

**XVI. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNCESİNİN KAYNAKLARI
(ÇİVİZÂDE-EBUSSUÛD-BİRGİVÎ)**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi
Tarih Anabilim Dalı
Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı**

Osman CENGİZ

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali ÜNAL

**Mayıs 2018
DENİZLİ**

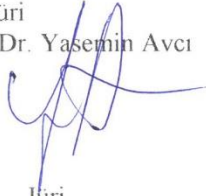
DOKTORA TEZİ ONAY FORMU

TARİH Anabilim Dalı, YENİÇAĞ Bilim Dalı doktora programı öğrencisi OSMAN CENGİZ tarafından PROF. DR. MEHMET ALİ ÜNAL yönetiminde hazırlanan "*XVI. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları (Çivizade-Ebussuûd-Birgivi)*" başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 25.05.2018 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı
Prof. Dr. Mehmet Ali Ünal



Jüri
Prof. Dr. Yasemin Avcı



Jüri
Prof. Dr. Behset Karaca



Jüri
Doç. Dr. Selim Karahasanoğlu



Jüri
Doç. Dr. Yasemin Beyazıt



Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun
29/06/2018 tarih ve ...27/06 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANTİ
Müdürlük



Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.


Osman CENGİZ

ÖN SÖZ

Düşünce tarihi üzerine çalışmak *tarih* denilen çoklu malzeme sahasının, düşünce açısından damıtılmasını ifade ederen XVI. yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu için farklı açılardan bir değişim ve dönüşüm evresi olduğu pek çok tarihçi tarafından dile getirilmektedir. Tarihte belirli bir karşılık bulmuş kavram ve kurumlar, olumlanmış şekilleriyle son zaman-mekan algıları, geriye dönük olarak, sanki bir cam perde gibi bir işlev görmektedir. Öyle ki her birim zaman geçtikte camın rengi değişmekte ve geçmiş buna göre yeniden görülmekte ve inşa edilmektedir.

Elinizdeki çalışma Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivî'yi konu alan ortak tartışma zeminlerinden hareketle XVI. yüzyıl Osmanlı düşüncesine dair bir kesit sunmayı hedeflemektedir. İlk bölüm, aklın teorik örgütlenmesi biçiminde sunabileceğim zihniyet kavramı üzerinde durmaktadır. Dâru'l-hadîslerin, aklî tasavvur imkanını nasıl etkilediği özellikle Kanunî devrinde açılan Süleymaniye Dâru'l-hadîsi etrafında tartışılmıştır. Birgivî ve Çivizâde'nin selefililiği sorgulanmış ayrıca *mezhep*, *siyaset* ve *zihniyet* ayrımına işaret edilmiştir. Yine bu bölümde yer alan “Selefi zihniyetin varlık kodları” başlığında selefililik için test edilebilir ve genel bir nitelik haritası çıkarılmıştır. İlk bölümde, İbn Teymiyye etrafında şekillenen ve bid'at söylemiyle desteklenen *selefilik* testinin yetersiz olduğunu etraflıca vurgulanmaktadır.

İkinci bölümü oluşturan “ahlakın pratik yansıması: tasavvuf” ana başlığı altında üç alimin ortak münakaşa konuları olan raks-devran, sema ve vahdet-i vücud gibi konular yer alırken Birgivî'nin XVII. yüzyılda Kadızaddeliler tarafından bir meşruiyet aracı olarak kullanılmasına dikkat çekilmiştir. Üçüncü bölümde ise her üç bilginine ait, adaletin fikhî biçimlenmesi olan fetvalara yer verilmiş ve adaleti inşa tarzları tahlil edilmeye çalışılmıştır. Yine bu bölümde mestler üzerine mesh, kahve, sıla-ücret ayrımı, tegannî ve para vakfı gibi üç alimin de ortak münakaşa başlıkları detaylandırılmıştır.

Tez boyunca görüleceği üzere Ebussu'ûd Efendi, geleneksel fıkıh müdevvenatı üzerinden örfî maslahatı dikkate alarak kamu düzeni tarafında yer almıştır. Çivizâde her ne kadar Şeyhülislamlık yapmış olsa da onun hukuk tasavvuru, yalıtılmış ve literal bir niteliğe sahipti. Buradaki yalıtılmışlık onun, sosyal şartları ve toplumun ihtiyacını görmezden gelmesini vurguladığı gibi, Hanefî fıkıh metinleri dışında başka bir hukuk

metnini dikkate almamasını da kapsamaktadır. Birgivi'nin ise Çivizâde'ye nazaran daha orta yolcu bir tavır takındığı söylenebilir. Onun özellikle bid'at ve sünnetin tanımı dar tutması bid'at sorununun büyümesini dolayısıyla bid'atçılıkla suçlanan toplumsal tabanın genişlemesini önlemiştir. Dikkat çeken mühim bir husus ise özellikle Çivizâde'nin örgütlü tasavvuf hareketleri olan tarikatlara karşı olumsuz tavrıdır. Görebildiğim kadarıyla onun para vakfına karşı çıkmasının sebeplerinden biri, bu vakıf türünün tarikat zümrelerinin finanse edilmesinde çokça kullanılıyor olmasıdır. Diğer bir sebep ise Çivizâde'nin ulema ile girdiği sonu gelmez rekabettir. Tarikatların para vakıflarından istifade etmesi meselesi Birgivi'nin para vakfına karşı çıkışında da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte her iki âlim, para vakfı konusuna temelde "içtihad kurumu" açısından yaklaşmaktadır. Geçmiş ulemanın eserlerine atıfla güçlü bir *gelenekçilik* savunusuna sahip bu tavır, sonraki yüzyıllarda gittikçe artacaktır.

XVI. yüzyıl Osmanlı düşüncesini Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivi üzerinden konu eden elinizdeki tezin bu hale gelmesindeki katkısı, hatta daha en başta böyle bir konunun işlenmesine beni teşviki ve kıymetli rehberliği sebebiyle danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Ali ÜNAL'a teşekkür etmek ilk vazifem olsa gerektir. Zira liberal düşünce merceğinden bilimsel çalışma yapma konusunda ondan çok fazla istifade ettiğimi, kendi kütüphanesinden seçip verdiği kitap ve dergilerden de hayli müstefid olduğumu belirtmeliyim. Şekil ve muhteva ikazları vesilesiyle Prof. Dr. Fahrettin TIZLAK ve Prof. Dr. Behset KARACA'ya; metodoloji ve tezde belirli bir izlek takibi konusundaki yönlendirmeleri sebebiyle Prof. Dr. Yasemin AVCI'ya müteşekkirim. İlahiyat fakültesinden sonra fen-edebiyat tarih bölümüne intisab etmiş biri olarak ders ve söyleşilerine katıldığım Prof. Dr. Mehmet Yaşar ERTAŞ'a; Roma tarihi dışında da sohbet ve ilmî tavsiyelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Turhan KAÇAR'a; gözümden kaçan bazı mühim tezleri hatırlatma nezaketini gösteren ve tezi baştan sona titizlikle gözden geçiren Doç. Dr. Selim KARAHASANOĞLU'na; zaman zaman çeşitli sorularla vaktini aldığım Doç. Dr. Yasemin BEYAZIT'a teşekkür ederim. Çivizâde'yle alakalı bilgi ve risale paylaşımları sebebiyle Doç. Dr. Mehmet Gel ve Öğretim Görevlisi Ahmet Aydın'a, keza kendisiyle Eş'arî-Mâtürîdî düşüncesi üzerine bolca müzakere imkanı bulduğum Araştırma Görevlisi Halil Işılak'a ayrı ayrı teşekkür etmek isterim. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Süleymaniye Kütüphanesi çalışanlarına teşekkür etmek de ifası üzerime büyük bir borç olan kıymetli bir vazifedir.

Zannederim teŖekkürlerin en özelini ise tez boyunca kendilerine çok az zaman ayırabildiğim ama desteklerini hep yanı başımda hissettiğim eşim Ayşe Öznur Hanımefendi ve göz nurum evlatlarım Rûveyda ve Yunus Selim'e yapmalıyım. Onlar olmasaydı, kitapların yükü bana ağır gelirdi.

Osman CENGİZ

Denizli-2018

ÖZET
XVI. YÜZYIL OSMANLI DÜŞÜNÇESİNİN KAYNAKLARI
(ÇİVİZÂDE-EBUSSU'ÛD-BİRGİVÎ)

Cengiz, Osman
Doktora Tezi
Tarih ABD
Yeniçağ Tarihi Programı
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mehmet Ali ÜNAL

May 2018, 240+VIII Sayfa

Bu çalışma, XVI. yüzyıl Osmanlı fıkıh ve tasavvuf düşüncesine dair bir kesit sunmayı amaçlamaktadır. Bu kesitte, bahsi geçen asırda fetvalarıyla öne çıkan üç bilgin değerlendirilmiş, onların görüşlerinin Osmanlı düşüncesine tesiri ve tarihsel süreçteki konumu incelenmiştir. Tezde cevap aranan temel sorular şunlardır: XVI. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Çivizâde ve Birgivî üzerinden selefi bir zihniyetin varlığı iddia edilebilir mi? XVI. yüzyıl Osmanlı tasavvufî ve fikhî düşüncesi, Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivî vasıtasıyla nasıl bir teorik zeminde hangi münakaşalara sahne olmuştur?

Öncelikle Osmanlı düşünce dünyasının büyük bir değişim ve dönüşüm geçirmesinde dâru'l-hadîslerin rolü gündeme alınmış ve buna götüren amillerin başında ise Osmanlı-Safevî mücadelesi olduğu tespit edilmiştir. Bu çerçevede ayet ve hadis merkezli sıkı sünnî yorumun, Safevîlerin batınî anlayışına karşı ortaya çıktığı değerlendirilmiştir. Bu refleksi, sonraları yavaş yavaş medreseden irfanî tasavvufun uzaklaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla onun yerine ahlakî-zühdî tasavvuf yerleşmiş, vahdet-i vücud ise daha çok tekke çevresinde yaşatılmıştır. Tezde Selefi zihniyetin ne olduğu tartışmaya açılarak bazı araştırmalara konu edilen Çivizâde ve Birgivî'nin bu zihniyete mensubiyeti sorgulanmıştır.

Ayrıca bu çalışmada XVI. asırda gündeme gelmiş olan para vakfı, mestler üzerine mesh, tegannî, sıla-ücret ayrımı ve kahve içmek gibi fikhî; semâ devrân, raks ve vahdeti vücud gibi tasavvufî bazı ortak münakaşa konularına geniş yer verilmiştir. Bu üç bilginin ahlak-tasavvuf anlayışlarına temas edilmiş, irfanî veya ahlakî tasavvuf yorumlarına yer verilerek Kadızâdeliler'in Birgivî'yi sadece bir meşruiyet vasıtası olarak kullandıkları ifade edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı düşüncesi, Osmanlı hukuku, Kadızâdeliler, Selefi zihniyet, Çivizâde, Ebussu'ûd, Birgivî.

ABSTRACT
RESOURCES OF THE SIXTEENTH CENTURY
OTTOMAN THOUGHT
(CIVIZADE, EBUSSUUD, BIRGIVÎ)

Cengiz, Osman
Ph.D dissertation,
History Department
Early Modern History Program
Thesis Advisor: Prof. Dr. Mehmet Ali ÜNAL

May 2018, 240+VIII pages

This study aims to present a section on sixteenth century Ottoman thought. This section has also been evaluated around three scholars who have come to prominence with their fetvas in the mentioned century. The influence of their judgments and views over the Ottoman thought and historical position has been analyzed. The main questions to be answered in this thesis are: Is it possible to claim the existence of a salafi mentality over Civizâde and Birgivi in the sixteenth century Ottoman thought? What controversies have been made on the theoretical grounds with Civizâde, Ebussu'd and Birgivî in the Sixteenth Century Ottoman sufism and law?

First of all, the role of dâru'l-hadîs was taken on the agenda at the time when the world of Ottoman thought had undergone a great change and transformation and it was determined that the head of the reasons leading to this was the Ottoman-Safavid struggle. In this framework, it has been evaluated that the strict Sunni interpretation centered on verse and hadith is opposed to the esoteric interpretation of the Safavids. This reflex gradually led to the departure of the irfani tasawwuf from the medressa. Hence, moral-zuhdî tasawwuf was settled in place and vahdat-i wujud was more alive around the tekke. The question of what the Salafi mentality is in the thesis is opened to question, and this mental affiliation of Civizâde and Birgivî, which is subject to some researches, has been questioned.

Also in this study, Civizade, Ebussu'ûd and Birgivî's moral-sufism views were touched upon and some of the controversies that came to light like the foundation of money, music, cafe drinking, raqs, davran and wahdat al-wucud in the sixteenth century were mentioned. It was stated that the Qadizadelis used Birgivî as a means of legitimacy only.

Key Words: Ottoman thought, Ottoman law, Qadizadelis, Salafi mentality, Civizade, Ebussuud, Birgivî.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
A. KAYNAKLAR	3
B. ÇİVİZÂDE, EBUSSU'ÛD VE BİRGİVÎ'NİN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ	
a) Çivizâde Muhyiddin Efendi.....	9
b) Ebussu'ûd Efendi	13
c) Birgivî Mehmed Efendi.....	16

BİRİNCİ BÖLÜM

AKLIN TEORİK ÖRGÜTLENMESİ: ZİHNİYET

1.1. Aklî Tasavvur ve Tarihî Zemin	19
1.2. Dâru'l-hadîs: Aklî Tasavvuru Sınırlama İmkânı.....	28
1.3. Birgivî ve Çivizâde'de Selefî Zihniyet İddiası.....	43
1.3.1. Mezhep, Siyaset ve Zihniyet Ayrımı.....	50
1.3.2. İlmî ve Fikrî Zihniyet Ayrımı.....	52
1.3.3. Selefî Zihniyetin Varlık Kodları.....	53
1.3.4. Osmanlı Selefiliğine Tayin Edilmiş Kök: İbn Teymiyye.....	58
1.3.5. Birgivî'de İki İz: İznikî ve Kafiyeçî	64
1.4. Tarihî Tecrübeye Sahip Bir Eleştiri: Bid'at ve Bozulma Söylemi	66
1.5. İctihada Karşı Gelenekçi Tavrı.....	82

İKİNCİ BÖLÜM

AHLAKIN PRATİK YANSIMASI: TASAVVUF

2.1. Zühdi-İrfanî Tasavvuf ve Tarihsel Arka Plan	86
2.2. Ahlak ve Fıkıh Arasında Vahdet-i Vücûd	120
2.3. Tasavvufî Ayinlere Fikhî İtiraz ve Tecrübî Atf	126
2.4. Meşrûiyet Aracı Olarak Birgivî	130
2.4.1. Kadızâdeliler Hareketi	130
2.4.2. Kadızâdelileri Öne Çıkaran Unsurlar	144
2.4.3. Birgivî-Kadızâde Uyuşmazlığı	146

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADALETİN FIKHÎ BİÇİMLENMESİ: FETVA

3.1. Fetvalarda Adaleti İnşa Tarzı.....	157
3.2. Mestler Üzerine Mesh ve Literal Sıkışma	181
3.3. Zahirî Refleks: Kahvenin Cevazı	184
3.4. Sinagog İhdasında Hanefiliğin Savunusu.....	186

3.5. Bâli'nin Çarpıtması: Top-Tüfek Meselesi	189
3.6. Sıla-Ücret Ayrımında Niyet	190
3.7. Fıkhnın Sanatı Çevrelemesi : Tegannî ve Şarkı	195
3.8. Para Vakıflarında Ebussu'ûd'un Zaferi	199
SONUÇ.....	209
KAYNAKÇA.....	214
ÖZGEÇMİŞ.....	240

KISALTMALAR DİZİNİ

Age.	Adı Geçen Eser
Agm.	Adı Geçen Makale
Agt.	Adı Geçen Tez
Agy.	Adı Geçen Yazar
AO	Archivum Ottomanicum
Bkz.	Bakınız
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
c.	Cilt
CT	Cultura Turcica
Çev.	Çeviren
ÇÜİFD	Çukurova Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi
Der.	Derleyen
DİA	TDV İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
İA	MEB İslam Ansiklopedisi
JIR	The Journal of İslamic Research
JOS	The Journal of Ottoman Studies
Krş.	Karşılaştırınız
MC	Muallim Cevdet Kitaplığı
MD	Mühimme Defteri
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
Nr.	Numara
OTS.	Osmanlı Tarih Sözlüğü
s.	Sayfa
sy.	Sayı
TALİD	Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
thk.	Tahkik
ty.	Tarih yok
vr.	Varak

*Bu vücûdum şehrine bir dem giresim gelir
İçindeki sultânun yüzün göresim gelir
İşidirem sözünü göremezem yüzünü
Yüzünü görmekliğe cânım veresim gelir*
Yunus Emre¹

GİRİŞ

Osmanlı düşüncesi üzerine çalışmak çoğu zaman bilim tarihi sahasına girmeyi, yerine göre de “düşünce”nin düşünülmesi gibi bir faaliyeti zorunlu kılmaktadır. Bu çerçevede bunu, felsefe tarihi sunan bir metinde zaman zaman felsefe yapılmasına benzetebiliriz. Dolayısıyla zor bir alan olan düşünce tarihi, konu Osmanlılar olunca biraz daha çetrefil hale gelmektedir. Zira *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* hakkında söylenenlere bakıldığında pek çok zıt kanaat barındırdığı görülmektedir. Benim bu tezde yapmaya çalıştığım şey ise, Osmanlı düşünce dünyasını şekillendiren ve hatırdaki kalıcı izler bırakan şahsiyetlerden Çivizâde, Ebussu’ûd ve Birgivî vasıtasıyla, XVI. yüzyıl Osmanlı fıkıh ve tasavvuf düşüncesinin bir parçasını sunabilmektir. XVI. yüzyılda Çivizâde ve Ebussu’ûd, hukukçu kimlikleriyle öne çıkarken Birgivî de her ne kadar hukukî itirazlarıyla gündeme gelmişse de ahlakçılığı ile tanınmıştır. Her üç alimin kesişme noktası ise fikhî ve tasavvufî bazı tartışmalardır. Bu çerçevede problematik olarak seçtiğim temel soru şudur: *XVI. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Çivizâde ve Birgivî üzerinden selefi bir zihniyetin varlığı iddia edilebilir mi? Bu çerçevede XVI. yüzyıl Osmanlı tasavvufî ve fikhî düşüncesi, Çivizâde, Ebussu’ûd ve Birgivî vasıtasıyla nasıl bir teorik zeminde hangi münakaşalara sahne olmuştu?*

Osmanlılar’da tasavvufun ve ona dair her hangi bir ayin veya uygulamanın, pratikle meşruiyet kazandığı unutulmamalıdır². Tarih boyunca görüleceği gibi Türkler, bazı dini tecrübelerinin meşruiyetini his ve duyuştan hareketle çıkarmaktaydılar. Bu çerçevede tezin temel sınırları, adı geçen üç alimin tasavvuf ve fıkıh açısından tartışmaya konu fetvalarıyla *Osmanlı Selefiliği* münakaşasıdır. Dolayısıyla tezde, bu üç alimin münakaşaya konu edilmemiş görüşleri detaylandırılmamıştır. “Selefi” zihniyetin XVII. yüzyıldaki varlık biçimine ise Birgivî’ye yapılan atıflar sebebiyle temas etmek zorunda kaldığımı belirtmeliyim. Keza her üç alimin düşünce dünyalarını tespit

¹ Yunus Emre, *Divan*, Haz. Mustafa Tatçı, Ankara, 2016, 124.

² Çivizâde, Muhyî Efendi’ye İbnü’l-Arabî’nin kitaplarının kişiyi dalaletle sürükleyeceğini söyleyince Muhyî-i Gülşenî Muhyiddin ibnü’l-Arabî’ye muhabbeti olduğunu beyan ederek “Her kaçan şeyhün kitaplarına mütâlâa itsem huşû’um ve tazarru’um ve salâhüm [salâtum?] ve savmum ve tekarrubum ziyâde müşahade iderem ve anlarsız ki olam aksi zuhûr eder” demiştir. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî - Reşehât Aynü’l-Hayât Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, 294.

gayesiyle, sadece gerekli olduğuna inandığım bazı fetvalarına yer verdim. Özellikle tasavvuf başlığı altında işlenen vahdet-i vücud ve devrân/raks meselesini tarihî arka plan ve tarihsel tartışma zemininde ele almaya çalıştım.

Osmanlı düşünce tarihinin, İslam düşüncesinin en mühim devrelerinden birini teşkil ettiği bilinmekle birlikte, İslam düşünce tarihi yazımında XIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar, kavramsallaştırma dahil büyük bir boşluğun bulunduğu ve acilen doldurulması lazım geldiğine dair vurgu³ mühim gözüküyor. “Osmanlı düşüncesinin kaynakları” başlığı tahkik edildiğinde ise pek çok soru ve sorun barındırdığı ortaya çıkar. Öncelikle tarih yazımlarının farklılaştığını bildiğimiz zaman ve metne göre sormak gerekir: Hangi Osmanlı? Vakanüvislerin politik mülahazalarla karışık bize tasvir ettiği Osmanlı mı, yoksa her çalkantılı devirde geçmişi yeniden inşa eden ve tanımlayıp etiketleyen tarihçilerin takdim ettiği mi? Sonrasında şu soru gelmektedir: Düşünce nedir ve nasıl tespit edilir? Temelde aklî kaynağa atıf yapan bu kavramın, ancak metinler ve eylemler üzerinden “tespit” edilmesinin mümkün olabileceği söylenebilir. Fakat bu durumda da “tespit” ettiğimiz şeyin tarihte gerçekten var olmuş bir düşünce mi yoksa bizim bugün tarihe bakarak inşa ettiğimiz bir yapı mı olduğuna karar vermek oldukça zordur. Zira ortaya çıkan son tabloda gördüğümüz şeyin “Osmanlı düşüncesi” mi yoksa “bizim düşüncemiz” mi olduğuna kimin karar vereceği belli değildir. Osmanlı düşüncesinin “kaynakları” ise başlı başına bir meseledir. Bir düşünce ile onun kaynağı arasındaki ilişkiyi tarihe yaptığı etki üzerinden incelemek ve doğru bir sonuca ulaşmak için o döneme ait, bahsimiz açısından özellikle Türkçe, Arapça ve Farsça yazılı envanterin tamamen veya en kötü ihtimalle çoğunun tedkik ve tahkik edilmiş olması şarttır⁴. Osmanlı dönemine ait kütüphanelerimizde araştırmacıları bekleyen on binlerce yazma eser bulunduğu ise bilinen bir husustur. Hegelci bir yaklaşımla, düşünce tarihçisinin bizzat bir düşünür olması gerektiğini de hatırlarsak⁵ bu çalışmanın, Osmanlı düşüncesini ortaya koyma iddiasından öte *Osmanlı Düşüncesi* üzerine yazılı olarak düşünme çabasından ibaret olduğunu kaydetmeliyim.

³ Görgün’e göre XIII-XX. Yüzyıl arası bu “ikinci klasik dönemin” düşünce tarihi yazılmamıştır. Bkz. Tahsin Görgün, “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenari”, *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu, 4-6 Aralık 2009*, ed. Tevfik Yücedoğru vd., Bursa, 2010, 177. Ayrıca bkz. Görgün, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? –Osmanlı Düşüncesinin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine–” *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13-14 (2003), 29-46.

⁴ Krş. Derin Terzioğlu, “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin Siyâsetü’ş-şerfiyye’sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?” *Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Volume 31/II, 2007, 247.

⁵ Tahsin Görgün, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? –Osmanlı Düşüncesinin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine–”, 33.

A.KAYNAKLAR

Yazma Eserler

Kütüphanelerimizde Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivi'ye nispet edilmiş pek çok yazma eser bulunmakla birlikte hangilerinin onlara ait olduğu kesin bir liste olarak tespit edilmiş değildir. Özellikle doğrudan yazar veya eserini çalışan araştırmacılar arasında dahi çeşitli gerekçelerle tam bir görüş birliği oluşmamıştır⁶. Aidiyet meselesi, zihniyet çalışmalarının zeminini teşkil ettiğinden son derece büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim Hulusi Lekesiz tarafından yapılan tezde Birgivi'deki İbn Teymiyye ve İbn Kayyim etkisine dair tezin omurgasını oluşturan bazı görüşlerin dayandığı *Risâle fî Ziyâretü'l-Kubûr*⁷ isimli eserin Birgivi'ye ait olmadığı Ahmet Turan Arslan tarafından tespit edilmiştir⁸. Böylece Ocak ve Lekesiz'in Birgivi'deki İbn Teymiyye ve İbn Kayyim etkisi üzerine inşa ettiği zihniyet kurgusunun derin bir yara aldığı ve büyük bir kısmının geçersiz hale geldiği ifade edilmelidir.

Zihniyet çalışmalarının, eserlerin aidiyetinin tespiti ve bu eserlerin tahkikli neşrinden sonra yapılması en güvenilir yoldur. Bununla birlikte bu teknik süreçlerin eksikliğinin düşünce sahasındaki çalışmaları geciktirmemesi adına elinizdeki çalışmada aidiyetin kesinlik kazandığı veya tarafımızdan yapılan bazı tespitler ve ihtiyat kaydıyla, mevcut bazı eserler kullanılarak en azından kısmî bir boşluğu doldurma hedeflenmiştir.

⁶ Yüksek lisans tezinde Çivizâde'nin tazir risalesini çalışan Abdullah Özer, mesela *Fetâvâ, Mesâil-i Fıkhiyye ve Risâle fî Hakkı'd-Devrân* isimli eserleri kesinlikle Çivizâde'ye ait sayarken (bkz. Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Tazir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Müteallika bi't-teâzîr Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İstanbul, 2000, 79-84) muhtelif ipuçlarından yola çıkan Mehmet Gel, bu eserlerin Çivizâde'ye aidiyetini şüpheli bulmaktadır (Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Gazi Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara, 2010, 131-140). Ahmet Aydın ise *Fetâvâ* hakkında baba-oğul ikisine ait bir derleme saysa da hangi kısımların kime ait olduğuna açıklık getirmemiş ayrıca *Mesâil-i Fıkhiyye ve Risâle fî Hakkı'd-Devrân* ona ait olmadığını kaydetmiştir (Aydın, *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendinin Fıkhi Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İstanbul, 2006, 23-40).

⁷ Bkz. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara, 1997, 68, 113-114

⁸ Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler", *1. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu (13-14 Nisan 2007) Bildiriler Kitabı* ed. İbrahim Gümüş, İstanbul, 2009, 180-181; Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 147-148; Arkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı-Eleştirel Bir yaklaşım", 482-483. *Ziyâretü'l-Kubûr* risalesinin yanı sıra *Musafaha* ve *Zikr-i Cehri* risalelerinin de Birgivi'ye ait olmadığı Ahmet Kaylı'nın yaptığı çalışmada vurgulanır. Birgivi'ye ait olarak gözüken *Ziyâretü'l-Kubûr* başlıklı risalenin İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İğâsetü'l-Lehvân*'ı esas alınarak onun bir hulasası olduğunu tekrarlayan Kaylı, bu eserin Birgivi'ye atfedilemeyeceği kanaatindedir. Bana göre de Arslan'ın tespitiyle uyumlu olan bu görüş doğrudur. Birgivi, hiçbir eserinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'yi kaynak olarak kullanmamıştır. Bkz. Ahmet Kaylı, *A Critical Study of Birgivi Mehmed Efendi's (d.981/1573) Works and Their Dissemination in Manuscript Form*, Boğaziçi Univ. Master of Arts in History, İstanbul, 2010, 53-54.

Aidiyeti şüpheli eserlerin dışarıda bırakılmasının en önemli sebebi ise elbette biraz önce işaret edildiği gibi inşa edilen görüşlerin yanlış bir zemine oturmaması ve bütün bir emeğin boşa gitmemesidir. Birgivî'ye aidiyeti kesin olan eserler çoğunlukla basılmış olduğundan ilgili yazma eserler, her ne kadar tarafımızdan incelenmişse de ihtiyaç duyulmadıkça bu yazmalara atıf yapılmamış ve matbu nüshalar kullanılmıştır. Bu çerçevede Ebussu'ûd Efendinin *Risale fî Vakfî'l-Menkûl, Ma'rûzât, İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ Kitâbi'l-Kerîm, Bidâatü'l-Kâdî, Kasîde-i Mîmiyye* adlı eserleri kullanılmıştır. Çivizâde'nin ise Ebussu'ûd'a para vakıflarıyla alakalı reddiyesi olan *Risâle fî Vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânîr*, ayrıca onun *Fîmâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkîf*,⁹ *Risâle Müteallika bi't-Teâzîr, Risâle fî'l-Mesh ale'l-Huffeyn* ve kısmen de *Fetâvâ-yı Çivizâde/Vâkıât* gibi eserlerinden istifade edilmiştir. Ona atfedilen *Mesâil-i Fıkhiyye, Risâle fî Hakkı'd-Devrân* risaleleri incelenmiş ve *Risâle fî't-Tefsîr* ile yine ona nispet edilen *Risâle fî'l-Lahn ve't-Tegannî* isimli risalelere temas edilmiştir.

Basılı Eserler

Ebussu'ûd Efendi'ye ait neşredilmiş fetvalardan başka –M. Ertuğrul Düzdağ, *Ebussu'ûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*- ona dair eserler içinde Pehlül Düzenli'nin *Osmanlı Hukukçusu Ebussu'ûd Efendi ve Fetvaları* ve Yılmaz Fidan'ın *Ebussu'ûd'un Fıkhi Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, isimli doktora tezleri dikkat çeker¹⁰. Aynı şekilde Abdullah Aydemir'in *Büyük Türk Bilgini Ebussu'ûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*¹¹ ve Abdullah Demir'in *Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*¹² isimli çalışmalarda da çok mühim değerlendirmeler yer almaktadır. Durmuş Arslan'ın *Ebussu'ûd Tefsirinde Kur'an İlimleri* isimli doktora çalışması¹³ da son doktora tezlerinden olmak üzere istifa ettiğimiz incelemelerdir.

Yazma eserler kısmında temas edildiği üzere Birgivî'nin Arapça kaleme aldığı eserleri çoğunlukla basılmıştır. Başta *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-*

⁹ Bu risaleyi bana gönderme nezaketinde bulunan Mehmet Gel Bey'e teşekkür ederim.

¹⁰ Pehlül Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Konya, 2007.

¹¹ Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara, 1993.

¹² Abdullah Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, İstanbul, 2006.

¹³ Durmuş Arslan, *Ebussu'ûd Tefsirinde Kur'an İlimleri*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2015.

Ahmediyye (Dâru'l-Kalem, 2011) adlı eseri olmak üzere *Vasiyetnâme/Risâle-i Birgivi* (1261 tab.) *Risale fi Usûli'l-Hadis*, *Şerhu'l-Erbain/Burhânü'l-Müttakîn* ve *Resâilü'l-Birgivi* içinde basılan (Dâru'l-kütüb el-ilmiiyye, 2011) *Cilâü'l-Kulûb*, *İnkâzü'l-Hâlikîn*, *Îkâzu'n-Nâimîn*, *el-Hâşiye alâ Îkâzi'n-Nâimîn*, *Zühru'l-Müteehhilîn*, *Muaddilü's-Salât*, *Hâşiye fi Reddi Akvâli Ebi's-suûd (es-Seyfü's-Sârim)* risaleleri kullanılmıştır¹⁴. Bunlardan başka XVI asır alim ve şeyhülislam biyografileri için şu yazar ve eserlere müracaat edilmiştir: Taşköprizâde (ö.968/1561), *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*; Ali b. Bâlî (ö.1584,) *el-Ikdu'l-Manzûm fi Zikri Efâdılı'r-Rûm*; Nev'îzâde Atâî (ö.1635), *Zeyl-i Şekâyık (Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şekâik)*; Kefevî (ö.990/1582), *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*; Temîmî (ö.1005/1596-97), *Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*; Kâtip Çelebi (ö.1657) *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*; Müstakimzâde (ö.1788) *Tuhfe-i Hattâtîn*, *Devhatü'l-Meşâyiḥ*; Bursalı Mehmed Tahir Osmanlı Müellifleri.

Çivizâde'nin kendisine ait bir eseri basılmamışsa da onun hakkında yapılmış dört müstakil çalışmayı en başta zikretmemiz gerekmektedir. Bunlardan ilki Şerafettin Tunçay tarafından lisans düzeyinde hazırlanmış olan “Çivizâde Ailesi” isimli çalışmadır (İstanbul, 1950). Diğeri Abdullah Özer'in tazir risalesini de tahkik ettiği, *İslam Hukuk Literatüründe Tazir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Müteallika bi't-Teâzir adlı Eseri* başlığını taşıyan yüksek lisans tezidir¹⁵. Üçüncüsü Ahmed Aydın tarafından yine yüksek lisans düzeyindeki *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendinin Fıkhî Görüşleri* adını taşıyan çalışmadır¹⁶. Son çalışma ise Mehmet Gel'in, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* ismini taşıyan doktora tezidir¹⁷.

Özellikle son ikisi olmak üzere Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivi konusundaki bibliyografik incelemeler dahil pek çok çalışmanın yapılmış olması beni önce tedirgin

¹⁴ *Ziyaratü'l-Kubûr*, *Musâfaha* ve *Zikr-i Cehrî* risaleleri, ona ait olmadığını tespiti sebebiyle tezde Birgivi'ye nispetle kullanılmamıştır.

¹⁵ Abdullah Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Tazir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Müteallika bi't-Teâzir Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul, 2000.

¹⁶ Ahmet Aydın, *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendinin Fıkhî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İstanbul, 2006.

¹⁷ Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Gazi Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara, 2010.

etse de konunun sınırlanması ve detaylandırılması bu endişemi boşa çıkardı. Hatta denilebilir ki özellikle Çivizâde ve Birgivî'nin düşünce dünyasına dair bazı çalışmalarda öteden beri serdedilen görüşlerden farklı neticelere ulaşmam beni heyecanlandırdı. Bu tezde savunduğum görüşlerin kesin doğrular olmadığını bilsem de en azından tutarlı sonuçlara ulaştığımı ve tarihi tecrübe ile daha uyumlu neticeler elde ettiğimi söyleyebilirim.

Buna göre ulaştığım ilk veri, Osmanlı düşüncesinin XVI. yüzyılda içinden geçtiği değişim ve dönüşümde dâru'l-hadîslerin rolü oldu. Fatih dönemi ve öncesinde ifa ettiği mühim müspet vazifelere rağmen kendi dışındaki şartlara göre değişime uğrayan dâru'l-hadîs, Şîî-Safevî tehdidine karşı şüphesiz ki entelektüel savunmanın en mühim parçasını teşkil etmişti. Dâru'l-hadîsler, Osmanlı toplumundaki genel hoşgörü ve ahlak anlayışında şekli ve literal daralmaya neden olmamakla birlikte entelektüel manada ahlakî ve itikadî sınırları belirlenmiş ahlakçı ve sert bir hukukî bakışa neden olduğu vurgulanabilir. Bu bakış, vakıa itibariyle zahirî ve literal olduğu gibi selefi zihniyeti besleyebilecek dokuya da sahipti. Pek çok araştırmacı, Osmanlı-Safevî mücadelesinin bir kırılma noktası ve büyük bir değişimin başlangıcı olduğunu söylese de bu dönüşümde dâru'l-hadîslerin payının olup olmadığına, eğer varsa bunun nasıl bir iş gördüğüne dikkat çekmemişti. Ben bu çalışmada Safevîler'in batınî propagandalarına ve Şîî tehdide karşı mücadelede medrese cephesine dikkat çekiyor ve Osmanlılar'ın ayet-hadis merkezli bir savunma tarzına geçtiğini ortaya koyuyorum. Peki, bunun manası neydi? Bu şu anlama geliyordu: Önceden irfanî tasavvuf ve vahdet-i vücud yorumu, medrese ve tekke arasında ortak bir zevk ve hayat görüşü iken –Kanûnî İbnü'l-Arabî felsefesine olumlu bakmış olsa da- XVI. asrın ikinci yarısından sonra artık medrese yine Sultan'ın yönlendirmesiyle bu tasavvuf yorumundan uzaklaşmaya başladı. Felsefi kelamın da bundan etkilendiği açıktır. Neticede asıl zemini batınî yorum olan Safevîlerle varlık-bilgi-değer ilişkisi konusunda irfanî tasavvuf vasıtasıyla mücadelenin başarılı olamayacağı netti. Bu sebeple yoruma kapalı, inanç ilkeleri net, hukukî talepleri belirgin ve siyaset kurumuyla uyumlu şekli bir İslam yorumu öne çıkarılmalıydı. Kısacası insanların safını belli etmesi için “görünür alemde” hareket etmeleri gerekiyordu. Bu da ancak “görünmeyen alemlerden” haber veren yorumların terkiyle mümkündü. Bu yöntemin benimsenmesiyle devlet Şîî tehdide karşı başarılı oldu fakat medresede, irfanî tasavvuf yerine şekil ve görünüme önem veren ahlakî ve zühdi tasavvuf ağır basmaya ve vahdet-i vücudcu yorum tekkeye mahsus kalmaya başladı.

