edinmektedir. Araştırmamızda bu mevzuları da dikkate alarak ehl-i sünnet kavramı özelinde Osmanlı Sünniliği'nin nasıl şekillendiği ve bunun devlet yönetme pratiğine nasıl etki ettiği tartışılmaktadır. Bilhassa Safevî deneyimiyle şekillenen ve akabinde genişleyen, Osmanlı "öteki" söylemi, İslam'ın hamilik rolüne girişme ve evrensel İmparatorluk iddiası, dini düşünce yapısı etrafında şekillenmiştir. Çalışmamızda olgusal bakış açısı üzerinden söz konusu sürecin izleri takip edilerek devralınan ve gelinen noktada kemikleşen Osmanlı Sünnî devlet aklının dinamiklerini etkileyen tarihsel aşamalar irdelenmektedir.

Anahtar Kelime: Osmanlı 1, Sünnilik 2, Şiilik 3, Din 4, Devlet 5.

* Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nda Şia Kaygısı: Propaganda, Tedbir ve İdeoloji (1800-1914) başlıklı hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

¹Prof. Dr., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, aekinci@harran.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4767-2002.

²Arş. Gör., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, serkansenel@harran.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7219-4057.

**IN THE CONTEXT OF RELIGION AND STATE RELATIONS: THE
INTELLECTUAL BACKGROUND OF THE PROCESS OF SHAPING AND
INSTITUTIONALIZATION OF OTTOMAN SUNNISM**

Abstract

This study examines how the historical formation and institutionalization phases of the religious thought of the Ottoman Empire were shaped on the axis of Sunnism, together with its background. The work of many researchers in question deals with various arguments about whether the Sunni state mind, which was taken over during the establishment period and shaped afterwards, has a certain harmony. In our research, considering these issues, it is discussed how the Ottoman Sunnism was shaped and how it affected the practice of state administration, in particular the concept of Ahl as-Sunnah. The Ottoman "other" discourse, which was shaped especially by the Safavid experience and subsequently expanded, was shaped around the religious thought structure of Islam's involvement in the patronizing role and the claim of universal Empire. In our study, the historical stages affecting the dynamics of the Ottoman Sunni state mind, which was taken over and ossified at the point reached, are examined by following the traces of the process in question through a factual point of view.

Keywords: Ottoman 1, Sunnism 2, Shiism 3, Religion 4, State 5.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin başından beri Sünnî olup olmadığı tartışılmaktadır. Bazı araştırmacılar kuruluşundan itibaren Osmanlı'nın Sünnî bir çizgiyi benimsediğini ifade ederken bazıları ise Osmanlı'nın neşet ettiği coğrafyadaki sosyokültürel geçişkenlikleri dikkate alarak Ortodoks bir İslâm anlayışından ziyade daha *Heterodoks* veya Kafadar'ın yaklaşımı ile *Metadoks*³ (Kafadar, 2019, s.147) bir halden bahsetmektedir. Köprülü'nün Osmanlı kuruluş paradigmasını takip eden araştırmacılar ile bu paradigmayı yer yer kabul eden veya buna itiraz edenlerin fikirlerinin çatışması bu minvalde yapılan tartışmaların seyrini önemli ölçüde etkiledi. Araştırmacıların üzerinde uzlaştıkları hususun başında ise 16.yüzyılda tırmanan bir Sünnî Osmanlı devlet aklının olmasıydı. Safevî tecrübesinden sonra İmparatorluk kendi Sünnîlik tanımını dışında kalanlara "öteki" gözüyle bakıyordu. Peki, Osmanlı Sünniliği

³ Cemal Kafadar, Heterodoksi ve Ortodoksi kavramlarının ötesine geçerek 11. ve 15. Yüzyıllar arasında yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dinî tarihini, kısmen "metadoksi" ile bağlandırmak gerektiğini belirtir. "Yani herhangi bir inanç sisteminin ötesinde bulunma, öğretilerden berî olup öğretî meraklısı olmama ve kapsamlı bir ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımını katı bir surette dayatmaya çalışan bir devletten azade olma hali".

devletleşme sürecinde hangi geleneği devraldı? Devletin ötekini konumlandırması ne şekilde cereyan etti? Bu süreç olgusal olarak nasıl şekillendi?

Osmanlı dinî düşünce yapısında Sünnîlik anlayışının ne ölçüde önemli bir yer kapladığını anlayabilmek için öncelikle Osmanlı'nın devraldığı Sünnî geleneğin neye tekabül ettiğini ve din- devlet ilişkilerindeki belirleyici rolünü kavramak gerekmektedir. Bu bakımdan sadece Osmanlı pratiğine değil Selçuklu tecrübesinin şekillenmesinde de etkili olan Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi önemli kişilikler hatırlanmalıdır (Şeker, 2015, s.26). Osmanlı'da tasavvufa eğilimli bir Sünnîlik algısı bulunuyordu. Sünnîlik, İmparatorluğun resmî ideolojisiydi. Osmanlı Sünnîliği genel olarak Mâtürîdî ve Eş'arî bir çizgideydi. Mâtürîdîlik daha çok Ebû Hânîfe ile özdeşleştiriliyordu (Şeker, 2015, s.28). “Osmanlı Devleti ve halkının çoğunluğu itikatta Eş'arîliği değil Mâtürîdîliği benimsemiştir. Buna rağmen Eş'arîlik, Osmanlı ilim hayatında hâkim konumda olmuş, Mâtürîdîlik ise ikinci planda kalmıştır.” (Önal, 2018, s.1272). Gazzâlî ve Arabî düşüncesinin ise etki alanları itibariyle her iki devletin de resmî devlet ideolojilerinin şekillenmesinde payı vardı. Özellikle Gazzâlî'deki *ehl-i sünnet* yaklaşımı *batınî* gruplara karşı önemli bir hassasiyet olarak öne çıkmaktaydı ve devletin “ötekine” bakışını biçimlendirmekteydi.

Konuyla alakalı literatürde öne çıkan çalışmalar bulunmaktadır. İnalçık, “Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet” adlı kitabında devlet ve din alanında yapmış olduğu birtakım araştırmaları bir araya getirerek devletin Sünnî yorumuna dair oldukça önemli çıkarımlarda bulunmuştur (İnalçık, 2019). Ocak da İnalçık gibi devletin Sünnî yorumuna dair etkili çalışmalar yapmıştır. “Selçuklular, Osmanlılar ve İslam” adlı kitabında devletin bir siyaset etme aracı olarak dinden istifade ettiği üzerinde durarak dinin icra ettiği fonksiyonları incelemiştir (Ocak, 2017). Ocak'ın, “Osmanlı İmparatorluğu ve İslam” adlı yakın zamanda yayımlanan bir diğer önemli çalışması daha bulunmaktadır. Bu eserde vurgulanan husus, kendisini Sünnîliğin hamisi sayan bir İmparatorluğun İslam ile olan ilişkisinin yeterince çalışılmadığıdır. Bu bakımdan yazar, Osmanlı tarihçiliğinin düşünce tarihinde İslam ile olan ilişkisinin eksik bırakılmış bir alan olarak daha çok çalışılması gerektiğini belirtmektedir (Ocak, 2021). Barkey de “Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar” adlı kitabında din ve devlet meşruiyeti üzerinden analitik ve karşılaştırmaya dayalı bir yöntem kullanarak ikisi arasındaki ilişkiyi çözümlenmeye çalışmıştır (Barkey, 2011). Bilkan, “Osmanlı İmparatorluk İdeolojisi 1451-1603” başlıklı çalışmasında hükümdar, saltanat merkezi, nasihat ve siyaset kitapları, hilafet, din ve devlet ilişkileri, edebiyat, bilim ve sanat üzerinden bir klasik dönem okuması sunmaktadır (Bilkan, 2021).

Şeker, “Osmanlı İslâm Tasavvuru” konulu eserinde devletin zihniyet dünyasının ve dünya görüşünün analizini mütefekkirler, ilim dünyası ve itikad üzerinden anlatma gayretindedir (Şeker, 2015). Cengiz ise “16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları” başlıklı eserinde Çivizâde, Ebussu’ud ve Birgivî üzerinden bir zihniyet okuması sunarak akıl, gelenek, mezhep, siyaset ve zihniyet kavramlarını din-devlet ilişkileri özelinde tartışmaya açmıştır (Cengiz, 2019). Kalaycı, “Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi” başlıklı araştırmasında Osmanlı dini düşünce tarihine dair yapılan çalışmaların az olduğundan hareketle böyle bir çalışma yaptığını ifade etmektedir. Ayrıca, zamansal ve mekânsal bağlamlara göre değişen farklı dinî paradigmalardan Osmanlı’da tek bir pota olan Sünnilikte eritildiğini vurgulamaktadır (Kalaycı, 2015). Krstic’in araştırması “Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15-17. Yüzyıllar” ise mezhep ayrışmalarına, mesihçi anlatılara ve dönemin evrensel imparatorluk algılarının din merkezli referansına dair anlatılar ve çözümler sunmaktadır (Krstic, 2015). Terzioğlu’nun çalışmaları da alanda önemli yeri olan çalışmalar arasındadır. “Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler” başlıklı kitap bölümü bu konuda özellikle okunması gereken bir çalışmadır (Terzioğlu, 2018)⁴ Krstic ve Terzioğlu’nun birlikte editörlüğünü yaptıkları “Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire c. 1450–c. 1750” başlıklı çalışma ise Sünnileşme, Şiileşme ve Kızılbaşlık gibi kavramlar üzerinden mezhepleşmenin klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu’ndaki ulaştığı yeri incelemektedir (Krstic ve Terzioğlu, 2020). Erginbaş’ın editörlüğünü yürüttüğü “Ottoman Sunnism: New Perspectives” adlı kapsamlı çalışma ise zamansal olarak 14.-20. Yüzyıllar arasına konumlanıp İmparatorluğun entelektüel, sosyal ve tasavvufi geleneklerini yakından okuyarak, Osmanlı Sünniliği içinde var olan olasılıkları açıklığa kavuşturuyor, onu karmaşık, nüanslı ve gelişen bir kavram olarak sunuyor. Dolayısıyla Ortodoksi-Heterodoksi kavramlarının dışına çıkılmaya çaba gösterilmiştir (Erginbaş, 2021). Son olarak Önal, “Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler” temalı müstakil makale çalışmasında kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti’nin resmi din anlayışının Sünnilik çerçevesinde şekillenmesini anlatmaktadır (Önal, 2018).

Osmanlı Devleti’nin Sünnî bilince yaptığı vurgu, son döneme kadar gidecek olan ve İmparatorluğun ideolojisine doğrudan etki edecek bir süreçti. 19. Yüzyıla ait belgelerde ehl-i sünnet inancının lehinde ya da aleyhinde olma üzerinden mezhepsel aykırılık sınırları rahatlıkla tespit edilebiliyordu. (BOA, Y.MTV. 49/122, BOA, Y.MTV. 166/127/1, BOA, BEO.

⁴ Bu çalışma için bkz. “Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler, ss. 124-141, Osmanlı Dünyası, Ed.Christine Woodhead, ALFA, 2018.