Öteden beri Birgivî'nin ve bu arada Çivizâde'nin selefi zihniyete sahip olduğu ve İbn Teymiyye'den etkilendiklerine dair dile getirilen görüşün, gerçeği yansıtmadığı bu tezin ulaştığı bir diğer neticedir. Birgivî ile İbn Teymiyye arasında organik bir metin bağı bulunmadığı gibi, fikrî bir öykünme de tespit edilememiştir. Hatta İbn Teymiyye'nin selefi bir zihniyete sahip olmadığı kanaati, her halde tezin her ne kadar XIV. asra dair bir değerlendirme olsa da en dikkat çekici parçalardan biri olmalıdır. Konuyla ilgili çalışılarda selefi zihniyeti gündeme taşıyan unsur ise bid'at söylemi olarak gözükmektedir. Halbuki bid'at söyleminin daha II. Hicri asırdan itibaren, "Ehli-Sünnet" veya "Ehl-i Hak" mensubiyeti olanlar tarafından yine Ehl-i Sünnet dairesindeki âlimlere karşı, zaman zaman yakın çevre etki sahalarıyla alakalı "politik" bir silah olarak kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Bu nüfuz mücadelesi fark edilmediği zaman tarihsel açıdan gerçekleştirilen lokal odaklanmalarda "bid'atla suçlama" tavrının belirli bir kimse veya gruba mahsus olduğu zannedilebilmektedir. Üstelik bid'at söylemini öne çıkaranların böyle bir iddiayı dile getirme gerekçelerinin aynı olmadığı, keza ilgili grupların da aynı homojen niteliklere sahip bulunmadığı görülür. Mesela Eş'arîler, Hanefîleri bid'at çıkarmakla suçladıklarında Allah'ın tekvin sıfatıyla ilgili Kelamî bir meseleyi gündemlerine almışken Hanefîlere göre daha en başta Kelam ilmiyle meşgul olmak bid'at olduğundan onlar da Eş'arîleri aynı gerekçeyle suçlamaktaydılar. İleride işleneceği üzere bu mücadele ve suçlama, bâtinî bir öğretiyeye sahip Karmatî gibi grupların Samanî iktidarını ele geçirmiş olması ve Hanefî çevrelere baskısıyla ilgiliydi. Kelam ilmiyle uğraşmak ya da keşf ve ilham gibi kavramları kabul etmek böyle bir ortamda "Karmatî olma" ithamını beraberinde getirecekti. Fakihler ve özellikle Hanefîler, bazen mutasavvıflar bazen de muhaddisler tarafından bid'atçilikle suçlanmışlardı. Birgivî, bir takım tasavvufçuları bid'atle suçladığında, onlara bilgi teorisiyle alakalı bir itirazı varken Halvetîler, Kadızâdeliler tarafından devrân ve raks gibi bazı "uygulamalar" sebebiyle bid'at ehli sayılmıştı. Dolayısıyla kimin, kimi, hangi sebeple bid'atçi saydığı ve mahkûm ettiği meselesi tüm taraflar ve ithamlar düşünüldüğünde homojen bir yapı arz etmemektedir. Buna göre tarihin herhangi bir döneminde "bid'at söylemi" üzerinden diğerlerini eleştiren bilginleri aynı kefeye koyarak hepsini *Selefilik* başlığı altında toplamak doğru bir yaklaşım olmamalıdır. Bu tavır aynı zamanda, Selefilik için geriye doğru *tarihsel meşruiyet zeminini* anakronik bir biçimde inşa etmek demektir. Bid'at söyleminin siyasetin dümen suyunda yol aldığı düşünüldüğünde, bu meselenin sırf *dinî zihniyet*

olarak ele alınması, bizi hadiselerin gerçek vadisinden oldukça uzaklara götürecektir. Belki de toptancı yaklaşıma verilebilecek en güzel misal, Hanbelî âlimleri istisnasız biçimde literal bakışla vasıflayıp genelleştirerek “şeriata daha yakın” ilan eden görüştür. Hâlbuki bu görüş sahiplerinin büyük bir Hanbelî fakih ve kelimci olan Necmeddin Tûfi'nin (ö. 716/1316) ibadet ve haddler dışındaki hükümlerin akıl ve tecrübeyle maslahata göre çözülmesi gerektiğine dair kuvvetli kanaatini, Hanbelîlik'e yükledikleri anlam çerçevesinde izah edebilmeleri oldukça zordur.

Daha önceki çalışmalarda, selefiliğin bir zihniyet mi yoksa itikadî bir mezhep mi olduğuna ya da bir tür siyaset algısı ve yorumu mu sayılması gerektiğine dair parçalı görüşler serdedilmişse de ben burada mezhep, siyaset ve zihniyet kavramlarını ayırarak selefiliğin her üç başlık altında da varlık gösterebileceğine işaret ettim. Bu çerçevede bid'at söyleminin tek başına “Seleflik testi” için yeterli olmadığını, “selefiliğin varlık kodları” başlığı altında izah etmeye çalıştım. Bid'at karşıtlığının, daha hicrî II ve III. asırlardan itibaren hemen her kesimden mutasavvıf, fakih ve mütekellimin dile getirdiğini kaynaklardan iktibaslarla gösterdim. Birgivî üzerinde tesiri olduğunu tahmin ettiğim iki isme de bu arada işaret ettim: Kutbuddin İznîkî ve Mehmed Kâfiyecî.

Tezin zor bölümlerinden bir diğeri ise Birgivî-Kadızedeli ilişkisinin incelendiğim kısım idi. Benim elde ettiğim netice, bu konuda yapılmış bazı çalışmalarda yer alan “Birgivî'nin Kadızadeli zihniyetini besleyen bir kaynak olduğu” yönündeki görüşün aksine Kadızâdeliler'in, Birgivî'yi sadece bir meşruiyet vasıtası olarak kullandıkları ve onun eserleri üzerinden kendilerine hareket alanı açtıkları istikametinde olmuştur. Ayrıca görebildiğim kadarıyla Birgivî'nin İbnü'l-Arabî sevgisi, bu büyük mutasavvıf aleyhinde konuşmaktan onu kesin biçimde alıkoymuştur. Bununla birlikte Birgivî, dinî hassasiyet ve şeriat merkezli tedirginliği; halkın kapılacağını düşündüğü batınî yorum tehlikesi sebebiyle İbnü'l-Arabî ilgisini eserlerinde açıkça göstermemiş sadece bazı atıflarla yetinmiş veya onun felsefesine satır aralarında işaret etmiştir. Çivizâde'nin sert, tavizsiz ve zühdî tasavvuf anlayışı, onu vahdet-i vücud'un karşısında konumlandırırken Ebussu'ûd, devlet ciddiyeti yanında, babası Şeyh Yavsî'nin Bayramî yolunun tesirinde kalmış ve bir Razî takipçisi olarak irfanî tasavvufa sahip çıkmıştır.

Zorlandığım mühim başlıklardan biri bilginlerin fetvalarını yorumladığım bölümdü. Zira bu konuda o kadar çok kıymetli çalışma var ki tekrara düşmemeye çalışsam da başarılı olduğumu iddia edemem. Bununla birlikte böyle bir bölümün

bulunması zaruri idi. Daha evvel değerli pek çok çalışmada ele alınmış olmakla birlikte bu üç bilginin ortak münakaşa noktalarında farklı neticelere ulaştığım başlıklar oldu. Top-tüfekte ölenin Allah katında şehit sayılmayacağına dair Bâlî'nin Çivizâde'den naklettiği görüşün, Bâlî'nin bir çarpıtması olduğu; Kahve meselesindeki cevâzı elde etme yönteminin ve içine çuka giyilmiş mest üzerine mesh edilmesindeki adem-i cevâz görüşünün Çivizâde'nin zahirî zihniyetinin bir yansıması sayılması gerektiğine dair izahım bunlardandır. Burada Çivizâde ve Birgivî'nin klasik Hanefî geleneğine sahip bulunduğunun altı çizilmiştir ki bu kıymetli iki alimin temel kaygısı, dinin korunması adına, "içtihat kurumunu çalıştırmama" ve "ehil olmayanları susturma" gayreti olarak gözükmektedir.

B. ÇİVİZÂDE, EBUSSU'ÛD VE BİRGİVÎ'NİN KISA ÖZGEÇMİŞLERİ

a) Çivizâde Muhyiddin Efendi

Aslen Menteşeli olan ve "Çivizâdeler" veya "Çivioğulları" olarak bilinen ailenin bu lakabı müderris ve "kesret-i kitabetle meşhur"¹⁸ hattat Çivi İlyas efendiden gelmektedir¹⁹. Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde (ö.954/1547) kendi zamanında *Koca Çivi* diye meşhur olmuştu²⁰. 881/1476-77'de dünyaya gelen Çivizâde ilk tahsilini, Temîmî'nin imasına bakılırsa Milas'ta dört yaşında himayesine girdiği ehl-i ilim, amcası Mustafa Efendi'den almış olmalıdır²¹. 911/105-1506 senesinde amcası ölünce Çivizâde İstanbul'a gitmiş, Tâcizâde Sadî Çelebi'den ilim tahsil etmiş²² sonra ise Mevlana Kara Bâlî'ye mülazım olmuştur. Sarı Gürz/Görez Mehmed b. Hamza'ya talebe olan Çivizâde²³, Edirne'deki Emîrû'l-ümerâ (Beylerbeyi) Medresesi'ne müderris olarak tayin edilmiştir²⁴. Temîmî, Muhyiddin Fenârîzâde ile Çivizâde arasındaki münaferece de işaret eder²⁵. Çivizâde'nin mülazımlığı Gel'in tespitine göre 922/1516-1517 senesinde

¹⁸ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 19.

¹⁹ Mehmet İpşirli, "Çivizâdeler" *DİA*, 8/349; Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, Nuruosmaniye, 3391, vr.312a, 369a.

²⁰ Âli, *Kühû'l-Ahbâr*, TTK-Tıpkı Basım, Ankara, 2009, 382b.

²¹ "Çivizâde babasının vefatından dört sene önce, 896 [1491] yılı Rebûlevvel ayının onikisinde dünyaya geldi. Bu sebeple onu amcası Mustafa himayesine aldı (keffelehu) ve annesiyle de evlendi. Amcası, ehl-i ilimden bir zat idi". Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye*, Nuruosmaniye, nr. 3391, 312a.

²² Taşköprizâde, *Şekâik*, 265.

²³ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 20.

²⁴ Necmeddin Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâira bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, Haz. Halil Mansûr, Beyrut, 1997, 2/27.

²⁵ Bunun nedeni Çivizâde'nin Hocazâde Mehmed Efendi'nin yanındayken Fenârîzâde'den ders okumak arzusuyla onun medresesine yerleşmişken daha ders okumadan onun medresesinden ayrılarak önceki hocasının yanına gitmesidir. Benzer bir münakaşa ve tatsızlık Kemalpaşazâde ile de yaşanmıştır. Buna göre Çivizâde ile Kemalpaşazâde, Muhyiddin Fenârîzâde ve Ebussu'ûd Efendi'nin arası iyi değildi.

gerçekleşmiş ve uzun süre beklemeden müderrisliğe atanmıştır²⁶. Çivizâde'nin ilim tahsil ettiği bu âlimler (Tacizâde Sadî Çelebi, Kara Bâlî, Sarı Gürz) Davud Kayserî'den gelen irfanî ve nazârî birikimin varisleriydiler. Buna göre Çivizâde'nin klasik Osmanlı düşüncesinin temel çizgisinden beslendiğini söyleyebiliriz²⁷. Çivizâde, Beylerbeyi Medresesi'ndeki hizmetinin akabinde Bursa'daki Ahmed Paşa Medresesi'ne ve sonrasında ise aynı şehirdeki Ferhâdiye Medresesi'ne tayin edilmiştir. Devam eden süreçte Ahmed Paşa'nın yaptırdığı Çorlu Medresesi'nin “*sanâdîd-i ulemadan bir kimseye tevcih olunmasına*” dair ferman²⁸ üzerine, ilk müderris olarak buraya Çivizâde uygun görülmüştür²⁹. Bu tevcihten anlaşıldığı kadarıyla Çivizâde o zaman kadar ilmî bakımdan epey bilinir hale gelmişti. Bu medresedeki müderrisliği esnasında Ahmed Paşa Mısır Valiliği sırasında devlete isyan edip bağımsızlık ilan edince³⁰ Çivizâde “*bir hainin medresesinde ders vermeyi*” reddederek İstanbul'a dönmüştür³¹.

935/1528-29 senesinde Semaniye medreselerindeki boş kadrolardan biri için açılan imtihana o tarihte Üç Şerefeli Medrese'de müderris olan Çivizâde, Edirne'de Dâru'l-hadîs müderrisi olan İshak Efendi ve Bursa Sultaniyesi'nde müderris olan İsrâfilzâde Mevlana Fahreddin de katılmıştı. Muhyiddin Fenârî ve Kadiri Çelebi'nin huzurunda yapılan imtihanda üç ilim dalına ait *Telvih*, *Hidâye* ve *Mevâkıf* kitapları belirlenmiştir. Bu risalelerin tahkiki esnasında Çivizâde, *Telvih*'in ta'n-ı râvî bölümünde, İbn Kemal'in *Tağyîru't-Tenkîh* isimli eserindeki bir görüşünü, küçültücü veya önemsizleştirici biçimde “denildi ki” manasında “kîle” lafzıyla zikrettiği için İbn Kemal öfkelenmiş, durumu derhal padişaha arz etmiş, Çivizâde'nin cezalandırılması için ferman çıkmışken, vezirlerin devreye girmesiyle padişah kendisini affetmiştir³². Osmanlı geleneğine göre müderrislik görevinin ardından 937/1530-1531 senesinde

²⁶ Gel, *Agt*, 23.

²⁷ Çivizâde'nin Razî ekolünden beslendiği ve onu Hızır Bey'in yukarıda adı geçen talebeleri üzerinden “hoca talebe ilişkisi çerçevesinde Fahr-i Râzî mektebiyle ilişkilendirmenin mümkün olduğuna” dair bkz. Gel, *Agt*, 22. Bizim kanaatimiz, ilerde işleneceği gibi Çivizâde'nin zihniyet olarak zâhirî ama mektep/mezhep olarak klasik bir Hanefî olduğu yönündedir.

²⁸ Mecdî, *Hadâik (Tercüme-i Şekâyık)*, 446. Sindîd/Sanâdîd, Arapça bir kelime olup şecâatli, sert adam; şiddetli soğuk, karakış gibi manalara gelmektedir. Bkz. Mehmet Kanar, *Farsça Sözlük*, İstanbul, 2000, 754; el-Mu'cemü'l-vasît, İstanbul, 1996, 525. Fermandaki bu ifadeye bakılırsa Çivizâde gerçekten doğru bir seçim olmuştur.

²⁹ Taşköprüzâde, *Şekâik*, 266; Mehmet İpşirli “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi” *DiA*, 8/348.

³⁰ *Peçevî Tarihi*, (Baykal), 1/62-63.

³¹ Bu isyanın farklı bir sosyo-politik değerlendirmesi için bkz. Side Emre, “Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt: A Case Study of Ahmed Pasha's Governorship, Revolt, Sultanate and Critique of the Ottoman Imperial Enterprise/On Altıncı Yüzyıl Mısırı'nda Bir İsyanın Anatomisi: Ahmet Paşa'nın Valiliği, İsyanı, Saltanatı ve Osmanlı Emperyal Teşebbüsünün Bir Eleştirisi” *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, Sayı/Issue XLVI, İstanbul, 2015, 77-129.

³² Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 134; Âlî, *Kühü'l-Ahbâr*, 382b; *Peçevî Tarihi*, (Baykal), 1/44.

Mısır kadısı olmuştur³³. Temîmî onun Mısır kadısı oluşu hakkında “O Mısır’a girince, zulüm şeytanları oradan çıkmış; adalet ordularını şehre salmıştır. Cebbarları zabtu rabt altına almış ve mütekebbirlerin de burunlarını sürtmüştür. Harab olmaya yüz tutmuş şehir vakıflarını imar etmiş; talebesiz kalan medreseleri ve cemaatsiz kalan camileri ihya etmiştir.” şeklinde konuşur³⁴. Ayrıca Mısır’da hadis ilimleriyle de meşgul olmuş ve İbnü’n-Neccâr diye meşhur Kâdî’l-kudât Şihabüddin Ahmed b. Abdülaziz el-Hanbelî’den hadis icazeti almıştır. O dönemde Mısır’da hadis bakımından zengin bir birikimin süregeldiği bilinmektedir³⁵. Çivizâde 1537’de ise Anadolu Kazaskerliği görevine getirilmiştir³⁶. Çivizâde’nin Anadolu Kazaskerliğinde selefi Kadirî Çelebi idi. Kadiri Çelebi ve Muhyiddin Fenârî, 15 Rebûlâhir 944 – 21 Eylül 1537 tarihinde³⁷ Kanunî tarafından görevlerinden alınıp o vakit İstanbul kadısı olan Ebussu’ûd, Rumeli Kazaskeri ve aynı dönemde Mısır kadısı olan Çivizâde ise Anadolu Kazaskeri olarak atanmıştır³⁸.

Çivizâde, Sadî Çelebi’nin vefatı üzerine 945/1539 yılında şeyhülislam olmuştur³⁹. Üç yıl dokuz ay kadar bu vazifeyi yürüttükten sonra 1542’de yevmî 200 akçe emekli maaşı ile azledilmiştir⁴⁰. Kefevî, Çivizâde’nin dürüstlüğü ve ilmî yeterliliğinden bahsetmekle birlikte hemen ardından bazı hususlarda çok sert bir tutum takındığını ve süregelen anlayışın dışında fetvalar verdiğini, azlinin de bu yüzden olduğunu belirtir⁴¹. Gazzî, azlinde İbnü’l-Arabî hakkındaki tavrını gerekçe gösterirken⁴² Hasan Beyzâde “vakf-ı nukûdu” kaldırması ve “mesh ala’l-huffeyn” meselesini zikreder⁴³. Fakat para vakfı konusunun Rumeli Kazaskerliği zamanında (1545 sonrası) gündeme geldiği bilinmektedir. Çivizâde’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıfları tekfire varan cümlelerle tenkidi,⁴⁴ vasiyetsiz yapılan para vakfına itirazı, abdest alırken içine, üzerine mesh caiz olmayan bir iç edük/kirbâs giyilmesi

³³ Gel, *Agt*, 39; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 63.

³⁴ Temîmî “Buna en güzel örnek Bulak’taki meşhur cami ve vakfidir. Burayı mamur hale getirirken levh edicinin levminden asla korkmamış ve en güzel şekilde imar etmiştir” der. Temîmî, *Tabakât*, 313b.

³⁵ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*, İstanbul, 2012. 121-164. İlerde işleneceği üzere Hanefî geleneğin takipçisi olan Çivizâde zihniyet olarak selefi değil zahîrîdir. Zahîrî oluşu Hanefî fıkıh metinlerine bağlılığında açıkça görülür.

³⁶ Âli, *Kühû’l-Ahbâr*, 373b; Taşköprizâde, *Şekâik*, 266.

³⁷ Gel, *Agt*, 41

³⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/359. Krş. *Peçevî Tarihi*, (Baykal), 1/139-143.

³⁹ Mecdî, *Hadâik*, 446; Karaçelebizâde, *Ravzatü’l-Ebrâr* (Özgül), 116.

⁴⁰ Krş. Karaçelebizâde, *Ravzatü’l-Ebrâr* (Özgül), 117, 132.

⁴¹ Kefevî, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyar min Fukahâi Mezhebi’n-Numâni’l-Muhtâr*, Kütübhan-e Meclis-i Şûrâ-yı Millî, Şomâra-i sebt-i kitâb: 87837, 1385, 2/292b.

⁴² Gazzî, *Kevâkib*, 2/27-28.

⁴³ Hasan Beyzâde Ahmed, *Hasan Beyzâde Tarihi*, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara, 2004, 2/172.

⁴⁴ Kefevî, *Ketâib*, 2/292b.

durumunda bu mest üzerine mesh yapılamayacağı; bu mesh ve abdestle kılınmış namazların iadesi gerektiği yönündeki görüşleri tartışmalara yol açmıştır⁴⁵. Burada unutulmaması gereken hulus, ilerde işleneceği üzere Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivî arasında farklı olan ve maslahata dayalı olmak üzere klasik görüşlere aykırı fetva veren alimin, hukukçu kimliğiyle çözüm üreten *reîsü'l-ulema* Ebussu'ûd Efendi olduğudur.

Çivizâde azlinin ardından 950 (1543-44) yılında oğlu Mehmed Efendi ile birlikte hacc yoluna düşmüştür⁴⁶. Haccı edadan sonra ise bütün tecrübelerine, yaşadıklarına ve ulema ile çekişmelerine rağmen hırsından, belki de hayata karşı inadından vazgeçmeyerek ikinci defa Sahn-ı Semân müderrisliğine geçmiş 952'de (1545) Ebussu'ûd Efendi'nin şeyhülislâm olması üzerine onun yerine Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. Ancak bu vazifede iken önceki tavrına benzer biçimde Kemalpaşazâde'nin bazı görüşlerini tenkit etmesi ve para vakfı yasağı ile gündem olmuştur⁴⁷. Ebussu'ûd Efendi, Kemalpaşazâde meselesinden habedar edilerek konunun padişaha arzı istenmiştir. Kanûnî, her ne kadar vaktiyle ona kıymet vermiş olsa da öteden beri mesh konusu, kıl meselesi ve vahdet-i vücud husundaki münakaşalarının üzerine bir de Kemalpaşazâde'yi kötölemesi bardağı taşırılmış ve Sultan, Çivizâde hakkındaki hükmü Ebussu'ûd Efendi'nin takdirine bırakmıştır. İdam korkusuyla bir çavuşun evinde saklanan Çivizâde, bu çavuş vasıtasıyla yapılan bazı görüşmeler neticesinde affa uğramıştır. Çivizâde Muhyiddin Efendi Rumeli kazaskeri iken ikinci divanında rahatsızlanarak 4 Şâban 954/19 Eylül 1547 tarihinde vefat etmiştir⁴⁸.

Taşköprülüzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin “hoş tavırlı (marziyyü's-sîra), yaşayışı övgüye değer (mahmûdü't-tarîka) insanlara karşı cana yakın (karîbü'l-cânib), yapmacıklıktan uzak (târihan li't-tekellüf) mütevazı ve güleç yüzlü biri” olduğu söyleyerek Kuran hafızı olduğunu, pek çok ilimde ehil, özellikle de fıkıh, hadis, tefsir ve usulde yed-i tûlâ sahibi olduğunu kaydeder⁴⁹. Mecdî “husûsan ilm-i fıkihta mânend-i Muhammed Şeybânî bânî-i mebânî-i usûl-i nu'mânî olub ismen ve zâten ol imâm-ı hümâma sâni idi” derken onun, aslında hukukçu kimliğinin öne çıktığına işaret etmiş ve gördüğü her yerde çalgı ve sema aletlerini birbirine vurarak kıldığını ilave etmiştir⁵⁰.

⁴⁵ Krş. Pehlül Düzenli, “Şeyhülislam Ebussuud Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”, *TALİD*, Cilt 3, sy. 5, 2005,448-449.

⁴⁶ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 20.

⁴⁷ Imber, *Şeriatın Kanunu*, 155.

⁴⁸ Karaçelebizâde, *Ravzatü'l-Ebrâr* (Özgül) , 119, 133; Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 20.

⁴⁹ Taşköprizâde, *Şekâik*, 266.

⁵⁰ Mecdî, *Hadâik*, 447.

Kanûnî'nin beş vakit namazın cemaatle kılınmasına dair çıkardığı fermana (953/1546) ve Busbecq'in nakline göre dine riayet konusunda çok hassaslaşması, etrafındaki eğlence takımını dağıtması, çalgıları parçalatması, altın ve gümüş tabakları ortadan kaldırtmasına bakılırsa⁵¹ Sultan'ın Çivizâde ile bir noktada buluştuğu iddia edilebilir. Temîmî, Çivizâde'nin, oğlu Mehmed'e fıkıh, nahiv, kelam, mantık öğrettiği gibi, hâkim olduğu (el-ma'rife et-tâmme) bir dil olan Farsça'dan bazı metinler (ba'd el-kütüb el-fârisiyye) de okuttuğunu kaydeder⁵². Mecdî'nin ifadelerine bakılırsa Çivizâde “tarîka-i sûfiyyeden meşâyih namına geçinen kimseleri tadrîl idüb erbâb-ı bida' ve ashab-ı dalâleti tezlîl” ederdi. Ayrıca onun evliya ve ulemaya hürmet ve saygı konusunda hassas olduğu zikredilir. Temîmî'nin nakline göre yakın civardaki sahabe ve ulema-i salihîn kabirlerini ziyareti arzu edip oraya yaklaştığı zaman birinden diğerine geçerken binek üzerinde değil orada medfun zatlara “ikrâmen ve i'zâmen” yürüyerek giderdi⁵³.

b) Ebussu'ûd Efendi

Sultânü'l-müfessirîn, mukadimetü ceyşi'l-müteahhirîn gibi vasıflarla anıldığı gibi⁵⁴ *Hoca Çelebi* lakabıyla da tanınmış bir tefsir ve fıkıh alimi olan Ebussu'ûd Efendi,⁵⁵ 896/1490 senesinde dünyaya gelmiştir⁵⁶. Babası zamanın ünlü bilgin ve mutasavvıflardan Şeyh Yavsî sanıyla anılan İskilipli Şeyh Muhyiddin Mehmed Mustafa Efendi'dir ki “Şeyh İbrahim Tennûrî hazretlerinden istişadla hilafet sadrına geçmiş bir aziz idi”⁵⁷. II. Bayezid ile şehzadelikten itibaren çok yakın ilişki ve muhabbet halinde olup⁵⁸ bu yakınlık sebebiyle *Hünkâr Şeyhi* olarak da bilinirdi. Hatta Gelibolulu Mustafa Âlî'nin kaydına göre Bayezid, Şeyh Yavsî'ye “bey'at etmiş” ve bir iki defa birlikte itikâfa girmişlerdir⁵⁹. Annesi Sultan Hatun ise Ayderûsî ve Mecdî'nin kaydettiğine göre Ali Kuşçu'nun kardeşinin kızı; Atâî ve Âlî'nin belirttiğine göre ise bizzat Ali Kuşçu'nun kızıdır⁶⁰. Ebussu'ûd ilk tahsilini babasından, Cürcânî'nin kelama dair eseri

⁵¹ Emecen, *Osmanlı Sultanları -I*, 133.

⁵² Temîmî, *Tabakât*, 370b.

⁵³ Temîmî, *Tabakât*, 313b. Krş. John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halvetî Order 1350-1650*, Edinburgh University Press, 2010, 126.

⁵⁴ Atâî, *Zeyl-i Şekâyik*, 183.

⁵⁵ Cavid Baysun, “Ebussu'ûd Efendi” *İA*, 4/92.

⁵⁶ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 23.

⁵⁷ Âlî, *Kühü'l-Ahbâr*, 461a; *Peçevî Tarihi*, (Baykal), 1/42.

⁵⁸ Taşköprüzâde, *Şekâik*, 206; *Osmanlı Âlimleri*, 261; Mecdî, *Hadâik*, 349-350.

⁵⁹ Âlî, *Kühü'l-Ahbâr*, 173a.

⁶⁰ Ahmed Akgündüz, “Ebussuud Efendi” *DİA*, 10/365; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara, 1972, 28.

Hâşiyetü't-Tecrîd, *Hâşiyetü'l-Mutavvel* metinlerini okumuş, keza “*Şerh-i Miftâh*’ı iki defa ve *Şerh-i Mevâkif*’ı min evvelihî ilâ âhirihi tahkîk ve îkân üzre pederlerinden kıraat” etmiştir⁶¹. Bununla birlikte çeşitli tefsir kitapları okuduğu kaydedilir. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Mevlânâ Seydî-i Karamânî ve bir rivayete göre İbn Kemal’den ders aldı⁶². Hocası Mevlânâ Seydî-i Karamânî’nin kızı Zeyneb Hanım’la evlenen Ebussu’ûd Efendi, İnegöl İshak Paşa Medresesi’ne tayin edildi⁶³. 926/1520’de buradaki görev süresi sona erince ertesi yıl Dâvud Paşa Medresesi’nde, bir yıl sonra da Mahmud Paşa Medresesi’nde görevlendirildi. 931/1525 yılında Vezir Mustafa Paşa’nın Gebze’de inşa ettirdiği medreseye tayin edildi. Bir yıl sonra Bursa Sultâniye pâyesine lâyük görülen Ebussu’ûd Efendi 934/1528’de Medâris-i Semâniyye’den Müftü Medresesi’ne müderris oldu⁶⁴. Beş yıl bu vazifede kaldıktan sonra önce Bursa, 940 Rebûlâhbirinde de (Kasım 1533) İstanbul kadılığına getirildi⁶⁵. Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Fenârî ve Anadolu Kazaskeri Kadirî Çelebi, önceden (1527) Molla Kabız’ın Hz. İsa’nın üstünlüğü konusundaki iddialarına doğru dürüst cevap verememişler iken⁶⁶ bu defa da İbrahim Paşa’nın katlinin sebebini sormalarına kızan Kanûnî, her iki kazaskeri de azletmiş⁶⁷ Çivizâde’yi Anadolu ve Ebussu’ûd’u da Rumeli Kazaskerliğine tayin etmiştir (1537). Sekiz yıl Rumeli kazaskeri olarak görev yapan Ebussu’ûd Efendi Şâban 952’de (Ekim 1545) Fenârîzâde Muhyiddin Efendi’nin yerine şeyhülislâm olmuştur⁶⁸. Doğrudan Rumeli kazaskerliğinden bu makama tayin edilen ilk âlim Ebussu’ûd Efendi’dir. Böylece Rumeli kazaskerliğinden meşihata geçme uygulaması başlamıştır⁶⁹. Yirmi sekiz yıl on bir ay şeyhülislâmlık yapan⁷⁰ ve bu arada pek çok siyasî meselerde ağırlığını hissettiren, Kıbrıs seferinin açılmasını fetvasıyla

⁶¹ Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 183.

⁶² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/677.

⁶³ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 24.

⁶⁴ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 29; Pehlül Düzenli, “Şeyhülislâm Ebussu’ûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 2005, (441-475) 443 vd.

⁶⁵ Akgündüz, “Ebussuud Efendi” *DİA*, 10/365.

⁶⁶ Emecen, *Osmanlı Sultanları -I*, 110.

⁶⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/359.

⁶⁸ Imber, *Şeriattan Kanuna*, 22-27.

⁶⁹ Krş. Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 25; Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi -Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 36.

⁷⁰ Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, 29; Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808, 2002, 146.

destekleyen Ebussu'ûd Efendi⁷¹ 5 Cemâziyelevvel 982 (23 Ağustos 1574) tarihinde vefat etmiştir⁷².

Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'ye, niçin önemli meseleleri toplayan bir kitap telif etmediği sorulduğunda, “Bezzâziyye varken böyle bir şey yapmaktan hayâ ederim” cevabını vermiştir⁷³. Üç dilde (Türkçe, Arapça, Farsça) bedî şiirler yazdığı kaydedilen Ebussu'ûd'un, Ebu'l-Alâ el-Maarri'ye nazire olarak kaleme aldığı *Kasîde-i Mîmiyye*'si meşhurdur⁷⁴. Garip sorulara öfkelenmeden cevap vermesinden geniş ruhlu bir insan olduğunun anlaşıldığı kaydedilerek tasavvufa ilgisinin bulunduğu ancak kendisinin sufiyeye (tasavvuf yoluna) girmediği aktarılır. Ebussu'ûd Efendi zamanının ve halkın örf ve adetlerine şeriatın verdiği imkan nispetinde müsamaha göstermiştir⁷⁵.

Ayasofya Camii'nin 1573 tarihinde büyük bir tamirat gördüğünde bu tamirat işi Mimar Sinan'a verilmişti⁷⁶. İstanbul kadısına ve Ayasofya mütevellisine yazılan hükümde Ayasofya Camii'nin tamire muhtaç yerlerinin tamiri istenmişti. Bazılarının “izinsiz ve zarar verici tarzda cami payelerini temelinden söktükleri” Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi'ye arz edilmiş ve fetvasına başvurulmuştu. Bu fetvada ise “bu bina kâfir binasıdır yıkılması lazım gelir” diye zorluk çıkaranların öldürülmesinin uygun olacağı ifade edilmişti⁷⁷. İstanbul'da ıslah edilmiş lâle türünü elde edenin Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi olduğu kaydedilir⁷⁸. Su konusunda bilgili olduğu anlaşılan Ebussu'ûd'un⁷⁹ ticaretle de meşgul olduğunu hatırlatırken⁸⁰ fakihlerin ticaret yaptığını ama muhaddislerin bu sahaya uzak kalmayı tercih ettikleri notunu düşelim. Ayrıca Ebussu'ûd'un mülazımlığı “Suûdî” nisbesinin kazanılması anlamına gelmekteydi. Mesela Osmanlı Coğrafyacısı ve şair olan Mehmed Suûdî Efendi'nin (ö.

⁷¹ MD, 12/1, XI; Imber, *Şeriatın Kanuna*, 96; Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 64-65.

⁷² Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 26. Ayrıca bkz. Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 461a-462b; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/590.

⁷³ Düzenli, *Agt*, 55.

⁷⁴ Ayderûsî, *en-Nûru's-Sâfir an Ahbâri'l-Karni'l-Âşir*, Beyrut, 2001, 320.

⁷⁵ Altunsu, *Osmanlı Şeyhüislamı*, 30; Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983, 200.

⁷⁶ Krş. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3/133.

⁷⁷ Rahman Şahin, *22 Numaralı Mühimme Defterinin (H.981/M.1573) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s. 1-107)* Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2014, 44-45.

⁷⁸ Turhan Baytop - Cemal Kurnaz “Lale” *DİA*, 27/79.

⁷⁹ Bir hükümde Ebussu'ûdün İstanbul'da Yazıcı Çiftliği yakınlarında tespit ettiği bir kaynaktan bahsedilir: “İstanbul kâdısına hüküm ki ve suyolu nâzırına hüküm ki, Hâliyə a'lemül-ulemâ'i'l-mütebahhırîn Müftî Mevlânâ Ebü's-Suûd edâma'llâhü te'âlâ efzâlehûnun Yazıcı Çiftliği kurbinde bulunduğu suyun sanduğa alınıp hâssa suların Turunçluk suyuna ilhâk olunmasın emridüp buyurdum ki: Mevlânâ-yı mûmâ-ileyh edâma'llâhü te'âlâ fazâyilehûnun bulunduğu mezkûr suyu emrüm üzere sanduğa alıp dahı Turunçluk suyuna ilhâk idüp ve ne mikdâr su olup ve ne vechile ilhâk olunduğın mufassalen yazup Südde-i Sa'âdetüm'e arzidesiz”. MD, 7, 318 (1816. Hüküm)

⁸⁰ Düzenli, *Agt*, 59.

999/1591) *Suûdî* nisbesini kullanması, Ebussu'ûd Efendi'ye mülâzım olmasından kaynaklanmaktaydı⁸¹.

c) Birgivî Mehmed Efendi

Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) doğumu için 929/1523⁸² veya 926/1526⁸³ seneleri verilse de doğrusu kendi ağzından “*Vilâdetüm tarihi dokuz yirmi dokuz cemâziyelûlâsının onuncu günüdür*” şeklindeki beyanı sebebiyle ilkidir⁸⁴. Balıkesir'de doğdu. Takıyyüddin veya Muhyiddin gibi elkabın⁸⁵ onun vefatından sonra sevenleri tarafından verildiğini söylemek mümkündür. Babasının tanınmış faziletli bir âlim olduğu bilinmektedir ve ilk tahsilini babasından yaparak, “*tahsîl-i ulûm ve istifade-i mantûk ve mefhûm eyleyüb*” ilmî sermayesini epeyce ilerletti,⁸⁶ ondan sarf, nahiv, usul, mantık ve diğer bazı ilimleri okudu, bu arada da Kur'an-ı Kerim'i hıfzetti. Daha sonra İstanbul'a giderek Mahmutpaşa mahallesinde Küçük Şemseddin Efendi'den (ö.957/1551) ders aldı. Bunun akabinde ise Haseki Medresesi'ne devam etti ve dönemin tanınmış âlimlerinden Ahîzâde Mehmed Efendi'nin (ö.974/1567)⁸⁷ daha sonra Rumeli kazaskeri olacak, Kızıl Molla lakabıyla tanınmış ve Birgivî'nin müderrislik payesi kazanmadan önceki son hocası olan⁸⁸ Abdurrahman Efendi'nin (ö.983/1575) öğrencisi oldu⁸⁹. Abdurrahman Efendi'nin yanına mülâzım olup ihtisasını onun yanında tamamlayarak icazet aldı ve müderrislik pâyesi elde etti. Kendisi üzerinde belki de en ciddi emeği ve tesiri bulunan ismin, gerek ilmiye gerekse idari kadrolar karşısında önemli konuma sahip olan Kazasker Abdurrahman Efendi olduğu ifade edilir⁹⁰. Bu sıralarda yirmili yaşlarda olan Birgivî bir süre bazı medreselerde müderrislik yaptı. Birgivî Mehmed Efendi, Kanûnî döneminde hocası Abdurrahman Efendi'nin Rumeli

⁸¹ Cevat İzgi “Mehmed Suûdî Efendi” *DİA*, 28/526; Tülay Artan, “El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidiler ve Damad İbrahim Paşa (1730)” 103-104.

⁸² Birgivî, *Risâletü İnkâzî'l-Hâlikîn*, thk ve tlk. Hüsâmuddin bin Musa Affâne, Câmîatü'l-kuds, Kudüs, 2002, 15

⁸³ İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Beyrut, 1955, 2/252; Mustafa Barçın, “Ünlü Alim İmam Birgivî” *Sebilürreşâd*, Cilt XIV, Sayı 329, s. 59.

⁸⁴ Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, Ankara, 2011, 25.

⁸⁵ Birgivî, *Risâletü İnkâzî'l-Hâlikîn* (Hüsâmuddin), 15.

⁸⁶ Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 179; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/284.

⁸⁷ Bu Ahîzâde'nin Mehmed b. Nurullah değil Ahîzâde Karamânî Mehmed (ö. 974/1566-67) olduğu kaydedilir. Bkz. Ahmet Turan Arslan, “İmam Birgivî'nin Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri”, *İmam Birgivî*, haz. Mehmet Şeker, Ankara, 1994, 17.

⁸⁸ Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 32.

⁸⁹ Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 179-180; Emrullah Yüksel, “Birgivî” *DİA*, 6/192; Mehmet Ali Ünal, “Birgivî Mehmed Efendi ve Osmanlı Fikir Hayatına Etkileri” Uluslararası Balıkesir'e Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu, (7-8 Kasım 2013 Balıkesir), Bildiriler, haz. Şenol Çelik, Serdar Genç, 237.

⁹⁰ Lekesiz, *Agt*, 40.

Kazaskerliğini birinci defa yürüttüğü 1551-1557 yılları arasında onun vasıtasıyla Edirne kassâm-ı askerîsi oldu ve bu görevini dört yıl boyunca sürdürdü. Bu arada muhtelif mekânlarda ders okutmaya, vaaz ve irşada devam etti⁹¹.

İlerde tafsilatıyla aktarılacağı üzere, ahir ömründe kaleme aldığı *es-Seyfû's-sârim*'i (9 Zilkade 979/24 Mart 1572) para vakfetmenin câiz olmadığını ispat için telif eden Birgivî,⁹² İmam Züfer'den Ensarî'nin naklettiği zayıf bir görüş ile İmam Muhammed'in teâmül ve teâruf kavramlarından hareketle bu tür vakıfların cevazına fetva veren ve böylece pek çok cami ve medresenin mamuriyetinin sürekliliğini temin eden Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'ye ve onunla aynı görüşü paylaşan Kadı Bilâlzâde'ye reddiye olarak yazmış, ücretle Kuran okunmasının ve bunun için para vakfetmenin caiz olmadığına dair *İnkâzü'l-Hâlikîn* (967/1560) *Îkâzü'n-Nâimîn ve İfhâmü'l-Kasrîn* (972/1565) risalelerini kaleme almıştır. *Muaddilu's-Salât* (1567-68) ise tadil-i erkan ile ilgili yazdığı bir eserdir. Ebussu'ûd'un, kendisinden otuz yaş kadar küçük olan Birgivî'ye para vakfı konusunda ikazda bulunduğu rivayet edilir⁹³.

Birgivî, Edirne kassâm-ı askerîsi görevini bıraktıktan sonra yeniden İstanbul'a geldi. Bayramî tarîkatı şeyhi Abdullah Karamânî'ye (Akşehrî)⁹⁴ intisap ederek *tasfiye-i batın* ile meşgul olmak için inzivaya çekildi. Kendisine mürşid olarak Abdullah Karamanî'yi seçmesinde aile geleneğinin Bayramilik meşrebiyle yoğrulmasının yanı sıra Abdullah Karamanî'nin de Bahâüddinzade Muhyiddin Mehmed Efendinin icazeti ile seccade nişin olmasının etkisi olduğu kaydedilir. Birgivî, bu dönemde Bayramîlere has olan, arınmayı temsil eden beyaz bir kıyafet giyerek inzivaya çekilmiş ve kendisini tamamen ibadete vermiştir⁹⁵. Bu ruh halinin bir neticesi olmalı ki Edirne'de kassâm-ı askerî iken aldığı maaşı defter kayıtlarına göre geri ödeyerek helâllik almıştır⁹⁶. Bununla birlikte müridinin inzivayı bırakarak ders ve irşad faaliyetlerine dönmesini isteyen

⁹¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/284; Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 180; Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 35; Emrullah Yüksel, "Birgivî" *DİA*, 6/192; Katharina Anna Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivî Mehmed Efendi's al-Tarîqa al-Muhammadiyya*, A Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, November 2012, 124. Mehmet Özkan, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Alim ve Fakihi Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, Bursa, 2016, 47.

⁹² Birgivî, "Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd", 249 vd.

⁹³ Emrullah Yüksel, "Birgivî" *DİA*, 6/192; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 63-64.

⁹⁴ Bu isim, Arslan (*Ağm*, 18), Lekesiz (*Ağt*, 45-46) Özkan (*Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 71) ve Martı'nın (*Age*, 43) tespiti. Yüksel, şeyhin ismini *DİA*'da aynı şekilde "Abdullah Karamanî" olarak verse de bir başka eserinde "Abdurrahman Karamanî" olarak tespit etmiştir (*Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, 2011, 36). Atâî, Bursalı Mehmet Tahir ve Kufralı "Abdurrahman" şeklinde verir.

⁹⁵ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 43.

⁹⁶ Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 180. Lekesiz, Birgivî'nin bu tavrında en mühim sebebin bu görevi esnasında devlet işlerinin kimler tarafından ve nasıl yürütüldüğünü bizzat görmesi olduğunu kaydeder. Lekesiz, *Ağt*, 43.

Abdullah Karamânî'nin tavsiyesi üzerine, Sultan II. Selim'in hocası Atâullah Efendi'nin (ö. 979/1571) Aydınoğulları devrinde önemli bir kültür merkezi olup meşhur tabip Hacı Paşa'nın da bulunduğu Birgi'de inşa ettirdiği dâru'l-hadise müderris olarak altmış akçe ile tayin edildi⁹⁷. Mehmed Efendi'nin Birgi'ye geliş yılının ise 971/1564 olduğu tahmin edilmektedir⁹⁸. Birgivi ömrünün sonlarına doğru tekrar İstanbul'a giderek Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'ya memleketteki adaletsizliklerle mücadele etmesi için tavsiyelerde bulunmuştur⁹⁹. Birgivi 981 yılı Cemâziyelevvel ayında (Eylül 1573) bir İstanbul seyahati sırasında vebaya yakalanarak hicrî yıla göre elli iki yaşında vefat etti ve Birgi'ye getirilerek burada defnedildi¹⁰⁰.

İzhâr ve Avâmil gibi Arapça eğitimi için yazdığı eserlerde cümle örneklerini âyet, hadis, kelam-ı kibar denilen güzel sözlerden seçen Birgivi çalışmalarında faydalandığı kaynakları zikretmemişse de diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında Zemahşeri'nin *Mufassal*'ı, İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye*'si ve İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb*'i gibi kitaplardan istifade ettiğinin anlaşıldığı zikredilir¹⁰¹. *Tarîka* ve *Vasiyetname* için de aynı şekilde çoğu zaman metinde verilmemiş bazı kaynakların söz konusu olduğu kanaatindeyim. Birgivi, Gazzalî ve onun fikrî mirasından büyük oranda etkilenmiştir. Bunun dışında özellikle belirtmek gerekirse, satır aralarından anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî, Kutbuddin İznikî ve Kâfiyecî'yi saymak mümkün gözükmemektedir.

⁹⁷ Ahmet Arslan, *Agm*, 18; Kasım Kufralı, "Birgivi", *İA*, MEB yayınları, Eskişehir, 2001, 2/694.

⁹⁸ Lekesiz, *Agt*, 47.

⁹⁹ Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 180; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/284; Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 38.

¹⁰⁰ Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 180-181. Emrullah Yüksel, "Birgivi" *DİA*, 6/192-193. Özkan, *Muhammed Birgivi'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı*, 57.

¹⁰¹ Hüseyin Elmalı, "İzhârü'l-esrâr" *DİA*, 23/506.

BİRİNCİ BÖLÜM

AKLIN TEORİK ÖRGÜTLENMESİ: ZİHNİYET

1.1.Aklî Tasavvur ve Tarihî Zemin

Osmanlı'nın tevarüs ettiği düşünce dünyasının temelinde, Razî geleneğinden gelen felsefî kelamın bulunduğu ve diğer unsurların bununla uyumlu bir varoluş gösterdiği kaydedilir. Bununla birlikte *felsefe*, *kelam* ve *tasavvuf* şeklinde tekrarlanan aklî tasavvura matuf üçlünün, *kelam*, *fıkıh* ve *tasavvuf* şeklinde ifade edilmesinin daha doğru olabileceği iddia edilebilir. Zira felsefe daha doğrusu “hikmet” ve onunla bir bütün oluşturan diğer unsurlar, irfanî tasavvuf ve kelam'da var olduğu kadar fıkıh ve usul-i fıkıhta da bulunmaktaydı¹⁰². Bu çerçevede Osmanlı ilmî birikiminin üç ana başlığını oluşturan kelam, fıkıh ve tasavvufun *akıl*, *adalet* ve *ahlak* zeminlerinde tahkik ve tedkik edildiği ifade edilebilir. Bütün bu birikim ve geleneği ele alırken Razî ve İbn Teymiyye mektebi şeklinde keskin bir ayrıma gidilmesini ise ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Zira özellikle İbn Teymiyye'nin metinlerinde mantığın yine mantık ilmiyle reddi gibi kıvrak akıl oyunlarının yapıldığı, sezgiye ve keşfe çok itibar etmese de *sarih akıl* ve *sahih nakil uyumu* üzerinden düşünceye geniş yer açıldığı unutulmamalıdır¹⁰³. Bu çerçevede ilerde işleneceği üzere İbn Teymiyye'nin, *akılın* değil *sezginin* ve geniş anlamıyla *keşfin* karşısında konumlandırılması daha isabetli olmalıdır.

Peki Hanefî geleneği miras almış olan Osmanlılar'da niçin Eş'arî gelenek hakim olmuştu? Buna biri *pratik* diğeri ise *teorik* olmak üzere iki ayrı neden gösterilebilir. *Pratik* neden Mâtürîdî ve Eş'arî geleneğin ilk imamlarının inşa ettiği fikrî yapı ile alakalıdır: 1-Mu'tezile ile mücadele ettiği için İmam Eş'arî, pratikte Kelam İlmi'ne geniş yer vermiş ve ona teşvik etmişti¹⁰⁴. Böylece farklı düşünme biçimleri için uygun

¹⁰² Bununla birlikte fukahâ ve mütekellimîn mesleklerinin ayrımına işaret edilir. Özlü bir değerlendirme için Bkz. Murteza Bedir, Kelâmî ve Fıkıhî Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29, 2013, 65-97.

¹⁰³ Krş. Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmûatü'l-Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, 34-38.

¹⁰⁴ Bunun için Eş'arî'nin Kelam ilmini öven, *Risâletü İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* (haz. Muhammed el-Velî el-Eş'arî el-Kâdirî er-Rifâî, Dâru'l-meşâri', 1995, 39 vd) [Kelam İlmine Dalmanın Güzelliği Hakkında] isimli eserine bakmak yeterlidir. Eş'arî bu risaleyi güçlü bir “Kelam savunusu” olarak yazmıştır. Burada söylediği en mühim şey *akliyyât*, *mahsûsât* ve *sem'iyât* alanlarının her birinin kendi içinde düşünülmesi gerektiği; akliyyât ve mahsûsât/hissiyât alanının, sem'iyât ile rededilemeyeceğini vurgulamasıdır. Böylece Kelam İlmi'ne büyük bir hareket sahası açmış olmaktadır. Age, 47-48. Ayrıca bkz. *İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, terc. Melikşah Sezen, Kökler Derneği Yayınları, İstanbul, 2016,68-69. Keza *el-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* (tlk. Hamûde Zeki Garâbe, Mektebetü Mısır, 1955) çalışması da Kelam İlmi'ni tervîce matuftur. Halbuki Hanefîler'de ilm-i kelam yerilmiştir. Bununla birlikte Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olduğuna yer verdiği *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*'nin telif zamanının, Mu'tezile'den ayrıldığı ilk vakitlere ait olduğu (Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*,

bir zemin oluştu. 2-Mâtürîdi gelenek ise çoğunlukla Hanefî ekolü üzerinden şekillendiği için kelam ilmine ve müzik gibi sanatlara mesafeliydi¹⁰⁵. Durum böyle olunca Osmanlılar'ın Eş'arî geleneğe yönelmesi düşünce zemininde kendi geleceğini sağlıklı biçimde inşası için gayet tabiiydi. Unutulmamalı ki Eş'arî gelenek aklın, Allah'ı bulacak kudrette olmadığını bulsa bile iyi ve kötünün ne olduğunun kesin biçimde ancak vahiyyle bilinebileceğini söylerken¹⁰⁶ *sorumsuzluk itibariyle beşerî hareket alanını perçinlemekte, keşf ve ilhamı bilgi vasıtası olarak kabul ederek de bu alanı genişletmekteydi*.

Osmanlı Devleti'nin Eş'arî geleneği benimsemesinde ilkesel ihtiyaçından kaynaklanan *teorik* neden ise yine ikidir: 1-Osmanlı'nın Sultan Orhan'la birlikte tercih ettiği Ekberî geleneğin *a'yan-ı sabite* anlayışının, Eş'arîler'in *kesb teorisiyle* örtüşmesi¹⁰⁷ 2-Türk Moğol geleneğinin *saltanatın ilahî menşe'i* anlayışının, Eş'arîler'in *cebr-i mutavassıt*¹⁰⁸ düşüncesiyle uyumu. Saltanatın ilahî menşei anlayışı, Türk-Moğol kültüründen Osmanlılar'a geçmiş ve özellikle XVI. asırdan sonra mistik karakteri yoğunlaşmıştır¹⁰⁹. Öteden beri devlet başkanlığının, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Kelâm*'ında olduğu gibi devlet-siyaset anlayışını yansıtan metafizik daha doğrusu kelâmî bir etiket kazandığı da bilinmektedir¹¹⁰. Eş'arî gelenek, Ekberî birikimden daha eski olsa da, onun Ekberîliği kendine doğru çekmesi veya yeniden üretmesi yanında Ekberîliğin,

İstanbul, 2000, 106) vurgulanmalıdır. Krş. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'bnî Hazm, 2003, 7-20. Ayrıca bkz. Ahmet Erkol, *Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazali Örneği)*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2002, 31-32.

¹⁰⁵ Mâtürîdi geleneğin *akaid* değil ama *kelam* mektebi olarak Ebu'l-Müîn Neseî ile parladığı ve orada kaldığı ifade edilebilir. Zira sonraki asırlarda bir "Mâtürîdi kelam geleneği" takip edilmemiş ve gelişmemiştir. Eş'arî ekolün Kelam ilmine büyük önem vermesi bir yana sezgi ve keşf gibi bilgi vasıtalarını kullanması Mutezile ve İbn-i Sina reddiyeleriyle onu düşünce sahasında daha güçlü ve donanımlı hale getirmiştir.

¹⁰⁶ Şebüsterî "Akılla Allah'ı bulmaya çalışmak, elindeki mumla güneşi aramaya benzer" derken Eş'arîlerin söylediklerini tasdik etmekteydi. Gazzâlî ise tasavvufla ilgili eserlerinde keşf karşısında değersiz gördüğü aklı, usûl-i fıkıh ve kelâm kitaplarında övmüştü. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" *DİA*, 2/245.

¹⁰⁷ Bu teoriye göre Allah kulların irade ve ihtiyaçlarını" önceden yaratmıştır. Kul sadece "kendi iradesiyle" önceden yaratılmış olan bu "tercihlerini" eyleme dökerler. Fahreddin Râzî kesbe, kullara ait fiillerin meydana gelişinde hiçbir tesiri bulunmadığı yönünde bir anlam yükleyerek Eş'ariyye'nin kesb teorisini cebre yaklaştırmıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb" *DİA*, 25/305. Râzî'ye göre kullara ait fiilleri Allah'ın yaratmasıyla bütün varlık ve olayların ilahî kadere göre gerçekleştiği kanıtlamaktadır. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî" *DİA*, 12/91. Râzî'nin bu bakışı ile a'yan-ı sâbite teorisi uyumludur.

¹⁰⁸ Bu terkip Eş'arîlerin kesb teorisini kadere uygulamalarına işaret eder. Kısaca takdîr-i ilahîyi ve tanrının tercihini öne çıkarır. Mustafa Çağrııcı bu konuda şunları söyler: *Cebir anlayışının ahlâkî sorumsuzluğa yol açacağından kaygılanan hatta bu eğilimde olanlar bulunduğunu bildiren Sünnî mutasavvıflar, Eş'ariyye'nin ılımlı cebir (cebr-i mutavassıt) anlayışını çıkar yol olarak görmüşlerdir. Nitekim Gazzâlî, İhyâ-yı ulûmî'd-dîn'de "Tevbe", "Tevhid ve Tevekkül" bölümlerinde bu kavramların tasavvufî açıklamalarını yaparken mutlak bir cebre düşmemek için hayli zorlanmıştır. Çağrııcı, "Ahlak", *DİA*, 2/8. Kanaatimce buradaki "Sünnî mutasavvıflar" içinde İbnü'l-Arabî başı çekmelidir.*

¹⁰⁹ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul, 2015, 355.

¹¹⁰ Mu'tezile'den Nazzâm da imametın nass ve tayinle belirlenmesi gerektiği kanaatindedir ki Şia'nın benimsediği bu görüş Türk-Moğol geleneğide var olan "hakanın menęlü tanrı tarafından seçilmesi" anlayışıyla uyumlu gözükür. Krş. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtezâ Örneği)*, Endülüs yay., İstanbul, 2017, 211.

Matüridilikle uyumsuzluğu sebebiyle ancak Eş'arî birikimle var olabildiği açıktır. Felsefenin kelimâ'a nüfuz ettiği bir dönemin sonrasına tesadüf eden Osmanlı tecrübesi, elbette kendi siyasî meşruiyetiyle uyumlu aklî tasavvur ve nazârî zemini daha doğrusu kelimâ ve tasavvufî bir örgüyü kabul edecekti. Tasavvuf, siyaset ile ahlakı kaynaştıran maya vazifesi gördüğü gibi tanrı ile mistik irtibat biçimine alışmış Türk-Moğol kültürüne de ışık tutmuştur. Düşüncenin önünü açma görev ve misyonu bugünün tarih yazıcıları tarafından Hanefî-Mâtürîdî geleneğe yüklenmiş olabilir ama o günün tarih yapıcılarının hiç de böyle düşünmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Selçuklular'da olduğu gibi "Safevîlerin Şiîleştirme propagandalarına karşı en büyük direncin Eşarî-Şafîi kitleden geldiği" bilinmektedir¹¹¹. Aslında Eş'arilik, felsefî kelama imkan tanınması açısından batınî temayüllere açık gibi görünse de, çoğunlukla mensup olduğu Şafîî hukuk yapısı onları belli kalıplarda tutmaktaydı.

Osmanlı'nın, XVI. yüzyıla kadar gösterdiği siyasî başarı ve içtimaî ahengin arkasındaki kültür ve zihniyet zemininin nasıl oluştuğu, aktif unsurları ve sonrasında aynı başarıyı niçin gösteremediği, tarihçiler tarafından çok farklı sebeplere bağlanır. Bu çerçevede medreselerin ve ulemanın yapısı üzerinde olduğu kadar bürokrasi ve savaş teknikleriyle malî ve ekonomik anlayış biçimleri üzerinde de değerlendirmeler yapılmıştır. Bununla birlikte malî, ekonomik alanların ya da savaş ve büroksasinin işleyiş tarz ve teknikleri, temelde ilmî birikim ve ulema/bilginler prizmasından geçtiği ve bir zihniyet meselesi olduğu konusunda görüş birliği olduğu söylenebilir¹¹². Fazlîoğlu'na göre "devletin kuruluş aşamasında Davud Kayserî'nin şahsında cisimleştiği şekliyle kelimâ renkli ancak irfânî ağırlıklı bir düşünsel yapı tercih edilmiştir". Buna göre beylikten sultanlığa geçiş dönemi olan Yıldırım Bayezid (*Sultan-ı İklîm-i Rum*) devrinde Osmanlı ilmiye teşkilatı için Molla Fenarî, Osmanlı kimliğiyle ideal alim tipine işaret ederken, onun öne çıkardığı *kelam, fıkıh ve irfanî tasavvuf imtizacı* Osmanlı düşüncesinin ana karakterini oluşturmuştur¹¹³.

¹¹¹ Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi" *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, sayı: 21, 103.

¹¹² Aslında bu durum sosyal bilimler ile fen bilimleri arasında ilişki ile de alakalıdır. Fen bilimleri makina ve teknoloji merkezli iken sosyal bilimler insan merkezlidir. Fen bilimlerinin nasıl hareket edeceğine sosyal bilimler karar verir. Kısaca teknolojinin hangi maksatla kullanacağı sosyal bilimlerin konusudur. Bu sebeple sosyal bilimler gelişmeden fen bilimleri gelişirse eğer, yaşamımızın değil, kesinlikle ölümümüzün kolaylaşacağını söylemek mümkündür.

¹¹³ Krş. Fazlîoğlu, *Kayıp Halka*, 181, 195. Uzunçarşılı, Osmanlılar'daki Razi Mektebinin hoca-talebe halkasını şöyle verir: Molla Fenarî - Molla Yeğan - Hızır Bey - Sinan Paşa/ (Hocazâde / Hayalî / Kastelânî / Muarrifzâde / Hatibzâde) - Molla-Lütfî - İbn Kemal-Ebussu'ûd Efendi. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/591, 652. Ayrıca sadece fıkıh ve tasavvuf değil İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi kırâat ve Kuran ilimleri konusunda da meşhur alimler Osmanlı ilim

Osmanlı'nın kelam, fıkıh ve tasavuf konularını temelde sırasıyla, akıl, adalet ve ahlak zemininde işlediğinden bahsetmiştim. Öyle ki ideal dengenin, ancak bu üç alanın her birine serpiştirilmiş hikmet/felsefe önermelerinin harekete geçirilmesiyle şekilleneceği kabul edilmekteydi. Bu, elbette hemen XVI. asırda elde edilmiş değildi. Kökü Yunan ve Mezopotamya medeniyetlerine kadar uzanan bir zihniyetin, İslam ve Türk-Moğol gelenekleriyle memzûc hale gelmiş şekliydi. Aklî tasavvur dünyası her üç alan için geçerli olmakla birlikte temelde kelamî bir renk taşımaktadır. Osmanlı'da siyaset ile ahlak arasındaki ilişkiyi vahdet-i vücudcu bir bakış inşa etmiş, öteden beri Razîci gelenek için kelama uygulanacak felsefenin pratik meşruiyetini de irfanî tasavvuf sağlamış olmalıdır. Bu durum, Osmanlı'nın ilk dönemindeki mistik bilgi alanının ve hemen sonrasında irfanî tasavvufun ifa ettiği vazifeyi göstermesi açısından önemlidir.

Osmanlı düşüncesini bütün diğer medeniyetlerin aklî tasavvur dünyalarına varışçı kılan anlayış, Şeyh Bedreddin'in (ö. 823/1420) yakın adamı Börklüce Mustafa'nın XV. yüzyılda Sakız Adası'ndaki rahiplerle teolojik tartışmalar yapmasına imkan tanımaktaydı¹¹⁴. İstanbul'un fethiyle beraber İslâm coğrafaları içinde merkezî bir konum elde eden Osmanlı entelektüel dünyası, siyaset mekanizması ile birlikte Osmanlı dışından pek çok âlimi kendine çekmeyi başarmıştı¹¹⁵. Aklî ilimlerde mahir Rum bilim adamlarının II. Murad ve Fatih'in sarayında iyi muamele gördüğünü bilinmektedir¹¹⁶. Sultan II. Mehmed Arapça, Farsça, Rumca ve Latince gibi birkaç lisana vakıf olup aynı

dünyasına katkıda bulunmuştu. *Tayyibetü'n-neşr* isimli eseriyle bilinen İbnü'l-Cezerî, Mısır'dan ayrıldıktan sonra Antalya'ya uğramıştır. Sonrasında Bursa'ya da gelen İbnü'l-Cezerî'yi, Yıldırım Bayezid şehrin girişinde karşılamıştır. Kendi adına Bursa Ulu Camii bünyesinde bir dâru'l-kurrâ tesis edilen İbnü'l-Cezerî'ye yevmî 200 dirhem maaş bağlanmıştır. Hâce-i Sultanî olan İbnü'l-Cezerî, Niğbolu Savaşı'na katılmış sonrasında ise Ankara Savaşı'nda Timur'a esir düşmüştür. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, İstanbul, 1996, 163,168, 169. Doğu ve Batı bilgilerini sarayında toplamayı pek seven Fatih, Ali Kuşçu'yu Ayasofya medresesine günde 200 akçe maaşla tayin etmiş ve Kuşçu, Uzun Hasan'ın yanına dönüp elçilik görevini tamamladıktan sonra, aile ve adamlarıyla birlikte yeniden Anadolu'ya dönmüştür ki, bu yolculuğunda kendisine günde 1000 akçe yolluk verilmiştir. Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1982, 48.

¹¹⁴ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 184.

¹¹⁵ Otlukbeli Muharebesi'nden sonra da Ali Kuşçu ile birtakım tabipler ve İdris-i Bidlisî gibi şöhret sahibi ilim adamları İstanbul'a gelenler arasındaydı. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/629.

¹¹⁶ Mesela, 1454 Ocak ayı başlarında (Ortodoks Kilisesi takvimine göre Noel Günü'nde) II. Mehmed Han, Ortodoks din adamlarını ve Doğu Roma İmparatorluğu'nun son patriklerinden (azledilen) Ghennadios Schalarios'u sarayına davet etmişti. Fatih, Ghennadios'u, sadece Hellenlerin değil imparatorluktaki bütün Ortodoks Hıristiyanların ruhani lideri ve milletbaşı (ethnarh) olarak tayin etmişti. Venedik elçisi, II. Mehmed'in Latince ve Yunanca bildiğini yazmıştır. Sarayda Roma tarihi üzerine çalışıyor, münakaşalar yapılıyordu. İlber Ortaylı, "Osmanlı Barışı" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 1999, 12-17, 14-15. Fatih ayrıca sarayında Yunan eserlerin bulunduğu bir kütüphane kurdu. Fatih Sultan Mehmed bir taraftan İslam âlimlerini himaye ederken diğer yandan da Trabzon'da yetişen Yunanlı bilim adamı Georgios Amirutzes ve oğluna, Batlamyus'un Coğrafya kitabını Arapça'ya tercüme etmelerini bir dünya haritası çizmelerini emretmiştir. Fatih'in Avrupa kültürüne olan ilgisinin Manisa'da bir şehzade iken başladığı kaydedilir. 1445'te İtalyan hümanist Ciriaco d'Ancona ve Manisa sarayında bulunan başka İtalyanlar ona Roma ve Avrupa tarihi okutukları bilinmektedir. Patrik Ghennadios Hıristiyan inancını anlatan *İtikadname*'sini Fatih için telif ederken Francesco Berlinghieri *Geographia*, Roberto Valtorio ise *De re Militari* adlı eserlerini II. Mehmed'e takdim etmek istemişlerdi. Krş. Ekmeleddin İhsanoğlu "Osmanlı Bilimine Toplu Bakış" *Osmanlı*, 8/20.

zamanda şairdi. Uzunçarşılı'nın ifadesiyle serbest fikirli olup taassubu yoktu¹¹⁷. Bu konuda İnalçık “Özetle, XV. Yüzyılın ilk yarısında klasik edebiyat ve felsefî düşünce, hayatın içinde ön plana geçmeye ve yeni kültürün merkezi olmaya başlamıştı” notunu düşer¹¹⁸.

¹¹⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/145.

¹¹⁸ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası*, İstanbul, 2013, 61. Osmanlı'nın en azından Evliya Çelebi zamanındaki ilim ve kültürde öne çıkan bir kitap listesi için *Seyahatname*'den Bitlis Hanı'nın kütüphanesine dair kitapların sadece bir bölümü olmak üzere şu satırları nakledebiliriz:

“Ve bâlâda tahrîr olunan talik hattâtlarının hatlarıyla murakka'ât hatları çıkdı kim her biri birer genc-i Efrâsiyâb değerdî. Hamd-i Hudâ bu abd-i kemter-i dîrîne birkaç kıt'asına mâlik olduk. Bu mezkûr meşhûr-î âfâk hattâtların hüsn-i hatlarıyla âyetün min âyâtillah hatlar fûrûht olundu kim her bir kıt'anın bir noktası bahâsı değil idi.

Ve Hânın kendi mühriyle yedi aded sandûkalarında çıkan kitâb-ı nefîseleri ve kütüb-i mu'tebereleri ve mu'temed tevârîleri beyân u ayân eder

Evvelâ Fütûhât-ı Mekke min te'lîfi eş-Şeyh Muhyiddînü'l-Arabî.

Ve Fusûs-ı Muhyiddînü'l-Arabî.

Ve Şerh-i Fusûs min te'lîfi Sarı Abdullah Efendi bâ hatt-ı o.

Ve Fütûhât-ı Mekkiyye te'lîfi-i Mevlânâ Kutbeddîn-i Hanefî.

Ve Târîh-i Fethnâme-i Mısır be-dest-i Selîm Hân, te'lîfi-i Kâtib Yûsuf Cân min sâlik-i Selîm Hân.

Ve Kitâb-ı Milel-i Nahl[Nihal], te'lîfi-i Nûh Efendi.

Ve Menâkıb-ı eş-Şeyh Hazret-i Ebû İshak Kâzvinî te'lîfi-i Şevkî Efendi.

Ve Kitâb-ı Sa'âdetnâme an müellefâtı merhûm Câmî-i Re(vâ)mi.

Ve Kitâb-ı Âşık Paşa.

Ve Kitâb-ı [276a] Menâsik-i Hacc-ı Sinân Efendi.

Ve Kitâb-ı Menâkıb-ı Evliyâullah min te'lîfâtı eş-Şeyh Dede Maksûd-ı Ahlatî.

Ve Tevârîh-i Hitat-ı Mıkrısı [Makrîzî].

Ve Târîh-i Sâlih Efendi.

Ve Târîh-i Câmî' u'l-hikâyât.

Ve Târîh-i Mîrhând.

Ve Lûgat-i Lâmi'î.

Ve Kitâb-ı manzûm Şurûtu's-salât min te'lîfâtı eş-Şeyh Şemseddîn-i Fenârî.

Ve Kitâb-ı manzûm Pendnâme-i Şeyh Attâr Tercümesi min te'lîfi Bâyezîd Hân huddâmı Emîr Çelebi.

Ve Kitâb-ı Harîdetü'l-acâ'ib.

Ve Târîh-i Mir'ât-ı Kâ'inât.

Ve Tevârîh-i Taberî.

Ve Kânûnnâme-i Lütfî Paşa.

Ve Târîh-i Gazavât-ı Sultân Murâd-ı Râbi'.

Ve Târîh-i Peçevî.

Ve Risâle-i Akâ'id-i Kemâl Paşazâde be-şerh-i Kuysunîzâde.

Ve Kitâb-ı Mir'ât-ı Külliyyât tercüme-i Gınâyî-i Tarabefzûnî.

Ve Kitâb-ı Takvîmü'l-Büldân te'lîfât-ı Âşık Çelebi-i Tarabefzûnî.

Ve Kitâb-ı Sohbetü'l-ebkâr der-cevâb-ı Sübhatü'l-ebrâr te'lîfât-ı Atâyî Çelebi.

Ve Kitâb-ı Zeyl-i Şakâyık li-Nev'îzâde Atâyî Çelebi.

Ve Tevarih-i Sükkerî Fâtih-i Mısır Selîm Hân'ın cem'i gazavâtın târîh etmişdir

VeTârîh-i Mısır li-Şihâbî Çelebi.

Ve Târîh-i Şeyh Suyûtî, ismuhu Kitâbu Hüsnü'l-Muhâsara[Muhâdara], hubût-ı Âdem'den tâ hilâfet-i Hazret-i Ömer'de Amr İbnü'l-Âs hazretleri Mısır'ı feth etdüğü seneye dek tahrîr etmiş bir târîh-i mu'teberdir. Bu kitâbı Şihâbî Çelebi manzûm selîs tercüme etmişdir kim vâcibü'l-kırâ'atdır ve mezkûr Şihâbî Çelebi târîh sâhibi Sükkerîzâde'dir kim yegâne-i asrdır.

Ve Kitâb-ı Fütûhât-ı Mısır li-İbn Abdülhalîm.

Ve Fezâ'ilü'l-Mısır li-Ebî Amr el-Kindî.

Ve Kitâb-ı İbn Zevlak.

Ve Kitâb-ı Hallikân.

Ve Kitâbü'l-Hututî'l-Kazâ'î.

Ve Kitâb-ı İbnü'l-Yesr [Yüsr].

Ve Kitâb-ı İnkâzü'l-mütefazzıl.

Ve Kitâb-ı İkazu'l-mütegâfil be-Tâceddîn Muhammed b. Abdullah.

Ve Kitâbü'l-mesâlik li-Ibn Fazlullah.

Ve Kitâb-ı Muhtasar eş-Şeyh Nasreddîn-i Kirmânî.

Ve Kitâb-ı Menâhicü'z-fikr.

Ve Kitâb-ı Menâhicü's-sabr.

Aklî tasavvur sahasında irfanî tasavvufa geniş yer verilmesi ve keşfi bilginin kabulü bazı sufi grupların öne çıkmasına da zemin hazırlamıştı. Özellikle Bayramî Melamîlerinin,¹¹⁹ mevcut düzene muhalefet edecek fikirleri inşa edebilmeleri, şüphesiz ki alternatif bir bilgi-yorum sahası açmalarındandı. İsmail Maşukî (Oğlan Şeyh) ve Bosnalı Hamza Bâlî, mevcut din kültürü ve siyasi düzenine karşı alternatif bir bakış geliştirerek bunu yaymayı başardılar. Bu durumun devlet tarafından tehdit olarak algılanması tabii idi. Zira toplumsal taban hakimiyeti, hemen ardından siyasâl iktidar meşruiyetine doğru yol alabilirdi. İsmail Maşukî, dönemin Şeyhülislamı Çivizâde

-
- Ve Kitâb-ı Avân-ı ünvânî's-Siyer.
Ve Kitâb-ı Siyer-i Nebî-i Nûh Efendi.
Ve Kitâb-ı Siger-i Nebî-i Veysî Efendi.
Ve Kitâb-ı Vâkı'anâme-i Veysî Efendi.
Ve Kitâb-ı Avânu's-sevâb li-müctehid İbn Abdülmelik-i Hemedânî.
Ve Kitâb-ı Târîhu's-sahâbe.
Ve Târîh-i Tecrid fi's-sahabe ez-Zehebî.
Ve Târîhu'l-ahbâbe fi Ma'âritefi's-sahâbe.
Ve Kitâb-ı Ricâlû'l-kütübî'l-aşaret li-Hüseynî.
Ve Kitâb-ı Tabakâtu'l-huffâz ez-Zehebî.
Ve Kitâb-ı Tabakâtu's-Şâfi'î li-İbni's-Sebkî [Sübkî].
Ve Kitâb-ı Tabakâtu'l-Malikiyye li-Ibn Ferhûn.
Ve Kitâb-ı Tabakât-ı Şa'râvî [Şa'rânî].
Ve Kitâb-ı Tabakât-ı Mizân-ı Şa'râvî [Şa'rânî].
Ve Kitâb-ı Tabakâtu'l-Hanefiyye li-Ibn Dokmak.
Ve Kitâb-ı Mir'âtü'z-zem'ân li-Sebt İbnü'l-Cevzî.
Ve Kitâb-ı Bidâye ve'n-Nihâye li-Ibn Kesîr.
Ve Kitâbü'l-ımdâdü'l-Gumr veİsnâdü'l-emr li-Ibn Hacer.
Ve Kitâb-ı Tâli'u's-Sa'id.
Ve Kitâb-ı Târîhu's-sahîfe li-Kemâlî'l-İzafevî.
Ve Kitâb-ı Sekirdân li-İbn Hacle.
Ve Kitâb-ı Sec' ve'l-hezil fi Evsâfi'n-Nil.
Ve Târîh-i Abbâs ve Kitâb-ı Samârü'l-evrâd li-İbn Hacce.
Ve Kitâb-ı Kadîhân ve Kitâb-ı Bezzâziyye.
Ve Kitâb-ı Tatarhâniyye.
Ve Kitâb-ı Keşşâf.
Ve Kitâb-ı Sünen-i Dâvûd.
Ve Kitâb-ı Dede Cöngi.
Ve Kitâb-ı Akâ'id-i Birgili.
Ve Kitâb-ı Muhammediyye.
Ve Kitâb-ı Câmi'u'l-kebir.
Ve Kitâb-ı Câmi'u's-sağîr.
Ve Kitâb-ı Envârü'l-âşıkîn.
Ve Kitâb-ı Tuhfetü'l-ebrâr.
Ve Kitâb-ı Demine ve Kelile.

Ve hânın kendi te'lifâtlarından Fârisî ve Arabî ve Türki yetmiş altı pâre mücelled te'lifâtları. Ve yüz beş pâre risâle-i gûnâ-gûn te'lifâtları çıktı. Ammâ ekseriyyâ lisân-ı Fârisî'de fasîh ve zarîf olmağile te'lifâtlarının çoğu lisân-ı Fârisî idi.

Ve iki yüz cild keferê hattı basmasıyla Kitâb-ı Atlas ve Minor ve Coğraf ve Papa Munta nâm kitâblar ve hey'et ü hikmet kitâblarının envâ'ı basa(?) keferê hattı kitâblar çıktı kim mısra': Görenin aklı gider özge temâşadır bu dediği mısra' üzre hey'et-i yeni dünya ve bu eski dünyâ eşkâlleri ve niçe güne eşkâl-i dünyâ harîtalari ve cemî'i nebâtât [ü] giyâhâtların hukemâlara lâzım basma tasvîr ahşâbları ve niçe bin güne benî Âdem'in cümle eşkâlleri uzuvların teşrih üzre tasvîr edüp basma etmişler kim her tasvîri zî-rûh sanırsın. Hakkâ ki siyâh basma kalem-i Fireng-i pür-reng kalmışdır. Ve iki yüz cild ibret-nümâ Acem u Fireng kalemleriyle tahrîr olunmuş ibret-nümâ-yı nakş-ı bu kalemün musavver mecmû'alar var idi kim her biri birer sihr-i helâl mertebesi idi." Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Yapı Kredi Yayınları, 4/151.