1678/125835/2). Bu sınırların tespitinde elbette söz konusu kavramın izah ettiği anlam önem kazanmaktadır. Osmanlı Devleti Sünnilik tanımını öyle genişletecektir ki “sedd-i sedîd-i İslâmiye” ve “memleket-i İslâmiye” gibi kavramlar özelinde sınır hattı üzerinden evrenselci bir Sünnî ortak bilincine vurgu yapacaktır (Dinç, 2016, s.9). Burada tanımlama açısından artık fiziksel anlamda da hatların keskinleştiği görülmektedir. Devletin refleksi genellikle ehl-i sünnete karşı olan hocaların ya da bürokratların görevden alındığı, (BOA, Y.MTV. 166/127/1) zararlı yayınların toplatıldığı, (BOA, DH.MKT. 2147/109, BOA, BEO 3428/25788, BOA, MF.MKT.1162/48) batıl itikatlara karşı Sünnî propagandanın öne çıkarıldığı, (BOA, MF.MKT. 422/33) Şîî mekteplerinin karşısına Sünnî mekteplerinin konumlandırıldığı (BOA, Y.MTV., 90/76) bir anlayışı kapsamaktaydı. Peki, İmparatorluğun son asrında daha da baskın hale gelecek İslâm algısında yer edinen Sünnilik ve ehl-i sünnet kavramlarının arka planı devletin kuruluş devrinde nasıl şekillendi? Kavramların karşılık geldiği anlam dünyası neyi/neleri barındırıyordu ve dışarıda bırakıyordu? Safevî Şîîliği Osmanlı Sünniliğinin biçimlenmesini ne yönde etkiliyordu? Söz konusu sorular ve süreçler bu makalenin araştırma ve değerlendirme gerekçelerini oluşturmaktadır. Bu araştırma, Osmanlı Sünniliğinin kristalleşmesi süresince geçirdiği evrelere dair şimdiye kadar yapılan çoğunlukla ikincil literatüre atıfta bulunarak Sünnileşmenin Osmanlı dünyasında geldiği noktayı bütüncül bir bakışla sunma çabası içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla konuyla alakalı yapılmış birden çok ve farklı araştırmalara atıfta bulunularak olgusal bir açıdan Osmanlı Sünniliğinin şekillenme ve kurumsallaşma dinamikleri anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. EHL-İ SÜNNET KAVRAMINA KISA BİR BAKIŞ

Bu kavramın tam olarak ne zaman ortaya çıktığı hususu tartışıla gelmektedir. Haricî, Şîî, Mutezilî, Mürciî olmayan kesimleri tanımlamada kullanılan Ehl-i Sünnet Ve'l Cemaat kavramının ilk defa ne zaman ve ne amaçla kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir. (Kutlu, 2020, s.166). Watt'a göre, 9. yüzyılın sonlarına kadar Sünnilikten söz edilememektedir (Watt, 2021, s.22). İlk dönemler özelinde yapısı itibari ile oturmuş bir ehl-i sünnet anlayışından bahsetmek zor görünmektedir. Esen'e göre bu bir tür kapsayıcı “şemsiye” kavram olarak kullanılıyordu ve daha çok aykırı denilen Şia, Havâric ve Mu'tezile dışında kalan gelenekçi Müslümanları belirtmek için tercih ediliyordu (Esen, 2019, s.85). Her ne kadar kavramın kullanılma zamanına dair bir netlikten bahsedilemese de bir Sünnî arka planın olduğu bilinmekteydi (Esen, 2019, s.85). Burada önemli bir tartışma hususu ise ehl-i sünnetin Şia'ya bir tepki olarak meydana çıkıp çıkmadığı ve bir tez-antitez bağlamının olup olmadığıdır.

Selçuklu ve Osmanlı tecrübesinin öncesine bakılacak olursa henüz 850'de Müvekkil'in devrimi ile ehl-i sünnet devletin resmî ideolojisi oldu. Selçuklularda ise Nizamiye Medreseleri üzerinden özellikle Eş'arilik ve Şafîlik; Sünnilik bağlamında batınlığın karşısına konumlandırıldı (Esen, 2019, s.92). Tuğrul Bey'in (Köprülü, 2012, s.49) Şîi Büveyhîler'e (Merçil, 1992, s. 496-500) karşı Müslümanlara kalkan olması ve hilafet merkezi Bağdad'ı onlardan kurtarması onu tam anlamıyla bir kahraman yapıyordu. Böylelikle Abbâsiler üzerinden bir Selçuklu Türk-İslâm saltanatı dönemi başladı (Turan, 1969, s.189). Selçuklu sultanları Nizamiye Medreseleri öncülüğünde rafizî-bâtınî gruplara karşı oldukça sert tedbirler uyguluyorlardı ve ehl-i sünnet inancını üstün kılmak için çaba gösteriyorlardı. Bu açıdan Büveyhîler'in ezanı değiştirmesi gibi Şia namına uygulamaya koydukları ehl-i sünnet inancına ters olan bütün izleri ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı (Gümüsoğlu, 2020, s.56). Siyasetnamede geçen bir pasajda Sultan Alparslan açıkça Irak ahalisinin birçoğunun mezheplerinin hak olmadığını, sapkınlık üzere olduklarını ve birçoğunun Deylem (Şîi/Büveyhî) taraftarı olduğunu ifade ediyordu. Alparslan'dan sonra başa geçen Melikşah da aynı istikamette devam ederek Nizamiye Medreselerini genişletti. Himayesindeki halkın dinî ve mezhebî kimliklerine saygı duyan Melikşah, Selçuk devletinin varlığına karşı tehdit olarak algıladığı ve gizli teşkilatlar kurduğunu düşündüğü bâtinî veya İsmailîler'in inanç tarzını tasvip etmiyordu (Turan, 1969, 198).

Nizamiye Medreseleri üstlenmiş olduğu sorumluluk gereği Sünnî Ortodoksi'yi temsil etmekteydi. Bu medreseler Şâfi, Eş'arî ve Gazzâlî'nin görüşleri üzerine şekillenmişti. Bunda elbette Selçuklu Sultanlarının da önemli payları vardı. Nizamiye Medreselerinde tesis edilen düşünce yapısı resmî ideoloji haline geldi ve bu yapı, Osmanlı medreselerinde de benimsendi. Güler'e göre Osmanlı medreselerinde Sünniliğin daha çok şer'i vasfı öne çıkarken tekkeler, zaviyeler ve dergâhlarda ise tasavvuf daha faaldi (Güler, 2019, s.8). Peki, Osmanlı medreseleri üzerinde şekillenen Sünnî çizgide Gazzâlî ve Arabî'nin tesiri ne ölçüde etkiliydi? Osmanlı Sünnî İslâm anlayışında etkileri olan özellikle bu iki şahıs üzerinde biraz durmak ve onları anlamak, 16.yüzyılda İbn Kemal ve Ebussuud Efendi ile kurumsallaşacak Osmanlı Sünnî İslâm'ının yapısını anlamayı, dolayısıyla İmparatorluğun, Şiiliğe ve diğer ötekilerine yani gayr-i Sünnîlere karşı nasıl bir tavır takındığını daha anlaşılır kılacaktır.

2. GAZZÂLÎ VE ARABÎ ETKİSİ

Gazzâlî düşünce yapısı itibariyle iktidarın tek olması gerektiği ve bir devlet başkanı öncülüğünde birliğin olmasından yanaydı (Korkmaz, 2018, s.45). Bu bakımdan onun düşüncesinde dini düzen, siyasi düzenin varlığına bağlıydı (Laoust, 2016, s.275).

Nizamülmülk, Gazzâlî'nin geliştirdiği bu argümanları oldukça önemli kabul ediyordu. Bâtınîlere ve Şîliğin İmamî öğretisine karşı olan Gazzâlî, fikirleri ile Sünnî yöneticilik anlayışına önemli katkılarda bulunuyordu (İlhan, 1995, s. 291-292), (Laoust, 2017, s.292). Nitekim devlet de onun görüşlerinden istifade ediyordu (Çağrı, 1996, s.491). Nizamülmülk öncülüğünde ilerleyen devlet aklı Bâtınîleri düşman olarak görmekteydi (Çubukçu, 1964, s.74). Şîliğin imamet öğretisinin karşısında Gazzâlî'de peygamber ilkesi öne çıkıyordu (Çağrı, 1996, s.492). Dolayısıyla Şîlikteki, İmam yanılmaz anlayışı, Gazzâlî'de peygamberin yanılmazlığı olarak tezahür etmiştir.

Osmanlı Sünnîliği devletleşirken kendisinden önceki Türk devletlerinin düşünce yapısından devraldığı bir zihniyet dünyası vardı. Gazzâlî'nin kısaca değinmiş olduğumuz bu temel düşünce yapısının bakiyeleri bu minvalde değerlendirilebilir. Osmanlı düşüncesi, bir yandan Gazzâlî etkisini bünyesinde barındırırken öbür yandan da ulema, felsefeleşmiş kelâmın temsilcilerinden Fahreddin Râzî'yi benimsiyordu (Arpaguş, 2014, s.380). Devlet meselelerinde pratikliği sağlayan bir yorum olarak Sünnîliğin devlet açısından önemine dikkat çekiliyordu. Bu bakımdan Gazzâlî'den itibaren Fahrreddîn-i Râzî'nin (ölm. 1210), Sa'deddîn-i Teftâzânî'nin (ölm. 1390) ve Seyyid Şerîf-i Cürcânî'nin (ölm. 1413) önemli katkıları oldu (Ocak, 2021, s.146). Osmanlı ilim dünyasını biçimlendiren bu Sünnî damar, Orhan Gazî'nin İznik'te açtığı medrese ile kurumsallaşmaya başladı. Bu şekillenmede Dâvûd-i Kayserî'den geriye doğru gidildiğinde Sadreddin Konevî ve İbnü'l-Arabî etkisi de bulunuyordu (Arpaguş, 2014, s.380).

İbnü'l-Arabî'de seyahat pratiği önemli bir yer tutuyordu. Nitekim Endülüs'ten 1200 yılında hac için ayrılmasıyla başlayan seyahati, onun öğretisinin şekillenmesini etkiledi (Şahin, 2021, s.57). Arabî, Küçük Asya'ya birçok kez seyahat etmişti ve tasavvufî bir öğreti olarak Vahdet-i Vücut (Panteizm) düşüncesini yaymıştı (Melikoff, 2021, s.183). Arabî de tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi dünyevî halifenin otoriteyi elinde tutan kişi olması fikrini sahiplendi (Şeşen, 2019, s.33), (Kevserânî, 2017, s.27-33). Arabî'nin öğretisi hem Selçuklu hem de Osmanlı düşüncesinde kendine yer buldu. Nitekim İnalçık'ın belirttiğine göre Orhan Gazi'nin 1331'de İznik'te, ilk medresede, görevlendirdiği Davûd-i Kayserî (Ö. 751/1350), İbnü'l-Arabî öğretisini temel alan bir âlimdi. Hatta Molla Fenarî dahi Arabî'ye uzak değildi (İnalçık, 2019, s.53). Ocak da İnalçık'ın görüşünü destekleyerek İbn Arabî'nin, Osmanlı devlet İslâm'ının esas rengi olduğunu ve etkilerinin bugüne değin geldiğini vurgular. (Ocak, 2021, s.304). Sonuç itibariyle İbnü'l-Arabî, fikirlerinin etkisi bakımından Osmanlı uleması arasında büyük

oranda kabul görmüş birisiydi. Gazzâlî'nin düşünceleri ve tesirleri ile kıyaslandığında İbn Arabî'ye ikinci Gazzâlî demek pek de yanlış olmayacaktır (Karadaş, 2018, s.70).

3. KURULUŞ DEVRİNDE KOZMOPOLİT ORTAM

Gazzâlî ve Arabî'ye dair bu kısa arka plandan sonra Osmanlı'nın kuruluş kimliğine bakılacak olursa nasıl bir dinî çevre hâkimdi sorusuyla başlamak yerinde olacaktır. Kuruluş döneminde Osmanlı beyliğinin içinde bulunduğu ve etrafında bulunan öğelerle etkileşimi nasıldı? Orhan Bey döneminde kurulacak ilk medreseye ve akabindeki medreseleşme ve kurumsallaşmaya giden yol hangi güzergâhı takip ediyordu? Erken dönemde beyliğin teşekkülü bahsinde P. Wittek'in meşhur gaza tezi bulunmaktaydı (Wittek, 1995). Wittek'in tezi Osmanlı Devleti'nin görkemli yükselişini İslam mücahidleri (gaziler) olan Türk göçebelerinin varlığına dayandırıyor (Jennings, 1998, s.661). Köprülü ise gaza ile beyliği oluşturan sosyal-siyasî gruplara da vurgu yapmaktaydı (Köprülü, 1991). Lindner, beyliğin kabilevî bir çekirdekten geliştiğini savunmaktaydı (Lindner, 2020). Lindner'in savunduğu tezde Osmanlıların göçebe Türklerle yerli Hıristiyanların bileşiminden oluştuğu fikri ön plana çıkmaktaydı. Bu, Gibbons'un tezinin antropolojik bir kabile tanımından yola çıkarak tekrar gündeme getirilmesiydi. (Öz, 2019, s.36-37) Gibbons'un tezi (Gibbons, 2017) ise Bizans-Hıristiyan kökenlerin Osmanlı'nın doğuşunda başat rol oynadığını savunarak saf Türk-İslâm geçmişinden neşet etmiş olamayacağı fikrini ön plana çıkarmaktaydı (Öz, 2019, s.46).

Giese, 1924'te Ahiler'in Anadolu beyliklerinin alt yapısını Osmanlı düzenine dönüştürmedeki rollerine dikkat çekiyordu. (Giese, 2000, s.149-177). Köprülü ise 1934'te Gibbons'un tezine tamamen karşı çıkarak devletin saf Türk olduğu tezini savunarak Selçuklu ve İlhanlı kökenlerini vurguluyordu (Öz, 2019, s.47). Lindner ise Wittek'in gaza teorisine yönelik bir bilgi bulamadığını ve 13.yüzyılda Bitinya'daki atmosferi göçebeler ve aşiret yapısına dayanan bir beylik anlayışıyla okuduğunu ifade etmekteydi (Lindner, 2020, s.110). Linda Darling'in kuruluş devrine ilişkin araştırması, gazâ tecrübesinin Müslüman dünyada uzun bir süreden beri bulunduğunu vurgulayan alternatif bir okuma sunmaktaydı (Darling, 2000, s.134), (Öztürk, 2008, 216), (Barkey, 2016, s.49). Melikoff da kısmen Lindner gibi düşünmekteydi. Ona göre ilk Osmanlılar, başta Osman Bey ve Orhan Bey gerek yaşam biçimleri gerek dinî uygulamaları ile henüz göçer Türkmenlere yakın, sade aşiret reisleri görünümündeydiler. (Melikoff, 2021, s.190). Barkey'e göre Osman Bey'in sosyal ağlarının haritasını çıkarma girişiminde bulunulduğunda, onun Bizans, Selçuklu ve Selçuklu sonrası dönemde ortaya çıkmış çeşitli beyliklerin dünyalarını birleştirme tarzı vardı. Barkey, "Verilerin yetersizliğine rağmen, onun Hıristiyan ve Müslüman sınır bölgesi adamları ile kadınlarını, dini kişilikleri,

önemli tüccar ailelerini ve ilimle uğraşan aileleri bir araya getirmek üzere inşa ettiği stratejik aile ittifakları ile siyasi ittifakların izlerini; bu ittifakların yapıları ve kültürlerini, yeni bir siyasi oluşum için nasıl kullandığının izlerini sürebiliriz” demektedir (Barkey, 2016, s.52).

Osman Bey’in korunmuş ve verimli bir alan olan Bitinya bölgesine yerleşmiş olması bir tür avantaj kabul edilebilir. Melez bir uç bölge kavramından bahseden Barkey’e göre “bir zamanlar çok güçlü olup artık sönmekte olan birçok imparatorluğun arasındaki uzama sıkışmış olan Rum elitler, köylüler ve göçebeler, hepsi de dinî figürlerin, kabul edilmiş doktrinlere aykırı babaların ya da kültürel simbiyoz (Ortak yaşam) ve doktrinel birleştirmeyi vaaz eden eksantrik dervişlerin çekimine kapılmışlardı.” (Barkey, 2016, s.63). Böylece hem Rumlar hem de Müslümanların şehirlerin kemikleşen katı yapısından uzak kalabildiğini işaret eden yazar, bu ortamın bir tür kültürel geçiş ve doğurganlık sağladığını aktararak daha melez bir toplumun oluşumundan bahsetmektedir. Bu manada bir bulanıklığın vaki olduğu söylenirse yanlış olmayacaktır. Daha sonra bu toplumlar, Osmanlının toplum yapısını oluşturacaktır.

Osmanlı beyliği şekillendiği coğrafya itibariyle bir Uc beyliğiydi. İnalçık’a göre Uc cemiyeti epey karışıktı. “Buraya hareket kabiliyeti büyük göçerlerle merkezden kaçan siyasî muhalifler ve rafizîler kaçıp sığınmışlardır. Hinterlandta egemen muhafazakâr yüksek medeniyet şekilleri (teoloji, saray edebiyatı, şer‘i hukuk) karşısında Uçda mistik ve eklektik, henüz kalıplaşmamış bir halk kültürü (rafizî tarikatlar, mistik ve epik bir edebiyat, örfî ve millî hukuk) hâkimdir.” (İnalçık, 2019, s.34) Burke, merkezler ve çevreler üzerinden yaptığı analizinde ikisi arasındaki ilişkide ekonomik ve siyasal farklılıklar kadar kültürel benzeşmezliklere de dikkat çekerek buradan hareketle “seçkin kültür, halk kültürü, egemen ve tabi” gibi sözcüklerin kullanımına dikkat çekmektedir. (Burke, 2021, s.124)

Osmanlı’nın devraldığı dinî atmosferi ve yapısını daha iyi anlamak için Barkey’in tespitlerine tamamıyla yer vermek yerinde olacaktır:

Selçuklular, “birçoğu bir İslâm-Hıristiyan sentezini vazedən derviş kolonilerinden oluşan heterodoks, heterojen ve gezgin nüfuslarıyla” tanınırlar. Anadolu’ya on üçüncü yüzyılda birçok dalgayla yayılan Sufi tarikatlar mistik, heterodoks İslâm’ı, toplumun farklı sınıflarına yaymışlardı. Ayrıca Anadolu’nun her şehrinde ve kasabasında, ahi teşkilatları, şehirdeki çeşitli meslekler ve zanaatler etrafında örgütlenmiş mistik birlikler bulunuyordu. Bu teşkilatlar ve birlikler, yolculukları sırasında abdallar, babalar, dervişler ve ahiler tarafından

farklı uç bölgelere taşınan, birbirine eklenmiş birçok farklı fikrin bir araya toplandığı ambarlar gibi iş görüyorlardı. (Barkey, 2016, s.64).

Barkey'in söz konusu yaklaşımı kısmen Gibbons'un öne sürdüğü İslâm-Hıristiyanlık karışımı tezi destekler nitelikte görünmektedir. Nitekim Barkey, çevrenin bu öğelerden oluştuğunu ifade ederken, merkezde ise Türkmen liderler tarafından fethedilen şehirlerde daha bilgili ve kentli bir kültürden bahsetmektedir. Dolayısıyla Osman beyin bu sosyokültürel ortama yaslanarak bir tür zorunlu ittifaklar birliği ile yükselişini başardığını konu edinmektedir. Ancak, Barkey'in bahsettiği bu çeşitlilik İbn Battuta'nın Anadolu'ya dair seyahat notlarına bakıldığında görülememektedir. Battuta'nın tespitinde, "Bilâd-ı Rûm halkının hepsi İmam Ebû Hanife mezhebinden olup, ehl-i sünnettir. Aralarında kaderî, rafizî, mutezilî, haricî, ve ehl-i bid'at bulunmayıp, Cenab-ı Hak bu faziletleriyle onları üstün kılmıştır. Ancak, aralarında bazıları haşhaş çiğnemekte bir sakınca görmezler" diye geçmektedir (Battuta, 202).

Kuruluş dönemine bakıldığında, Osmanlı beyliğinin güç aldığı veya birliktelik sergilediği dinî zümreler nelerdi? Osman Gazi döneminde Şeyh Edebali, Kumral Abdal, Orhan Gazi döneminde ise Geyikli Baba (Ocak, 2006, s.119-154), (Şahin, 2014, s.39-54) hükümdar üzerinde etkili oldukları bilinen dervişlerdi. (Şahin, 2022, s.180). Barkan'a göre "Ahiyân-ı Rum yani Anadolu Ahileri ile Horasan Erenleri de denilen Abdalân-ı Rum yani "abdal" ve "baba" ismini taşıyan ve bilhassa Türkmen kabileleri arasında telkinatta bulunan ve umumiyetle Osmanlı padişahları ile bütün harplere iştirak etmiş olan delişmen tabiatlı ve garip etvarlı dervişler bulunmaktaydı." (Barkan, 2013, s.51). Şüphesiz, beyliğin yükselişinde önemli bir yer tutan Şeyh Edebali'den ve dervişlerin mistik dinî boyutuna kısaca burada değinmek gerekmektedir. Edebali, bir Vefâiyye şeyhiydi ve hanedanın kurulmasında önemli bir konuma sahipti. Rivayetlerde yer alan rüya motifi üzerinden Osman'ın soyuna tanrısal te'yîd sağlayarak hanedanın meşruiyetini ortaya koyuyordu. (İnalçık, 2019, s.98) Tıpkı Edebali gibi talebesi ve damadı Tursun Fakih de beyliğin ilk dönemlerine damgasını vuran önemli bir kişilikti. (Şahin, 2022, s.181) Beyliğin askerlerine gazâ konuşmaları yaparak onları yüreklendiren ve imamlık eden bir pozisyona sahipti. Nitekim Karaca Hisar'da hanedan adına ilk hutbeyi de Tursun Fakih okumuştur ve oraya da kadı olarak tayin edilmişti. (Aksoy, 1994, s.7-8). Bu anlamda denilebilir ki Edebali'nin ve Tursun Fakih'in destekleyici tavrı, beyliğin güç kazanmasında meşrulaştırıcı bir işlevsellik sağlamıştır. Aşıkpaşazâde bu dönemde beyliğe işlerlik kazandıran fakıların, dervişlerin ve babaların ismini bildirmektedir:

Osman Gazi zamanında âlimlerden Tursun Fakih vardı. Dervişlerden Baba Muhlis ve Osman Gazi'nin kayınbabası Edebali vardı. Bunlar da duaları makbul dervişlerdi. Oğlu Orhan Gazi

zamanında âlimlerden Davud-ı Kayseri, Taceddin-i Kürdi ve dervişlerden Aşık Paşam Hazreti vardı. Geyikli Baba, Yunus Emre, Şeyh Tapduk Emre, Ahi Evren, Karaca Ahmed Sultan da Gazi Hünkâr zamanında bulundular. Bunlar da kerametleri açıkça ortada olan ve duaları kabul edilen dervişlerdir. (Yavuz ve Saraç, 2003, s.296-297).