¹¹⁹ A. Gölpınarlı, Bayramîleri "ikinci devre Melamileri" olarak anar. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Devlet Matbaası, 1931, 31 vd.

Muhyiddin Mehmed Efendi'nin fetvasıyla 1539'da, Hamza Bâlî de Ebussu'ûd fetvasıyla (1572?) idam edildi¹²⁰. Bununla birlikte Hamzavî hareketi¹²¹ Rumeli bölgesinde varlığı etkili biçimde sürdürmeye devam etti. İbrahim Gülşenî, Muhyiddin Karamanî gibi diğer şeyhler ilhad ve zındıklık ithamıyla takibata uğramışlardı¹²². Molla Kabız ise Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den (sav) üstünlüğü görüşünü müdafaa ettiği için ulema tarafından ilmî bakımdan ilzam edildikten sonra idam edildi¹²³. Bütün bu hadiseler, Osmanlı'nın mistik karakterli olan Şîî-Safevî tehdidine karşı Sünnî refleksine işaret etmektedir¹²⁴. Zira sufi ve batınî denebilecek temayüllere sahip bazı tarîkatler ve şeyhleri, Ali Cemalî zamanında takibata uğramamış, onun raks ve sema ile alakalı fetvaları da olumlu olmuştu¹²⁵. Abbasîlerde görülen bir takım zendeka hareketleri, mevcut siyasî iktidara yönelik bir tehdit olarak algılandığı gibi¹²⁶ Osmanlı için de bu algı geçerliydi.

Osmanlı dünyasında özellikle Osmanlı entelektüelleri arasında “ebedî devlet” düşüncesinin oluştuğu XVI. asırda belli bir mistik-batınî temayülün sünnî bir formda tezahüründen bahsetmek mümkün gözükmektedir¹²⁷. Osmanlı toplumu, hicrî 1000 (1592-1593) yılında kıyametin kopacağına gerçekten inanmıştı¹²⁸. Dolayısıyla kıyametten önce İslam'ın dünyaya hakim olacağına dair yaygın görüş ile birleşen bu inanış, İslam'ın yeryüzündeki son ve en güçlü devletini tesis ettiklerine dair kuvvetli bir kanaat doğurdu¹²⁹. Öyleyse devletin başındaki sultan da bir “müceddid” olmalıydı. Böylece *dünyanın sonu, son devlet ve son müceddid* yorumları birbirini tamamladı¹³⁰.

¹²⁰ Ocak'ın kaydettiği Oğlan Şeyh İsmail Maşukî'nin 1539'da İbn Kemal'in (ö. 1534) fetvası üzerine idam edildiği bilgisi bir sehiv eseri olmalıdır. 1539 tarihi ve şeyhin görüşlerine dair bkz. Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 51, 64. Maşukî'nin İbn Kemal fetvasıyla 1529'da idamına dair bkz. “İsmail Maşukî” *DİA*, 23/113.

¹²¹ Hamza Balî'nin idamından sonra Bayramî Melamîleri artık *Hamzavî* adıyla anılmaya başlar. Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 162. Krş. Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 124 vd.

¹²² Muhyî-i Gülşenî, Muhyiddin Karamanî'nin sohbetlerine katıldığını dine aykırı bir durum konuşma duymadığını söyledikten sonra gururlu olduğunu ve meclislerinde bazen “Bu meclise Yavısoğlu [Ebussu'ûd] ve Çivioğlu niçün hazır olmazlar? Niçün kendülere hayf ederler” dediğini nakleder. Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, 316.

¹²³ Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, 275; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, 132-134. Krş. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 364.

¹²⁴ Krş. Cemal Kafadar “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, 115.

¹²⁵ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Sema*, İstanbul, 2005, 277

¹²⁶ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 60.

¹²⁷ *Kadîm ve devlet-i ebed müddet* kavram ilişkisine dair bkz. Ahmet Davutoğlu “Genel Dünya Tarihi İçinde Osmanlı'nın Yeri: Metodolojik Meseleler ve Osmanlı Tarihinin Yeniden Yorumlanması” *Osmanlı*, 7/680.

¹²⁸ Kanunî'nin ve sonrasında da IV. Murad'ın mehdî olarak anıldığı bilinmektedir. H. İsmail Hakkı Altuntaş, *Divan-ı İlahiyat ve Açıklaması*, 2011, 122.

¹²⁹ Bu durum sonraki yüzyılda da devam etti. Nitekim İsmail Hakkı Bursevî, Osmanlı saltanat halkasının son temsilcisinin Hz. Mehdî olacağı ve Osmanlı'nın kıyamet öncesi son devlet olduğu kanaatindeydi. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, İstanbul, 2015, 183-184.

¹³⁰ İnanışa göre kıyamet öncesinde ebedî devletin mührü Mehdî'ye teslim edilecekti. Sultan Süleyman hakkında bu gibi kanaatlerin öne çıkışı daha 1530'larda açıkça belirmişti. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve*

Hatta Çivizâde 936/1530? senesinde yazdığı bir risalede Kanûnî Sultan Süleyman'ı “kerîm gölgesiyle hilâfetin dayanağını (mesned) süsleyen kimse” olarak tanımlamıştı¹³¹. Buna göre Kanûnî, hilafet tahtını ayakta tutan payandanın/dayanağın son ve en güzel nakışı idi.

Osmanlı düşüncesinde meydana gelen derin ve köklü değişimde, buradaki siyasetin etkili olduğu ifade edilmelidir. Zira Safevîler'in Şîî ideoloji üzerinden izledikleri politika Osmanlılar'ın da aynı minvalde sünnî ideoloji üzerinden tedbirler almasını gerekli kılmıştı¹³². Hadis ağırlıklı bir tedrisin başlaması ve irfanî tasavvufun medreseden yavaş yavaş çekilmesi, bu siyasetin medrese ayağından başka bir şey olmamalıdır¹³³. Bu durumda irfanî bakış, yerini naklî kalıplara terk etmeye başlamıştır. Diğer taraftan Avrupa'da süregelen değişim ve dönüşümler, yeni deniz yollarının keşfi Osmanlı'yı etkilemişti. Yeni keşfedilen ve sömürgeleştirilen ülkelerden Avrupa'ya nakledilen altın ve gümüş gibi kıymetli madenler bütün Akdeniz havzasında hızlı bir enflasyona yol açtığı gibi Osmanlı para sistemini de alt üst etti¹³⁴. Buna göre Osmanlı'nın bu yüzyılda temelde iki yönlü harici baskıya maruz kaldığı söylenebilir: *Avrupa ve İran baskıları*. *Avrupa baskısı*, Avrupa merkezli iktisadi baskı, altın gümüş ve mal talep artışı, ardından da fiyatların yükselmesi olarak özetlenebilir. XVI. asırda ortaya çıkan nakit para ihtiyacı, tımar sisteminin bozulmaya yüz tutması ve bunlarla birlikte ihtiyaçtan doğan bir uygulama olmak üzere iltizamın yaygınlaşmasıyla ekonomik düzen sarsıldı. Bu yeni dönemde Tımar arazilerinin artık şehir merkezlerinde veya İstanbul'daki ayanlar tarafından işletilir olması veya işletme devri olmaksızın hazineye tahsis edilmesi, iltizam sistemini mecbur kılmıştı¹³⁵. *İran Baskısı* ise daha çok doğuda hissedilen Celâlî isyanları ve Şîî dâilerin çalışmaları üzerinden hissedilmişti.

Yükseliş Tarihi, 289; Cornell H. Fleischer, “Mehdî ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi” *Osmanlı*, 7/149-159.

¹³¹ Çivizâde, *Risâle fi't-Tefsîr*, vr. 2a-3b'den naklen Gel, *Agt*, 285.

¹³² Safevîler'in bu süreci ulema üzerinden yürütmesine dair bkz. Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*, Bursa, 2013, 237-302. Krş. Hamidreza Mohammednejad, *Osmanlı Safevî İlişkileri (1501-1576)*, Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara, 2015, 302. Muhammednejad, Halvetiler'in, halkın sünnileşmesinde Safevî propagandasına karşı etkin kullanıldığına işaret etse de bunun “devlet politikası” olarak öne çıktığını söylemek zordur. Zira zaten “devlet” bazı Bayramîler gibi batınî temayül taşıyanlara mesafe koyduğu için medreselerde ayet-hadis merkezli hukukçu ve sert bir Sünnilik istemektedir. Bununla birlikte Halvetiler'in, Hurufî, Batınî ve Rafizî gruplara karşı mücadele verdiği bilinmektedir. Bkz. Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 128.

¹³³ Osmanlı'nın Safevî politikası sadece ilmi sahada kalmamış, mesela Pir Hüseyin Beye Çemişgezek sancağının verilmesi gibi bazı sancaklar, bölgede yararlılık gösterenlere hükümet veya yurtluk-ocaklık şeklinde kayd-ı hayat şartıyla tevcih edilerek siyasî-idarî takviye yapılmıştır. M. Ali Ünal, *Osmanlı Devri Üzerine Makaleler-Araştırmalar*, 196.

¹³⁴ Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, 126.

¹³⁵ Krş. Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, İstanbul, 2009, 323.

Savaşların uzun sürmesi ateşli silahlardaki hızlı gelişmeler¹³⁶ ve özellikle kapıkulu sayısının sürekli artması devleti bir sarmalın içine çekti ve altından kalkılmaz ekonomik sıkıntılara sebep oldu. Öte yandan Osmanlılar'ın Orta Avrupa'dan Hind Okyanusuna ve Ukrayna'dan Afrika ortalarına kadar sınırlarını korumak için birçok kale ve garnizon tesisi zarureti, mali yükümlülüğü artıran bir başka unsurdu. III. Murad zamanında yazılan *Tarih-i Hindi Garbi*'de Avrupalıların Amerika, Hindistan ve İran körfez kıyılarında yerleşmelerinin İslam ülkeleri için teşkil ettiği tehlikeyi ve İslam ülkeleri arasındaki ticarete vereceği zararı haber vermişti¹³⁷.

Osmanlılar'ın "XVIII. Yüzyılda amansız bir çöküşü tecrübe etmedikleri, teknolojik açıdan başlıca düşmanları olan Rusya ve Venedik ile eşit düzeyde kaldıkları, Osmanlı askerî malzeme üretiminin bu asırda Avrupa'nın gerisinde kalmakla birlikte yüzyılın sonunda yenilik dalgasının yakalandığı" belirtilmiş ve "Osmanlılar'ın ancak 1850'den sonraki yeni dalgayı kaçırdıkları ve dolayısıyla tamamen yabancı silah ithalatına bağımlı hale geldikleri" kaydedilmiştir¹³⁸. Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılın sonlarından itibaren geçirdiği tedrici değişimi ele alan Faroqhi, devletin "çözülmesi" şeklinde yorumlanan sosyal iktisadi ve siyasi gelişmelerin aslında müspet yönde tabii gelişmeler şeklinde yorumlanması gerektiği kanaatinde. S. Faroqhi bu süreçte devletin kesin bir çözülmeye girmediğini, politik bakımdan esnek bir anlayışı benimsediğini belirtir. Ona göre, devletin gösterdiği bu esneklik, parçalanmadan çok güçlenme ve toparlanmanın işareti olup XVII. ve XVIII. yüzyıllarda kesin bir çöküş olmadığı gibi, dikkate değer gelişmeler de gözlenmiştir¹³⁹. Osmanlı'nın, inanç ve ahlak bakımından üstünlüğünü fark ederek bilim ve hikmetin de buna bağlı olduğunu düşünmesi ve dinde olduğu gibi sosyal hayatta da tek bir hakikatın olduğuna inanması, Avrupa'yı küçük görmesine ve değersiz bulmasına sebep olmuştu. Zira XV. yüzyılın ortalarından XVII. yüzyılın sonlarına kadar siyasî ve askerî sahada rakipsiz bir devletti¹⁴⁰. Kafadar da her ne kadar XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne *süper güç*

¹³⁶ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3/106.

¹³⁷ Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, 127.

¹³⁸ Mehmet Öz "Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve Islahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 1999, 48-53, 51.

¹³⁹ Yücel Öztürk "Osmanlı Klasik Sisteminin Teşekkülü ve Çözülüşü" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 1999, (133-149), 148.

¹⁴⁰ Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Medeniyetinin İçe Kapanması ve Batı Karşısında Savunmaya Geçmesi", *Osmanlı'da Siyaset ve Diplomasi*, 27, 30.

demek zor olmasa da Osmanlılar'ın, askerî güçlerinin artık eskisi gibi olmadığını da fark ettiklerini söyler¹⁴¹.

1.2.Dâru'l-hadîs: Aklî Tasavvuru Sınırlama İmkânı

Dâru'l-hadîsler dâhil olmak üzere medreselerdeki tedris süreci, sırasıyla 1-*Tahkîk-i mahviyet* (edeb) 2- *Tahkîm-i maiyet* (üstad beraberliği) 3-*Tahsîl-i marifet* (ilim) 4- *Tesîs-i mahmiyet* (hâmî edinme) şeklinde özetlenebilir. Edeb ve ilim ehliyetine; üstad beraberliği icazete atıf yaparken devlet kadrolarında yer edinebilmek için ilmiyeye mensup kudretli birinin himayesine girme ise mülâzemet'e işaret etmektedir. Medrese talebesi *Hâşiye-i tecrid* medreselerinden başlayarak müteaddid hocalardan ders görüp nihayet hâriç ve dâhil medrese derslerini gördükten sonra arzu eden Sahn-ı Semân veya Sahn-ı Süleymaniye medreselerine devam eder ve burayı da tamamladıktan sonra icazet alırdı¹⁴². XV. ve XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde mülâzemet usûlü fazla yaygın değilken¹⁴³ sonraları mezun sayısının artması ve yerleştirilecek kadroların ise aynı oranda genişlememesi sıkıntıya sebep oldu. Sahn müderrisliği de yapan Ebussu'ûd Efendi'nin (ö.982/1574) Rumeli Kazaskeri olduğu vakte kadar (944/1537) tahsilini tamamlayıp icazetini alan talebenin mülâzım kaydedilmesi kesin bir kaideye oturtulmamıştı. Mülâzım kaydı, nüfuzlu kişilerin tavassutu ile mümkündü¹⁴⁴. Aynı tarihte Anadolu kazaskeri olan Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) bu şekilde mülâzım olanları mülâzemetlerini iptal etmişti¹⁴⁵. Kanûnî bu problemin hallini Ebussu'ûd Efendi'ye havale etti. Ebussu'ûd'un tesis ettiği kaideye göre mülâzım olması gerekenler isimlerini mezuniyet sırasına göre *matlab* veya *ruzmançe* denilen bir deftere yazdıracak

¹⁴¹ Cemal Kafadar "Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi" *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak*, haz. Mustafa Armağan, 117. Baki Tezcan'ın kavramların ve kimliklerin tarihsel bağlamından ve gerçek konumundan uzaklaştırılarak yeni bir tarih inşa edildiğine dair ikna edici izahları için bkz. Baki Tezcan, "II. Osman Örneğinde İlerlemeci Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı" *Osmanlı, 7/660-663* ve *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge University Press, New York 2010.

¹⁴² Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 55.

¹⁴³ Fahri Unan, *Fatih Külliyesi*, 212.

¹⁴⁴ Mülâzımlık, silk-i ilmi'de mühim olmakla, ilmiyeye bağlı olan "Kadırlık müessesini" de doğrudan ilgilendirmektedir. Bkz. Abdurrahman Atçıl, *Procedure in the Ottoman Court and the Duties of Kadis*, The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University, Department of History, Ankara, September, 2002, 2-3.

¹⁴⁵ Fahri Unan, *Fatih Külliyesi*, 213; Imber, *Şeriattan Kanuna*, 19.

ve bunlar sıra (nevbet)¹⁴⁶ bekleyecekti. Bir kadılık veya müderrislik münhal olduğu zaman tayinler bu sıraya göre yapılacaktır¹⁴⁷.

Burada sorulacak en mühim soru, Kanûnî'nin dâru'l-hadîse niçin çok önem verdiği ve yeni medrese meratibinde niçin en yükseğe koyduğudur. Kanûnî akıl, adalet ve ahlak dairesinde nasıl bir eksiklik veya yetersizlik görmüştü ki kelim, fıkıh ve tasavvufun inşa ettiği bu memzûc alana dâru'l-hadîsi öne çıkararak müdahale etmişti? Buna görebildiğimiz kadarıyla iki sebep gösterilebilir. Birincisi, Kanûnî'nin, babası I. Selim'in *memâlik-i mahrûseye* dâhil ettiği Arap coğrafyasını (Mısır-Şam) da içine alacak ve onlara üstünlük kurup Osmanlı ülkesinde bütün ulemanın kabule yatkın olacağı bir yüksek öğretim anlayışı hedeflemesidir. Öteden beri İran ve Maverâünnehir medreselerinde riyâziye, heyet ve kelim ilimleri öne çıkmış iken (ki bu coğrafyalar önceden olduğu gibi Kanûnî devrinde de Osmanlı ülkesi değildi) Suriye ve Mısır'da hukuk, tefsir, hadis, edebiyat gibi ilimler revaçta idi¹⁴⁸. Arap coğrafya ve entelektüel dünyasının Osmanlı'daki tedrisin yeterli, yüksek ve yerinde olduğunu kabulü ise ancak iyi bir tefsir-hadis ile mümkün gözükmekteydi. Sultan I. Süleyman da bu bölgeyi dâru'l-hadîs medreseleri ile siyaseten entelektüel kültür sahasında Osmanlı ülkesine daha kolay ve sağlam entegre edeceğini düşünmüş olmalıdır. Bu durum *halife-i müminîn* için entelektüel kültür açısından bir alt yapı sunacaktı. Buna göre Arap dünyasına ilmî sahada (tefsir-hadis) önderlik etme hedeflenmişti. Onun tefsir-hadis ilgisini, Ebussu'ûd'un tefsirini bitirmesinden duyduğu memnuniyet ve ihsanında da görmek mümkündür.

İkincisi ise Kanûnî, Safevî tehlikesi ve tehdidine karşı siyasi bir tedbir ve sünî bir tavır ile bu medreseleri ilk sıraya yerleştirmiş ve diğer yüksek medreseler ile birlikte şeyhülislama bağlamıştır. Zira Anadolu'nun hatta balkanların çeşitli bölgelerinde faaliyet gösteren *dâilerin*, Şî-Bâtınî propagandalarına ancak ayet-hadis merkezli bir tedris ile karşı çıkılabildi. Sultan da bunun gereği olarak adı geçen medreseleri ilk sıraya koymuş olmalıdır. Dolayısıyla Kanûnî, kelim, fıkıh ve tasavvuf sahasında fıkha/şekle ağırlık vermek istemiş bunu da ayet-hadis merkezli inşa etmiştir. Böylece bu tavır Yavuz'un, Safevî tehdidine karşı aldığı tedbir ve elde ettiği başarı sonrasında daha

¹⁴⁶ Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, 119; Atçıl, *Procedure in the Ottoman Court and the Duties of Kadis*, 5.

¹⁴⁷ Mehmet Ali Ünal, "Mülâzım", *OTS*, 499; Cavid Baysun "Ebussu'ûd Efendi" *İA*, IV, 93. Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam*, Ankara, 2014, 32-49.

¹⁴⁸ Uzunçarşılı, *İlmîyye*, 237; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 136.

sıkı bir sünî yorumla sürmüş ve “Osmanlı Devleti’nin XVI. yüzyıldaki dinî misyonunda ciddi bir kırılmaya” sebep olmuştur¹⁴⁹.

Kanûnî, 1554’te Kars önlerine ulaştığında Safevîlere karşı açıkça savaş ilanında bulunmuş ve Amasya’da kaldığı sürede de Şah Tahmasb’ın gönderdiği elçiyle görüşmüştü. 11 Recep 962/ 1 Haziran 1555 tarihinde yapılan sulhta ve Kanûnî’nin Şah Tahmasb’a gönderdiği barış şartlarını ihtiva eden mektupta özellikle dinî meselelere vurgu yapılmış; müfrit Şiilerin Hz. Aişe’ye ve üç halifeye karşı olan küfürlerinin yasaklanmasının beklendiği vurgulanmıştır¹⁵⁰. Emecen “hilafetin, halifeden alınmış bir verasetle devam eden siyasî-dinî teorik halifelik mefhumu olarak, siyasi mülahazalar üzerinden ilk defa Kanûnî döneminde anlaşılacağına gözden kaçmaması gerektiğini” belirtmiştir¹⁵¹. Buna göre dâru’l-hadîs inşasının/konumunun İran (harici unsur) ve Arap (dâhili unsur) bölgelerine yönelik medrese merkezli bir siyasetin ürünü olduğu söylenebilir. Kanûnî’nin bahsi geçen tavrının Timur Devleti’nin başında bulunduğu sırada Şahrüh’un tavrına¹⁵², keza Şiî tehdide karşı Nizamiye medreselerini kuran Tuğrul Bey’in çözüm biçimine¹⁵³ benzediği ilave edilmelidir.

Aklî tasavvur ve kelimâ tavrı itibariyle Şiî düşüncesi karşısında Ehl-i Sünnet’in güçlendirilmesi gerektiğine inanan Selçuklular’ın, Tuğrul Bey döneminden beri Şafî-Eş’arî mensupları için Nizamiye Medreseleri’ni kurdukları malumdur. Ocak, bu medreselerle birlikte daha önce Eş’arîlere yapılan haksız uygulamaların unutturularak Şafî-Eş’arî ulemanın gönlü alınmak istendiğini belirtir. Ayrıca Osmanlılar kelimâ ilmindeki icazet silsilelerini İmam Eş’arî’ye dayandırmış, Osmanlı’daki Eş’arî renk onlara Selçuklular’dan geçmişti¹⁵⁴. Fakat burada cevaplanması gereken iki soru vardır.

¹⁴⁹ Feridun Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul, 2011, 89-90. Emecen, *Osmanlı Sultanları –I*, 89.

¹⁵⁰ Feridun Emecen, *Osmanlı Sultanları –I (Bayezid-Yavuz-Kanûnî)*, İstanbul, 2011, 130-131.

¹⁵¹ Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, 326.

¹⁵² Şahrüh, devletin başına geçince Semerkant’tan Herat’a taşıdığı başkentte 1410-1411’de büyük bir külliye inşa ettirdi ve Şiîliğe karşı Sünnî akideyi temsil eden ulemayı buraya tayin etti. İhsan Fazlıoğlu, bu hususta şu değerlendirmeyi yapar: “Taşıdığı sorumluluk gereği daha farklı bir siyaset izleyen Şahrüh, riyâzî-ta’lîmî ve hikemî ilimlerde üstün olan Seyyid Şerîf’e karşı lisânî ve dinî ilimlerde baskın olan Teftazânî’yi öne çıkardı. (...) Teftazânî ve çizgisi, irfânî tabiatlı Şahrüh tarafından mevcut durum göz önünde bulundurularak korundu ve devlet, şeriata daha bağlı olan ve o devirde irfân-ı nazarî ile uğraşmayan Nakşibendiliği de bu nedenle diğer tasavvufî yaklaşımlara tercih etti”. İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı- İslam Türk Felsefe Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, Papersense yay., İstanbul, 2016, 19, 39, 48. Selçuklular devrinde Şiîlere yönelik politikalara dair bir değerlendirme için bkz. Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, 37. Fakat ilave etmeli ki “Şeriata daha bağlı” ifadesinin “batını/mistik yoruma izin vermeyen katı nakilci” şeklinde olması daha doğrudur. Zira “daha bağlı” kaydı, mefhum-ı muhalefet gereği diğerlerinin “şeriata az bağlı” olduğunu ima eder gibidir ki o zamanın anlam dünyasına uzak düşer. Osmanlıya göre, tıpkı Timur Devleti’nde olduğu gibi mevcut şartlarda böyle sıkı-sünî yoruma dayalı bir tercih zorunlu idi.

¹⁵³ Krş. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, İstanbul, 2015, 202-203.

¹⁵⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı Medreselerinde Eş’arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Tesirleri” *XIII. Türk Tarih Kongresi*, 4-8 Ekim 1999, III cilt II. Kısım, Ankara, 2002, 763-776.

İlki, *Bir âlimin, Eş'arî veya Mâtürîdî geleneğe mensup oluşuyla onun aklî tasavvur ve felsefî refleks biçimi arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?* sorusudur. Mesela Bugün, Birgivî Hanefî-Mâtürîdî, Fahreddin Razî ise Şafî-Eş'arî geleneğine mensup olarak tanımlanmış iken¹⁵⁵ Razî'nin aklî tavır ve felsefî refleksi Birgivî'nin çok ötesinde olduğu açıkça görülmektedir. Osmanlı ilim geleneği için de, aynı şekilde geçerli olmak üzere unutulmaması gereken husus, düşünceye geniş yer vermeyi sağlayan unsurlar arasında irfanî tasavvufun önemidir. Zira XVII. yüzyıla kadar süregelen İslam tasavvurunda bir alimin, dönemin bilim ve hikmet dili olan *irfanî dile* yaklaşabildiği ölçüde düşünce sahasını genişlettiği gözlenmektedir¹⁵⁶. Zira burada *akl* ve *keşf* birlikte işlemektedir. İkinci sual ise şöyledir: *Osmanlılar'ın Eş'arî geleneği Selçuklular'dan tevarüs ettiğini dikkate aldığımızda, "medreselerin Eş'arî bakışı" Fatih Sultan Mehmed dönemi dahil öncesi ile bu dönem sonrasında farklılaşmış mıdır?*¹⁵⁷ Şüphesiz bu suali cevaplanmasında zamana göre devletin kendini ve kimliğini tanımlama biçimi etkili olmalıdır. Kanûnî, Şahrûh ve Tuğrul Bey'in yaptığı gibi Şîî tehdide karşı sıkı bir Ehl-i Sünnet ve Hanefî geleneği devreye sokmuştu.

Osmanlı'da irfanî tasavvufun saha ağırlığının siyâsî bir tercih olmak üzere tedricen azaltılması, Şîî anlayışın irfanî dile yatkın olması ile alakalıdır. Zira bâtinî-mistik temayülleri kullanan Şîî dâîler için *irfanî tasavvuf* vadisi, bulunmaz bir nimet olmalıydı. Zikredilen sebeplerle tefsir-hadis merkezli dâru'l-hadîsin en yüksek mertebede konumlanması¹⁵⁸ ve sayısının gittikçe artması¹⁵⁹ Osmanlı medreselerinde zâhirî paradigmanın yerleşmesine, yavaş yavaş hukuk üretememeye ve önceki fetvaları

¹⁵⁵ Krş. Yusuf Şevki Yavuz "Fahreddin er-Razî" *DİA*, 12/90.

¹⁵⁶ O dönemin bilim dili *irfanî dil* ve terminoloji idi. Nitekim sanayi devrimi sonrası için ise bilim dili *matematik dil* ve teknik terminoloji olarak gözükmektedir.

¹⁵⁷ Ocak, Osmanlı medreselerindeki Eş'arî düşüncesinin kaynağını Fahreddin Razî'ye onun da Nizamiye medreselerine dayandığını kaydederken "Razî Mektebi" olarak öne çıkardığı akılcı ekolün, Eş'arî unsurları ne kadar barındırdığına temas etmez. Razî'nin, kelamı iyice aklileştirerek Eş'arî kelamına yeni ufuklar açtığını, felsefeyi kelam ile birleştirip felsefî kelam dönemini başlattığını nakleder. Ocak şöyle devam eder: "*Dolayısıyla Mâtürîdî olduklarına inananları da tesiri altına alarak onların mezheplerine bağlılıklarını sadece kuru bir ikrar ve itiraf seviyesinde bırakmış, gerçekte ise okuyup okuttukları Razî sistemi olmuştur*". Fakat burada yine bir başka soru gündeme gelmektedir: *Razî ekolü Ocak tarafından beğenildiği ve aklî bulunduğu ve Osmanlı Medreseleri de (Mâtürîdiler) Razî sistemini benimsediğine göre Osmanlıların şekli olarak Mâtürîdî ama esasında Eş'arî olmaları bilimsel düşünceyi olumlu biçimde etkilemiş olmaz mı? Kısaca Mâtürîdiler Eş'arî; Eş'arîler, Razîci olup Osmanlı'ya tesir ettiyse netice müspet değil midir? Keza böyleyse bir süre sonra ortaya çıkan medreselerdeki durağanlık ve akıl karşıtlığı ile Eş'arilik arasında bir bağ bulunmaması gerekmez mi?* Bkz. Ocak, "Osmanlı Medreselerinde Eş'arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Tesirleri", 770-771.

¹⁵⁸ Uzunçarşılı, *İlmiye*, 40.

¹⁵⁹ Evliya Çelebi XVII asrın ortalarına doğru Eyüp, Galata ve Üsküdar'da 135 dâru'l-hadîs bulunduğunu yazmaktadır. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye*, 22; Uzunçarşılı bunların arasında medreselerin de bulunduğuna şüphe olmadığını kaydetmesi, bir başka açıdan Evliya'nın medreselerin de artık dâru'l-hadîs olarak iş gördüğünü anlatması demektir.

“değiştirmeden” taklide sebep olmuş olmalıdır. Memzûc fikhî-irfanî hareketliliğin fazla olduğu dönemlerde yüksek medreselerde yetişen ulema, hukuk üretmiş ve zaman değiştikçe toplumun ihtiyacı olan sosyal ve kültürel hayatla ilgili yorumlar geliştirmiştir¹⁶⁰. Kanûnî devrinde ortaya çıkan sünnî yorumun siyasileşmesi, Safevîler’in Osmanlı dinî düşünce ve zihniyetine olumsuz etkisinin bir tezahürü olmalıdır¹⁶¹. İslam kültüründe öteden beri var olan *düşmanın silahıyla silahlanma* ilkesi ve bu yüzyıldaki konjoktürel siyasetin zorlaması gereği maalesef Osmanlılar, Safevî tarzı bir politikanın tesiri altına girerek mezhep merkezli bir *siyaset* gütmüştür¹⁶². Böylece öteden beri takip edilen İslam ve Türk-Moğol kaynaklı devlet anlayışı, yerini ağırlık merkezini Sünniliğin aldığı yeni politikaya devretmiştir. Kanûnî devrinde güçlenen ve görünür hale gelen bu sünnî tavır, ironik biçimde Sultan’a mistik bir kimlik kazandırmış ve bu durum, hemen hemen XIX. asra kadar devam etmiştir¹⁶³

Takep edilen bu politika, temas edildiği gibi iki köklü tavrın yerleşmesini temin etmiştir: 1-Sıkı sünnî yorum güçlendirilmiş ve bu sebeple Safevî batınılığına zemin oluşturması muhtemel olan ve Kayserî-Fenarî çizgisindeki irfanî tasavvuf, medrese çevresinde gözden düşmeye başlamıştır. 2-Sünnî devlet ideolojisi devam eden süreçte ironik biçimde tam da reddettiği Safevî tarzı mistik bir anlayışa kaymaya başlamıştır¹⁶⁴. Nitekim III. Murad’ın mistik dünyasında da benzer figürler ve ifadeler görmek mümkündür. Sultan Murad daha ilk gençlik yıllarından itibaren kendini “*velî*” olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bir kısım mektuplarında bazen nefsine bir hal vaki olduğunu, Allah tarafından hitap edildiğini, bunlardan birinde eğer Hz. Muhammed (sav) hâtemü’l-enbiyâ olmasaydı kendisinin nebî yapılacağını söylediğini, onun [Allah’ın?] nezdinde enbiyâdan daha alâ olduğunu ifade edildiğini yazmıştır¹⁶⁵. Belki de onun bu ruh hali sebebiyle Aziz Mahmud Hüdâî’ye atfedilen ve gerçekte Şeyh İbrahim Kırımî’ye ait olduğu ileri sürülen mektuplarda da III. Murad’ın bu son asırdaki dinî

¹⁶⁰ Mehmet Ali Ünal, “Osmanlı Medeniyetinin İç Kapanması ve Batı Karşısında Savunmaya Geçmesi”, *Osmanlı’da Siyaset ve Diplomasi*, OSAMER, İstanbul, 2016, 29.

¹⁶¹ Krş. Selim Karahasanoğlu, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Yaşamış Beş Osmanlı Hukukçusu” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 2005, 773.

¹⁶² Krş. Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 89; Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, 3/110.

¹⁶³ Veziriazam Lütfî Paşa, kaleme aldığı hilafet risalesinde Kanûnî’yi *asrın imamı ve halifesi* unvanlarıyla anmıştır. Buradaki *İmam* şüphesiz ki Safevî tarzı mistik bir manaya atıf yapmaktadır. Bkz. Emecen, *Osmanlı Sultanları –I*, 115. Safevîlerin mistik/batınî görüşleri reddetmek için hadislere ve katı Sünniliğe yüzünü dönen sultanın mistik bir kimlik kazanması, Batınılığa reddiye yazan Gazzâlî’nin bu akımdan kısmen etkilendiğine dair yoruma benzetilebilir. Krş. Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*, İstanbul, 2014, 43.

¹⁶⁴ Mistik tavır ile irfanî tavrı ayırmak icab eder. Mistisizm Batınılığı çağırırken irfanî tasavvufta zahir-batın dengesi söz konusudur.

¹⁶⁵ Emecen, *Osmanlı Sultanları –II*, 84.

misyonu desteklenmiştir. “Her yüzyıl başında gelen müceddid za’fa düşen din-i İslam’ı takviye ve tecdid eder” hadisine dayanılarak padişahın (III. Murad) “hem yüzbaşı hem binbaşı” olduğu¹⁶⁶ yazılmış; padişahın halife, halifenin de *şeyh-i mutlak* olduğu belirtilerek III. Murad’ın hem zahirî hem batınî saltanata sahip olması gerektiği vurgulanmıştır¹⁶⁷. Safevî devletinin içinde bulunduğu ve yaşatmaya çalıştığı dinî anlayış da zaten buydu.

Kuruluş tarihinde ilk müderrisi, yevmî 100 akçe ile tayin edilen¹⁶⁸ Süleymaniye Dâru’l-hadîsi’nde müderrislik yapan âlimler ve eserleri ile önceki dâru’l-hadîslerin müderrisleri ve eserleriyle arasındaki bariz fark dikkat çeker. Mesela II. Murad’ın inşa ettirdiği Edirne Dâru’l-hadîsi müderrislerinin fıkıh, kelim gibi ilimlerin yanı sıra heyet, hikmet, tasavvuf, ahlak gibi konular da ilgisini çekerken, Süleymaniye dâru’l-hadîsi veya XVII. yüzyıl ve sonrası dâru’l-hadîs müderrisleri sadece fıkıh, hadis, tefsir ve kelim ilimleri ile yetinmişlerdir¹⁶⁹. II. Murad’ın Edirne’de inşa ettirdiği Dâru’l-hadîs Medresesi’nde hangi derslerin okutulacağı belirlenirken müderrisin ders günlerinde hadis ilmi ve onunla ilgili diğer ilimleri öğreteceği ancak özellikle felsefî ilimlerle iştigal etmeyeceği kaydı koydurmuştur¹⁷⁰. Kara Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey (ö.837/1434) tarafından Bergama’da yaptırılan medresenin vakfiyesinde de sadece naklî

¹⁶⁶ Hicrî 1000/1592 senesine atıf yapılmaktadır.

¹⁶⁷ Emecen, *Osmanlı Sultanları –II*, 86.

¹⁶⁸ Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru’l-hadîslerin Yeri*, TTK, Ankara, 1997, 171

¹⁶⁹ Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim*, 142-183. Bu konuda Ayaz’ın verdiği bilgiler şöyledir: “Süleymaniye Dâru’l-hadîsi’nin açıldığı 964/1557 tarihine kadar, Edirne Dâru’l-hadîsi’nde görev yapan yirmi yedi müderristen on ikisi yaklaşık 280 civarında çalışma yapmıştır. Bunlardan 12 tanesi hadis ile ilgilidir. Hem genel toplamda hem de hadis çalışmaları arasında rakamın yüksek olmasında, iki yüz civarında çalışması bulunan İbn Kemal (940/1533)’in on tane hadis eseri etkili olmuştur. İbn Kemal’in çalışmalarını çıkarınca 79 çalışma arasında hadis ile ilgili eser sayısı ikiye düşmektedir. İbn Kemal’in eserleriyle beraber veya bunlar olmadan müderrislerin telifleri arasında hadis çalışmalarının oranı her halükarda %5’in altında kalmaktadır. Molla Lütfî ve İbn Kemal’in Buhârî üzerine yazdığı talikler günümüze ulaşmamıştır. Talik çalışmalarının müelliflerin kitap kenarına aldıkları açıklama ve notlardan ibaret olduğu düşünülmektedir. Seydî Çelebi’nin Buhârî’den seçtiği yönetimle ilgili yüz kadar hadisin şerhi de çok geniş olmadığı gibi genelde Kirmânî’nin şerhinden hulâsâ edilmiştir. Diğer taraftan Osmanlı âlimleri arasında velûd bir âlim olan İbn Kemal’in hadis alanındaki on eserinin birkaçı kırk hadis çalışması, bazıları da birkaç hadisin şerhinden oluşan risâlelerdir. Edirne Dâru’l-hadîsi’nin müfredatı hakkında detaylı bir malumat tesbit edilememiştir. Ancak Sultan II. Murad’ın hadis rivayeti için yaptırdığı ve dâru’l-hadîsin vakfiyesine yazdırdığı; felsefe ilimleriyle iştigal edilmemesi hakkındaki kati yasağa rağmen Molla Lütfî, talebesi İbn Kemal’e mantığa dair Hâşiye-i şerhu’l-metâli’i burada okutmuştur. Dâru’l-hadîste belki direkt olarak felsefe kitapları okutulmamıştır. Ancak felsefe ilimlerinden sayılan mantık kitaplarının burada okutulduğu kesindir”. Kadir Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevseru’l-Cârî ilâ Riyâdî Ehâdîsi’l-Buhârî*, Necmettin Erbakan Üniv. Sos. Bil. Ens. Doktora Tezi, Konya, 2014, 16-17. Bununla birlikte Mehmet Emin Özafşar, Osmanlı ve hadis ilimleriyle ilgili şu notu düşmüştür: “Osmanlı dâru’l-hadîslerinde yetişen hadisçilerin sadece birkaç hadis kitabını okuduklarını düşünmek yanıltıcı olur. Hele hele buna bakarak bu okullarda yetişenleri hadis formasyonu bakımından İslam dünyasının diğer bölgelerindeki emsallerinden geride ad etmek safdillik olur. Devrin ilim anlayışı çerçevesinde okunması mutad olan temel hadis kaynakları resmî ve sivil hadis meclislerinde de okunmaktadır. Bunu görmek için Zâhid el-Kevserî (ö.1952)’nin hadis alt yapısına bakmak yeterlidir.” Ayaz, *Agt*, 19.