İlk Osmanlı Sultanları kendilerini Babalara dayandırıyorlardı çünkü Türkmen nüfusun desteğini almak istiyorlardı (Melikoff, 2021, s.190). İlk devletleşme sürecinde, Ümit Hassan'a göre "batınî öncülerin (baba, derviş, abdal ve şeyhlerin) ideolojik desteğinden yararlanılırken, henüz bu evrede, Şerîat uzmanlarından ilk talepler yavaş yavaş başlayacaktı." (Hassan, 2017, s.22). Devletin ilk başlarda desteğini gördüğü ve Sünnî eğilimli olarak bildiği Vefaîlik ise 11. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasındaki ilerleyişinde biraz daha grileşerek önce metadoksiye ve ardından da Osmanlı-Safevî karşılaşma hatlarının keskinleşmesi sürecinde Şîi/Alîci bir görüntü çizecekti (Karakaya Stump, 2020, s.192). Bu açıdan 11. ve 16. yüzyıllar arasında Vefaîlik bir dönüşüm geçirecek ve başta Sünnî addedilen bu tarikatın müritlerinden Orta Anadolu'nun Doğu kısmında yer alanlar Safevîlerin Şîi propagandaları etkisinde kalarak Şîiliğe evrilirken, 13. Yüzyılın sonuna doğru Bizans sınırına gidenlerse Rum abdallarına dönüşecekti (Terzioğlu, 2018, s.124), (Özbaran, 2017, s.57), (Köprülü, 2017, s.73).

Bu dönemde yer alan diğer bir zümre ise Bektaşilerdi. Melikoff, Bektaşiler ile ilk Osmanlı sultanları arasında çok sıkı bağlar olduğunu ifade eder. Onların, aynı sosyal çevreden, Türkmen boyları içinden geldiğini belirtir (Melikoff, 2021, s.207). Ayrıca Melikoff, onların, "Osmanlı sultanlarının hizmetinde, kolonileştirici, eğitici ve Türk kültürünün, İslâmî inanışının halk içindeki yayıcıları olduğunu ancak daha sonra bu rolün kurbanları, cemaat dışı, serbest görünüşlü, dinler üstü, örf dışı ve devrimci bir tarikat olduklarını ifade eder." (Melikoff, 2021, s.209). Alevilik-Bektaşilik çalışmalarında Karakaya Stump'a göre "ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı yerine, müteşerri (şerîat işleriyle uğraşan) veya şeriat-merkezli İslâm ile mistik/batını İslâm farklılaşması üzerinden düşünmek daha anlamlı olacaktır. Böylece Sünnîlik-Şîilik temelinde yapılan ortodoksi-heterodoksi tanımına yönelik kafa karışıklığı da gidecektir." (Karakaya Stump, 2020, s.9).

Netice itibarıyla ilk Osmanlı beyliği kurulurken etrafındaki kozmopolit yapıdan etkilendi. Bu yapının içerisinde yer alan öğeler bir taraftan yeni şekillenen devlete biçim verirken bir taraftan da kazanımlardan besleniyorlardı. Osmanlının kuruluş döneminde, içerisinde barındırdığı yapıların geçmişten devrildikleri bu çok kültürlü miras, Bitinya'da kurulan beyliğin inanç dünyasında da şüphesiz çeşitliliğe sebep oluyordu. Bir yandan Vefaî ve Bektaşî

meşrep dervişler varken öbür yandan fakihlerin, abdalların, babaların, şeyhlerin, gazilerin ve Alplerin de içinde bulunduğu çok katmanlı bir yapıdan söz edilebilir. “Şehir ve köylerden farklı meşreplerden insanları bir şeyh veya babanın nezaretinde bir araya getiren sûfi tarikatlarının desteğini kazanmak oldukça önemliydi. Bu destekler, Moğol istilası sonrası Anadolu’daki güç dengelerini elbette etkilemekteydi”. (Atçıl, 2019, s.34). Tüm bu etken faktörler birlikte düşünüldüğünde en azından ilk etapta Ortodoks bir dinî yapıya tabi bir beylikten bahsetmenin güçlüğüyle karşılaşılmaktadır. Ancak, Orhan Bey zamanında beylik, devlet olma yolunda ilk kurumsal çabalarını gösterecektir. Medreseler ve ulema daha ön plana çıkmaya başlayacaktır. Bu anlamda, Osmanlı’ya doğru ulema göçüne, Tursun Fakih’e, Davûd-ı Kayserî’ye, Çandarlı Halil ailesine ve ilk medreseye yönelik atılımlardan da bahsedilmelidir. Zira bu oluşumlar, Sünnî devlet aklının kurumsallaşmasında önemli adımlar olarak kabul edilmektedir. Orhan Bey döneminde başlayan çabalar, Fatih Sultan Mehmed ile devlet içinde iyiden iyiye yerleşecek ve Yavuz Sultan Selim’in Safevîlerle olan mücadelesinde baskın bir hal alacak ve Kanuni Sultan Süleyman döneminde de kurumsallığını tamamen sağlamış olacaktır. Nitekim Sultan Abdülhamid döneminde de İmparatorluk hem halifelik temsili ile hem de geçmişinden devraldığı Sünnî akılla kimliğini temsil etmeye ve alanını korumaya devam edecektir.

4. İLK OSMANLI MEDRESELERİ VE DİNİ DÜŞÜNCEDE KURUMSALLAŞMA ÇABALARI

Osmanlı beyliğinin kuruluş yapısında İbnü’l Arabî’ye dair önemli izlerin olduğuna daha önce değindik. İlk Osmanlı medresesinin kurulmasıyla alakalı Hassan; Togan’ın “Yarı Şamanî Türk sûfiliği ile muvazi olarak Muhiddin İbn Arabî’nin içtihat kapılarını açık bırakan yüksek tasavvufu” ortamında ilk medresenin kurulduğunu belirtir (Hassan, 2017, s.166). Neden ilk medrese İznik merkezliydi sorusuna ise Hassan, İslâmi hüviyet ve Arap dili kültürünün Bursa ve İznik’te yoğunlaşmış olması, İç Anadolu’dan gelen âlimler kadar, bu yöredeki âlimlerin marifetini sebep olarak göstermektedir (Hassan, 2017, s.166). İbn Arabî ekolünün ilk önemli yansıması burada dikkat çekmektedir. Arabî düşüncesini benimseyen Davûd-i Kayserî İznik’teki medresenin başına geçirilmiş Sûfi karakterli bir âlimdi. Arabî etkisi Osmanlı ulemasını daha sonra kuşatacaktı ve bu etkiyle ulemanın birçoğu Osmanlı padişahlarını *kutup* ve *mehdi* olarak yüceltecekti (Ocak, 2017, s.159). İnalçık, Davûd-i Kayserî’nin göreve getirilmiş olmasını ve sonraları Çandarlı Halil’in, Sünnî ulemanın Bursa kadılığına getirilmesini beyliğin dinî anlamda yeni bir siyasete yöneldiğinin nişanesi olarak yorumlamaktaydı (İnalçık,

2019, s.53). Buna göre Orhan Gazi döneminde Çandarlı kadı ailesinin nüfuzunu arttırarak bu aile ile Sünnî din siyaseti, tarikatların önüne geçmeye başlayacaktı (İnalçık, 2019, s.114).

Osmanlı medrese kültürünün beslendiği ana damarlar nelerdi? Şeşen'in ilk devir Osmanlı âlimleri ile ilgili makalesine bakıldığında iki hat dikkat çekmektedir. Bunlardan biri Maverâünnehr-İran-Irak'tan gelen doğu koluydu. Diğeri Endülüs-Kuzey Afrika-Mısır-Şam'dan gelen güney koluydu (Şeşen, 2002, s.263). İlk devrin; Davûd-ı Kayserî, Molla Fenarî ve Hızır Çelebi gibi önemli âlimlerinin akaid, kelâm ve fıkıh hususlarında Matürîdî akaidi ve Hanefî mezhebine yönelik uygulamaların toplumda yerleşmesi ve gelişmesi yönünde tasarrufta buldukları görülmekteydi (İpşirli, 2021, s.11). İlim için seyahat pratiği kapsamında İstanbul'un fethi öncesindeki süreçte Osmanlı sultanlarının çağrısı doğrultusunda Anadolu beylikleri ile diğeri önemli ilim merkezlerinden birçok misafir hoca Osmanlı ülkesine gelmişti (İpşirli, 2021, s.13).

Erken Osmanlı döneminde Orhan Bey'den itibaren medrese sayısı gittikçe artıyordu. Bu dönemde sadece Osmanlı Hanedanı tarafından yaptırılan 8 adet olmak üzere toplam 11 medrese inşa edildi. Bu sayı, II. Murad dönemi ile 30'a kadar yükseldi ve toplamda 69 medreseye ulaşıldı. (Atçıl, 2019, s.40). Fatih devrinde ise medrese teşkilatında daha büyük gelişmeler oldu ve çıkarılan kanunname ile medreseler mertebelere ayrıldı. Fatih, İstanbul'da Sahn Medreselerini açtı ve buraya bağlı tetimme medreseleri de kurdu (Baltacı, 2010, s.165). Ulema ile ilişkisel ağlar kurmak Osmanlı Sultanları nezdinde oldukça önemliydi. Sağlanacak iş birliği ile Sultanlar bir yandan yönetim meşruiyetlerinin temellerini atarken öbür yandan da iktidar gayelerini kuvvetlendiriyorlardı. Bu tür adımlar bir nevi iktidarın titreşimlerinin yayılmasıydı. Özellikle Timur yenilgisi akabindeki süreçte ulemaya verilen önemle Sultanlar, Osmanlı memleketlerini ellerinde tutarak nüfuzlarını pekiştirmek istiyorlardı. Bu hususta ulema kilit rol oynayarak Sultanların imajını ve itibarını zihinlerdeki tahayyülde yüceltecek ideolojik vazifeler icra ediyorlardı (Atçıl, 2019, s.43). Her ne kadar ilk başta Osmanlı idaresi ile ulema arasında bir mesafe olsa da bu fark ilerleyen dönemlerde kapanacak ve devlet ile ulema çok daha yakın bir görüntü vereceklerdi. Sünnî İslâm'ın temsilciliğini üstlenen devlet, kendi meşruiyetinin kaynağını da temel olarak dinden alıyordu. Bu bakımdan Osmanlı siyasi düşüncesinde meşruiyet kavramı devlet din ilişkilerinde önemli bir husustu (Okumuş, 2019, s.56-57). Bu meşruluğun izahını ise ulema yapıyordu.