¹⁷⁰ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul, 1997, 2/117; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi-Eğitim ve Bilim*, İrcica, 1998, 2/236; Ekrem Yücel, *Osmanlı Devri Dâru’l-hadîsleri ve Hadis Eğitimi*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2012, 54.

ilimlerin okutulması, katiyen aklî ilimlere girilmemesi şart koşulmuştu¹⁷¹. Peki, bu ne anlama geliyordu? Tatbikatta aklî-naklî ilimlerle mücehhez olan müderrislerin akademik kariyeri belli iken bu şart ne işe yarıyordu? Sanıyoruz ki bu kayıtlar, başka hiçbir şey karıştırmadan Hz. Peygamberin sözlerinin nakliyle “*elde edilecek sevaba nailiyet*” yani Osmanlı din-tasavvuf kültürü ve hayrât anlayışının bir yansıması olmalıdır. Bununla birlikte unutulmamalıdır ki klasik dönem dâru’l-hadislerinde müderrisler her ne kadar *sadece hadis* okutsalar da bu hocalar okuttukları hadisleri kelam, fıkıh ve tasavvuf ile mezcediyorlardı. Ayrıca aklî ilimlerle yakından ilgilenen bu müderrislerin okuttuğu hadis ile sadece hadis ilimlerinden haberdar müderrisin verdiği hadis derslerinin keyfiyet bakımından ne kadar farklı olduğu sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacaktır. Vakfiyelerde yer alan “felsefî ilimlerle iştilal etmeyeceği” kaydı farklı vadilerde yorumlandığı gibi sonraki yüzyıllara ait bazı fetvalar da zihniyet temellendirmeleri için farklı yönlere çekilmiştir¹⁷².

XVI. yy’da Süleymaniye Dâru’l-hadîsi’nin bütün bir medrese geleneğini zihniyet değişimine sebep olacak kadar yukardan aşağıya etkileyebilmesi şüphesiz en yüksek mertebede yer almasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira daha *tetimmeden* başlayan bir *suhtenin* hedefi ekseriyetle, ilmî bakımdan en yüksek medreseyi bitirmektir¹⁷³. XVIII. yüzyılda da darul-hadîs müderrisinin ayrıcalıklı konumu sürmüştü. Zira arzu ettiği takdirde mahreç mevleviyetleri denilen Kudüs, Halep, Eyüp, Selanik, Tırhala Yenişehir, Galata, İzmir, Sofya, Trabzon ve Girid kadılıklarından birisine tayin olunurdu¹⁷⁴. Eğer dâru’l-hadîs müderrisi kadılık istemezse o zaman mahreç mevleviyetlerinden münhal olan kadılık, dâru’l-hadîs müderrisinin bir derece altındaki Süleymaniye müderrislerinden herhangi birine teklif edilirdi¹⁷⁵. XVI. yüzyıldaki bir talebe, dâru’l-hadîsin en yüksek konumda bulunduğunu bildiği için gerek ilmî paye gerekse idarî

¹⁷¹ İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 2/117.

¹⁷² XVIII. yüzyıla ait bir anekdota da yer vermek gerekirse, devlet adamlarıyla sanat erbabını himaye etmesi ve zengin kitap koleksiyonu ile tanınan Şehid Ali Paşa’nın (ö. 1128/1716) şehâdetinden hemen sonra mallarının sayımı yapılmış ve Ordu-yı hümayun kadısı Sun’ullah Efendi’ye Muharrem 1129/Aralık 1716 tarihinde yazılan hatt-ı hümayunla paşanın vakfedilmiş mallarının ayrılıp diğerlerinin bildirilmesi istenmiştir. Ancak kitap koleksiyonunun müsâderesi pek kolay olmamış, Şeyhülislâm Ebû İshak İsmâil Efendi’den “*felsefe ve nücum ve yalanlarla dolu şiir ve tarih kitaplarının vakfının câiz olamayacağına*” dair fetva almak gerekmiştir. Erünsal’a göre bu fetva, Ali Paşa’nın kitaplarının müsâderesine hukukî bir destek sağlamak amacıyla verilmiştir ve dolayısıyla ona göre sadece bu fetvadan hareketle XVIII. yüzyılda Osmanlılar’da hâkim olan zihniyet hakkında ileri sürülen fikirler temelsizdir. İsmail Erünsal, “Şehid Ali Paşa Kütüphanesi” *DİA*, 38/435.

¹⁷³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/583-588.

¹⁷⁴ Krş. Atçıl, *Procedure in the Ottoman Court and the Duties of Kadis*, 7-9; Imber, *Şeriatın Kanuna*, 11.

¹⁷⁵ Uzunçarşılı, *İlmiye*, 43, 106.

mansıb imkânlarının bu medrese ile tamamen açıldığının farkındaydı¹⁷⁶. Buna göre en yüksek medresenin daru'l-hadîs olması diğerlerinin yanında hadisi öne çıkarmış ve onu zihnî merkeze almıştır. Hâlbuki sadece II. Mehmed ile değil daha ilk medresenin kuruluşundan beri Davud Kayserî ile kelam ve özellikle tasavvuf felsefesi (vahdet-i vücûd) medresede hep ön sıralardaydı. Kelam ve tasavvuf olmadan sadece hadis ve fıkıh öğreniminin sert ve şekilci bir zihniyete sebep olduğu söylenebilir.

Fatih Sultan Mehmed'in üç tavrı bahsimiz bakımından önemli gözükmektedir. Bunlar: 1-Bazı vakıflara el koyup tarikatların elinden alması¹⁷⁷ 2-Nakîbü'l-eşraflık kurumunu fesh etmesi¹⁷⁸ 3-Bizzat yeni dâru'l-hadîs açmadığı gibi onun statüsünü alt seviyede tutması¹⁷⁹. Bu üç tavrın ortak yönü devlet karşısında dinî bakımdan *imtiyazlı bir sınıf* istememesi olduğu yorumu yapılabilir. Kanûnî öncesi medrese geleneğini Molla Fenârî şahsında sunmak istersek Görgün'ün ifadesiyle din bilimleri olarak *fıkıh* ve *kelam*; felsefî analiz ve teorik kanıtlama yöntemi olarak *mantık*, vahdet-i vücud metafiziği olarak *tasavvuf* bu düşünce sisteminde bir arada bulunmaktadır:

Muhakkikler (muhakkikûn) olarak bilinen âlimlerin yetiştiği bu ortamda fikirleri teşekkül eden Fenârî dinî ve lisanî ilimleri, Fahreddin er-Râzî'nin metafiziğini ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziğini bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi denemiştir. Onun ilmî kişiliği, Anadolu'da filizlenmeye başlayan ve giderek Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğünü kendinde temsil etmiş ve mutasavvıf-âlim tipinin Dâvûd-i Kayserî'den hemen sonraki örneklerinden birini ortaya koymuş olması bakımından da önem arz etmektedir. Molla Fenârî'nin ilmî projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziği birbiriyle çelişmeden ilişki içine sokulmuştur¹⁸⁰.

Süleyman Uludağ'ın Kelam'ın donuk, sönük cansız bir düşünce sistemi oluşturduğunu ifadeden sonra “Bunun içindir ki halk ve hatta okumuş ve aydınlar zümresi kendisine daha hisli, heyecanlı, vecdli, hareketli, hür düşünce ve serbest görüş beyan etmeye imkânı veren tekkelere yığılmışlar ve şeyhlerin çevresinde

¹⁷⁶ Selânikî, Edirne kadısı Beğzâde Mevlânâ Muhyiddin Efendi azl edilince 1004/1596 senesinde yerine Medrese-i Dâru'l-hadîs-i Süleyman Han'dan Hoca Efendi-zâde Mevlânâ Es'ad Efendi'nin kadı olarak ferman olunduğunu aktarır. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, Haz. Mehmet İpşirli, TTK, Ankara, 1999, 2/569.

¹⁷⁷ Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul, 1996, 544.

¹⁷⁸ Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, 108.

¹⁷⁹ Fatih devrinden itibaren tasavvufî bir karakter de arz eden ahiliğin siyasî ağırlığının ortadan kalktığı da not edilmelidir. Bkz. Ziya Kazıcı “Ahilik” *DİA*, 1/541.

¹⁸⁰ Tahsin Görgün, “Molla Fenârî-Düşüncesi” *DİA*, 30/247. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/648; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 80.

toplanmışlardı” şeklindeki kanaatini¹⁸¹ Kanûnî sonrası için anlamak daha doğru olacaktır. Uludağ’a göre medresede durgunlaşan fikir ve hisler tekkenin güçlenmesine sebep olmuştur. Uzunçarşılı ise kelim ilminin muhakeme ve aklî debilere istinad ettiğinden dar görüşlü mezheplerin bu ilme karşı mücadele ettiğini kaydeder¹⁸².

Buraya kadar anlatılanlara yönelik iki mühim soru tevcih edilebilir: 1-*Daha kuruluşundan beri Osmanlı medrese geleneğinde var olan dâru’l-hadîsler niçin XVI. yy. öncesi medrese geleneğinde böyle bir değişim ve dönüşüme sebep olmamıştır?* 2-*Dâru’l-kurrâlar da ihtisas medresesi olmasına rağmen niçin dâru’l-hadîslerdeki gibi düşüncüyü sınırlayıcı bir tesir oluşturmamıştır?* İlk sorunun cevabı yukarıda zikrettiğimiz şekliyle XVI. yy. öncesinde dâru’l-hadîsin medrese mertebesinde en yükseğe konulmadığı gibi en yüksek medresenin, Fatih’in de tercih ettiği şekliyle *kelam, fıkıh ve tasavvuf imtizacını* öne çıkaran Sahn-ı Semân medresesi olduğu şeklindedir¹⁸³. Osmanlı düşünce dünyasında sarsıntı ve dönüşüme sebep olan husus kelim, fıkıh ve tasavvuf birlikteliğinden ilk başta irfanî tasavvufun, ardından ise felsefî kelamın teori ve pratik olarak yavaş yavaş ayrılmasıdır. Böylece bu üç ilim dalı ayrı ayrı işlenmeye başlanmış bu da Molla Fenârî ile açık bir kimlik bulmuş olan *Osmanlı alim tipini* silikleştirmiştir. Kanûnî’nin, Şîî tehdide karşı Sünnî ideolojiyi besleme amacıyla hiyerarşide en yükseğe koyduğu ve diğer yüksek medreseler ile birlikte Şeyhülislam’a bağladığı dâru’l-hadîs medresesi, anlaşıldığı kadarıyla Şîî tehlike açısından görevini ifa etmiş ancak medrese geleneği itibarıyla irfanî tasavvuf ve felsefî kelamı olumsuz etkilemiştir.

İkinci sorunun cevabında ise öncelikle ihtisas medreseleri veya meslekî medreseler adıyla öne çıkan kurumların Süleymaniye Dâru’l-tıbbî ile birlikte dâru’ş-şifâlar, dâru’l-kurrâ ve dâru’l-hadîsler olduğunu hatırlatalım¹⁸⁴. Dâru’ş-şifâlar zaten sağlık sahasına hitap ettiği için bu kurumların en azından dönüşüm ve evrilmenin öncülleri olamayacağı bilakis tabileri olduğu ifade edilebilir. Dâru’l-kurrâ müfredatı ise hukuk anlayışını şekillendirecek bir ders ve müfredat ağırlığına sahip değildi. Zira bu medreselerde zaten sadece kendi alanlarında Kuran-ı Kerim kıraati, hattı ve mushafı alakalı onlarca ilim

¹⁸¹ Teftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi-Şerhu’l-Akâid*, terc. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 1999, 81; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 46.

¹⁸² Uzunçarşılı, *İlmiye*, 30.

¹⁸³ Krş. Imber, *Şeriattan Kanuna*, 13.

¹⁸⁴ Cahit Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İfav, İstanbul, 2005, 1/81-83.

dalına yer verilmekteydi¹⁸⁵. Dâru'l-kurrâda, anlam üzerinde değil daha çok kırâat farklılıkları, kıraat usulleri, harflerin çıkış yerleri, tecvid gibi şifâhî/lafzî derslerin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu çok zor ve teknik konuların yanında kısmen işlenen tefsir derslerinin de sadece hadisten beslendiğini söylemek zordur¹⁸⁶. Müfredatları ve okunan dersler hakkında elimizde net bilgiler bulunmamakla birlikte,¹⁸⁷ dâru'l-hadislerde tefsir ve hadis derslerinin ağırlığından söz edilebilir¹⁸⁸. Bu medreselerde her ne kadar teknik konuları ihtiva etse de¹⁸⁹ derslerin ana konusu Hz. Peygamberin hangi eşyaları nasıl kullandığı, nasıl savaştığı, neler giydiği, neler yediği gibi doğrudan hayatın kendisiyle alakalı hususlardı. Bu başlıkların kelam, fıkıh ve tasavvuf imtizacından bağımsız okunması, literal yorumu yaklaşılması demektir¹⁹⁰. Nadir de olsa bazı dâru'l-hadis vakfiyelerinde fıkıh derslerinin şart koşulduğu yer almakla birlikte¹⁹¹ *hadis merkezli fıkıh tedrisi* ile *fıkıh merkezli hadis tedrisinin* farklı vadilere götürdüğü kaydedilmelidir. Fıkıhın da artık ayet ve hadisin zahirî ve lafzî yorumundan ibaret kalacağı aşikardır. Bu noktada Fatih ve hatta II. Bayezid devrine kadar dâru'l-hadis müderrislerinin fıkıh ve hikmet ilimlerine hâkim olduğu hatırlanabilir¹⁹². Süleymaniye Dâru'l-hadis

¹⁸⁵ Taşköprîzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, 1/444-507, 2/18-39; Bu hususta Suyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-kur'ân* ismiyle yazdığı ve Osmanlı medreselerinde çok iyi bilinen ve dilimize de tercüme edilmiş eserine bakılabilir. Suyûtî, *Kuran İlimleri Ansiklopedisi 1-2*, terc. Sâkıp Yıldız-Hüseyin Avni çelik, Madve yay., ty.

¹⁸⁶ Cahit Baltacı, Dâru'l-kurrâ derslerini Taşköprülüzâde'den nakille mehâricü'l-hurûf ilm-i, mehâricü'l-kelîmât ilmi, okurken nefes almayı ve durmayı bilme ilmi, okunuş şekillerini bilme ilmi şeklinde kaydeder. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/82.

¹⁸⁷ Osmanlı dâru'l- hadisleri üzerine doktora çalışması yapan Ekrem Yücel, "Dâru'l-Hadislerde Tedris Edilen İlimler" başlığı altında şunu zikreder: "Bu kısımda, başta biyografi eserlerinden olmak üzere, hadis ve hadis ilimleriyle beraber başka ilimlerin de tedris edildiğini çağrıştırmak üzere bilgilere yer verilmiştir. Bu meyanda Ataî, Kanîni Sultan Süleyman'ın hayrâtını anlatırken, h. 964 senesinde dört medrese-i refî'l-bünyân âbâd edip talim-i ilm-i edyân ve ilm-i ebdân için bir dâru'l-hadis ihdas ve icad ve bir dâru'l-etibba bünyâd eyledi, demektedir." Ekrem Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-hadisleri ve Hadis Eğitimi*, 248.

¹⁸⁸ Krş. Ekrem Yücel, *Age*, 241.

¹⁸⁹ Dâru'l-hadis medresesinde görülen dersler içinde şunlar sayılabilir: el-cerh ve't-ta'dîl, ricâlü'l-hadis, muhtelifü'l-hadis, ilelü'l-hadis, garîbü'l-hadis, nâsihu'l-hadis ve mensuhuh, şerhu'l-hadis, te'vîlü akvâli'n-nebî vs. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/83. Yücel, "Dâru'l-Hadislerde müderris olarak çalışan şahıslardan bahsedilirken, bunların aklî ve naklî ilimleri tedris ettikleri, muhaddis, müfessir, nâsih ve müzekkir olarak görev yaptıkları belirtilmektedir." der. *Age*, 251. Ayrıca bu medreselerde okunduğu bilinen kitapların listesi için bkz. *Age*, 273-276.

¹⁹⁰ Aslında burada *literal bakışın* yanında düşünce değil ibadet ağırlıklı *zühdi bakışı* da saymalıyız.

¹⁹¹ Yücel, sadece birkaç vakfiyede fıkıh tedrisini tespit edebildiğini söyler. Bunlardan biri Bursa'daki Hüseyin Erzincanî Dâru'l-hadisi vakfiyesidir. 994-995/1586 tarihli vakfiyesine göre 5 odayı muhtevi dâru'l-hadiste, ilmiyle âmil ve faziletli bir müderris, pazartesi ve perşembe günleri öğrencilere Kur'anı tefsir edecek ve hadis nakledecektir. Haftanın üç gününde ise hadis ve fıkıh dersi verecektir. Diğeri ise Kütahya'daki Ahmed Paşa Dâru'l-Hadisi vakfiyesidir. Ahmed Paşa'nın 1092 tarihli vakfiyesine göre, ehl-i ilim bir müderris, dâru'l-hadiste tefsir, hadis ve fıkıh dersleri verecektir. Ayrıca Medine'de Beşir Ağa tarafından 1151/1738-39 yıllarında tesis edilen Dâru'l-hadisin 1151 tarihli vakfiyesine göre, haftada bir gün tefsir, bir gün hadis ve üç gün fıkıh tedrisi yapılacaktır. Kasım Ağa'nın 1050 tarihli vakfiyesine göre ise tefsir ve hadiste maharet sahibi bir muhaddis, hadis dersleri düzenleyecektir. Dersiâm ise hem dâru'l-hadiste ikamet eden öğrencilere hem de dışarıdan gelenlere, usûl, furu', aklî ve naklî ilimlerde ders verecektir. Ekrem Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-hadisleri ve Hadis Eğitimi*, 119, 152, 241, 253, 254, 259, 281.

¹⁹² Hoca Sadeddin, Fatih medreseleri bünyesindeki elli akçe yevmiyeli dâru'l-hadis için kırk akçe yevmiye ile Molla Lütfi tayin edilince Molla İzarî'nin biyografisini verirken ondan şöyle bir dörtlük aktarır:

"Ey dehr! Aceb hadisedir kim hades ettin
Bünyâdını ilmin yıkûben heb abes ettin
Bir dehrîye yer itmek içün dar-ı hadisi

vakfiyesinde ise müderrisin *Kur'an tefsirine kâdir ve sahih hadisleri nakletmede mâhir olması* zikredilmektedir¹⁹³. XVI. yüzyıl ve sonrası dâru'l-hadislerinin tefsir-hadis zaviyesinden bakıldığında gerçek Müslüman, Resûl-i Ekrem'in günlük yaşantısına şekli olarak da birebir uyan veya uymaya çalışan kimse olmalıydı. Ayet ve hadisler önceleri, kelimeler, fıkıh ve tasavvuf birlikteliği vasıtasıyla güncel hayata daha anlaşılır ve yumuşak biçimde aktarılırken, bu ilimlerin ayrıştığı bir zeminde çok rahat donuklaşabilmiştir. Bu noktada *ayet* ve *hadis* kavramlarının *murad-ı ilahî* ve *maksad-ı nebevî* ile farklı bahisler olduğuna dikkat çekilebilir¹⁹⁴.

Fıkıhın çözüm üretememesi, mevcut müdevvenatının durağanlığı ve düşünce dünyasındaki üretkenliğin yavaşlamasının asıl muharriki, medreselerde her zaman okutulduğu bilinen “akli ilimlerin terki” değil, *dini ilimlerin kelimeler, fıkıh ve tasavvufun kaynaşmasını ve imtizacını esas alan klasik dönem tadriskteki metodolojinin terki* olmalıdır. Zira *ulûm-ı akliye*¹⁹⁵ her ne kadar medresede okunmaya devam etse de bu üç sahanın ayrışması, akli ilimlere olan rağbet ve alakayı; onun konum ve kıymetini büyük oranda etkilemiştir. Akli önermelerin, gelenekte özellikle kelimeler, fıkıh ve irfanî tasavvuf alanlarında öne çıktığı bir gerçektir¹⁹⁶. Osmanlı'nın klasik dönemindeki toplumsal bilincine, güvenliğinin yanısıra adalet ve hoşgörü merkezli bir altyapının eşlik ettiği unutulmamalıdır¹⁹⁷. Medreselerde zuhur eden yeni durum, bir bakıma XVI. yüzyılın sonuna doğru ve devam eden asırlarda şekli normları öne çıkarmıştır. Şifî ve batınî yorumlara set çekmek gayesiyle gündeme gelen ayet-hadis merkezli eğitimin bu konuda başarılı olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte yeni paradigmada *gerçek Müslüman* kimliğinin, sarık ve sakal boyu, misvâkı, entarisi, elbise rengi, yemeyi tercih ettiği şeyler ve yeme adabı gibi Hz. Peygamber'den nakledilen fakat doğrudan dinle ilgili

Hazf eyledin onunu ve daru'l-hades ettin”.

Tâcü't-tevârih, İstanbul, 1280, 2/549. Yan kayıta kitabı tab' eden şu notu ilave etmiştir: “Lakin *Şakayık*'ta [geçtiğine göre] zikr olunan bu beyitleri, Mevlana Lütfî, diyâr-ı acemden gelüb medrese-i mezbura müderrisi olan kimesne hakkında demiştir” bzk. aynı yer. Ayrıca Ocak da dörtlüğün Molla İzârî'ye ait olduğunu söyler Krş. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 261.

¹⁹³ Ekrem Yücel, *Age*, 85, 214, 252, 255.

¹⁹⁴ Fikhî veya itikadî bahislerde temel ayrılıklar, çoğunlukla ayetten “murad-ı ilahî” yani vahyin demek istediği; hadisten de “maksad-ı nebevî” yani sünnet ve Hz. Peygamber'in demek istediği şeye ulaşılırken ortaya çıkmaktadır.

¹⁹⁵ Ebussu'ûd tefsirinin girişinde *dekâik-ı ulûm-i nazariye ve ameliyeden* bahsederek *rekâik-i fûnûn-i hafiyeye* ve *celiyyeye* atıf yapar. Ebussu'ûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 1/2.

¹⁹⁶ Hadis, tefsir, tarih gibi alanlar gelenekte *rivayete* dayalı tadrîs edilip işlenmiş ve bu başlıklarda *dirayete* yer veren eserler fazlaca tercih edilmemiş ya da “*aklı öne çıkarmadan*” okutulmuştur. Bunun nedeni de aslında basittir. Zira ilgili alanlar yapısı gereği rivayet temeline dayanır. Fakat fıkıh, kelimeler ve irfanî tasavvuf çok geniş biçimde dirayetten güç almaktadır.

¹⁹⁷ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, 312. Genç, Osmanlı'nın asıl başarısını, ordularını iyi örgütleyip eğitmekten ziyade, bu orduların gerisinde kurmuş oldukları ve bizzat bu orduları da taşıyan besleyen sosyal ve iktisadi düzenlerinde aramak gerektiğini kaydeder. Buna göre güvenlik, adalet ve hoşgörüyle birlikte kitlelere sağlanan refah, Osmanlı sisteminin başarısının özünü oluşturmaktadır.

olmayıp daha çok Arap örfü ve iklim zemininde yorumlanabilecek hadislerdeki¹⁹⁸ hususlar üzerinden ölçüldüğü anlaşılmaktadır¹⁹⁹. Neticede hadisin manası ve maksadı değil “metni”, zihni esir almaktadır²⁰⁰. Buna benzer bir tavır, selefi paradigmaya sahip olan Kadızâdeliler hareketinde net olarak görmek mümkündür²⁰¹. Buraya şunu da ilave etmeli ki hiçbir talebe veya müderris emek verdiği alanın veya çalıştığı mesleğin önemsiz olduğunu düşünmez. Hatta denilebilir ki her âlim kendi alanını ilimlerin özü olarak nitelemiştir. Dolayısıyla sadece hadis ve türevi olan ilimlerle ilgilenen bir talebe için de Hz. Peygamber’in sözleriyle meşgul olması onun doğru tercih ve bilgilerle ilerlediğini göstermiş olmalıdır. Böyle bir zihnin, *hendese, astronomi, hukuk metodolojisi gibi ilimleri ayet ve hadislerden daha fazla istifade ve onları daha doğru yorumlamada mühim* bulması beklenemez. Bu kimse için tedris ettiği tefsir ve hadis pekâlâ yeterlidir. Bunu düşünürken, hadislerdeki hükümlerde var olan sosyo-ekonomik şartların boyutlarını hukuk metodolojisi (usul-i fıkıh), nazar, istidlal gibi süzgeçlerden geçirme ihtiyacı duymaz.

Evliya Çelebi’nin (ö.1095/1684) Kahire Dâru’l-hadîsleri ile ilgili “*bu müesseselerde ilm-i hadisten gayri bir fûnûn görülmez*” vurgusu, her ne kadar XVII.

¹⁹⁸ Serahsî (ö. 483/1090) sünnetlerin iki kısma ayrıldığını ilkini yerine getirmenin hidayet, terkinin dalalet; diğerini yerine getirmenin güzel (hasen) olduğunu terkinin ise mahzurlu olmadığını (lâ-be’s bih) söyler. *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-vefâ el-Efgânî, Dâru’l-kütüb el-ilmîyye, Beyrut, 1993, 1/114; Birgivi’nin konu ettiği ve fıkıh kitaplarında da yer alan bu ayrım *sünen-i hüda* ve *sünen-i zevâid* şeklindedir. Sünen-i hüda (hidayete götüren sünnetler) Hz.Peygamber’in dinle alakalı işleridir. Sünen-i zevâid (fazladan sünnetler) ise Rasul-i Ekrem’in dinle alakalı olmaksızın Arap oluşundan veya yaşadığı yerin ikliminden dolayı yaptıklarıdır. Fakat dikkatten kaçan bir nokta, sünen-i zevâidi eksiksiz yerine getiren sahabenin de Arap oluşu ve aynı iklimde yaşamasıdır. Bu sebeple bu ayrım pratikte sadece, Arap olmayan ve Hicaz-Mısır-Şam ikliminde yaşamayan Müslümanlar için bir anlam taşımaktadır.

¹⁹⁹ Aşık Çelebi’nin şekilcilik ve Hz. Peygamber’in yolunda olma iddiası konusundaki bazı eleştirileri için bkz. Derin Terzioğlu, “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin Siyâsetü’ş-şerîyye’sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?”, 259. Bu bakış o kadar kısıtlayıcı idi ki, 18. yy.’da Mısır’dan İstanbul’a gelen bir alim, topçulukta çok gelişmiş bir devlet olan Osmanlı’nın başkentinde “*ok ve yayın faziletlerini, kutsal köklerini*” uzun uzadıya anlatmıştı. Stefan Reichmuth “XVIII. Yüzyılda İmparatorluğun Merkezinde ve Eyaletlerinde İslamî İlim” *Osmanlı*, 8/137. Ezcümle hadis ve sünnet ayrımı konusunda *sahur* misal verilebilir. Hz. Peygamber’in (sav) Ramazan ayında sahurda çokça yemeyi öğütlerken iftarda az yemeyi tavsiye ettiği bilinmektedir. Onun bu tavsiyesi, tarıma dayalı üretimin ağırlıkta olduğu Medine toplumuna uygun olarak Hicaz ikliminin zorladığı bir durum olan öğle sıcağına kalmadan işleri bitirme mecburiyetinden dolayı, güneşin doğuşuyla işe koyulma ile yakından ilişkilidir. Zira sahurda çok yiyen sahabe çoğunlukla tekrar uyumamaktaydı. Keza Hicaz’da öğle vakti uyumak ihtiyaçtan öte, neredeyse bir zorunluluktur. Öğleyn böyle bir dinginliği yaşayan beden, geceleyn kılınacak bir namaz için neredeyse teheccüd vakti doğal/biyolojik saatinde uyanacağı ise akla uzak değildir. Bununla birlikte sanayi toplumu sonrası Müslümanlar, çalışma saatleri ve yoğunluğu farklı şekillerde mevzilenmiş olmasına rağmen, Hz. Peygamber’in (sav) dinden kaynaklı evrensel ilkeler dışında iklim ve âdet zemininde tarım toplumu ve Hicaz iklimine uygun yeme-içme, giyinme ve uyumaya dair tavsiyelerini yapamamanın ızdırabı içindedirler.

²⁰⁰ Krş. Akbulut, “Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, 125-131.

²⁰¹ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 49. Naîma, Kadızâdelilerle alakalı şu anekdotu nakleder: Bir zarif bu zümreye şöyle sual eder: Bid’at-ı haseneyi ve cümle seyyieyi kaldırırsanız gerek. Bu çakşır ve don giymek dahi bid’attir anları dahi kaldırır mısınız? Deyince Türk Ahmed “Evet anı da men ederiz, izar ve peştamal kullansınlar” der. Herif tekrar sual eder: “ya kaşık kullanmak da bid’attir anı ne işlersiz?” der. [Öbürü] “Anı da kaldırırız. Yemeği elleriyle yesinler. Zefir değil a! Yedikleri yemek ellerine bulaşmakla ne lazım gelir? Zarif herif şaşırır. Taaccüb edip: İmdi efendiler halk-ı âlemi soyup götü çıplak çöl Arabı kıyafetine koymak istersiz” diye hande eyler. Naîma, *Tarih*, 6/236. Ayrıca Bkz. Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergah, İstanbul, 2013, 300.

yüzyıla ait olsa da özellikle klasik dönemde İstanbul ve Anadolu ile sair İslam coğrafyasındaki dâru'l-hadîslerin eğitim programları arasındaki farklılığa işaret etmesi açısından önemlidir. Zira Ayaz'ın da ifade ettiği gibi bu durum, müfredat farklılığını açıkça göstermektedir²⁰². Fahri Unan, eğitim kurumlarında uygulanan programlar arasında herhangi bir ayrıma işaret edilmemesinden ve müfredatların toplu zikredilmesinden hareketle, Osmanlı eğitim sisteminin farklı medreselere göre farklı ders programları uygulanmadığı tesbitinde bulunmuştur²⁰³. Aslında dâru'l-hadîsin en başa yerleştirildiği bu sistemin böyle bir neticeye müncer olması Osmanlı'nın kendi dinamikleri açısından kaçınılmazdı. Zira medrese geleneğinin ana ilim başlıkları dâru'l-hadisler dâhil olmak üzere “hadis merkezli” değil yukarıda geçtiği gibi aklî ilimlerle uyumlu seyreden kelam, fıkıh ve tasavvuf birlikteliğine²⁰⁴ ve Taşköprülüzade'nin kaydettiği şekliyle, bütün ilimlerden az da olsa istifade etme ilkesine dayanmaktaydı. Davud Kayserî ile başlayan ve Kanûnî Sultan Süleyman devrinin son zamanlarına kadar süren anlayış buydu. Yazdığı kitapların isimleri, seviyelerine göre medreselere isim olarak verilen Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ine olan rağbetin, Kanûnî döneminde nispeten azaldığını da kaydedelim²⁰⁵.

Medrese müfredatı ve formel bir metne dayansın dayanmasının, var olan bu üç alan (kelam, fıkıh, tasavvuf) akıl, adalet ve ahlak zemininde işlenmekteydi. Tasavvuf, felsefî ahlak ve amel olmakla hem teorik hem de pratik sahaya yansımaktaydı. Zira ilmiyle amel olmamak vebaldi. Taşköprülüzade'nin ifadesiyle derslerin son tezahür biçimi *muâmele* yani dersin ahlak haline gelmesi ve yaşama aksetmesiydi²⁰⁶. Medresede, en

²⁰² Kadir Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l- Cârî*, 9. Ayaz, ilgili dipnotta şunları zikreder : “Ayrıca [Tayyib] Okıç de Evliya Çelebi'nin tasrîhini “bu okulların sırf hadis tedrisi için kuruldukları anlatmaktadır” diyerek yorumlamıştır. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin Kahire'deki dâru'l-hadîslerde yalnızca hadis tedris edildiğini dile getirmesi ve Okıç'ın de dâru'l-hadîslerin yalnızca hadis tedrisi için kurulduklarını belirtmesi ile Edirne Dâru'l-hadîsi'nin vakfiyesinde II. Murat'ın “Müderres efendi burada şer'î ilimleri ve edebî fenleri talebelere öğretecektir” şeklindeki şartını karşılaştığımız zaman aslında Osmanlılardaki dâru'l-hadîslerin diğer İslam ülkelerindeki dâru'l-hadîslerden farklı bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır”. Bkz. Ayaz, *Agt*, Aynı yer. Ali Yardım, bahse konu bir makalesinde “Dâru'l-hadîslerde sadece hadis dersi mi, yoksa onun yanında başka yardımcı dersler de okutulmuş mudur?” diye sorar ve şöyle cevaplar: “Bu soruya açık bir cevap vermek –şimdilik- mümkün gözükmemektedir. Ancak bu araştırma dolayısıyla elde edebildiğimiz birkaç yazma eser, dâru'l-hadîslerde hadis dışında başka yardımcı derslerin de okutulmuş olduğuna birer işaret sayılabilecek niteliktedir” Ali Yardım “Osmanlı Devrinde Dâru'l-hadîsler” *Osmanlı*, 8/172.

²⁰³ Kadir Ayaz, *Agt*, 21-22.

²⁰⁴ Tekrar işaret etmeli ki Kanûnî devrine kadar dâru'l-hadîs medreselerinde sadece hadis ilimleri okutulsa bile onu okutan müderres sadece hadis bilmiyordu. Ama Dâru'l-hadis-i Süleymaniye'nin en yüksek mertebede konulanmasıyla hadis okutanların artık sadece hadise yönelmeye başladığı ve diğerlerini en azından muhteva derinliği itibarıyla yavaş yavaş terk ettiği anlaşılmaktadır.

²⁰⁵ Mustakim Arıcı, “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcanî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri” *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, Ed. M. Cüneyt Kaya, Klasik yay., 2015, 68-70.

²⁰⁶ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, İkdâm Matbaası, 1313, 29.

azından XVI. yüzyılın ilk yarısı ve öncesi için hadisin bu üç ana ilim içinde işlendiği Taşköprülüzâde'nin şu ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır:

Hazret-i Cebrâil cenab-ı nebiyy-i celîlden suâl itdüği ulûmdur ki, imandan suâl ile usûl-i dîne işaret eyledi ki Kelâm ile müsemmâdır. Şol şartile ki bâhis olan mütâbaat-ı ehvâ ve evhâm itmeyüb belki kavâid-i akâid-i İslâm üzre bast-ı kelâm eyleye ve İslâm'dan suâl ile ilm-i fıkha işaret eyledi ki harâm ve helal olan efâl ve a'mâl ve hılâlden²⁰⁷ bahisdir ve ihsandan suâl ile ilm-i tasavvufa işaret eyledi ki semere-i iman ve netice-i İslam'dır. Amma, tefsîr ü hadîs, zikr olunan ulûmda dâhillerdir²⁰⁸.

Başta Sahn Medreseleri olmak üzere hangi ders olursa olsun derse başlamadan evvel *Mesâbih* ve *Meşârik* isimli hadis kitaplarından bir miktar hadis okunması bir teâmül idi. Gelibolulu Mustafa Âlî şöyle der: “Ve her müderris kable'd-ders *Mesâbih* ve *Meşârik* yâ *Sahîh-i Müslim* ve *Buhârî*’den bir mikdâr ehâdis-i şerîfe nakl idüb ba’dehu derse şurû’ olunması ferman olundu”²⁰⁹. Önceden bu minvalde seyreden hadis-medrese ilişkisi sonraları vaziyet değiştirmiştir. Dâru’l-hadîste okutulan ilimler, dersin yaşama aktarımı demek olan “amel” ile birleşince okunan hadislerin birebir yaşanması ve Hz. Peygamber hadislerinde geçen günlük eşya, nakil vasıtaları, elbise formları, kıyafet tarzları vs. gibi bütün unsurlarıyla daha önemli hale geldiği ve oldukları gibi hayata geçirilmesi gerektiği anlayışı tek seçenek haline gelmiştir. Halbuki Taşköprülüzâde'nin ifadesiyle önceleri “tefsîr ü hadîs, zikr olunan ulûmda dahil” iken kelim, fıkıh ve tasavvuf ile birlikte, onların içinde işleniyor ve değerlendiriliyordu. Aslında Osmanlı medrese ve zihniyet geleneğindeki dönüşümün temeli biraz da burada aranmalıdır. Durağanlık ve hukuk üretememenin asıl sebebi, kelim, fıkıh, tasavvuf imtizacının bozulması, hadis ve tefsirin öne çıkması olmalıdır. Özellikle irfanî tasavvufun kelimden ve fıkıhtan ayrılması bu iki bilim dalını keskinleştirdiği için medrese zihniyeti, dinî hoşgörüyü de kaybetmeye başlamış hatta zühdfî tasavvufu da çoğunlukla şekle indirgemişti. Zühdfî tasavvufun Mâtürîdfî-Hanefî metinlerle sıkı ilişkisi de bilinmektedir. Buna göre zühdfî tasavvuf irfanî tasavvufun yerine geçerken, Mâtürîdfîlerin akide anlayışı da Eşarîlerin felsefî kelamının yerini almaya başlıyordu. Osmanlı'nın yükselişini temin eden maya, gazâ ruhu ve onu besleyen irfanî tasavvuf anlayışı idi. Bu noktada Osmanlılar'ı, dünyevî bakımdan adalet; uhrevî bakımdan ise hidayet motive

²⁰⁷ Hılâl: Bu sayılanları ihlal eden şeylerden.

²⁰⁸ Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, 25.

²⁰⁹ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, TTK, Tıpkı Basım, Ankara, 2009, 111a.

ediyordu. Zühd tavrı ile tasavvuf kültürünün, farklı zemin ve reflekslerinin olduğu tarihsel süreçlerden anlaşılmaktadır²¹⁰.

XVI. yy. ve sonrasında müfredattaki veya zihinlerdeki tefsir-hadis ağırlığı “Kuran ve Sünnet’in önemszenmesi ve öne çıkarılması” olarak düşünülmüş ve “Allahın rızasına daha uygun” bulunmuşsa da işin aslının başka olduğu çok sonraları gün yüzüne çıkmıştır. Zira Kuran ve Sünnet’e uymakla ayet ve hadise uymanın esasen bambaşka tavırlar olduğu bilinmektedir²¹¹. Bütün bunlar olurken talebenin hocasını mürid-mürşid ilişkisine benzer biçimde taklit ettiği de hatırdta tutulmalıdır. Osmanlı’daki bu durum, medreselerde pek aşına olunan ve İmam Malik b. Enes’e izafe edilen “Kim fıkıh öğrenir de tasavvufu bilmezse fasık olur. Kim de tasavvufu öğrenir ama fikhı bilmezse zındık olur. Bununla birlikte kim ki her ikisini de birleştirirse ehl-i tahkik olur.” sözünün²¹² bir bakıma talihsiz biçimde hayata geçmesi anlamına geliyordu. Sarıkaya’nın ifade ettiği şekliyle XVI-XIX. yüzyıllar arasında aklî ve hikemî dersler ders müfredâtında mevcut bulunduğu gibi, yabancı seyyahların kaydettiğine göre Osmanlı müderrisleri heyet, hendese, hesap gibi alanlara meraklıydılar²¹³. Sarıkaya, medreselerin gözden düşme ve faaliyet yapamaz hale gelmesinde en önemli faktör olarak, Osmanlı devlet yönetimi ve sisteminde gerçekleşen düşünsel, siyasal, sosyal ve kültürel “Batılılaşma” ve “sekülerleşme” hadisesini göstermektedir²¹⁴. Bu sebeple ona göre, medreselerin gerilemesinden veya bozulmasından değil, dışlanmasından, ihmal edilmesinden ve gözden çıkarılmasından bahsedilmesi daha doğrudur²¹⁵. Bu durumda, XVI-XVII yüzyıllarda medresede kelam, fıkıh ve tasavvuf birlikteliğinin terk edildiğini; ayet ve hadisin sadece literal yorumundan beslenen fikhın, kendi alanını zaman-mekân ilişkisinde gittikçe genişlettiğini, aklî ilimlerin meraka konu olsa da böyle bir zihinde

²¹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “İslam Tasavvuf ve Tarikatler (Sosyal tarih perspektifinden bir bakış)”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Mart-Nisan 1997, (5-10), 7; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, 153.

²¹¹ Ayetlerden Kuran’ın (vahyin) ne olduğunun anlaşılması veya hadislerden ise sünnetin (nebevî yaşamın) ne olduğunun çıkartılmasının makâsıd ve maslahat merkezli yoğun bir emek ve içtihadın konusu olduğuna dair bkz. Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, KURAMER, İstanbul, 2017, 60-66.

²¹² Aliyyü’l-Kârî, *Şerh Aynü’l-İlm ve Zeynü’l-Hilm*, Mektebetü’s-sekâfe ed-diniyye, ty., 1/33; İbn Acîbe, *İkâzu’l-Himem, el-mostafa.com*, (pdf), 3; İsmail Köksal, “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 1999, 87.

²¹³ Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, 1999, (23-39), 33-36. Sarıkaya’ya göre asıl sorulması gereken sorular şunlardır: Medreselerin gerilemesiyle aklî ilimler arasında bir bağ kurmak mümkün müdür? Medreselerin yükselmesi, buralarda aklî ilimlerin okutulması neticesinde mi olmuştur? Buradaki temel dinamik aklî ilimler midir?

²¹⁴ Fakat bu hadiselerin XIX. yüzyılda ortaya çıktığı, hâlbuki medreselerdeki durağanlığın ve yeni şeyler üretmemenin daha önce başladığı bilinmektedir.

²¹⁵ Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi”, 38.

gelişemediğini ve XVIII-XIX. yüzyıllarda ise medreselerin, kendi standartlarına terk edildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

1.3. Birgivî ve Çivizâde’de Selefî Zihniyet İddiası

Bazı akademik çalışmalarda Çivizâde ve Birgivî’nin Osmanlı Selefililiğinin iki temsilcisi olduğu; ikisinin de bu konuda İbn Teymiyye’den etkilendiği ifade edilmiştir²¹⁶. Öncelikle *Selefiyye* kavramının tarihsel geçmişi ve bu tarihî geçmişteki anlam serüvenine kısaca göz atmak gerekmektedir. Her araştırmacının kolaylıkla fark ettiği şekliyle *selef* ile *selefi* kelimeleri arasındaki nüans şudur: Selef, “geçmiş” ve “geçmiş âlimler” anlamına gelirken selefi, selef mensup daha doğrusu “kendisini selef, ilk dönem âlimlere nispet eden” demektir. Buna göre ister mezhep, zihniyet, siyaset isterse lafzî manada olsun, iki kavram arasında tâbi-metbû ve mensûb-mensûb ileyh şeklinde bir ilişki olduğu için şunu söylemek mümkündür: *Selef, selefi değildir*. Aşağıda geniş şekilde ele alınacağı üzere mezhebî manada *Selefilik*, dini arındırma, püriten anlayış, bid’atı red için tekfir etme²¹⁷ ve İslam toplumundan dışlama tehdid, tedhiş, tahkir ve tahrik gibi reflekslere sahipken *selef* denilen ilk dönem âlimleri bazı şeyleri bid’at olarak tanımlasalar da “*dini arındırma propagandası*” yapmamış, bid’atın reddi için birilerini tekfir etmemiş veya dışlamamıştır²¹⁸.

XIX. yy.’a kadar *ulemâü’s-selef* (علماء السلف) şeklinde kullanılan terkip, belli bir mezhep veya akıma değil “geçmiş âlimler” anlamında *zamana* atıf yapılarak kullanılmakta; *selef* (السلف) kavramı da *mezheb, zihniyet veya siyasete ait bir niteliğe* değil *zamana ait bir niceliğe* (ilk üç asrın/neslin âlimlerine) vurgu yapmaktaydı²¹⁹.

²¹⁶ Bkz. Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, Gazi niv. Sos. Bil. Enstitüsü, Tarih ABD, Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2010; Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Hacettepe Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 1997.

²¹⁷ Naîma, Kadızâde Mehmed ve yandaşlarının “bid’at mekûlesinin mürtekibi kâfirdir deyû hükm idüb” yaygara çıkardıklarını Halvetiyye Mevleviyye ve sâir sûfiyye gruplarına tedhişte bulduklarını zikreder. Naîma, *Tarih*, 6/232.

²¹⁸ Nesnel olmasa da şu sözlerle iki tavır arasındaki farka işaret edebiliriz: “Selef: Ey Kardeşim! Biz, senin gibi düşünmüyoruz” derken Selefiler şöyle der: “Ey Kafir! Sen, bizim gibi düşünmüyorsunuz!”. Bununla birlikte kelam ve felsefî tasavvufa yönelenleri, Mâlik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi alimlerin tekfir etmeksizin bid’at ile suçladıkları bilinmektedir. İbn Hanbel, Haris el-Muhâsibî’nin tasavvufla ilgili sözlerini reddetmiş ve bid’at saymıştır. Bundan dolayı da Muhâsibî gizlenmek zorunda kalmış ve vefat ettiği cenazesinde sadece dört kişi bulunabilmişti. Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1998, 90. Krş. Erkol, *Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler*, 30.

²¹⁹ İlk üç nesil ile kasıt *sahabe, tâbiün ve tebe-i tâbiün*’dur. Bununla birlikte selef kavramının, sahabe ve tabiîni ifade ettiği ve tebe-i tâbiünü kapsamadığı görüşü de vardır. Bkz. Davud Karsî, *Şerhu Usûli’l-Hadis li-Birgivî*, 1326, 9.

Hatta bu terkinin Osmanlı devri tarih, tasavvuf ve ahlak eserlerinde, *kendi zamanlarına kadar yaşamış ulema* anlamında kullanıldığı görülür²²⁰. XIX. Yüzyıla kadar yazılmış akaid kitaplarına baktığımızda “Ehl-i Sünnet” veya “Ehl-i Hakk” tabirinin Mutezile’nin karşısında konumlandırıldığını görmekteyiz. Bu aralıktaki ilgili akaid metinleri, *Selefiyye* adında üçüncü bir mezhepten bahsetmediği gibi *böyle bir mezhep imamından da bahsetmez*²²¹. Bunun görebildiğimiz kadarıyla tek bir izahı vardır: selef ile kasıt, bir mezhep değil ilk dönemi vurgulayan zaman dilimidir. Zaten konuya ilişkin metinleri gözden geçirdiğimiz zaman, kavramın bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Ebu Hanife’nin içtihadlarının toplandığı el-Muhtâr’da “selefe söven” kimsenin şahitliğinin kabul edilmeyeceğinden bahseder²²². Buna göre kavram *sahabe* anlamında kullanılmıştır. Ebu’l-Hasan Eş’ârî *selef* kavramını Hz. Peygambere arkadaşlık edenleri yani sahabeyi ifade etmek için kullanırken²²³ Ebu Mansur Mâtürîdî, Allahın sıfatları bahsinde selefî bir ekole temas etmemiştir²²⁴. Gazzâlî (ö.505/1111) tarîk anlamında *mezhep* kavramını *mezhebü’s-selef* (selefin yolu) şeklinde kullanırken²²⁵ Şehristânî (ö. 548/1153) bu kelimeye akım veya mezhep değil “zaman” ya da “süreç” manasında yer vermiştir²²⁶. Fakat bugün için, onun kullandığı bu kavram “selefilere” olarak anlaşılmaktadır. Şehristânî’nin kullandığı selef kavramı “bizim geçmiş âlimlerimiz” manasında tarihi kökene dair aidiyet hissi çerçevesinde kullanılmış ve akla çok yer veren “Mu’tezilenin ve kelmacıların karşıtı” olarak iş görmüştü. Nureddin Sâbûnî (ö. 580/1184) Allah’ın el ve yüz gibi Kuran’da geçen sıfatlarının nasıl anlaşılması

Ayrıca bkz. Mazhar Tunç, *Çağdaş Selefiyye ve Hadis (Suûdî Arabistan Örneği)*, Doktora Tezi, Bayburt Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü., Bayburt, 2015, 8-11.

²²⁰ Bir misal olmak üzere III. Murad devri siyasetnamesi olan *Hırzu’l-Mülûk*’a bakılabilir. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 8/31-63.

²²¹ Bkz. Kadızâde Ahmed, *Şerh-i Birgivi*, 131.

²²² Mevsilî, *el-İhiyâr li-Ta’lîl-i-Muhtâr*, Kahire, 2009, 1/478-479.

²²³ “Es-selef ellezîne ahtârahumüllâhu subhânehu li-suhbeti nebiyyihi”. Ebu’l-Hasen Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 73. www.alwaraq.com (Erişim: 27.09.2017). Krş. Eş’ârî, *el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne*, 11.

²²⁴ Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005, 58-64.

²²⁵ Gazzâlî, “ilcâmü’l-avâm an ilmi’l-keâm” *Mecmûtü Resâili’l-İmâm el-Gazzâlî* içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, el-mektebe et-tevfikiyye, Kahire, ty., 319. Bu hususta müstakil bir kitap kaleme alan Said Ramazan el-Bûtî şöyle der: “Şu açık ki geçmiş âlimler, bu kelimeyi kullanırken kendi tanımıyla bunun manasını, ayrı muşahhas bir yol ortaya çıkarmak; her hangi fikrî ve içtimâî bir topluluğu diğerlerinden özel kalacak şekilde vurgulamak veya onlar dışındaki sair Müslümanlardan onları ayırmak için kullanmamışlardı”. Said Ramazan Bûtî, *es-Selefiyye: merhale zemeniyye mübârake lâ mezheb islâmî*, Dımaşk, 1990, 13-14.

²²⁶ Şehristânî (ö. 548/1153) dinler, mezhepler ve felsefî sistemlere dair meşhur eserinde “Mu’tezile ile Selef” arasındaki ihtilaflardan bahseder. Buradaki *selef* kavramının, Mu’tezileye çağdaş olan ve ehl-i bid’at olmayan, yani *Ehl-i Sünnet* anlamında kullanıldığı açıktır. Zira yazar bu grubun *Sıfatiyye* diye anıldığını söylemiş ve Sıfatiyyeyi de lafza bağlılığı esas alan Eşariyye olarak konumlandırmıştır. Bir dönem Eş’arîlere, Ehl-i Sünnet denildiği malumdur. Ayrıca Şehristani şunu ekler: “Daha sonra müteahhirinden bir topluluk selefin dediklerine ilave olarak naslarda geçen lafızların kelime anlamı üzere kabul edilmesini ileri sürerek tamamıyla teşbihe düştüler ki bu, selefin inancına aykırıdır”. Şehristânî, *Milal ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2015, 42, 89; ayrıca bkz. *el-Milel ve’n-Nihal*, daru’l-fikr, ty, 31, 92-93.

gerektiğini anlatırken “Bu hususta iki yol vardır. İlki, bu tür nassları kabul ve tasdik etmek ve iç manalarını Allah’a havale etmek ve onu tenzîh etmek. Bu tavır geçmiş sâlih âlimlerimizin yoludur” (هو طريق سلفنا الصالح)²²⁷ demiştir.

Teftazanî de aynı şekilde akaid şerhinde *seleften nakledilenlere* yer vermiş ama *Selefiyye* diye ayrı bir mezhepten bahsetmemiştir²²⁸. Selef kavramının veya *Selefiyye* mezhebinin XV. asra kadar ne anlama geldiğini takip etmek için mütalaa etmemiz gereken en mühim eser, kendi zamanına kadar gündeme gelmiş İslam kültür ıstılahlarını toplayan Seyyid Şerif Cürcanî’nin *Tarîfât*’ıdır. Cürcânî, *Tarîfât*’ta *Ehlü’s-Sünne* kavramını *Eşâ’ira* ile birlikte kullanmış fakat *Selefiyye/Eseriyye* diye bir mezhebe veya madde başlığına yer vermemiştir. Teftazanî gibi onun da kendi zamanına kadar *Selefiyye/Eseriyye* diye bir akım veya ekolü tanımadığı anlaşılmaktadır²²⁹. Bu durum bize, itikadî veya amelî bir mezhep olarak *Selefiyye*’nin XV. yüzyıla kadar mevcut bulunmadığını göstermektedir. Dikkat edilirse bu süreç, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) vefatını da kapsamaktadır. Zaten *Mecmûatü’l-Fetâvâ*’ya baktığımızda İbn Teymiyye’nin dilinde *selef* kavramının hem Ehl-i rey hem de Ehl-i hadis’i ifade ettiği, keza Ebu Hanife gibi fakihlerin hürmetle anıldığı rahatlıkla fark edilir²³⁰.

²²⁷ Nureddin Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*, neşr. ve terc. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, 1978, 25 (Arapça kısım). Sabunî’nin burada mezhep yerine tarîk kavramını tercih etmesi, *mezheb* kelimesinin sözlük manası yerine kullandığı içindir.

²²⁸ Kestelî, *Haşiyetü’l-Kestelî alâ Şerhi’l-Akâid*, Necat Engin Matbaası, 1326, 18. Ayrıca Şükrü Özen de Teftazanî’nin “selef ekolüne yer vermediğini” kaydeder. Özen “Teftazanî” *DİA*, 40/301. Matürîdiyye’nin itikadi mezhep olarak meşhur olmadığı dönemlerde “Ehl-i Sünnet”i Eş’arilerin temsil ettiği Teftazanî’nin, Eş’arî’nin Cübbâî’ye sorduğu “üç kardeş meselesi”ni anlattıktan sonra kullandığı şu cümlelerinden anlaşılmaktadır: “Eş’arî de Mu’tezile mezhebinden ayrıldı. Bundan sonra o ve ona tabi olanlar Mu’tezile’nin görüşlerinin batıl olduğunu gösterme, hadislerde anlatılan hususların ve Ehl-i Sünnet ve’l-cemâatın yürüdüğü yolun doğru olduğunu ispat etme işi ile meşgul oldular. Ondan dolayı da [Eş’arîler] “Ehl-i Sünnet ve’l-cemâat” adını aldılar. Teftazanî, *Şerhu’l-akâid: Kelam ilmi ve İslam Akaidi*, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1999, 99. Devvanî bunu açıkça söyler: “Kurtuluşa eren fırka (firka-i nâciye) Eş’arîlerdir” Devvânî, *Celâl (Şerhu Akâidi’l-Adudiyye)*, 1310, 4.

²²⁹ Benzer şekilde şu cümleler geçer: *Tarîfât*’ta Ehl-i Sünnet ve Eş’arîler’den bahsedilirken *Matürîdiyye* kavramına rastlanmaz. Cürcanî, *Tarîfât*, Beyrut, 2007, 65, 98, 194, 253.

²³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatü’l-Fetâvâ*, 10/209-210. Onun *selef* kavramını çoğunlukla *mezhebü’s-selef* şeklinde kullandığı görülür. Bkz. *Age*, 1/594, 541, 567, 616, 688, 691. Fırka-i nâciye için *ehlü’l-hadis ve’s-sünne* şeklinde bir terkip kullandığı gibi bazen bir hükmün *alâ mezhebi’s-selef ve eimmeti’s-sünne* sabit olduğundan bahseder. İbn Teymiyye, *Mecmûatü’l-Fetâvâ*, 3/216, 33/101-104. Sahâbe devrinden itibaren kullanılan ehl-i hadis kavramı, en çok hadis rivayet eden yedi sahâbiden biri olan Ebû Saîd el-Hudrî’nin hadis öğrenmeye çalışan gençlere, “*Siz bizim halefimiz ve bizden sonraki ehl-i hadîssiniz*” sözünde ifadesini bulmuştur. Bkz. Abdullah Aydınlı “Ehl-i hadis” *DİA*, 10/507. İbn Teymiyye’nin ehl-i hadis ile kastı şu cümlesinde netleşir: “Biz Ehl-i hadis tabiri ile sadece hadisi duyan yazan ve rivayet edenleri kastetmiyoruz. Tam aksine onu en güzel biçimde muhafaza eden, zahiren ve batınen bilen (marifet), anlayan (fehm), zahiren ve batınen ona tabi olanları kastediyoruz. *Ehl-i Kuran* tabiri dahi böyledir”. Onun *fukahâu’l-hadis* kavramını kullanması da dikkat çeker. *Mecmûatü’l-Fetâvâ*, 4/60. Ehl-i re’y ise II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkan Kûfe merkezli fıkıh yorumudur. M. Esad Kılıçer, “Ehl-i Rey” *DİA*, 10/520-522. Ayrıca bkz. Kılıçer, *İslam Fıkıhında Re’y Taraftarları*, Ankara, 1994, 48-58. İşcan, “gerilemeci din söylemi” olarak nitelediği selefi zihniyet için tarih boyunca ehlü’l-eser, ehlü’rivâye, ehlü’l-hadis, ashâbü’l-hadis gibi farklı kavramların kullanıldığını kaydetse de (İşcan, *Selefilik-İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, İstanbul, 2012, 17-24.) bütün bu kavramların ehl-i rey karşısında konumlandırılmasının zorluğu bir tarafa (mesela Ahmed b. Hanbel ve Malik b. Enes gibi fakihler

XV-XVII. yüzyıllar arasında da *selef'in* anlam koordinatının değişmediği görülür. Bunu Kestellî'nin (ö. 901/1496)²³¹ ve Celaledin Devvânî'nin (ö. 908/1502) akâid şerhlerinde görmek mümkündür²³². Şaranî (ö. 973/1565) *Tenbîhu'l-Muğterrîn'e* "tertemiz geçmişlerine" (selefuhumu't-tâhir) muhalefet edenleri zikirle başlar²³³. Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Ebu Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber'*ini şerh ettiği eserinde *selefin çoğundan* (ekseru's-selef) bahsederken ve Suyûtî'den mantık gibi felsefî ilimlerin haramlığında *selefin icmâi* olduğunu söylerken²³⁴ kavramı, ilk üç asır veya bu zaman diliminde yaşayanlar manasında kullanır. Rumeli Kazaskeri olan Beyazîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) *el-Fıkhü'l-Ekber'* şerhinde, a'râz ve a'yân gibi felsefecilerin sözlerinden sakındırırken ise "selefin yolunu" (tarîku's-selef) tavsiye eder²³⁵. XVIII. Asırda Davud Karsî (ö.1169/1756) de selef kavramını sahabe, tabiûn ve bu dönemde yaşayan âlimler için kullanır²³⁶. Özellikle XIX. asırdan sonra *Selef* kavramı ile *Ehl-i hadis'in* aynı manaya geldiği daha yüksek bir sesle ifade edilmiş ve *Selefiyye* olduklarını söyleyen Vehhâbîler kendilerini Ehl-i hadîse dayandırmışlardır. Halbuki *Selef* kavramının, Ehl-i reyî dışarıda bırakacak biçimde Ehl-i hadisten ibaret sayılmasını, İbn Teymiyye'nin eserleri onaylamaz. Bu izahlar göz önüne alındığında Çivizâde ve Birgivi'nin dinî bir akım/mezhep olarak selefilîğe mensub olduğunu söylemek bir ankronizm gibi gözükmemektedir. Bilindiği kadarıyla *Selefiyye* (السلفية) veya *Selefilik* kavramı, bir mezhebi veya akımı temsil anlamında ilk defa XIX. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır²³⁷. Osmanlı coğrafyasına da sonradan yerleşen terim, eğer tespitimiz doğruysa, ilk defa İzmirli İsmail Hakkı tarafından *Ehl-i Sünnet-i hassa* anlamına yaklaştırılmış hatta bir bakıma bu manada kullanılmıştır²³⁸. Böylece *Selefilik*

bazılarınca ehl-i hadise mensupken *hadis* kavramının koyulaştığı anlayışlarda ehl-i reye mensup sayılır) hepsinin de "selefiyye" mefhumunun bir ifadesi olarak düşünülmesi çok isabetli gözükmemektedir. Krş. İşcan, *Age*, 28.

²³¹ Kestellî, *Haşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, Necat Engin Matbaası, İstanbul, 1326, 18.

²³² Devvânî, *Celâl (Şerhu Akâidi'l-Adudiyye)*, İstanbul, 1310, 4-5. Devvânî, "geçmiş/ilk dönem muhaddisler" (es-selef mine'l-muhaddisîn) derken bu kavramı, Hz. Peygamberin hadislerini bilen, sahih, hasen, zayıf olan kısımlarını ayırabilen ve mevzu hadis konusunda da tenkit kabiliyeti olan kimseler olarak tanımlar. Adudüddin İcî'nin metni ise şöyledir: "Kurtuluşa eren fırka, Eş'arilerdir. İlk dönem muhaddisleri, Müslümanların imamları ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, âlemin hâdis olduğunda icma etmişlerdir".

²³³ Şaranî, *Tenbîhu'l-Muğterrîn Avâhura'l-Karni'l-Âşir alâ mâ Hâlefû fih Selefuhumu't-Tâhir*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, el-Mektebe et-tavfikîyye, kahire, ty., 18.

²³⁴ Ali el-Kârî, *Kitâbü'l-Fıkhü'l-Ekber*, Dâru'l-kütübil-arabiyye el-kübrâ, Mısır, ty., 2-3.

²³⁵ Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebi Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996, 33.

²³⁶ Davud Karsî, *Şerhu Usûli'l-Hadis li-Birgivi*, 1326, 9.

²³⁷ David Dean Commins, *Osmanlı Suriye'sinde İslahat Hareketleri*, ter. Selahattin Ayaz, Yöneliş yay., İstanbul, 1993, 99; Hasan Onat, "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şii-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar yay, İstanbul, 2014, 539

²³⁸ İsmail Hakkı şöyle der: "Ehl-i Sünnet-i hassa meşhur olmayıp sahabe ve tabiîn-i bi'l-ihsândan, [her hangi] bir ittifak zahir olmayan mesâile dalmayan kemâl-i sünnet üzere bulunan ehl-i tevhid, Selefiyye gibi. Selefiyye veya Eseriyye: Selefiyye, sahabe-i tabiîn mezhebinde bulunan fukaha ve muhaddisindir. Selefiyyenin tarîki, tarîk-i Kuran'dır". İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341, 1/97-98. İzmirli, burada

Osmanlı uleması arasında, İzmirli ile birlikte, Vehhabîlik’le anılmasından sonra olumlu bir anlam kazanmış ve meşrulaşmış olmalıdır²³⁹. İzmirli ile çağdaş olan Şehbenderzade ise gerek ilk dönem itikadî mezheplere, gerekse ilk dönem hukukçularına yer verirken *Selefiyye* adıyla bir mezhepten bahsetmez²⁴⁰. Sonrasında ise İzmirli’nin kullanımı yerleşmiş ve artık günümüzde, XIX. yy. öncesi tarih veya fıkıh metinlerinde geçen *selef* kavramı ile XIX. yy ve sonrasında ortaya çıkan seleflerin “tarihi kökleri”, daha doğrusu “tarihî meşruiyet zemini” kastedilir olmuştur. Bu çerçevede günümüzde Şehristânî’nin *selef* ile kelimciler ve Mu’tezile arasında cereyan ettiğini söylediği ihtilafların, artık *Selefler* ile kelimciler ve Mu’tezile arasında cereyan ettiği şeklinde bir anlatım görmekteyiz²⁴¹.

Commins’a göre Seleflilik, bir yandan resmi ulema teamüllerinin tenkidi diğer yandan ise [bölgedeki] ulemanın imparatorluğun yönetiminde öncü rol oynaması gerektiği yönünde bir iddia idi²⁴². XIX. yüzyılda ortaya çıkan Seleflilik kavramının kullanımının Vehhabî hareketi ile başlaması ve Napolyonun Mısır’ı işgali sonrasında

“Selefiyye”nin itikad esaslarını verirken Gazzalî’nin “selefin itikadı” adına bahsettiği malumatı aktarır. Gazzalî’nin ilk üç asırdaki görüşleri, itikadî başlıklar bakımından teorik bir tasnife tabi tutuğu ve inanç esaslarını tespit ettiği görülmektedir. Krş. Gazzâlî, “İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-kelâm” 320. Ayrıca Krş. Adem Apak, “İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflilik Kavramlarının Anlam Serüveni” *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik*, 39-50; Aydın, *İslam Düşüncesi: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Seleflilik*, 193; Resul Ersöz, *Seleflilik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, Uludağ Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü., Doktora Tezi, Bursa, 2017, 12-14. Ersöz’ün naklettiği şekliyle *Selefiyye*’nin bir “kavram olarak” hicri II. asırda ortaya çıktığını ve IV. asırda yaygınlaştığını kabul etmek mümkün değildir. *Mâtürîdiyye* kavramı büyük ihtimalle XV. asrın sonuna kadar kullanılmış değildir. İlk kullanımların XVI. asırda görüldüğü söylenebilir. Farklı bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmet Esad Efendi ve Eşarîlik Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, sayı: 21, 100-103. *Mâtürîdiyye* yerine *Hanefiyye* kavramı esastır. *Eş’ariyye* kavramı ise Ebu’l-Hasan’ın hayatlarından uzun bir müddet sonra ortaya çıkmıştır. Esasında burası yeri olmasa da, XIX asırda ortaya çıkan *Selefiyye*’nin kendini, *Eş’ariyye* ve *Mâtürîdiyye* akımları üzerinden onlara bir tepki biçiminde “tek doğru yol” olarak konumlandığı vurgulanabilir. Böylece tabii olarak onları “Ehl-i Sünnet” dışı ilan etmiştir. Günümüzde Suudî Arabistan ulemasının tavrı, *Eş’ari* ve *Mâtürîdî* diye anılan iki mezhebin değil, sadece *Selefiyye*’nin hak mezhep olduğu yönündedir. “Heli’-l-eşâ’ira min ehli’s-sünne ve’l-cemâa?” [Eş’ariler Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’ten midir?] *Fetâvâ Ulemâi Beledi’l-Harâm*, Riyad, 2014, 192-197.

²³⁹ Ethem Ruhi Fığlalı Ehl-i Sünnet-i Hassa’ya *Selefiyye* ve Ehl-i Sünnet-i Ammeye *Halefiyye* denildiğini nakleder.

Fakat bu kavramları ilk kimlerin kullandığına temas etmez. Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, İstanbul, 2001, 70, 75; Kıvameddin Bursan da Selefliliğin Kuranın sinesinden doğduğunu ve İslamın saf ve nezih şeklini temsil ettiğini kabul etmiştir. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşünceye Yenilik*, 304. İşcan burada, Ehl-i hadis kavramını parantez içinde *Selef Mezhebi* olarak açıklamıştır ki buna göre ehl-i rey Selef’e dâhil olmamaktadır. Fakat gerek sonraki bazı âlimlerin Ahmed b. Hanbel’i ve Malik b. Enes’i ehl-i reyden sayması gerekse Ebu Hanîfe ve talebelerinin, İbn Teymiyye tarafından *selef* kavramının içinde düşünülmesi İşcan’ın bu izahıyla uyumlu değildir. Sonraki dönem metinlerinde çok geçen “*selefin yolu-mezhebü’s-selef*” herhangi bir akım veya gruba değil hem ehl-i hadis hem de ehl-i reyî içine alacak biçimde zamana atf yapmaktadır. Ayrıca Bkz. Salih Aydın’ın Seleflilik ile Selef-i Sâlihîn’i ayırması ve “bu ikisinin bir görülmesi mümkün değildir” demesi benim burada serrettiğim iddiayı destekler niteliktedir. Bkz. Aydın, *İslam Düşüncesi: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Seleflilik*, 192.

²⁴⁰ Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi-I*, İstanbul, 2011, 1/308-352.

²⁴¹ Örnek olarak bkz. “*Selefler*, kelimcilerin özellikle de Mu’tezilenin aklî usullerini bütünüyle yanlış bulmuşlar ve onu reddetmeye çalışmışlardır.” Salih Aydın, *İslam Düşüncesi: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Seleflilik*, Külliyyat Yay., İstanbul, 2016, 205. Burada aksini iddia etsem de, “*Selefiyye*”nin *Sifâtiyye* ve *Eseriyye* olarak ifade edildiği bazı çalışmalarda yer bulur bkz. Ahmet Erkol, *Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazalî Örneği)*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü., Doktora Tezi, Ankara, 2002, 8.

²⁴² David Dean Commins, *Osmanlı Suriye’sinde İslahat Hareketleri*, 99. Oliver Roy’a göre “Seleflilik” kavramı, XIX. yüzyıl sonunda Cemaledin Afganî ile ortaya çıkmıştır. Ersöz, *Seleflilik ve Selefî Tefsir Anlayışı*, 17-18.

rastlayan süreçte yaygınlık kazanması²⁴³ sebebiyle Batı'nın elinde ve zihninde olgunlaştığı ve böylece kavramın *Batılı* olduğu dahi iddia edilebilir. Zira *Selefilik* Batı'nın Doğu'daki yerleşik kültür ve mezhepleri tanımlama ve ayrıştırma çabasının bir ürünü olarak parlatılmıştır. Elbette bu durum politik bakımdan İngiliz-Vehhabî yakınlığının ve İngilizler'in Osmanlı bakıyyesi toplumlara yeni kimlikler biçme ve böylece onları “özgürleştirme” gayelerinin bir parçası sayılmalıdır. Dolayısıyla Selefilik kavramı, milliyetçilik ve misyonerlik üzerinden sermaye nesiller yetiştirmek için Fransız ve İngilizlere “politik” ve “dinî” imkân sağlayan mühim bir kavramdı²⁴⁴. XIX. yüzyılda Fransa'nın etki alanına giren Suriye toprakları, yerliler açısından dinî; yabancılar açısından ise siyasî bir rekabet ve nüfuz elde etme müceddesine sahne olmuştu²⁴⁵. Bu arada Mısır gazeteleri Avrupa'dan makaleler ve Avrupa dillerinde verilmiş eserlerin Arapça tercümelerini taşıyor, böylece Suriyeliler uzak toplumsal kültürle has fikirlere nüfuz etme şansı elde ediyordu. Arabistanda Suud-Vehhabî ittifakı güç kazanırken Suriye de bundan etkileniyordu. Burada 1755'te Fransız Lazar Keşişlerince ilk misyonerlik okulu açılmışken 1790'larda başlayarak Şam'ın güneyindeki köylere yönelik Vehhabî akınları Suriye ile Hicaz arasındaki ticareti baltalamaktaydı²⁴⁶. Elbette bu çalışmalarla, hem milliyetçiliği körükleyerek bölge coğrafyasını parçalar halinde Osmanlı'dan koparma, hem de dinlerini yayma, dolayısıyla da kendi pazarlarını kurma hedefinde oldukları gizli bir bilgi değildir²⁴⁷.

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'ye göre, Müslümanlar arasında büyük bir fitne uyandıran Vehhâbîler ile onların izinden gittiklerini iddia ettikleri İbn Teymiyye'nin sadece fikir ve propaganda sahasında kalmış bazı sert fikirleri arasında bir bağ kurulamaz. Keza onun fikirlerine dayanarak silaha sarılmaları ve isyana kalkışmalarıyla

²⁴³ Edward Said'in bahsettiği Şarkiyatçılık buna uygun bir ortam hazırladı. 1809-1828 yılları arasında hazırlanan ve Mısır'da söylenen görülen, incelenen her şey kayda geçirildiği bir yapıt hazırlandı: Mısır'ın Tasviri. Yirmi üç dev cilt halinde yayınlanan bu eser Said'e göre bir ülkenin bir başka ülkeyi kendine topluca mal etmesinin ifadesiydi. Bkz. Edward Said, *Şarkiyatçılık-Batının Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ülner, İstanbul, 2014, 93-94

²⁴⁴ İşcan, XIX. yüzyıl öncesinde de Arap milliyetçiliğini körüklediğini düşündüğü “selefi söylem”den bahsederken Vehhâbîler hakkında son derece geçerli olan şu açıklamayı yapar “Aslında selefi söylem Osmanlı-Türk karşıtı rengini burada da sürdürmüştür. Önce Suûdilerin daha sonra tüm Arapların Osmanlı'dan kopuşunun dinî gerekçesini selefi söylem karşılamıştır”. İşcan, *Selefilik-İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 37. Günümüzde de *selefiler* ile *seküler bakış* arasında geleneği inkâr ve geçmişi reddetme noktasında bir uyum bulunduğunu açıklar. Buna göre *selifi zihniyet* ile *seküler zihniyet* benzer reflekslere sahip görüldüğü söylenebilir.

²⁴⁵ Öellikle Fransızlar, Suriye'de muhtelif okullar vasıtasıyla hem Arap kültür ve geçmişi hem de Avrupa'yı iyi bilen yeni bir Arap nesli oluşturmayı hedeflemişlerdi.

²⁴⁶ David Dean Commins, *Osmanlı Suriye'sinde İslahat Hareketleri*, 32, 37, 45

²⁴⁷ Bu konuda iyi bir hulasa için bkz. Bayram Soy, (2004) “Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar” BİLİG, Yaz, Sayı:30 173-202

İbn Teymiyye'nin zihniyeti arasında bir uyum yoktur²⁴⁸. Kısaca ona göre, "Ne Ahmed b. Hanbel ne de İbn Teymiyye'nin, İslam arasında fiili bir fitne ve isyan mahiyetindeki Vehhabî hareketini caiz görüp tasvip edemeyecekleri pek açıktır"²⁴⁹. Aslına bakılırsa Vehhâbîler, İbn Teymiyye ve görüşlerini kendilerine bir payanda ve meşruiyet zemini olarak kullanmışlardı. İbn Teymiyye, *Yeni Hanbelilik* veya *Selefilik* diye adlandırılan akımın önde gelen ismi hatta teorisyeni sayılması ise²⁵⁰ ancak, onu bir meşruiyet aracı olarak kullananların bu söyleminin kabul edilmesiyle mümkündür. Bu durumu Hıristiyanların kendilerini Hz. İsa'nın yolunda görmelerine benzetilebileceği kanaatindeyim. Zira sokaklarda yürümüş, acı çekmiş, acıkmış, sevinmiş kısaca tarihte yaşamış "İnsan İsa" ile Hıristiyan teolojisinde üretilmiş ve inşa edilmiş, "Tanrı İsa" arasında isim benzerliği dışında bir münasebet bulmak zordur. Zeki İşcan, İbn Teymiyye'nin anlayışı ile Vehhâbilik ve günümüz selefiligi arasındaki benzerliği, sosyolojik olarak izah etmede zorluk bulunduğunu belirtmiştir²⁵¹. İşcan'a göre selefiligin niteliklerini, idealleştirilmiş altın çağ söylemi, dini ihya, taklidi red, katı ahlakçı tavır ve nasçılık olarak sıralamak mümkündür²⁵². Nasçılık ve katı ahlakçılık "yöresel homojenliği" koruma amacına yöneliktir²⁵³. Taklidi red ise ilme yani önceden atalar tarafından tespit edilmeyen yeni şeylere tabi olmayı ret anlamı taşıdığı gibi sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınama anlamına da gelmiştir²⁵⁴. İşcan'ın, selefi zihniyete dair dışlama gücünün çok fazla olduğunu görüşü yukarıdaki bilgilerle uyumlu gözükmektedir. Fakat onun "Gazzalî, selef mezhebi'nin sahip olduğu dışlamacı dili, kabile dini seviyesinde kalan

²⁴⁸ İbn Teymiyye, devlet ile dini birbirinden ayrılmaz iki parça olarak tasavvur etmiş ve Müslümanların devlete itaatini temel almıştır. Yehoshua Frenkel, "In Search of Consensus: Conflict and Cohesion Among the Political Elite of the Late Mamluk Sultanate" *The Medieval History Journal*, 19, 2 (2016), 261.