Orhan Bey zamanında başlayan kurumsallaşma çabaları Fatih Sultan Mehmed döneminde daha da belirginleşti. Fatih, uygulamaya koyduğu kanunname ile hanedana vurgu yaparak onu her

şeyin üstünde tutuyordu. Nitekim devlete önemli hizmetleri olmuş Çandarlı ailesini iktidardan uzaklaştırırken de aynı amaçla hareket ederek kul kökenli şahıslardan veziriazamlarını seçiyordu (Emecen, 2017, s.176). Fatih dönemindeki kurumsallaşma çabaları kendisinden önceki tecrübeleri de gözeterek bir kanunname formunda nihai halini aldı. Şeriat, asıl kanun kabul edilmekle birlikte kanûn namıyla çıkarılan kurallar da uygulamadaki yerlerini aldı (İnalcık, 2009, s.119). Şüphesiz, Fatih'in gayretlerinde evrensel liderlik etme ve İslâm'ı tüm cihana yayarak onu hâkim bir konuma getirme gayreti bulunmaktaydı. Bu çaba, onun İmparatorluk düşüncesindeki en büyük ideolojik unsurlarından birisiydi (Magemizoğlu, 2021, s.107). İdris-i Bitlisî, Heşt Behişt adlı eserinde ona duyduğu hayranlığı dile getiriyordu. Fatih'e dair Sultan'ın himmeti, Allah'ın Semi sıfatının gölgesi olması ve Basar sıfatının bir numunesi gibi tanımlamalarla ondan bahsederken Fatih'in yaptırmış olduğu imaretleri, hayır kuruluşlarını ve cârî hayratları örnek göstererek Sultan'a dair yücelik içeren tanımlamalar kullanmıştı (Yıldırım, 2013, s.38).

Fatih'in İstanbul'u fethi sırasında şehirde bazı kilise ve manastırların şeyhlere bağışlandığı bilinmektedir. Fatih, özellikle Halvetîler'in bazı yüksek gelir kaynaklarına sahip olmasından rahatsızlık duyuyordu. Bu nedenle bazı derviş ve zâviye vakıflarını kaldırarak tımara verdi. Bu uygulamadan rahatsız olan Halvetîler Amasya'ya vararak Fatih'in oğlu Şehzâde Bayezid'a gittiler. Halvetîler, II. Bayezid'i, Cem'e karşı destekleyerek sarayın önemli desteğini aldılar. (İnalcık, 2009, s.115). Fatih döneminde dinî, fikrî ve içtimaî bilimlerde çok değerli gelişmeler oldu. Fatih'in Hurûfî fikirleri merak etmesi ve hatta Fazlullah-ı Hurûfî taraftarlarının bir ölçüde padişahı etkiledikleri, saraya kadar hulûl ettikleri bilinmektedir. Şeyhü'l İslâm Fahrreddin-i Acemî onlarla halk huzurunda münazara ederek fikirlerini çürütmüş, onların tutarsızlığını ve fitneye sebep olduklarını ortaya koymuştu (İpşirli, 2021, s.188). Fatih, ilmî münazaralara oldukça önem vermektedir. Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün fikirlerini bir müsabaka gibi tartışması İmparatorluk kimliğinin, düşünce hayatında tartışma ortamına verdiği önemi ve felsefî durgunluğa çözüm arayışını yansıtmaları itibarıyla önemli kabul edilmelidir. (Bilkan, 2021, s.265).

5. “ÖTEKİNE” BAKIŞIN OLUŞUM NÜVELERİ

İnalcık, Fatih'in râfîzî gruplara karşı tutumunu *Velâyetnâme-i Sultan Otman* üzerinden anlatmaktadır. Bu *Velâyetnâme*, Küçük Abdâl adlı bir müridinin piri öldükten beş yıl sonra, 888/1483'te yazdığı, kutsal yaşamöyküsü ile bilinmektedir (Karamustafa, 2008, s.61). Otman

Baba'yı bir *kutb*⁵ (İnalcık, 2019, s.88-90) olarak tanımlamakta ve İstanbul'un fethinde bizzat etkisinin olduğunu vurgulamaktadır. "Küçük Abdal tam anlamıyla vahdet-i vücud neşvesi içinde olan Otman Baba'yı "kutbü'l-aktâb, kutbü'l-âlem, kutbü'z-zamân, kân-ı velâyet, server-i şâh-ı cihân, kutb-ı velâyet-i sırr-ı eşya, âlim-i nûr-ı hikmet, sâhib-i kudret, nokta-i hakikat, şâh-ı merdân ve şâh-ı Kerbelâ" gibi unvanlarla anar. Bu unvanlarda Ehl-i beyt vurgusu açıkça görülmektedir." (Şahin, 2007, s.6-8).

Karamustafa'nın aktardığına göre Fatih ile Otman baba arasında hususi bir ilişki vardı. Nitekim Fatih, henüz şehzade iken Baba keramet göstermişti. Onun tahta çıkacağını biliyordu ve akabinde Belgrad seferinin başarısızlığıyla ilgili Sultan'ı uyarmıştı. Baba, Sultan'la olan ilişkilerinde kendisini kutub olarak üstün gösterme derdindeydi. Küçük Abdal'a göre Fatih de "gerçek" Sultan'ın Otman Baba olduğunu kabulleniyordu (Karamustafa, 2008, s.63). Fatih'in imparatorluk idealleri doğrultusunda kendi uyruklarına, özellikle de Yörüklere hem birtakım yükümlülükler yüklediğini hem de baskılar yaptığını iddia eden Otman Baba, *kutb-i 'alem* olarak onun karşısında duruyordu (İnalcık, 2019, s.92). "Baba, devrinin siyasî-sosyal yaşam ve olayları üzerinde kontrol kurma gayreti içindeyken, Abdal savaçılığı Baba'nın, Osmanlı toplumunda dışlanmış öteki gruplarla, Uc gazîleri ve yörüklerle olan bağlantısını açıklıyordu." (İnalcık, 2019, s.92). Baba ünlü bir Kalenderî şeyhiydi ve Abdalları ile Osmanlı gazilerine Balkanlar'daki fetihlerde destek oluyordu (Ocak, 2020, s.157).

Otman Baba, Fatih devrinde bir tür ikiliği yansıtmaması hasebiyle önemlidir. Zira Sünnî ulema onu ve onun gibi dervişleri istemezlerdi. Otman Baba da bu tür *meşâyihî* ikiyüzlü yalancılar olarak suçlamaktaydı. Bilindiği üzere din adamları ve dervişler hükümdarın egemenliğini halk önünde meşrulaştıran ve ona dua eden kişilerdir. Bu yüzden padişahlar güçlerini meşrulaştırma yöntemi olarak onlardan istifade etmişlerdir. Otman Baba gibi dervişler, bu tarikat şeyhlerinin *evlâdiyelik* vakıflar yolu ile çok zengin olduğunu iddia etmekteydi. İnalcık, arşiv kayıtlarının bunu doğruladığını belirtmektedir (İnalcık, 2019, s.98). "Fatih, bu konformist şeyhleri onların vakıflarına el koyarak rahatsız etti. Yine bazı râfîzî tarikatlara da devlet el koydu. Velayetnâme'ye göre sonunda Otman Baba da belli bir *tarik, tâc ve zâviye* kabul ederek tarikat kurucuları arasına katılmıştı." (İnalcık, 2019, s.99) Otman Baba'nın hayat hikâyesi, ötekileştirilmiş yörük toplumu ile içselleştirilmiş Sünnî toplum ve İranî bürokratik devlet

⁵ "Kutbiyye inancı özellikle abdalizm ve kalenderilikteki temel inançlardandır. Kendilerini halkı Hakk'a çağıran peygamber halefleri olarak görmektedirler."

sistemi arasındaki çatışmanın dramatik bir yansımasıydı (İnalçık, 2019, s.91). Bektaşîler'in önde gelenleri ile ilişkisi iyi olmasa da Baba, Hacı Beltaş-ı Velî'yi tasvip etmekteydi. Bektaşîlik'te de ona büyük önem atfediliyordu ve Baba'nın dervişleri 16.yüzyılda da kendilerinden kaynaklarda sık sık bahsettiriyordu (Ocak, 2020, s.158).

6. PADİŞAHLARI YÜCELTME VE HAMİLİK DÜŞÜNCESİ

Fatih'in Halvetîleri rahatsız eden faaliyetleri nedeniyle II. Bayezid'e sığınan Halvetîler, daha sonra devletin büyük desteğini görmüşlerdi. Hatta II. Bayezid döneminde yalnız Halvetîler değil Zeyniyye, Mevlevîlik ve Nakşîbendilik de önemli bir konuma gelmişti. Ne var ki bu dönemde tarikatlar resmen tanınarak onlara vakıflar bağışlanmıştı. Hatta birçok idareci bu gruplardan teşekkül etmeye başlamıştı (İnalçık, 2019, s.115). Halvetîlerin ellerindeki en önemli işlerlik kaynaklarından birisi rüya yorumlama üzerine kuruluydu. Diğer Sünnî gruplarla kıyaslandığında bu tarikatta bâtinî unsurlara daha çok meyiletme göze çarpıyordu. Yöneticilerin rüya hususundaki zaaflarından yararlanan Halvetîler gün geçtikçe yerlerini pekiştiriyorlardı (Bilkan, 2021, s.103). Padişah artık kutub olarak kabul edilmeye başlanmıştı. Meşâyih ve ulema ise kendilerine ait kimliklerini bir süre sonra kaybederek Padişahı yüceltici bir konumda yer almaya başlamıştı. Nitekim II. Bayezid da Uzun Firdevsî'nin *kutbname*'sinde kutb'ul-aktâb olarak vasıflandırılıyordu. (Bilkan, 2021, s.82).