²⁴⁹ Şehbenderzade, *İslam Tarihi-2*, İstanbul, 2011, 2/263. İbn Teymiyye'nin ve genel manada "selef" in devlete isyan etmeme ilkesine sahip olduğu bilinmektedir. Mehmet Evkuran, "Ehl-i Sünnet Kelamı'nda Siyaset Anlayışı" *Marife*, Yıl 6, Sayı 2, Güz 2006, (21-38), 34. Bu makalede, önemli bir Mutezilî bir alim olan Kadı Abdülcabbar üzerinden, Şii inanışta olduğu gibi genel manada Mutezilî düşüncede de imamet in (devlet başkanlığının), nübüvvet in bir devamı olarak görüldüğü ve *ilahi bir lütuf* sayıldığı vurgulanmıştır. *Agm*, 33. Kendilerini daha çok Selefî olarak tanıtan Vehhabî anlayışının, Hanbeliliğin literal yorumuna dayalı ve yeniliğe kapalı bir çizgiye girmiş hali olduğu kaydedilir. M. Sait Özervarlı, "Selefiyye" *DİA*, 36/402.

²⁵⁰ H. Yunus Apaydın "İbn Kayyim el-Cevziyye" *DİA*, 20/110.

²⁵¹ Mehmet Zeki İşcan, "Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-politik Arka Planı" *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 106. Krş. İşcan, *Selefilik-İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, 34-37.

²⁵² Burada yer alan "taklidi red" ifadesine "Selefî" kabul edilen İbn Teymiyye'nin metinlerinin katılmadığını belirtelim. Zira ona göre, cahil birinin fikhî meselelerde, ilmüne ve dinine güvendiği bir alimi taklit etmesi caiz olduğu gibi alim bir kimsenin, başka bir alimi taklit etmesi dahi Muhammed b. el-Hasan'dan [Şeybanî] yapılan nakil sebebiyle caizdir. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, 19/141-142, 28/214. Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre halkın çoğunluğunun taklit etmeksizin delillere yönelerek içtihat etmesi çok zor ve imkansız gibidir. Bu sebeple çoğunluğun bir alimi taklit etmesi daha doğrudur. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, 10/112.

²⁵³ İşcan, "Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-politik Arka Planı", 101.

²⁵⁴ İşcan, "Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-politik Arka Planı" 107. Ayrıca bkz. Mehmet Zeki İşcan, *İslami Düşüncede Yenilik*, İstanbul, 2015, 48-63.

din anlayışını aşmak istemektedir” şeklindeki beyanı²⁵⁵ tartışmaya açıktır. Zira Gazzalî'nin savunduğu selef yolunda dışlama refleksi, *hâkim bir refleks* değildi. Gazzalî sadece aklın rehberliğini ve bu sayede idraklerimizin yanlışlarından nasıl kurtulduğumuzu uzun uzadıya anlattıktan sonra aklın da her şeyi kavramaya yetmediğini onun yanında insanın kalp yoluyla hakikatleri doğrudan doğruya kavradığını vurgular²⁵⁶. Şüphesiz ki bu tavır, *aklın* yanında *hadsin* yani aklî sezginin ve *keşfin* de dikkate alınması gerektiğini öğütlemektedir.

Mezhep manası hariç, siyaset ve zihniyet olarak²⁵⁷ *Selefi* duruşun Osmanlı öncesindeki temsilcileri Hâricîler'dir. Vehhâbîler ise zihniyet ve siyaset olarak selefi oldukları gibi tabir caizse Hâricîler'in asırlar önce eksik bıraktığı şeyi tamamlamışlar ve mezhep olarak da “Selefiyye” denilen dinî yorumu ortaya koymuşlardır. Bu bakımdan Selefilik, modern islamcı hareketler arasında sayılmaktadır²⁵⁸. Dolayısıyla, kendilerini dinî bir mezhep olarak *Selefiyye* adıyla tanıtan²⁵⁹ Selefilik'in (Vehhâbilik) İmamı, Muhammed b. Abdülvehhab olmalıdır. Vehhâbîler, Hâricîler ile aynı coğrafya havzasında aynı his ve aynı yöntemlerle hareket etmişlerdir²⁶⁰. Buna göre dinî anlamda bir mezhep olarak Selefilik'in imamının da *Muhammed bin Abdülvehhâb* olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Vehhâbilik/Selefilik'in kurucusu olan ve Arabistan'ın Necid bölgesindeki Uyeyne'de Hanbelî kadısının oğlu olarak 1115 (1703) yılında dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb ve taraftarları *es-Selefiyye* kavramını dinî-siyasî bir kimlik olarak inşa etmiş ve yaymaya çalışmışlardır.

1.3.1. Mezhep, Siyaset ve Zihniyet Ayrımı

Tarih boyunca sosyo-politik ve askerî şartları gözetken toplumsal hareketlere ivme kazandıran husus, *zihniyet, mezhep ve siyaset* birlikteliğini temin edebilmesidir.

²⁵⁵ İşcan, *İslami Düşüncede Yenilik*, 305.

²⁵⁶ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1991, 84.

²⁵⁷ Mezhep, siyaset ve zihniyet farkı için ilerdeki ilgili başlığa bakınız.

²⁵⁸ Derin Terzioğlu, “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyâsetü'ş-şerfiyye'sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?”, 269.

²⁵⁹ Adını hareketin dinî yönünün temellerini atan Muhammed b. Abdülvehhâb'a nisbetle almış, bu adlandırma akımın dışındaki dinî çevrelerde, ilmî ve siyasî sahalarda geniş kullanım alanı bulmuştur. Mensupları ise akımı Ehl-i Sünnet dairesinde kalan bir ıslah ve dinin aslına dönüşmesini hedefleyen bir ihya hareketi olarak gördüğünden Muvahhidûn (ehl-i tevhîd) veya izledikleri geleneksel dinî usule göre Ehl-i hadîs ya da Selefiyye diye anılmayı tercih etmiştir. Büyükkara “Vehhâbilik” *DİA*, 42/611.

²⁶⁰ Krş. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, İstanbul, 2001, 18-20. Ne tesadüf ki Hâricîlerin bu coğrafyadaki reisi “Abdullah b. Vehb” iken (bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, “Hâricîler” *DİA*, 16/169) aynı coğrafyada asırlar sonra Vehhâbîlerin reisi “Muhammed b. Abdülvehhab”dır. Kısacası ilki Vehbiyye ikincisi Vehhâbiyye'dir. Krş. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 22.

Büyükkara'nın ortaya koyduğu nedenler arasında özellikle “bedevî hayat anlayışı” *zihniyeti* beslerken tanrı ile kul arasında bir *hakikat yolu* iddiası *mezhebi/mektebi*; uygun sosyo-politik şartlar da *siyaseti* beslemiştir. Bu üç kavramı farklı biçimlerde izah etmek mümkündür. *Zihniyet* aklî; *mezhep*, kalbî; *siyaset* ise fiilî tatmin ve hareket temin etmektedir. Bir başka ifadeyle *zihniyet*, düşünsel; *mezhep*, duygusal; *siyaset* ise eylemsel bir başkaldırı ve vecd sunmaktadır. Tarihte başarılı olmuş hemen bütün isyan ve ayaklanmaların *zihniyet*, *mezhep* ve *siyaset* ayaklarını tam oluşturduğu ve tabana yaydığı görülmektedir. Safevîler elde ettikleri başarıyı, *zihniyet*-*mezhep*-*siyaset* unsurlarını bir araya getirmelerine borçluydu. Hâricîlerin başarısız olması *mezhep/mektep* ayağını ihmal ederek sadece *siyaset* ve *zihniyet* üzerinden harekete geçmesi nedeniyle olmalıdır. İnanç ve *siyaset* alanı, mensuplarını aynı sosyo-politik ünite içinde tutabilmek için “alternatif politik zihinlerin” asırlardır vazgeçmediği bir saha gibi gözükmemektedir.

Bir kimsenin, *mezhep* itibariyle Hanefî–Maturîdî veya Şafiî-Eş'arî geleneğe mensup iken, *zihniyet* olarak selefî bir paradigmaya sahip bulunması mümkündür. Zira *mezhep*, itikadî-amelî zeminde alternatif bir *dinsel/ideolojik* örgütlenme ve hamleyi; *siyaset*, iktisadî-içtimaî zeminde alternatif bir *politik* örgütlenme ve hamleyi; *zihniyet* ise ilmî-fikrî zeminde alternatif bir *aklî* örgütlenme ve hamleyi ifade etmektedir. Modern dönemlerde dini reddeden akımların kendi ideolojisini din yerine ikamesi sebebiyle politik duruş, ideolojik tutumu da içine almış görünmektedir. Bununla birlikte *siyasî ve mezhebî aidiyet duygusunun* özellikle ilk üç asırda ne manaya geldiğini ve aralarında ne fark olduğunu anlamak oldukça zordur. Dinin temel alındığı daha doğrusu din dışı bir dünya tasavvurunun bulunmadığı zaman/mekânlarda *siyaset* ile itikadî ayırmak ve – mesela Hâricîler gibi- kurumsal olarak siyasî güç ve iktidar arzusunun girdabına giren bir topluluğu, siyasi bir grup değil de *itikadî mezhep* saymak sorunlu gibi durmaktadır²⁶¹. Buna göre *zihniyeti*, yükseklik/derinlik; *siyaseti*, uzunluk/zaman; *mezhebi* de genişlik/mekân olarak tasavvur mümkündür. Hâricîlerin büyük oranda eksik bıraktığı şey, itikadî-amelî telif idi. Zira telif olmadan tedrisin; tedris olmadan ise tezhîb (yaldızlama) ve ardından mezhebin oluşabileceğini iddia etmek zordur.

²⁶¹ Zaten dönemi anlatan sonraki asırlardaki tarih metinlerinde Hâricîler gibi siyasi oluşumlar için “fırka” amelî ve itikadî yapılar için “mezhep” kavramları tercihi yerleşik bir kullanım haline gelmiştir.

1.3.2.İlmî ve Fikrî Zihniyet Ayrımı

Bir *mektep/ekol*, varlık, bilgi ve değer anlayışları bakımından kurumsal bir kimliğe sahipken bir *zihniyet*, mektep gibi kurumsal sayılmaz. Eğer doğruysa, bir mektebe mensub olmak başka, bir zihniyeti benimsemek başkadır. Mesela Çivizâde, Ebussuud ve Birgivî aynı mezhebe/mektebe mensup olmalarına rağmen, zihniyetleri farklıdır. Bir kişinin zihniyetinin farklı olması, onun bir başka mektepten beslenmiş olmasını –böyle bir şey mümkün olmakla birlikte- zorunlu kılmaz. Belki de bu, ilmî zihniyet (bilgi alanı) ve fikrî zihniyet (düşünce alanı) metodlarının ayrılmasından kaynaklanıyor olabilir. Benim burada zihniyetle kastım ise fikrî zihniyettir.

İlmî ve fikrî zihniyet ayrımı mühim gözükmektedir. Zira insanî evrende ilk ortaya çıkışı itibariyle bilginin/önermenin var oluşu, daha önce gerçekleşmiş bir düşünceye bağlıdır. Zira “bilgi” yani *mevzuun*, *mahmule* yüklenmesiyle oluşan *kadıyye* bir sonuçtur. Sebebi ise kendisinden önceki “düşünce”dir. Peki düşünce, var olmak için bilgiye muhtaç mıdır? İlmin maluma tabi olduğunu söyleyen geleneğe göre bu sorunun cevabı olumludur. Fakat Ekberî gelenekten bağımsız düşünürsek cevabı olumsuz da verebiliriz. Zira insanî evrendeki duyu organları elde ettiği “veri”yi o anda akıl yoluyla “bilgi”ye dönüştürür. Bu anlatılanlara göre söylemek gerekirse ilmî zihniyet, doğal olarak fikrî zihniyet tarafından kuşatılmıştır. Tam bu noktada inançlarımızı makul anlam ve bağlamından koparıp onları *statik kavrama* yoluyla niteleyen veya inanç alanını genişletenler, hayatın güncelliğine dokunulmasını *inanç sahasına dokunma eylemi* sayacakları için rahatsız olurlar. Neticede ise bahsi geçen doğal durum bozulur ve tam tersi gerçekleşir: ilmî zihniyet, fikrî zihniyeti kuşatır onu donuklaştırır ve böylece önermeler, zihni esir alır. Zira inanç, bilgiden ibarettir. Mesela “Ateş kutsaldır” önermesi bir inançtır. Bütün inançlar önermelerden oluşan “bilgiler” iken hiçbir düşünce, inanç değildir. Zira düşünce, süreç iken inanç, yargı ve sonuçtur.

Çivizâde ve Birgivî’nin dinî mezhep/mektep olarak selefi olduğunu iddia etmek XIX. asırda ortaya çıkan bir akıma mensubiyet iddiası olacağından anakronik bir tavır sayılmalıdır. Yukarıdan beri izah edildiği üzere *selef* kavramı, XIX. yüzyılda kazandığı *Selefiyye* manasını hiçbir zaman taşımamıştı. Vehhâbilik nasıl ki yakın geçmişte İbn Teymiyye, uzak geçmişte de Ahmed b. Hanbel ile meşruiyet kazanmak istemiş ve bunu başarmışsa, Kadizâde hareketi de Birgivî’yi bir meşruiyet vasıtası olarak kullanmıştı. Özelde Osmanlı genelinde ise bütün Müslüman coğrafyalar için konuşursak fıkıh ve

tasavvufun pratik hayatı “etkileme ve kolaylaştırma” cephesinden belirleyici bir role sahip olduğunu kaydetmeliyiz²⁶². Selefilğin, bulunduğu kültüre göre pratik hayattaki karşılığı kadar Müslüman toplumda yayıldığı söylenebilir²⁶³.

1.3.3. Selefî Zihniyetin Varlık Kodları

Selefilğin ne olduğunu veya ne olmadığını tespit edebilmek ve bir toplumsal grup ya da şahsa, *Selefilik testi* uygulamak, ancak belli kıstaslar tespit edildikten sonra mümkün olmalıdır. Bu kıstasların tespit edilmesinde en zor kısım ise, daha en başta bu tespit için hangi tarihsel grubun seçileceğidir. Zira seçeceğimiz gruba ve onlardan derlediğiniz inanç ve eylem biçimlerine göre tanımladığımız Selefilik, bize bu anlayışın ne olduğunu sunacaktır. Benim bu noktada “*fikrî zihniyet*” bakımından değerlendirmek üzere seçtiğim tarihsel gruplar Hâricîler, Kadızâdeliler ve Vehhâbîler’dir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların selefî bir bakışa sahip oldukları konusunda çoğunluğun ittifakı vardır. Gerçekten de bu üç grubun sosyal davranış ve düşünüş biçimlerinde ciddi paralellikler görmek mümkündür. “*İlmî zihniyet*” bakımından bilgi, varlık ve değer konularını içine alan bir mezhep/ekol manzarası sunmasa da bu üç grupta “*fikrî zihniyet*” itibariyle bir eylem ve inancın niçin ve nasıl icra edileceği sorularının benzer biçimde cevaplandırıldığı görülmektedir.

Bu çerçevede bu grupların hususiyetlerini kısaca vermek istiyoruz²⁶⁴.

Hâricîler’in bazı görüşlerini şöyle sıralamak mümkündür: a) “Hüküm ancak Allah’ındır” (Lâ hükme illâ lillâh). (Yani Hâricîlerindir) b) Büyük günah işleyen dinden çıkar. c) Büyük günah işleyen devlet başkanına isyan edilebilir. d) İyiliği emir kötülükten nehiy için şiddet meşrudur. e) Hâricîler ferdiyetçi değil cemaatçi/toplumcu bir düşünce şekline sahiptir²⁶⁵.

²⁶² Krş. Hilmi Yavuz *İslam’ın Zihin Tarihi*, İstanbul, 2009, 79

²⁶³ Ayrıca ifade etmeli ki ilkel topluluklarda bir toplum kendini öne çıkardığı siyasî veya dinî bir kimlikle tanımlamamıştır. Bu sebeple de yeni karşılaştığı olay veya insanları politik vs. nedenlerle “*biz*” ve “*onlar*” diye ayırmaz. Ayırdığı şey yaşam alanları ve yiyecekleridir. Şehirleşmiş toplumlar ise içine hemen kabul etmezken ilkel toplumlar kabul eder. Göçebelerin, günlük rahatlarını bozmayan yeni bir sistemi kabulleri bu sebeple kolay iken mükellefiyet getirenleri kabulleri zordur.

²⁶⁴ Bu üç grupla ilgili daha tafsilatlı tarihsel malzeme sunmak bu tezin hacmini aşacağı için burada sadece öz denilebilecek inanç ve eylem anlayışını veriyoruz.

²⁶⁵ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 2001, 18, 19, 41, 42; Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, İstanbul, 2001, 387-390; Ethem Ruhi Fırlalı, “Hâricîler” *DİA*, 16/172-173. 65/684 senesinde Usûlü’l-havâric denilen temel Hâricî fırkalar ortaya çıkmıştı. İbâdî bir hâricî olan

Kadıızâdeliler ise²⁶⁶ şu görüşlere sahiptir: a) Allah'ın hükmü muhakkak icra edilmelidir. (Yani Kadıızâdelilerin dinî görüşleri) b) Bütün sünnetler icra ve bütün bid'atlar imha edilmelidir²⁶⁷. (Yani onların tespit ettikleri) c) İyiliği emir kötülükten nehiy için şiddet meşrudur²⁶⁸. d) Toplumun ıslahı için “*fiilî tedbirlere*” başvurulabilir²⁶⁹.

Osmanlı Devleti'nin bir tür “*Haricî Hareket*” olarak gördüğü Vehhâbîler için de²⁷⁰ kısaca şunlar zikredilebilir: a) Allah'ın emirlerini çiğneyen kâfir olur, malı ve canı muvahhidlere (Vehhâbîlere) helaldir. b) Kuran ve hadis dışında emir ve yasak tanınmaz. c) Peygamber devrinde mevcut olmayan her şey bid'attır ve imhası gerekir. d) İyiliği emir kötülükten nehiy için şiddet meşrudur. e) Bid'at işleyenlerle (Müslümanlarla) savaşmak farz olup bu bir cihattır²⁷¹.

Bu üç grubun tavırlarından çıkardığımız ortak bazı kavramlar ve kıstaslar aşağıdaki tabloda gösterilmiş, tanımlamaları da hemen arkasından yapılmıştır. Üç grup seçmiş olsak da din dışı selefî zihniyete, modern dönemin ideolojilerini misal verebiliriz. Hangi isim altında olursa olsun aşağıda verilen kıstasları yaklaşık olarak sağlayan her “*fikrî zihniyet*”in selefî olmayı hak ettiği kanaatindeyim²⁷². Hâricîler, Kadıızâdeliler ve Vehhâbîlerin yani fikrî zihniyet olarak çoğunluğun selefî kabul ettiği

Sâlim b. Zekvân (ö. 70/689'dan sonra veya İbâdî müellif Şemmâhî'ye göre 150-200 arası) şöyle der: “*Hâricîlerden Allah'tan korkmalarını, dinlerinde taşkınlık yapmamalarını, (...) amellerine ters düşen topluluğu dost edinmemelerini ... istiyoruz*” der. Ayrıca şunları ilave eder: “*Onlardan [ilk Hâricîlerden] sonra İbnü'l-ezrak ve taraftarları ortaya çıktı. Onlar kendilerinden önceki Hâricîlerin yolunu takip ederek Allah'ın dilediği kadar yaşadılar. Kavimlerine karşı besledikleri kin onları [kendi kavimlerini] putperest konumunda görmelerine yol açtı. Bunun sonucu olarak onlarla aralarındaki miras bağını kestiler*”. Sâlim b. Zekvân, *Es-Sîre: Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*, çev. Harun Yıldız, Ankara, 2016, 71, 94, 99. Sâlim kendisini bir “Hâricî” olarak nitelese de onu ilk dönem Hâricîlerinden ayıran farklı görüşleri bulunmaktadır.

²⁶⁶ Naîma, *Tarih*, 6/229-240; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 230; Solakzâde, *Tarih*, 753; *Silahdar Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, 1/58-59; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/12; Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadıızâdeliler ve Sivasiler*, İstanbul, 2016, 61-95; Semiramis Çavuşoğlu, “Kadıızâdeliler” *DİA*, 24/100; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 64, 121; Madeline Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, 2008, 132; Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, 73-131.

²⁶⁷ Mehmet Özkan “Osmanlı'da İlmihal Geleneği: Kadıızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve “Risâle-i Kadıızâde” Adlı Çalışması” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 27 Nisan 2016, 561; Naîma, *Tarih*, 6/236-240.

²⁶⁸ Osmanlı tarihçileri bu meseleleri anlatırken çoğunlukla “taassup” kavramını kullanır. *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1/288; Naîma, *Tarih*, 6/239, 5/ 56-58.

²⁶⁹ Üstüvânî'nin fiilî tedbirleri için bkz. Naîma, *Tarih*, 5/56-58.

²⁷⁰ BOA, Hatt-ı Hümayun, Nr. 3849, 3789/F, 3801/A, 3784/G, 19380'den naklen Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, 2001, 105, 113. Krş. Tülay Artan, “El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadıızâdeliler, Müceddidiler ve Damad İbrahim Paşa (1730)” *Müteferrika*, Kitabiyat Dergisi, Kış 2016/2, (51-143), 69 vd.

²⁷¹ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 113, 119-123, 125-129.

²⁷² Belli kutsal metinler/önergeler etrafında şekillenen Kemalist ideolojiyi ve onun sunduğu ulus devlet temelli anlayışını da misal verebiliriz. Sevan Nişanyan'ın ifadesiyle belli bir insan grubunun temelsiz ve nedensiz bir şekilde yüceltilmesine dayanan ulus düşüncesi, çorak ve bencil bir kavramdır. Türkleşmek için “*Türk olmak iyidir*” dışında her hangi bir argüman her hangi bir evrensel değer ve ideal sunulmamıştır. Sevan Nişanyan, “Kemalist Düşüncede Türk Milleti Kavramı” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33, Mart-Nisan 1995, (127-141), 137-138.

toplumsal gruplar için varsaydığımız selefi zihniyet paradigmasının unsurları şu şekildedir.²⁷³

Z P	Tasavvurât ²⁷⁴			Tasdikât ²⁷⁵				Örnekleme Denemeleri	
	Mahiyet	Hüviyet	Keyfiyet	Hâkim	Sanat	Refleks	Dil	Modern Öncesi	Modern Devir
S e l e f î	Nefret	Adanmışçı	Takdîsî Lafz	Nass ²⁷⁶	Muğalata	Reddetme Sındırma	Siyasî Normatif	Hâriciler Kadızâdeliler Vehhabiler	Ütopik Toplumculuk Realist Ferdîyetçilik ²⁷⁷

Nefret: Kendince yanlış olanın veya ötekının varlığını tehdit olarak görme hissidir. Selefi zihniyet paradigmasının mahiyetidir. Kendi tarafında hak ve doğru olanın mevcudiyetine inandığından ötekini hak olan için, yani kendi varlığı için tehdit sayar. Toplumsal veya şahsî manada bu hissin kaynağı, ezilmenin çaresizliği olabileceği gibi ezmenin cazibesi de olabilir. Nefret hissi, bu paradigma mensuplarının zihniyetini diğer iki tasavvur ile birlikte bir duvar gibi kuşatır ve geçirgen değildir. Dolayısıyla tasavvur unsurlarından (nefret, adanmışçı kimlik, takdîsî lafz) birinde değişiklik meydana gelmeden bu kimselerin dünyasına ulaşmak imkansızdır. Harici, Kadızâdeli ve Vehhâbî hareketlerinde bu mahiyeti görmek mümkündür. Aslında aynı mahiyet, kendisi dışındaki kültürleri zararlı gören her anlayış için söz konusudur.

Adanmışçı Kimlik: Kendisine, kendini veya diğerini feda/tercih etme mecburiyeti yükleyen kimlik. İster dinî, ister din dışı olsun kendi ile diğeri arasında tercih yapmak

²⁷³ Tarihsel veri olarak zihniyet paradigmaları istislâhî, istishâbî, zahirî, batnî ve selefi olmak üzere beş kısımda incelenebilirse de selefi zihniyet paradigması haricindekiler tezde ele alınmamıştır.

²⁷⁴ Mantık ilminin makale-i ûlâ kısmıdır. Külliyât-ı hams: Cins, nev’i, fasıl, araz-ı amm, araz-ı hâssa; Kavî-i şârih: Hadd ve resm gibi başlıklara ayrılır.

²⁷⁵ Mantık ilminin makale-i sânîye kısmıdır. Kazıyyeler (önergeler); Kıyaslar: önergelerden mürekkep kıyas olarak iki başlığa ayrılır.

²⁷⁶ Selefi paradigmadaki nassın gölgesindeki “*adanmışçı akıl*” sağduyu olmaktan çıkmış ve iki taraftan birini tercih eden akıldır. Görünürde kutsal sayılan metinler/değerler vardır. Buradaki nass aynı zamanda tanımın işaret ettiği gibi “*ön doğru yükleyen*” bir önerme olmaktadır. Mesela “*Önce kendini/toplum/dini düşünmek gereklidir.*” böyle bir önermedir.

²⁷⁷ Günümüz için bir misal vermek lazımsa, terörün zihin yapısı çoğunlukla batnî ve selefi olduğu hatırlanabilir. Buna göre terör örgütlerini uluslararası siyasî çıkar için kullanmayı meşru saymak, sadece bir başka batnî veya selefi zihniyet paradigması için mümkündür. Dolayısıyla terörü kullanan ve finanse eden siyasî/sivil örgütlerin de batnî veya selefi paradigmaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

zorunda bırakma aslında sunî bir yönlendirmedir. İnsanlar pekala birlikte ve huzur içinde yaşayabilir. Fakat selefi zihniyet paradigmasının hüviyet algısına göre tercih zorunludur. Bu zihniyet mensubu kimse “insanların iyiliği için” onlara zarar verebilir. Tanrı, insanlar veya taraftarları için kendini feda edebilir. Bunu tamamiyle onların veya çocuklarının geleceği adına yapar. Bu hususta samimi de olabilir. Zira manevî/kutsal bir davaya bağlıdır. Bu paradigma sahibi tam aksine bencilce bir tavırla, kendisi için herkesi riske de atabilir. Bu durumda kendi geleceği için buna mecbur olduğunu düşünür. Bu takdirde önemli olan toplum veya diğerleri değil, fert yani kendisidir. Burada fert, şahıs olabileceği gibi ayrıcalıklı bir çıkar grubu da olabilir.

Takdîsî Lafz: Her hangi bir önerme ve kavrama kutsiyet/dokunulmazlık veya günah/suç yükleyerek onun gerçek niteliğinden farklı bir sonuca yönelmedir. Bu terkip bize lafzın, zihin tarafından “takdis edilmiş” biçimde algılanmasını vurgular. Modern dönemler için bunu “slogan” olarak ifade mümkündür. Genel manada ise dini bir metin veya karizmatik liderin sözlerinin (nassın) taşıdığı kutsiyet ile örneklenebilir. Takdîsî lafzın ortaya çıkış biçimi çoğunlukla muğalatadır.

Nass: İnananları için kutsal/postulat sayılan her türlü metin ve önerme: Burada akıl yer alsada da çalışma biçimi, paradigmanın mahiyet ve hüviyeti tarafından sınırlanır. Kısaca bu paradigmaya mensup politik veya fikrî üniteler, nefretin ve adanmışçılığın yönlendirmesi altındadır. Nass temel hareket noktasıdır. Bu “nass” dinî bir metin olabileceği gibi “kutsal” bir şahsın sözleri de olabilir. Burada zihnin odaklandığı nokta, özneye neyin yüklendiğidir. Dolayısıyla yargı bildiren önermelerin o şekliyle hayata geçmesi şistenir. Yorumlayarak onları “tahrif” etmek doğru değildir. Zira nass üzerine söylenecek her söz, onu söyleyenin fikridir. Nassın nâtıkı ise demek istediğini oraya “açıkça” yazmıştır.

Mugalata: Safsatadır. Selefi zihin, “Hüküm ancak Allah’ındır” gibi bir dini önermeyi kendi penceresinden yorumlayarak bambaşka vadilere girebilir. Sadece din değil din dışı sahada da bu zihniyet takdîsî lafzı, muğalata üzerinden uygular. “Doğa, tüketeceğimiz enerjiden daha önemlidir” veya “Ağaç, yoldan daha değerlidir” gibi önermeler bu kabildendir. Bu önermeler, muğalata üzerinden sizi tercihe zorlar. Hâlbuki makul çözümlerde tercih zorunluluğunuz bulunmaz. Benzer biçimde “İşçilerin zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şey yoktur”, cümlesi veya “Siz buna değersiniz” şeklindeki yargılar da sayılabilir. İlkinde “işçi ile kaybetme” arasında, diğerinde ise

“suje ile değer” arasında kurulan ilişki muğalata yani safsata olup bu önermeler, doğru ve hakikat gibi gözükken ama gerçeğe dokunmayan yönlendirmelerdir²⁷⁸.

Reddetme-Sindirme: Selefi zihniyetin “kendi dışında” tanımladığı tasavvur dünyasını dışlama, kuşatma, onları sindirme refleksidir. Dini sahada tekfir ve tadel (bid’at ve dalâletle suçlama) olabileceği gibi genel manada şiddet, tahkir ve tahrik gibi manivelalara sahiptir. Özelde dinî manada mezhep gibi kurumsallaşmış birikimi genelde ise, kendi dışındaki bütün geleneksel kültür ve medeniyet değerlerini ve onların maddî varlığını sindirmeyi hedefler. Dolayısıyla bu zihniyetin refleksi, modern dünyada *Kapitalist Selefiler* için geçerli olduğu gibi, herkes için aynı *düşünce* ve *refah* düzeyini vaad eden böylece de herkesi, daha *eşitlikçi bir dünya* adına sefalette eşitleyen *Sosyalist Selefiler* için de söz konusudur²⁷⁹.

Siyasî-Normatif Dil: Selefi zihniyetin kullandığı dil çoğunlukla normatif olup bu normatif dil belli maksatlara yönlendirir. Siyasî dil burada, *ilm-i siyaset*, *siyasî menfaat* ve *topluma yönelik diplomatik üslup* anlamındadır. Muhtevanın muhakkak, *devlet yönetimi* ile alakalı olması mecburiyeti yoktur. Ferdiyetçi siyasî/iktisadî haz/cezbe, söylemi ne olursa olsun bir zihnin, daha fazla şahsî yetki/refah talebidir. Tarihsel veri olarak zihniyet paradigmalarının kategorik başlıklarını *Kayısı Metaforu* ile daha anlaşılır kılmak mümkün gözükmektedir:

Mahiyet: Kayısının özü, çekirdeği.
Hüviyet: Kayısı çekirdeğinin kabuğu.
Keyfiyet: Kayısının tadı.

Hâkim: Kayısının kokusu.
Sanat: Kayısının dış kabuğu.
Refleks: Kayısının şekli.
Dil: Kayısının rengi.

²⁷⁸ *Nass*, kova; *takdisî lafz*, su; *mugalata*, o suyun rengi olarak düşünülebilir. Suyun rengine bakan zehirli olduğunu anlayamayaz. Metin ile lafzın farkı, lafzın ağızdan dökülmesi gibi mananın önermeler ile akmasıdır. Zira metin-nass yüklü bir yargı bildirebilirken lafzın böyle bir durumu yoktur. Arapçada *kelime* ile *lafz* farklı manalar taşır. Benzer biçimde *nass*, paket; *takdisî lafz*, paketin içindeki şey; *mugalata* ise paketin ambalajı olarak da düşünülebilir. Nitekim ambalaj çoğu zaman yanılır. Eşyanın pazarlanmasında “içinde ne olduğu değil nasıl görüldüğü” önemli olduğu gibi sözün pazarlanmasında da muntevanın derinliği değil çağrının cazibesi önem taşımaktadır. İlave edeyim ki dış görünüş *seküler bakış* için mühim olduğu kadar *selefi zihin* için de mühimdir. Aslında bu durum bize, seküler bakışın, selefi zihniyet dahilinde olduğunu gösterir. Her iki tavır da “dış görünüş” üzerinden anlamlar çıkarıp kişinin zihin dünyasına nüfuz etmeye çalışır. Halbuki zihniyet ile elbise/dış görünüş arasında bir bağ bulunmadığı gibi elbise/dış görünüş ile ahlak arasında da bir bağ bulunmaz.

²⁷⁹ Popper “Bize dünya üzerinde cenneti vaad edenler Cehennem dışında hiçbir şeyi üretememiş olanlardır” der ve ilave eder “yeryüzünü cennet yapamayacağımızı, ancak işleri biraz düzeltebileceğimizi anlayınca, onları ancak azar azar düzeltebileceğimizi de anlarız” Karl Popper, *Diyalektik Materyalizm Adı Verilen Nifak Teorisinin Eleştirisi: Tarihsiciliğin Sefaleti*, İstanbul, 2008, 85-86.

Buna göre koku tattan beslendiği gibi, hâkim de keyfiyetten beslenir. Koku tatla değil sadece dış kabukla ilgiliyse o kayısı işe yaramadığı gibi, hâkim de keyfiyetle değil sadece sanatla ilgiliyse işe yaramayacaktır. Şekil dış kabukla ilgili olduğu gibi, refleks biçimi de sanat ile ilgilidir. İç kabuk özü koruduğu ve özden beslendiği gibi, hüviyet de mahiyeti korur ve ondan beslenir. Gerçekten de bu tanımlamalar dinî ve din dışı bütün alanları bir fikrî zihniyet olarak kuşatır. Bu sebeple *Selefi zihniyeti* islamî hatta “dinî düşünme biçimi” şeklinde sınırlamak mümkün değildir²⁸⁰. Hâricîler veya Kadızâdeliler için nass, “Allah’tan başka hüküm verecek yoktur” şeklinde dini bir önerme iken “Sadece toplumu/kendini düşünmek gereklidir” cümlesi de bir başka ideoloji için kutsal bir metin veya ön kabul şeklinde bir önerme yani nasstır. Selefiler genellikle sanat, yani ideolojiyi yayma retoriği olarak *mugalata/safsata* yöntemini tercih ederler. Buna en güzel misal, Ahmed Cevdet Paşa’nın verdiği misaldir:

*Beşincisi safsatadır ki vehmiyyattan tereküb eden kıyastır. Nitekim firak-ı dâleden bazıları Bârî Teala hazretleri mevcuttur ve her mevcudun mekan ve ciheti vardır dedikleri gibi*²⁸¹.

1.3.4. Osmanlı Selefiliğine Tayin Edilmiş Kök: İbn Teymiyye

Selefilik kavramının kapsamına temas edilirken bu çerçevede Hâricîler’in, şiddet içeren selefi bir *siyaset* ve *zihniyet* hareketi olduğuna; Vehhabîlerin/Selefilerin *mezhep*, *siyaset* ve *zihniyet* birlikteliğini sağladıklarına; Osmanlı devrinde ise *zihniyet* olarak sefiliğin Kadızâdeliler’de görüldüğüne yer verilmişti²⁸². Bu durum, dünyevi makam ve mevki elde etme veya refah ve yetki devşirme arzusunun dışı vurumu şeklinde tezahür etmektedir. İbn Teymiyye, anlaşıldığı kadarıyla mücadelecî bir kişiliğe sahip fedakâr ve şiddet içermeyen bir misyonun sahibidir²⁸³. *Sahih nakil ve sarîh akıl*

²⁸⁰ Akbulut, Selefiliği [İslamî] bir “düşünme biçimi” olarak konumlandırır ve bu düşüncede üç temel bulunduğunu belirtir: a) Her şeyi Kuran ve Sünnet’e indirgemek b) Gelenekte olmayan her şeyin kötü olduğunu kabul etmek c) Dinde akli kullanmanın ve akla uygun hüküm vermenin batıl olduğunu bilmek. Ahmet Akbulut, “Selefiliğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 114-115.

²⁸¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Mantık Metinleri-2: Mi’yâr-ı Sedâd-Âdâb-ı Sedâd*, haz. Kudret Büyük Coşkun, İstanbul, 1998, 105.

²⁸² Tekrar etmek gerekirse Kadızâdeliler, *siyaset* ve *mezhep* manasında selefi değillerdi. Sadece *zihniyet* olarak benimsedikleri selefiligi, siyaseten aidiyet hissi taşıdıkları *devlet otoritesine* hâkim kılmak ve dinen tabi oldukları *mezhebe* bu zihniyeti giydirmek emelinde idiler.