II. Bayezid'in hükümranlığının son on yılında Doğu'da siyasî-dinî Şîî tehdidi baş göstermeye başlamıştı. Dolayısıyla Sünnî akaide karşı oluşan bu ilk ciddi tehdit için tedbir almak icap ediyordu (Emecen, 2017, s.205). 1512'de babasının bu konuda yetersiz kaldığını düşünen Sultan Selim, Osmanlı politikasında ciddi bir doğu meselesi halini alacak Safevî sorununa özellikle önem atfediyordu (Emecen, 2017, s.208). Safevî tehdidi Osmanlı'nın *Rafizilik* (sapkınlık, *heresie*) kavramının etki alanını genişletmesine neden oldu. Nitekim Anadolu'daki Safevî propagandasına yönelik karşı atağa geçen Osmanlı, Şîîliği İslâm'dan kabul etmedi ve onları küfür ehli saydı (Ocak, 2020, s.145). Osmanlı İmparatorluğu için bu bir dönüm noktası oldu ve cihadın kapsamı genişledi. Ocak'a göre "bu zihniyet değişimi, o zamana kadar Anadolu topraklarında sessiz sedasız oturan heterodoks kesimlere de şamil kılındı. Osmanlı resmî ideolojisindeki Safevi faktörüyle ortaya çıkan bu değişimin sonuçları bugüne kadar uzanan bir toplumsal kırılmayı da beraberinde getirdi." (Ocak, 2020, s.145).

Yavuz'un seferlerinin akabindeki süreçte İmparatorluğun İslâmî kimliği iyiden iyiye şekillendi (Barkey, 2016, s.143). Selim'in fetihleri sonrasında, İslâm'ın, imparatorluk kimliğinin bir parçası haline geldiği iddiasında bulunabiliriz (Barkey, 2016, s.143). Fatih döneminde devletin

Sünnî İslâm'ı resmî ideoloji olarak benimsemesi, Yavuz Sultan Selim'in Safevî politikası ve kutsal emanetlerle birlikte halifeliği de alması İslâm'ın hamiliğine doğru giden bir süreçti. Bu süreçte Safevîlerin Şîlik tezine karşı antitez projesi yürütecek olan Osmanlı devleti, meseleyi siyasal eksenden ziyade dinî-mezhebî önderliğe indirgemektedir. Bu bakımdan ulemanın desteğine ihtiyaç duyuldu. Kemal Paşazâde ve İdris-i Bitlisî gibi ulemadan anti-propaganda için destek alındı (Bulut, 2005, s.186). Padişah tarafından Tebriz yakınlarına gönderildiğinde kendisini gezgin bir nasihatçi vaiz olarak takdim eden Bitlisî, bu faaliyetleri “sultanın âlemi ıslah etmesi” ve “İslâm'ın zenâdika ve melâhidîyeye karşı gazası” olarak tanımlıyordu (Genç, 2019, s.308). Ancak her ne kadar dinî gerçekler esasmış gibi gösterilse de iki devletin karşılaşması hem siyasî hem de dinî zeminden bağımsız düşünülemez.

Yavuz dönemine bakıldığında Safevîlerin geliştirmiş olduğu propaganda faaliyetleri ve hamilik iddialarına karşı önemli ölçüde bir karşı propaganda geliştirme çabasının olduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda padişaha yakıştırılmaya başlanılan birtakım unvanlar dönemin Selimname ve nasihatname literatüründe önemli ölçüde yer almaktadır. Yavuz Selim'in, hilâfet yetki ve sembollerini kullanmadığı belirtilmektedir (İnalçık, 2019, s.107-108). Sultan Selim, halife unvanını kullanmamış olsa bile *zillullâh* kimliğini oldukça rahat kullanmış gibi durmaktadır (Çıpa, 2019, s.300). Selim'in tebaası ve kulları da saraya hitaben yazdıkları arzuhallerde ve sultanları, efendileri olan Selim'e rüyalarını ve remil (fal) sonuçlarını aktarırken 16.yüzyıl başlarında Osmanlı dünyasında kullanımda olan mehdici, binyılcı ve apokaliptik (kıyamet) tonda imge ve sözcüklerden yararlanıyorlardı. Selim'in bu türden iddiası olduğuna dair somut bir metin bulunmamaktadır. Bu unvanların daha çok Süleyman devrinde kullanıldığı görülmektedir (Fleischer, 1999, s.152). Cornell Fleischer dönemin binyılcı, mesihlik ve mehdilik içeren iddialarına odaklanarak Osmanlı hamilik anlayışının yansımalarını tartıştığı çalışmasında Selim ve etrafındakilerin, Osmanlı egemenliğini, “*tarikâtçı* dinî-askerî kardeşlik görüntüsünü kullanan mesihçi modele uydurma sürecine katıldıklarını” iddia etmektedir. (Fleischer, 1999, s.152). Selim, daha sonra Lütü Paşa tarafından müceddid olarak kendisinden bahsediliyordu ve “server-i devrân, mehdî-yi ahir zaman ve sâhib-kırân” unvanlarını onun için kullanılıyordu (Çıpa, 2019, s.305).

Kanunî devrinde devletin meşruiyet ve otoritesini sultan ve hamilik iddiası nezdinde öne çıkaran saygınlık ibaresi içeren imgeler ve simgelerin birçoğu kullanılmaktaydı. Nitekim Yavuz döneminde aktif olarak kullanılmadığı belirtilen halifelik unvanı, Kanunî tarafından kullanılmıştır. (İnalçık, 2019, s.108). Kaya Şahin, çalışmasında dönemin bir panoramasını

vermeye çalışarak bu dönemde İmparatorlukların unvanlar üzerinden bir gövde gösterinde bulduklarını belirtmektedir. “I.Elizabet’in kendisini *Astraea*,⁶ (Erhat, 1996, s.59). IV. Henry’nin ise kendisini Herkül olarak sunduğu bir ortamda Süleyman’ın görüntüsü de eski İran krallarına ve Büyük İskender’e göndermeler içeriyordu. Erken modern hükümdar figürleri; eski mirasların, evrensel monarşinin yeni fikirlerinin, dini doğruluk ve kurtuluş ideallerinin ve adalet arayışının etrafında döndüğü bir imajı kapsıyordu.” Şahin, 2013, s.188). Kıyamet beklentilerinin yoğunluğu hem Osmanlıların hem de Habsburgların emperyal propagandalarında 1530’lu yılların başında doruğa ulaşmıştı. “Kanunî, kendi hesabına Hıristiyan apokaliptik metinlerinin temeli olan *Methodius Kehaneti*’nde zuhur edeceği öngörülen Habsburg Kralı V. Karlos’a Son İmparator olarak meydan okuyordu.” (Krstic, 2015, s.126-127). Bu durum geleneksel patronaj yapılarının bir tür erozyona uğraması olarak değerlendirilebilir.

Sonuç itibariyle Osmanlı, Habsburg ve Safevî hükümdarlarının mesiyani rolleri bu dönemde öne çıkmaktaydı. Kanunî rakip Müslüman hükümdarların karşısına *Mehdî* olarak çıkıyordu (Krstic, 2015, s.126), (Emecen, 2020, s.89-90). Kanunî’nin bu sıfatlarını kullanarak varmak istediği yer hem İslâm hem de Hıristiyan dünyasında evrensel bir hükümdarlık iddiasıydı. Bunu ifade ederken gözden kaçırılmaması gereken nokta ise Safevîlerin İslâm dünyasında hamilik iddiasında (Kevserânî, 2017, s.60) bulunmalarıdır. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu onların bu tezine karşı hamilik sıfatlarını kendisinde toplayarak cevap vermek istedi. Örneğin, *Sâhib-Kırân* ifadesi (kutlu zamanda doğmuş hükümdar), *Kutup ve Mehdi*’den oluşan üç unvanın kullanılmasına Osmanlı, Safevî ve Babürlü sahasında 16.yüzyıl başlarından itibaren rastlanılmaktadır. Ocak, bunun bir tesadüf olmadığını vurgulayarak siyasal gelişmelerin bu tür unvanların kullanımında etkin bir rol oynadığını ifade etmektedir (Ocak, 2021, s.124). Bu unvanları kullanmak sadece onların arzusu değildi. Yönettikleri halk ve komuta ettikleri ordular da padişahı böyle görmek istiyordu. Daha açıkçası böyle olduğuna inanıyor veya inanmak istiyorlardı. (Ocak, 2021, s.124). Kınalızâde Ali Efendi, erdemli şehirlerden bahsederken Kanunî hakkında “Allah’a hamdolsun ki bizim şehirlerimiz adaletli, dirayetli ve din yönü tam; dinin ve mülkün koruyucusu büyük padişah Sultan Süleyman Han’ın mübarek ve mesut elinde” ifadesini kullanıyordu. (Kınalızâde, 2020, s.364).

⁶ *Astraea*. “Bazı mythos yazarlarına göre Zeus’la Themis’in kızı. Namuslu ve erdemli bir bakire olan *Astraea* dünyanın altın çağlar yaşadığı dönemde insanlar arasında kalırmış. Ama ahlaksızlık yeryüzünde artınca, *Astraea* kız kardeşi *Pudicitia* (Utanç) ile gökyüzüne çıkmış ve Bakire burcu olmuş. Daha çok Latin yazarlarında adı geçer.”

7. OSMANLI SÜNNÎ DÜŞÜNCESİNDE KEMAL PAŞAZÂDE VE EBUSUÛD ETKİSİ

Kanunî devrinin Sünnî İslâm algısına bakıldığında İbn Kemal ve Ebussuud anlayışı doğrultusunda oluşan fetvalar, dönemin İslâmî düşünce yapısında kendisini önemli ölçüde hissettiriyordu. 16.yüzyıl bu manada din-devlet ilişkileriyle birlikte, dönemin hâkim zihniyetini de yansıtmaktaydı (Bilkan, 2021, s.327). Esasen Ebussuûd Efendi'nin Kanunî dönemindeki konumu, bir bakıma Gazzâlî'nin yaşadığı dönemdeki misyonuna benzer bir durumdaydı. Gazzâlî'nin bâtinilere karşı üstlendiği rolü 16. yüzyılın kudretli şeyhü'l islâmı üstleniyordu. (Bilkan, 2021, s.247). Nitekim İbn Arabî aleyhine fetva verdiği bilinen Çivizâde'nin şeyhülislâmlık makamından azledilmesi ve gerek Kemâlpaşazade gerekse Ebussuûd Efendi'nin İbn Arabî hakkında müspet görüşlere sahip olması, devlet politikasının gereği olarak öne çıkıyordu. (Bilkan, 2021, s.74). Bu dönemde İsmail Maşukî, Çivizâde Mehmed Efendi'nin fetvasıyla, 1539'da da Hamza Bâlî Ebussuûd fetvasıyla (1572?)'de idam edilmişti. İbrahim Gülşenî, Muhyiddin Karamanî gibi şeyhler ilhad ve zındıklık suçu ile takibata uğrarken Molla Kabız da idam edilmişti. Hanefi mezhebinde hâkim görüş, tövbe-kâr zındığın idam edilemeyeceği yönünde olmasına rağmen Osmanlı'da zındıklık suçlamasıyla verilen ölüm cezasında Ebussuûd Efendi'nin Muhyiddin Karamanî için verdiği fetvada Hanefi mezhebinin bu kuralının dışına çıkmıştır (Menekşe, 2019, s.94). Bu hadiseler, Osmanlı'nın mistik karakterli olan Şîî-Safevî tehdidinde karşı Sünnî refleksine işaret ediyordu (Cengiz, 2019, s.87).

Osmanlı, Safevî merkezli bir politikanın tesiri altına girerek mezhep merkezli bir siyaset gütmüştür. Öteden beri devam eden İslâm ve Türk-Moğol kaynaklı devlet anlayışı, ağırlık merkezini Hanefî fikhının aldığı yeni politikaya devretmiştir. Mezhep, rejimin siyasal ve ideolojik sadakat odağı haline gelmiştir. Kanunî devrinde bu Sünnî tavır daha baskın bir hale dönüşerek Sultan'a mistik bir kimlik kazandırmıştır (Cengiz, 2019, s.96). Kanunî'nin mistik bir tarz belirlemesinin bilinçli bir tercih olduğu ve Safevî şahının Türkmenlere sunmaya çalıştığı imajla anılarak Türkmenlerin gözünde de bir meşruiyet sağlama kaygısı yattığı iddia edilmektedir (Yılmaz, 2016, s.306). 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda müftülük makamının saygınlığı iki önemli kişilik Kemal Paşazâde (İnalcık, 2016, s.182) ve Ebussuûd Efendi'nin katkıları ile oldukça artmıştı. Bunun nedeni şüphesiz toplumda dinin ağırlığının artmasıyla da alakalıydı (Hakyemez, 2016, s.46) 1545-1574 yılları arasında şeyhü'l islâmlık yapan Ebussuûd Efendi döneminde fetvalar bir sisteme bağlandı ve cevaplandırılmaları çok daha kısa sürmekteydi (Imber, 2016, s.268). Ebussuûd, uzlaştırıcı kimliği ve pratik çözümleri ile öne çıkıyordu (Akgündüz, 1994, s.367). Bu bakımdan Osmanlı yönetici seçkinleriyle mutasavvıflar

arasındaki yeni mutabakatın mimari olarak kabul edilmesi yaygın bir görüştür (Terzioğlu, 2018, s.138).

Ebussuûd Efendi ile Birgivî Mehmed Efendi Arasında vuku bulan bir dizi tartışmadan bahsedilir. Bunlarda, zaman zaman Ebussuûd'tan açık görüşlü, devletin menfaatlerini koruyucu ve akl-ı selimin sesi olarak bahsedilmesine mukabil Birgivî'nin katı, dar görüşlü ve tutucu olduğu dile getirilir (Lekesiz, 1997, s.225). Lekesiz'e göre "Birgivî Mehmed Efendi'nin ortaya koyduğu düşünceler, din ve toplum ilişkisine getirdiği yorumlar ve kullandığı metod, onun İbn Teymiye tarafından başlatılan dinde tasfiye hareketine bir ivme kazandırdığını düşündürmekteydi." (Lekesiz, 1997, s.277). Birgivî ehl-i sünnet dışındaki düşünceleri tasfiye anlayışı ile reddediyordu. Bu bakımdan onun, *Kadıızâdeliler Hareketi*'nin fikrî ve ideolojik dayanağını oluşturduğuna dair çıkarımlar yapılmaktadır. "Sultan Selim Camii'nde Kadızade, Birgili Mehmed'in oğlu olan Birgilizâde Fazlullah'ın (ö.1622) yerine geçmiştir. Kadızade bu bağlantıyı kuşkusuz bir şekilde ciddiye almıştır. Daha sonra İmparatorluk camilerinin hiyerarşilerini hızlı bir şekilde tırmanmıştır." (Zilfi, 2008, s.132).

Kadıızâdeli vaazlarında popüler İslâm'ı hedef alıyordu ve insanlarda uyandırdığı heyecan ile gittikçe şöhretini arttırıyordu. Bu bakımdan İslâm'a dair o günkü uygulamaları problem olarak algılıyordu ve bunları cami kürsülerinde kendini dinlemeye hazır kitlelere aktarıyordu. (Zilfi, 2008, s.133). Dolayısıyla 17.yüzyıldaki dinî tartışmalarda hem Kadıızâdeliler hem de onların düşmanları geriye dönerek 16.yüzyıl bidat tartışmaları üzerinden kendi konumlarını güçlendirecek söylevlerde bulunuyorlardı. (Terzioğlu, 2018, s.141). Kadıızâdeliler ile Sivâsiler arasındaki tartışma 17.yüzyılın ilk çeyreğinden başlamış ve yüzyıl boyunca belirli aralıklarla devam etmişti. (Baz, 2019, s.67). Kadıızâdeliler her ne kadar kendilerini Birgivî ile özdeşleştirseler de Ocak'a göre Kadıızâdeliler, Birgivî'nin "saptırılmış bir devamı" niteliğindedir. (Baz, 2019, s.78). "Kadıızâde sadece Sivâsîlere değil, semâ, deverân ve cehri zikir gibi bazı uygulamaları yapan dönemin bütün tarikatlarını eleştiri yağmuruna tutuyordu." (Durmuş, 2021, s.174) Dönemin birçok şeyhi de bu ikisi arasında meydana gelen anlaşmazlıklar üzerinden kendi pozisyonlarını konumlandırıyorlardı. Bir tür hizipleşmeye giden bu süreçte bazıları saltanat makamı tarafından uyarılarak devamı halinde sürgün ediliyorlardı. (Gökyay, 2008, s.93). Netice itibariyle Kadıızâdeliler ve Sivâsilerin tartışması tekrar İbn Teymiye ve İbn Arabî üzerinden bir okuma yapmayı zorunlu kılmaktadır. Bu tartışmanın bir yönü Teymiye'nin (Bilkan, 2019, s.75) (Cengiz, 2019, s.137) fikirleri üzerine inşa edilirken diğer yanı da Arabî'ye işaret etmektedir.

8. NİZAMDA BOZULMALAR

Kadı-zâdelilerin de üzerinde durduğu devlet düzeni ve ulemadaki bozulmalar bu dönemin dile getirilen problemleri arasında en başta gelmektedir. Osmanlı'daki bu çözülme-çürüme-çöküş gibi kavramlarla tanımlanan 16.yüzyılın sonlarına doğru olan süreç, beraberinde nasihat literatürünü de oluşturacaktı. Bu literatürde nasihat yazarları değişikliklere olumsuz anlamlar yüklemişler ve “nizâm-ı âleme ihtilâl gelmesi” olarak meseleyi tanımlamışlardı (Öz, 2021, s.109). Bu yazarlar genellikle İslâm-Osmanlı devlet ve toplum anlayışı üzerinden “resmî ideoloji” çerçevesinde tahliller yapıyorlardı (Öz, 2021, s.107). Ahmet Refik Altınay, ulemanın bozulmasına dikkat çekerek onların hırsının en çok 17. asra doğru artmaya başladığını bunun sebebinin de siyasi nüfuza sahip ulemanın giderek, Şeyhü'l İslâmın siyasi işlere karışmasından kaynaklı olduğunu belirtmekteydi (Altınay, 2021, s.13).

Mustafa Âli de ulemadaki bozulmayı vurguluyordu. Âli'ye göre ulema siyaset peşinde koşuyor ve kamusal ile özel ahlakın gerçek hakemleri olan ulema, İslami ilim ve gelenekleri en iyi bilmesi gereken kişiler olmalıydı (Fleischer, 2021, s.402). Koçi Bey, yazdığı risalede memleketin ve milletin düzenliğine; devletin ve dinin kurallarının kuvvetlenmesine sebep olan şeyin, Muhammed dininin sağlam ipine sarılmak olduğunu ifade ediyordu (Kurt, 2020, s.40). Dolayısıyla devleti ve dini özdeşleştiren bir yaklaşım üzerinden geriye dönülüp geçmişin kudretinden esinlenerek tekrardan bir yenilenme ve kendine gelmekten bahsediliyordu. Osmanlı'nın 17.yüzyıla kadar kemikleşen Sünnîlik anlayışı şüphesiz sonraki dönemlerini de etkileyen ve belirleyen bir düşünce yapısını inşa etti. İmparatorluğun, Sünnî devlet ideolojisini benimsemesinin en önemli iz düşümleri Bektaşîliğin ortadan kaldırılmasında ve II. Abdülhamid politikalarında görülecekti.

SONUÇ

Sünnî düşünce ve Şia geçmişin ihtilaflarını bünyelerinde barındırıyorlardı. Sünnîlik daha çok vahdet üzerinden ilerlerken Şia ise ayrılık noktalarını öne çıkararak varlığını bunun üzerinden şekillendiriyordu. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin ve Safevî Devleti'nin İslâm'la olan ilişkisinin boyutunu belirledi. Dolayısıyla Osmanlılar İslâm'ın Hanefî kolunu benimseyerek devleti bu düşünce üzerinde idare ettiler. Böylece din ile devlet işlerinde İslâm bir çeşit idari birim görevi gördü. Osmanlı İslâm'ı Hanefî ekolünü öne çıkartarak Ortodoks bir İslâm anlayışı ile devlet işlerine müdahil oldu. Oluşturmuş olduğu bu Ortodoks anlayışa karşı örgütlü ve tehlikeli bir heterodoks yapı olmadığı müddetçe karşıt bir politika sergilemiyordu ve “öteki”ni içinde

eritebiliyordu. Ancak, “öteki” aksi bir hal ve gidişatta ise onu din dışı kabul ederek resmî ve meşru bir söylemle onun üzerine gidiyordu. Böylelikle devlet meşru nizamını sürdürüyordu. Bu hem bir meşruyet kaynağıydı hem dinî otoriteyi kabul ettirme hem de devlet olarak prestij elde etmeyi sağlıyordu.

Osmanlı Devleti'nin merkezde oluşturduğu bu yoğun Sünnileşme hareketi heterodoks oluşumları merkezden çevreye itiyordu. Özellikle İstanbul'un fethi sürecine doğru artan medreseleşme ve İstanbul'un fethi sonrasında merkezileşmenin artması sonucunda birtakım gruplar aidiyet duygusu artık hissetmemeye başladı. Bu durum onların Safevî saflarına katılmasını beraberinde getirdi. Kaldı ki Anadolu'da zaten Hz. Ali'ye yönelik bir ilgi vardı. Baba İlyas ve Şeyh Bedrettin vakalarında da bu durumun izleri bulunmaktaydı. Şeyh Cüneyd üzerinden Safevîler'e uzanan bu sonuçlar Anadolu'nun iç ve doğu kesimlerindeki Şiileşme eğilimlerini arttırdı. Dolayısıyla Sünnilik ve Şiilik için iki devlet özelinde bir propaganda sahası zuhur etti. Mezhep değiştirenler “öteki” olarak etiketlendiler ve rafizî olarak anıldılar.

Netice itibariyle her iki devlet uhdesinde yeni bir forma bürünen Sünnilik ve Şiilik resmî bir benlik kazanarak 16.yüzyılda kristalize oldu. 19.yüzyıla kadar olan dönem, aralarında I. Mahmut ve Nadir Şah arasında cereyan eden diyaloglara rağmen Caferilik potansiyel bir beşinci mezhep mi sorusunu akıllara getirse de Osmanlı İmparatorluğu bunu kesin bir dille kabul etmeyeceğini belirtti. 19.yüzyılın özellikle ikinci yarısında yaşanacak olan Sünnî ve Şiî dünyanın tekrar karşı karşıya gelmesi Irak üzerinde kendisini önemli ölçüde hissettirecekti. Şiîlerin Irak'taki propaganda faaliyetlerini Osmanlılar 16.yüzyılda Safevîler'de olduğu gibi kendilerine tehdit olarak algılayarak duruma kayıtsız kalmayacaktı ve birtakım tedbirler ile karşı propaganda faaliyetleri geliştirecekti.

KAYNAKÇA

- BOA, Y.MTV. 49/122
- BOA, Y.MTV. 166/127/1
- BOA, BEO. 1678/125835/2
- BOA, Y.MTV. 166/127/1.
- BOA, DH.MKT. 2147/109
- BOA, BEO 3428/25788/1
- BOA, MF.MKT.1162/48/1
- BOA, MF.MKT. 422/33/01
- BOA, Y.MTV. 90/76
- Akça, G. (2010). Osmanlı Devletinde Bilgi ve İktidar. Palet Yayınları.
- Akgündüz, A. (1994). Ebüssüüd Efendi. DİA. 10, 365-371
- Aksoy, H. (1994) Dursun Fakih. TDV İslam Ansiklopedisi. (10), 7-8.
- Arpaguş, H. K. (2014). Osmanlı ve Geleneksel İslam. İFAV.
- Atçıl, A. (2019). Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar. Klasik.
- Babinger, F. (2015). Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin. La Kitap Yayınları.
- Baltacıoğlu-Brammer,A.(2014). The Formation of Kızılbaz Communities in Anatolia and Ottoman Responses,1450s-1630s. Int.J. Turkish Studies 20 (1&2), 21-48.
- Barkan, Ö. L. (2013). Kolonizatör Türk Dervişleri ve Süleymaniye Camii ve İmaretî Muhasebesi (1585-1586). Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Barkey, K., & Kılıç, E. (2016). Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar. Versus.
- Baz, İ. (2019). Kadızadeliler Sivasiler tartışması. OTTO.
- Bilkan, A. F. (2019). Fakihler ve Sofuların Kavgası. İletişim.
- Bilkan, A. F. (2021). Osmanlı İmparatorluk İdeolojisi: Klasik Dönemde Din, Toplum ve Kültür (1451-1603). İletişim Yayınları.
- Bulut, H. İ. (2005). Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği. Dinî Araştırmalar, 7 (21), 179-195.
- Burke, P. (2021). Tarih ve Toplumsal Kuram. Isık Yayınları.
- Cengiz, O. (2019). 16. yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizade – Ebussuud-Birgivi. Ketebe.

- Çağrıncı, M. (1996) Gazzâlî. TDV İslam Ansiklopedisi. (13), 489-505.
- Çıpa, H. E. (2019). Yavuz'u Yaratmak: Osmanlı Dünyasında Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza. Kitap Yayınevi.
- Çubukçu, İ. A. (1964). Gazzalî ve Şüphecilik. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, LII.
- Darling, L. T. (2000). Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context. *Studia Islamica*, 9 (91), 133-163.
- Derin, T. (2018). Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler. In *Osmanlı Dünyası* (pp. 124-141). ALFA.
- Dinç, F. (2016). XIX. Yüzyılda Kerkük (Fizikî, İdarî ve Sosyo-Ekonomik Yapı). Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Durmus, A. (2021). Kadizadeliler Hareketi: Osmanlı Hanefilerinin Hanefiliğe Eleştirisi. Ketebe.
- Emecen, F. M. (2017). Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Emecen, F. M. (2020). Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat. Kapı Yayınevi.
- Erginbaş, V. (Ed). (2019). *Ottoman Sunnism New Perspectives*. Edinburgh University Press.
- Erhat, A. (1996). Mitoloji Sözlüğü. Remzi Kitabevi.
- Esen, M. (2019). Ehl-i Sünnet Kavramın Doğuşu ve Gelişim Süreci. Ankara Okulu.
- Fleischer, C.H. (1999). Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi'nin Gelişimi. *Osmanlı*, ed. Güler Eren, (VII), 149-161.
- Fleischer, C. H. (2021). Osmanlı İmparatorluğu'nda Aydın ve Bürokrat Tarihçi Mustafa Âli (1541-1600). Çev. Ayla Ortaç, Doğu Batı Yayınları.
- Genç, V. (2019). Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî. TTK.
- Gibbons, H. A. (2017). Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu. Altınordu Yayınları.
- Güler, İ. (2019). Sünniliğin Eleştirine Giriş. Ankara Okulu.
- Gümüsoğlu, H. (2020). Osmanlı'da Mezhep. Ensar.
- Gündüz, M. (2015). Osmanlı Eğitim Mirası. Doğu Batı Yayınları.
- Hakyemez, C. (2016). Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii ittifakı. Kitap Yayınevi.
- Hassan, Ü. (2017). Osmanlı: Örgüt, İnanç, Davranış'tan Hukuk İdeoloji'ye. İletişim.
- İnalçık, H. (2016). Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300- 1600. YKY.
- İbn-i Battuta. (Yılı Belirtilmemiş). Büyük Dünya Seyahatnamesi. Yeni Şafak.
- İlhan, A. (1995). Fedâihu'l-Bâtıniyye. TDV İslam Ansiklopedisi, (12), 291- 292.
- İmber, C. (2016). Ufukların Sultanları Osmanlılar, Elips Kitap.

- İnalçık, H. (2009). Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1: Klasik dönem (1302-1606) siyasal, kurumsal ve ekonomik gelişim. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalçık, H. (2019). Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jennings, R. C. (1998). "Gazi tezi üzerine bazı düşünceler". çev. Salih Pay. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7(7), 661-670.
- Kalaycı, M. (2015). Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi. Otorite.
- Karadaş, C. (2018). Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası. OTTO.
- Karakaya Stump, A. (2020). Vefailik, Bektaşılık, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2008). Tanrının Kural Tanımaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları, 1200-1550. YKY.
- Kâtip Çelebi (2008). Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk. Çev. Orhan Şaik Gökyay. Kabalcı.
- Kemal, Y., & Saraç, M. A. (2003). Aşıkpaşazade Osmanoğulları'nın Tarihi. K Kitaplığı.
- Keskintaş, O. (2017). Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri. İletişim Yayınları.
- Kevserânî, V. (2017). Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevîlerde din-devlet ilişkisi. İşaret Yayınları.
- Kınalızâde Ali Efendi (2020). Ahlâk-ı Alai: Devlet ve Aile Ahlâkı. Çağdaş Kitap.
- Korkmaz, S. (2019). Karizma Dindarlığı. Fecr Yayınları.
- Korkmaz, F. (2018). Gazali'de devlet. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1991). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu. TTK.
- Köprülü, M. F. (2012). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Akçağ.
- Köprülü, M. F. (2017). Anadolu'da İslamiyet. ALFA.
- Krstic, T. (2015). Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları: 15. 17. yüzyıllar. Kitap Yayınevi.
- Krstic, T., Derin, T. (Ed). (2020). Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750. BRILL.
- Laoust, H. (2016). Gazzâli'nin Siyaset Anlayışı. Pınar Yayınları
- Laoust, H. (2017). İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler. Pınar.
- Lekesiz, H. (1997). XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Lekesiz, H. (1999). Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğin Oluşmasında Ulemânın Rolü. Osmanlı. Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları. (VIII), 80-84.

- Lindner, R. P. (2020). Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar. *İmge*.
- Magemizoğlu, G. (2021). İmparator'un İmgesi. Fatih Sultan Mehmed'in Kamusal İmajı ve İmparatorluk Siyaseti. *Selenge*.
- Mélikoff, I. (1999). Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe. *Cumhuriyet Kitapları*.
- Mélikoff, I. (2021). Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları. *Demos*.
- Menekşe, Ö. (2019). Osmanlı Toplumunda Zındıklık. *Bilge Kültür Sanat*.
- Merçil, E. (1992). Büveyhiler, TDV İslam Ansiklopedisi. (VI), 496-500.
- Ocak, A. Y. (2006). Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefai Tarikatı (Vefaiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım). *Belleten*, 70 (257), 119-154.
- Ocak, A. Y. (2020). Selçuklular Osmanlılar ve İslam. *Timaş*.
- Ocak, A. Y. (2020). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar). *Timaş*.
- Ocak, A. Y. (2020). Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. *Timaş*.
- Ocak, A. Y. (2021). Osmanlı imparatorluğu ve İslam. *ALFA*.
- Okumuş, E. (2019). Osmanlı'da Dini Meşrûiyet. *Maarif Mektepleri Yayınları*.
- Önal, R. (2018). Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. (10), 4, 1258-1275.
- Öz, M. (2021). Kanun-I Kadîmin Peşinde: Osmanlıda "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumları: (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına). *Dergâh*.
- Özbaran, S. (2017). Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. yüzyıllarda Rum/Rumi Aidiyet ve İmgeleri. *Kitap Yayınevi*.
- Öztürk, Y. (2008). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Hakkında Bazı Görüşler. *Kuruluş ve Çöküş Süreçlerinde Türk Devletleri Sempozyumu Bildirileri (5-6 Kasım 2007)*. Haz. Mehmet Alparğu, M. Bilal Çelik. *Sakarya Üniversitesi Basımevi*.
- Refik, A. (2021). Osmanlı Devrinde Hoca Nüfuzu. *Dorlion*.
- Saray, M. (1999). Türk-İran İlişkileri. *Atatürk Araştırma Merkezi*.
- Sarıkcıoğlu, E. (2003). Mehdî. *TDV İslam Ansiklopedisi*. (28), 371-374.
- Şahin, H. (2007) Otman Baba. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (34): 6-8.
- Şahin, H. (2014). Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikatı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, (70), 39-54.
- Şahin, H. (2021). Dervişler, Fakihler, Gaziler: Erken Osmanlı Toplumunda Dini Zümreler (1300-1400). *YKY*.

- Şahin, K. (2013). Empire and power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World. Cambridge University Press.
- Şeker, F. M. (2015). Osmanlı İslam tasavvuru. Dergâh Yayınevi.
- Şeriati, A. (2017). Ali Şiası Safevi Şiası. Fecr.
- Şeşen, R. (2002). İlk Devir Osmanlı Âlimleri ve Yazdıkları Eserler. Türklük Araştırmaları Dergisi. (12), 261-292.
- Şeşen, R. (2019). Halifelik Kurumu ve Tarihi. Yeditepe Yayınları.
- Turan, O. (1969). Türk Cihan Hakimiyeti Mefkresi Tarihi. Turan Neşriyat Yurdu.
- Witteck, P. (1995). Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu. Pencere Yayınları.
- Yıldırım, M. İ. (2013). İdris-i Bitlisî, Heşt Behişt: VII. Ketibe: Fatih Sultan Mehmed Devri, 1451-1481. TTK.
- Yıldırım, R. (2020). Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501. İletişim Yayınları.
- Yılmaz, H. (2016). İran'dan Sünnî Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesihanik Çağrısı. In Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası. Klasik.
- Yılmaz, K. (2020). Koçi Bey Risalesi. Akçağ.
- Zilfi, M. C. (2008). Klasik Dönem Sonrası Osmanlı Uleması 1600-1800. Çev. Mehmet Faruk Özçınar. Birleşik.