²⁸³ İbn Teymiyye’ye göre esasen Ehl-i hakk (Selef ulemâsı) akli delillere ve aklın doğru kabul ettiği hükümlere itiraz etmez; onların itirazda bulunduğu şey aklın Kitap ve Sünnet’e muhalif sonuçlara varabildiği iddiasıdır. Hâlbuki tam

denklemini esas alan ve sahih naklin sarîh akılla çelişmeyeceğini savunan İbn Teymiyye'nin akla mühim bir yer ayırdığını söyleyebiliriz²⁸⁴. Fakat onun işaret etmediği ve belki de gözden kaçırdığı nokta, akla dayalı bir hükmün “Kuran ve Sünnet ile çatıştığı” yargısına varanın da yine bizzat “akıl” olduğudur. Bir yerde çatışma veya uzlaşmanın var olduğu kanaati ve bu konuda “Bu çıkarım Kuran ve Sünnete uygun değildir” önermesini elde eden kaynak nakil değil akıl olmaktadır. Aklın bazen gözleme dayanması, bu verileri aklın işlemesi ve bir kanaate varması sebebiyle onun akli hiçbir biçimde devre dışı bırakmadığını görüyoruz²⁸⁵. Dinî ve siyasî *Selefilik*, gerçekten de *sömürgeciliğin keşif kolu*²⁸⁶ veya sömürgecilik manivelası olarak iş görmüştür. Selefiğin *kurucusu ve imamı* kabul ettiğim Muhammed b. Abdülvehhab, Uyanık'ın da belirttiği gibi ortaya koyduğu tavır sebebiyle Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye'den ayrılmakta, ifrat ve taassup arasında gidip gelmekte ve daha çok Hâricîlere yaklaşmaktadır²⁸⁷. Vehhâbîler, İbn Teymiyye'nin siyasi yönetime itaat ve isyan etmeme konusundaki klasik sünî görüşünü asla dikkate almamışlardır²⁸⁸. Ayrıca günümüzde “modern” veya “cihadî selefiler” diye tanımlanan gruplar, bilinen yaygın anlamıyla herhangi bir fikhin/mezhebin takipçisi olmayıp kabul ettikleri fıkıh, sadece Hz. Peygamberin hadisleridir²⁸⁹. Bütün bu söylenenler toplandığında dinî ve siyasî manada *Selefilik* adına ilk üç asırda veya XIX. asır öncesinde bir kök bulmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye ile ne Vehhâbîler ne de modern ıslahçılar arasında tamamen uyumlu bir zihniyet ilişkisi kurmak mümkün gözükmemektedir. Aslında benzerlik veya ilişkinin sadece “arındırma söylemi” olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye'nin yöntemi, Kuran ve Sünnete bakışı ve ayetleri yorumlama biçimi ile akli hakim kılan Abduh-Efganî çizgisi ve düşüncesi arasında yakınlık bulmak zordur. İbn Teymiyye'ye göre hukuk inşası için sahabe kavli bile mühim bir yere sahipken Abduh

aksine dinle çelişen her şey akıl tarafından da yanlış bulunur. İbn Teymiyye buna “*sahih nakil ve sarîh akıl*” demektedir. Bkz. Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin” *DİA*, 20/392.

²⁸⁴ Razi'nin yanı sıra Ebussu'ud'un da *akl-ı sarîh ve nakl-i sahih* terkinini kullanması dikkat çeker. Fidan'ın nakline göre “Sûratül-fetvâ fi hakki âlimi'l fâsik” başlıklı bir kenar kaydında Ebussu'ud “Öyle olduğuna akl-i sarîh ve nakl-i sahih birinci vecihle delâlet ederler” demiştir. Fidan, *Ebussu'ud'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 129.

²⁸⁵ Krş. M. Sait Özervarlı “İbn Teymiyye-İtikadi görüşleri” *DİA*, 20/405-406. Ayrıca bkz. İşcan, *İslami Düşüncede Yenilik*, 202-211; Tunç, *Çağdaş Selefiyye ve Hadis (Suûdî Arabistan Örneği)*, 40-42.

²⁸⁶ Mevlüt Uyanık, “Selefi ve Felsefi Üslub: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 376.

²⁸⁷ Mevlüt Uyanık, “Selefi ve Felsefi Üslub: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma”, 379, 386, 405. Ayrıca bkz. İsa Yüceer, *Kelam Fırkalarında Yöntem*, Tablet yay., Konya, 2007.

²⁸⁸ Hasan Onat, “İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şîf-Selefi Kutuplaşması”, 542.

²⁸⁹ Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslami hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 504.

için bir bilginin Kuran’da geçmesi onun “geçekten öyle olduğunu” göstermeye yetmez. Zira Kuran kıssalarının içeriklerinin bütünüyle doğru olmasına gerek yoktur²⁹⁰.

Uzunçarşılı,²⁹¹ sonrasında da özellikle Ocak’ın Osmanlı dinî düşüncesine hâkim ana mektepler bahsinde önemle vurguladığı İbn Teymiyye ve Razî Mektebi ayrımının sağlıklı ve net bir ayrım olmadığını söylemek gerektiği gibi²⁹² özellikle XVI. yüzyılda “Birgivi’nin temsil ettiği” İbn Teymiyye mektebinin Osmanlı resmî İslam’ını temsil eden “Fahr-i Râzî mektebine bir tepki olarak ortaya çıktığı” görüşü²⁹³ de somut verilerle desteklenmeye muhtaçtır. Ocak’ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu “iki mektep” rekabet halindeydi. Halbuki İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) Fahreddin Razî (ö.606/1210) hakkındaki görüşü şudur:

Şu kadar varki bu durum [Razî’nin kelama dalması] Razî’nin bile bile batıla destek olma gayesi güttüğü manasına gelmez. Aksine düşünce ve araştırmasında akli delillere uygun olan duruma göre bir görüş ve kanaate varıyordu. Düşünce ve tefekkürüne göre makul olan hususlarda felsefecilerin sözlerini tenkit edecek bir nokta gördüğü zaman tenkit ediyordu. Vaziyeti kendisine aşikar olan duruma göre mutlak bir araştırması olan kişi kendisine aşikar olan şeyle bunların [felsefecilerin] sözlerini tenkit eder ve bu tenkidinde ötekilerin [kelamcılarının] sözlerinden istifade eder. Ama aynı şeyi ötekilere karşı da yapabilir. Bazı kimseler Razî hakkında kötü zanda bulunmuş ve bile bile batıl sözler söylediğini iddia etmiştir ama durum böyle değildir. Aksine [Razî] her meselede ilminin, tefekkürünün, araştırma ve incelemesinin ulaştığı seviyeye göre kendisi için açık olan şeyleri konuşmuştur. Fakat söylediklerinin genelinde çelişki içindedir.²⁹⁴ Bakarsınız burada bir şey söyler ama bir başka yerde onu nakzeder. Çünkü Razî’nin üzerinde fikir ürettiği akli maddeler [değerlendirdiği malzeme, önermeler bütünü], geçmiş âlimlerin kötülediği bid’atçı kelamcılarının sözleri ile dinden çıkmış felsefecilerin sözleridir. Batıl sözler ihtiva eder. Bir şunların bir ötekilerin görüşlerini... Bu sebeptendir ki ömrünün sonlarında itirafta bulunmuş ve şöyle demiştir: Kelamî yolları ve felsefî metodları çok düşündüm, değerlendirdim. Bunların bir derde deva bir susuza şifâ, olamayacağını anladım²⁹⁵.

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye’ye göre Razî, akli “en az kendisi kadar” iyi kullanan ama vardığı neticelerde çelişkiye düşen değerli ve samimi bir âlimdir. Onun

²⁹⁰ İşcan, *İslami Düşüncede Yenilik*, 136. İbn Teymiyye’nin mücadelesinin ana merkezi, Abduh’un önemsemediği itikadî meselelerdir. Muhammed Abduh, içtihad ruhundan ve canlı bir hukuk anlayışından uzaklaşmanın, nasların hikmet ve maksatlarından çok lafız ve şekil unsuruna önem verilmesinin telafisi zor olumsuz neticelere münker olduğunu tekrar tekrar vurgulamıştır. Bu durumda Abduh’un, İbn Teymiyye’nin nakli ve lafzî önemseyen anlayışından çok farklı bir bakışa sahip olduğu görülmektedir. Bkz. H. Yunus Apaydın “İbn Kayyim el-Cevziyye” *DİA*, 20/111.

²⁹¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/591.

²⁹² Krş. Adem Arıkan, “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı-Eleştirel Bir Yaklaşım” *Osmanlı’da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. İstanbul, 2016, 474-477.

²⁹³ Ocak, *Yeniçağ Anadolu’sunda İslamın Ayak İzleri*, 175-178.

²⁹⁴ هو متناقض في عامة ما يقوله

²⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatü’l-Fetâvâ*, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, 2005, 5/333-334; *İbn Teymiyye Külliyyatı*, İstanbul, 1989, 5/429-430

Razî'nin eserlerini okuduğu ve öğrencilerine de okuttuğu nakledilir²⁹⁶. Yine ona göre Razî ile kendisi arasında metod veya yaklaşım açısından değil kullandığı malzeme, fikir ürettiği zemin açısından fark vardır. O, Razî'nin aklı kullanmasını değil, kullandığı metinleri problemlili bulmaktadır. Zira Razî, kelamcılarının ve felsefecilerin önermeleriyle (sözleriyle) fikir üretmektedir. Buna göre İbn Teymiyye, Razî ile kendini aynı tarafta görmektedir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre akıl yürütme yollarını talil/dedüksiyon, istikra/tümevarım ve temsil/analoji olmak üzere üç yoldan ibaret görmek doğru değildir²⁹⁷. Bunlardan çok farklı biçimler de akıl yürütmek mümkündür²⁹⁸. Ona göre sahih kıyas, nassa aykırı olmadığı için²⁹⁹ doğru akıl yürütmeler nassa aykırı netice vermez. Zira “kıyas, zarûfî mukaddimeler vasıtasıyla ilim ifade eder”³⁰⁰.

Bir başka açıdan bakıldığında, İbn Teymiyye'nin Razî'den “daha akılcı” olduğunu iddia etmek bile mümkündür. Zira Razî, Yazıcı'nın ifadesiyle *Esâsü't-Takdîs*'te “akıl ile naklin çatıştığını” iddia ederken³⁰¹, İbn Teymiyye akıl ile naklin kesinlikle çatışmayacağını, böyle gözükmesi durumunda ya iyi bir aklî değerlendirme yapılmadığını (sarîh aklın yokluğu) veya ortaya konan naklin doğru olmadığını (sahih naklin yokluğu) söylemiştir³⁰². Bu tavra göre akıl, “bütün nass/nakil alanını kuşatıp kavrayacak yetkinlikte” sayılmaktadır. Razî'nin *akla* biçtiği rol ve onu ilahiyat konularında yetersiz bulması, nübüvvete dikkat çektiği kadar *hadse* ve *keşfe* yüklediği mana ile de alakalıdır³⁰³. İbn Teymiyye, bilgi vasıtası olarak *aklî delilleri* öne çıkarmış ve düşünce ve bilgi ilişkisinde tek hakim saymışken, Razî *ilahî keşf* vasıtasıyla elde edilen bilgilerden bahsetmiştir³⁰⁴. İbn Teymiyye'ye göre aklın yeri kalp olunca³⁰⁵ aklın

²⁹⁶ Fahreddin Razî, *Esâsü't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, 2001, 262 (Muhakkık ilavesi olan kısım).

²⁹⁷ Bu üç yola dair bkz. Fahreddin Razî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, ter. Hüseyin Atay, 46-47.

²⁹⁸ Burhanettin Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl Nakil İlişkisi (Der'u Teârûzî'l-Akl ve'n-Nakli Bağlamında)*, Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Kelam ABD, Doktora Tezi, Ankara, 2009, 173.

²⁹⁹ Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl Nakil İlişkisi*, 180.

³⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, 2/52, 19/108-109.

³⁰¹ Krş. Razî, *Esâsü't-Takdîs*, 220, 228. Ben tam olarak bu ibareyi bulamadım ama verdiğim sayfalarda Razî, aklın her şeyi tam olarak kavrayamadığından bahsediyor.

³⁰² Muhammet Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmûatü'l-Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü., Doktora Tezi, Erzurum, 1998, 35-37.

³⁰³ Razî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, 218-219. Krş. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Razî'de Bilgi Teorisi*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Kelam ABD, Doktora Tezi, Ankara, 2006, 138-141.

³⁰⁴ Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?” *Dergipark*, c. 22, s. 22, 2014, 171, 178. İbn Teymiyye, Allah'ın zât ve sıfatları gibi konulara aklın tek başına doğru bir neticeye ulaşamayacağını da vurgular. Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl Nakil İlişkisi*, 198.

³⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, 9/162. Ona göre fikir ve nazarın başlangıcı (mebde') dimağda; iradenin (isteme) başlangıcı ise kalptedir. Akıl ile arzu edilen şey ilimdir (el-akl yurâdü bihi el-ilm). İlim ile arzu edilen de ameldir. İhtiyarî olan ilim ve amelîn aslı, iradedir. İradenin aslı ise kalptedir. Zira isteyen, ancak istediği şeyi tasavvur ettikten sonra ister. Bu sebeple kalp tasavvur edicidir. Pek çok şey kalpten çıkar ama dimağdan başlar. Etkileri [kalpten] dimağa kadar yükselir. Bu sebeple başlangıç da son da dimağdandır. Bkz. Aynı yer. Buna göre İbn

yanında Razî'nin kabul ettiği geniş anlamıyla “keşf”i taşıyacak bir gönüle” ihtiyaç kalmamaktadır. Netice itibariyle İbn Teymiyye bir *taraf* kabul edilecekse –bir bakıma Ebu Mansur Matürîdî gibi- *akl*'in değil *hadsin* ve *keşfin* karşısında konumlandırılması daha isabetli olmalıdır³⁰⁶. Onun, Razî'nin bassettiği biçimdeki *hadsıyyâta* olumsuz bakması kelam ve mantık aleyhtarlığından, Eşarî geleneğin tanımladığı şekliyle *keşfiyyâta* yer vermemesi de ayet, hadis ve selef uygulamasını esas almasından kaynaklanmaktadır³⁰⁷. Ona göre, akıl bir garîze/meleke olarak araz iken filozofların, akli “kendinde bir varlık” olarak cevher saymaları yanlıştır. Onun yaklaşımında akıl, pek çok tesire ve illete maruz kaldığı için ancak naklin denetiminde çalışmalıdır³⁰⁸. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin İbrahim b. Edhem, Bişr-i Hafî, Sehl-i Tüsterî, Abdülkadir Geylanî, Fudayl b. İyaz, Zünnûn Mısrî, Serıyy-i Sekatî, Maruf Kerhî ve en önemlisi Beyazîd Bistamî gibi sufileri müdafaa ettiği unutulmamalıdır. İbn Teymiyye, Şiblî ve Bistamî gibi şeyhlerin “sekr ve ıstılam ehlerinden” olduklarını söyler³⁰⁹. Onun sufiler hakkındaki görüşü şudur:

Bazıları sufiliği ve tasavvufu kötüleyerek sufilerin bid'atçılar ve sünnetin dışındaki kimseler olduklarını söylediler ve bazı imamlardan bu konuda bilinen bazı sözler naklettiler. Bunların bu görüşüne fıkıh ve kelamcılardan bir grup da tabi oldu. Bazıları da sufiler konusunda çok aşırı giderek onların yaratıkların en faziletlisi, nebilerden sonra en mükemmeli olduğunu ilan ettiler. Her iki grubun görüşleri de çirkindir. Doğrusu şudur: Sufiler Allah'a itaat etme hususunda başkaları gibi gayret edip çalışan kimselerdir. Bu sufiler içerisinde sivrilmiş, çalışmasına göre ilerlemiş olanı vardır. Orta yollu olanları da vardır. Bunlar ehl-i yemindirler. Her iki grup da içtihad etmiştir. Bu içtihadında hata eden, günah işleyip de günahından tevbe eden ve etmeyenler vardır³¹⁰.

Şühesiz ki bu ifadeler, onun uzlaşmacı yönüne işaret etmekte ve Müslümanlar arasında sufi karşıtlığı üzerinden herhangi bir anlaşmazlık çıkmasını istemediğini göstermektedir³¹¹. Ona, Ebu Talib Mekki'nin ve Gazzâlî'nin eserleri hakkındaki görüşü

Teymiyye, kalp ile beyin arasındaki ilişkiyi farklı bir pencereden açıklamaya çalışıyor. *Akul*, kalpte *irade* ile olgunlaşınca *dimağa* yükseliyor. Bu meselerle meşguliyet, bir “selefi” için çok lüks bir uğraşı!

³⁰⁶ İbn Teymiyye'nin keşfi kategorik olarak reddetmediği de belirtilmiştir. Süleyman Uludağ, “Keşf” *DİA*, 25/316. Bu elbette Gazzâlî ve Razî'nin anladığı şekliyle keşfi kabul ettiği anlamına gelmez.

³⁰⁷ Onun tasavur ettiği “İmam Eş'arî” Kelam ilminden uzaktı. İbn Teymiyye bu görüşünü desteklemek için *İbâne* ve *Makâlât* gibi eserleri kullanırken *İstihsânü'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*'ı görmezden gelir. Tıblavî Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, ter. Ali Durusoy, İnsan Yayınları, 1989,73-74.

³⁰⁸ Kıyıcı, *İbn Teymiyye'de Akıl Nakil İlişkisi*, 188. “İbn Teymiyye, ilâhiyat alanında ortaya çıkan problemlerin çoğunun kaynağının Aristo mantığı olduğunu söylemektedir. Aristo'nun formel mantık anlayışı Allah'ın zât ve sıfatlarının yanlış algılanmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle İbn Teymiyye bu mantığın hepsini kesin olarak reddetmiştir”. *Age*, 189.

³⁰⁹ Tıblavî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, 77-83. İbn Teymiyye adı geçen sufilerle Hallac ve İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücudcu olanları ayırmaktadır.

³¹⁰ Tıblavî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, 60.

³¹¹ Görüldüğü gibi Kadızadeliler'in sufi karşıtlığı ile -İbnü'l-Arabî aleyhtarlığı ayrı tutulmak üzere- İbn Teymiyye'nin tavrı farklıdır.

sorulduğunda onun cevabı “sabir, şükür, muhabbet, tevekkül, tevhid gibi ruhî ve ahlakî konularda ikisinin de pek çok faydası vardır” şeklinde olmuştur³¹².

Selefilik için daha önce geçtiği üzere şunları söylemek mümkün gözükmemektedir: Selefi zihniyet paradigması, mahiyeti, nefret; hüviyeti, adanmışçı; keyfiyeti, takdisi lafız olan bir tasavvur dünyasına sahiptir. Bu zihniyetin önerme dünyasında ise hâkim, nass; sanat, muğalata; refleksi, reddetme ve sindirme; dil ise siyasî-normatiftir. Buna göre İbn Teymiyye’yi bu zihniyete mensup olarak nitelemek mümkün gözükmemektedir³¹³. Zira İbn Teymiyye, gerek selefi *zihniyete* sahip Hâricîlerin gerekse XIX. asırda kurulacak olan *Selefiyye* isimli itikadî *mezhebe* tabi olanların (Vehhâbîler) benimsemiş olduğu dışlama, tehdid, tedhiş tahrik, tahkir ve bid’atla tekfir türü yöntemlerini benimsemediği gibi³¹⁴ dinde akli son derece etkin kullanmış ve Arş risalesinde görüldüğü şekliyle çeşitli çıkarımlarda bulunmuştur³¹⁵. Kısaca selefi paradigmanın tasavvur dünyasına ait unsurlar (nefret, adanmışçı kimlik ve takdîsî lafız) İbn Teymiyye’de bulunmadığı gibi tasdikât bahsinde onun dünyasının hâkimi, nakil; sanatı, cedel; refleksi, anlatma-değer biçme ve dili ise beyânî-normatiftir. Bu zihniyet için “istishabî zihniyet” adımı verebilirim. İstishâb, bir usul-i fıkıh ilkesi olarak “geçmişte sabit olan durumun –değişikliğine dair bir delil bulunmadıkça- halihazırda varlığını koruduğuna hükmetmek” demektir. Buna göre bu kavramı, “geçmiş olduğu gibi yaşatmak isteyen ve mevcut değişime direnen” anlamında fıkıh usulünden ödünç alıyorum. Burada değer biçme, “bir uygulamayı kendine göre konumlayıp anlamaya değer bulmama ve değer aramama” manasındadır³¹⁶.

³¹² Tıblavî, *İbn Teymiyye’de Tasavvuf*, 62.

³¹³ İbn Teymiyye’nin farklı açılardan “Selefliği” tartışması için bkz. Mansur Muhammed Avîs, *İbn Teymiyye leyye Selefiyyen*, Kahire, dârü’n-nahda el-arabiyye, 1970 ve Yahya M. Michot, “İbn Teymiyya Salafism And Mercy” *Tarihî ve Günümüzde Selefilik*, 411-415.

³¹⁴ Kadızâde-Vehhâbî benzerliğine dair bkz. Tülay Artan, “El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidiler ve Damad İbrahim Paşa (1730)” 68 vd.

³¹⁵ İbn Teymiyye selefi bir zihniyete mensub olsaydı “Arş”ın varlığına inanıp nasıl olduğunu sorgulaması gerekirdi. Fakat şu izah ona aittir: “Bu hadis Arş’ın ağırlığının bütün ağırlıkların üzerinde olduğunu açıklamaktadır. Astronomiyle uğraşanlar ise dokuzuncu feleğin ne hafif ne de ağır olduğunu söylerler. (...) Arş, Firdevs’in üzerinde olduğuna göre şöyle denebilir: durum böyle olunca bu yükseklik hey’et (astronomi) ile bilinmeyecek bir şeydir. Çünkü birinci felek ile dokuzuncu felek arasındaki mesafenin gökle yer arasındaki mesafe yüz katı kadar olduğu hesap ile bilinmemektedir”. *İbn Teymiyye Külliyyatı*, 6/478-479. Burada İbn Teymiyye’nin görüşünün doğruluğundan çok tavrı önemlidir. Ayrıca, akli kullanma ama onu eleştirme güvenilir bulmama bu sebeple nass veya nakille kendini güvenli bir limanda tutup sınırlama tavrının, Gazzâlî ve Fenarî gibi âlimler için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Bkz. Tahsin Görgün, “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenarî”, 186

³¹⁶ Bu zihniyetin mahiyeti, inanç; hüviyeti, varoluşsal; keyfiyeti ise tavsîfi lafızdır. İstislâhî, İstishâbî, Zahirî, Batnî ve Selefi zihniyet paradigmaları daha sonraki çalışmalarda detaylandırılacaktır.

1.3.5. Birgivî’de İki İz: İznîkî ve Kâfiyecî

Birgivî’nin asıl başarısı, görüşlerinin diğer âlimlerle birlikte ilmihal geleneğine yerleşmesi olmuştur. Zira Üstüvanî ile onun risaleleri XVI. asır sonrası *Mızraklı İlmihal* metinleri içinde yer almış ve Osmanlı’nın son dönemine kadar bu şekilde basılmaya devam etmiştir³¹⁷. Ayrıca Birgivî’nin *Muaddilü’s-Salat* risalesi de bazı *Mızraklı İlmihal* metinleri içinde yer almıştır³¹⁸. Birgivî’nin, ilmihal yazıcılığında hatta genel manada fikhî ve tasavvufî bakış itibarıyla Kutbuddin İznîkî’nin metot ve tarzını kullandığı söylenebilir. Görebildiğimiz kadarıyla Birgili Mehmed Efendi, İznîkî’nin *Mukaddimetü’s-Salât* isimli eserindeki kaynakları kullanmış ve sünnet ve müstehab ayrımında olduğu gibi onun tanımlamalarını kabul etmiştir³¹⁹. Kutbuddin İznîkî’nin (ö. 821/1418) sadece namaz konusuna ayırdığı *Mukaddimetü’s-Salât*’ını örnek alan Birgivî *Muaddilü’s-Salat*’ı;³²⁰ onun kadınların nikahlanması vs. meselelere ayırdığı risalesi *Mürşidü’l-Müteehhilîn*’e³²¹ mukabil kadınların özel halleriyle ilgili *Zühru’l-Müteehhilîn* isimli risaleyi kaleme almıştır³²². Türkçe ilmihal geleneğinde gerek muhteva gerekse bakış açısı olarak İznîkî’yi takip ettiği anlaşılan Birgivî’nin, onun din hususundaki sert ve tavizsiz duruşunu da benimsediğini söyleyebiliriz. Kutbuddin İznîkî’nin “İşlemek farz olan şeyi bilmek de farzdır. Meşrûtu bilmek ve işlemek farz ise şartlarını bilmek ve işlemek de farzdır” gibi sözlerini³²³ *Tarîka*’da veya *Vasiyetname*’de görmek mümkündür. Sokullu Mehmed Paşa’yı ikaz eden Birgivî ile Timur’un yüzüne karşı “haram olan kanı döküp Allah’ın kullarını öldürmekten vazgeçmen gerekir” deyip onu sert biçimde azarlayan ve buna karşılık övünmeye devam eden Timur’a “sen akıllı değil cahil birisin. Çünkü şeytanın niteliklerinden olan gurur sende bulunmakta” diyerek çekinmeden onu uyaran Kutbuddin’in³²⁴ duruşları aynıdır. Son olarak Birgivî

³¹⁷ Krş. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 27-30; Derin Terzioğlu, “Where ilm-i hâl meets catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the age of Confessionalization” *Past and Present* 220 (2013), 79-114.

³¹⁸ *Mızraklı İlmihal*’de Hanefî fikh kitaplarından İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Halebî’nin *Mülteka’l-ebhur*, Ebû Bekir el-Haddâd’ın *es-Sirâcü’l-vehhâc* adlı eserlerinin yanı sıra Ebussu’ûd Efendi’nin fetvalarına da yer verilmiştir. M. Kamil Yaşaroğlu “Mızraklı İlmihal” *DİA*, 30/5.

³¹⁹ Alimujiang Atawula, *Kutbuddin İznîkî’nin “Mukaddime” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Basılmamış Dotor Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, 247. Bu arada “edeb, sünnet, müstehab” kavramlarının Horasan ve Maverannehir bölgelerinde, Mısır ve Şam muhitine göre farklı değerlendirildiğine atf yapmalıyız. Krş. Mediha Aynacı, *Osmanlı Kuruluş Dönemi Türkçe İlmihal Eserleri Çerçevesinde İlmihallerin Fikhî Yönden Değerlendirilmesi*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Dotor Tezi, İstanbul, 2009, 102, 115, 123.

³²⁰ Birgivî, “*Muaddilü’s-Salât*”, 205-226.

³²¹ İznîkî, *Mürşidü’l-Müteehhilîn*, 1280.

³²² Birgivî, “*Zühru’l-Müteehhilîn*”, 185-202.

³²³ Cici, *Age*, 92.

³²⁴ Cici, *Age*, 88.

Tarîka'sını onun tercih ettiği gibi ayet ve hadislerle bolca yer vererek³²⁵ yazmıştır. Esasen devlet adamlarına karşı “*emr-i bi'l-maruf'ta*” bulunma geleneğinin öteden beri süregeldiği de ilave edilebilir³²⁶.

Birgivî'nin takip ettiğini tahmin ettiğimiz ikinci alim ise Mehmed Kâfiyecî'dir (ö. 879/1474). İlk tahsilini Anadolu'da tamamlayıp İran ve Mısır'a giden Kâfiyecî, Birgivî gibi Ehl-i Sünnete bağlı, tasavvufu seven, bid'atçıları kötü gören ve ibadete düşkün bir âlimdir³²⁷. Kâfiyecî tefsir ilminin öğrenilmesini vacip kabul eder ve bunu *bid'at* sayanlara tefsire dair tedvinin bid'at olmasının dalalet veya münker bir iş olduğu manasına gelmediğine işaret ederek tefsir ilminin öğrenilmesinin vacip hatta farz-ı kifaye olduğunu belirtmiştir³²⁸. Ona göre bunun gibi ilimleri tedvin etmek *bid'at-ı hasene*'dir³²⁹. Kâfiyecî'deki selefe yaklaşım; selefe dair yorumlar ve tevil-tefsir konusundaki bakış *Tarîka*'dakiler ile örtüşmektedir³³⁰. Kâfiyecî'nin *vehbî ilim* dediği ilme, Birgivî *bâtınî ilim* diyerek atıf yaptığı gibi³³¹ onun dikkat çektiği bazı kavramlara *Tarîka*'da yer vermiştir³³². Birgivî'nin *Vasiyetname*'de geçen *mukallidin kendi mezhebinin hak ve doğru olup hataya düşme ihtimali bulunduğu başka mezheplerin ise mesâilde hatalı olduğuna ve doğruya ihtimali bulunduğu inanması gerekir* sözleri

³²⁵ Cici, *Age*, 94.

³²⁶ Emevî ve Abbasî sultanlarının, kendilerinden bağımsız hukuk üreten veya tasavvufi bir yol çizen kimselerce ikaz edildiği bilinmekle birlikte burada Mevlana Celaleddin'in babası Bahâüddin Veled'in tavrını zikretmekle yetinelim. Bahaüddin Veled Belh'e yerleşmiş bir ulema ailesine mensup olup “sultânü'l-ulemâ” olarak bilinir. Belh'teki vaazlarında Harizmşah Alaüddin Muhammed'i *bid'atçı* olmakla nitelemiş ve sert biçimde eleştirmiştir. Sultan Alaüddin onu davet ettiğinde “Alaüddin içki içeriyor ve çalgı sesi dinliyor. Ben onun yüzünü nasıl görebilirim” diyerek olumsuz cevap vermiştir. Bahaüddin veled zahid bir sufi fakih bir şeyhti. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 59.

³²⁷ Cici, *Age*, 185; Kâfiyecî, *Kitâbü't-taysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, terc. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 9. Kâfiyecî'ye göre adalet, iyilik ve takvaya devamlılıkla riayet ederek bid'atsız olarak dini korumaktır. Bu tarifteki dini koruma sözü, kâfiri; takva ve iyiliğe devamlılığa riayet etmek sözü, fasıkı; bid'atsız sözü de, bid'at ehlini ihraç etmek içindir. Zira ona göre bunlar adil değillerdir. *Age*, 79.

³²⁸ Kâfiyecî, *Kitâbü't-taysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, 54.

³²⁹ Ahmet Pirinç, *Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin el-Kâfiyecî'nin Felsefî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Elazığ, 2009, 47,122.

³³⁰ Kâfiyecî, *Kitâbü't-Taysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, 49, 51, 60, 86.

³³¹ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 87; Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 135. Vehbî ilim ehl-i tarik için mühim bir kavramdır. Zira söylenenlerin meşruiyeti buna dayanır. İsmail Hakkı Bursevî, bu ilmi inkar edenlerin sü-i hâtimesinden korkulacağını nakleder. Bursevî, *Ferâhu'r-Ruh: Şerh-i Muhammediyye*, İstanbul, 1257, 1/412.

³³² Kâfiyecî, *Kitâbü't-Taysîr*, 53. Kâfiyecî, tefsir ilmi için kişinin ihtiyaç duyduğu ilimleri sayarken aynı sayfada şöyle der: “Onüçüncüsü: Dinin ahkâm ve adabı ile nefse, akrabaya ve reâyaya ait olan üç siyaset adabını bilmektir ki, bu da fıkah ve ahlak ilmidir. Ondördüncüsü: Aklî delilleri, hakiki burhanları, taksim ve tahdidi, aklî olanlarla zarûri olanlar arasındaki farkı ve bunlar gibi olan diğer şeyleri bilmektir ki, bu da nazar ve kelâm ilmidir. Onbeşincisi: Mevhîbe ilmidir. Bu öyle bir ilimdir ki, Allah Taâla ilmiyle amel edenleri ve Allah'tan sakınıp, ihşanda bulunanları ona varis kılar. Nitekim Hz. Peygamber de “kim bildiğiyle amel ederse, Allah onu bilmediği ilme vâris kılar.” Allah Teâla da “Allah'ın emrine muhalefetten sakının, Allah size öğretir” buyurmuşlardır. Hz. Ali'den hikâye edildiğine göre, o şöyle demektedir: “hikmet der ki, beni isteyen bildiğini en güzel şekilde işlesin” sonra “kelâmı dinleyip de güzeline tabi olana müjde olsun” âyetini okumuştur. İşte kim ki saydığımız şu ilimleri öğrenip (Kur'ânı re'y ile tefsir etmeye kalkışır), O kimse (hadiste belirtildiği üzere) Kur'an' re'y ile tefsir yapan müfessir olma durumunu haricinde kalır. Kur'an tefsirinde bilinmesi vacib olmayan, ilimlerin bir kısmını fevt eden ve bu hususta güzel tefsir yapabilen ve bu işin erbabı olan kişilerden yardım isteyen, onlardan iktibaslarla bulunan ve onların sözleriyle aydınlananlar, inşaallah Kur'aru re'y ile tefsir edenlerden sayılmazlar”. Kuran ve Sünnet'te “vehbî” veya “batınî” ilme atıf yokken, “Şeriatçı olan” Kâfiyecî ve Birgivî'nin bunlardan bahsetmesi ilgi çekicidir.

Kâfiyecî'nin *Kitabu'l-Ferâh*'ında onun görüşü olarak geçmektedir³³³. Bununla birlikte ihtilaf rahmet olarak vasıflayan ve Birgivî'nin aksine yeni istinbatların caiz olması gerektiğini düşünen Kâfiyecî'nin bir tür siyasetname olan *Seyfu'l-Mülûk* isimli eserine³³⁴ karşılık Birgivî aynı konuda *Zühru'l-Mülûk* adlı risalesini kaleme almıştır. Kâfiyecî *Seyfu'l-Mülûk*'te hukukî ve ahlakî söylemi bir arada kullanmıştır³³⁵ ki Birgivî'nin *Tarika*'da ve *Zühru'l-Mülûk*'teki tavrı da aynıdır. Kâfiyecî ahlakın bireysel ve toplumsal yönlerine tıpkı Birgivî gibi dikkat çekmiş ve ayrıca ilhamın değerine yer vermiştir³³⁶. Birgivî'nin, günlük hayatında ve risalelerinde, selefî ibadetlerde ücret alınmasını kerih gördüğü düşüncesinden hareketle ihtiyaten ücretli imamların peşinde namaz kılmayan Fahreddin Rumî'nin tavrını da³³⁷ bizlere hatırlattığı gözden kaçmamaktadır.

1.4.Tarihsel Tecrübeye Sahip Bir Eleştiri: Bid'at ve Bozulma Söylemi

Çivizâde ve özellikle Birgivî'nin selefî zihniyete sahip olduğuna dair öne sürülen argümanlar çoğunlukla daha önce pek çok mutasavvıf ve fakih tarafından gündeme alınmış tarihsel tecrübeye sahip hususlardır. Konuya girmeden evvel tarihçilerin özellikle Birgivî'yi hangi bakımdan farklı bulduğuna temas etmeliyiz. İnalçık, Birgivî ve Kadızâdeliler'in dinde taassubu benimsediklerini ve Osmanlı toplumunda tespit ettikleri yirmi bir bid'ata karşı camilerde vaazlarıyla savaş açtıklarını yazmış³³⁸ ve benzer biçimde şunları zikretmiştir:

Kur'an ve peygamber sünnetinin dışında olmamakla birlikte İslam toplumunun benimsemiş olduğu inanç ve adetleri "bid'at" diye damgalayan ve halkı bunlara karşı kıskırtan küçük bir vaiz grubu Osmanlı toplumunda yüzyıllardır vardı. Kızılbaşlar üzerindeki baskının doruğa ulaştığı 1558 ile 1565 yılları arasında ün salan Mehmed Birgivî bu ulemadandır³³⁹. (...) Hanbelî mezhebini izleyen Birgivî³⁴⁰

³³³ Cici, *Age*, 187.

³³⁴ Kâfiyecî, *Seyfü'l-Kudât ale'l-Buğât ve [Yelîhi] Seyfü'l-Mülûk*, Dâru'l-kütübil-ilmîyye, 2005; Cici, *Age*, 189-190.

³³⁵ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset-Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*, İstanbul, 2016, 160-161; Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılar'da Adalet Kavramı", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh, Alimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul, 2017, 355-356.

³³⁶ Krş. Pirinç, *Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Felsefî Görüşleri*, 13, 58, 110-113, 147.

³³⁷ Cici, *Age*, 164.

³³⁸ Halil İnalçık, "Şeriat ve kanun Din ve Devlet" *İslâmîyât*, Cilt 1, sayı 4, Ekim-Aralık 1998, 135, (Bu yazının aslı Prof. İştîyak Hüseyin Kureshî anısına düzenlenen konferanslar serisinde Karachi Üniversitesinde okunmuş sonra da şu eserde yayınlanmıştır: Sharia, umma, Khilâfa ed. Y.A. Hashmi, Karachi, 1987). Aynı başlığı taşıyan makalenin son baskısında bu cümlelerin de içinde bulunduğu uzunca paragraf, metinden çıkarılmıştır. Bkz. Halil İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı yay., İstanbul, 2016, 101.

³³⁹ Birgivî'nin, adetleri bid'at diye reddetmediğine, adette bid'atı dalalet saymağına ve tebliğ metodunun kıskırtma, tehdid veya tedhiş içermediğine daha önce temas edilmişti.

³⁴⁰ Hanefî olacak. Birgivî Hanbelî değildi. Selefilik ile Hanbelilik ayrılmaz bir bütün gibi görüldüğünden bu yanlışla düşülmüş olmalı.

ölüleri anmak için yapılan ayinleri, şefaât istemek için mezar ve türbeleri ziyaret etme gibi adetleri İslamın ruhuna aykırı buluyordu³⁴¹.

Birgivî'nin Seleflikle ilişkisini Kasım Kufralı³⁴² Halil İnalçık³⁴³ Fahri Unan ve Ahmet Yaşar Ocak gibi tarihçiler, İbn Teymiyye üzerinden işlemişlerdir³⁴⁴. Bu konuda Hulusi Lekesiz'in, Birgivî üzerine yaptığı tezdeki hulasası ise şöyledir:

*Birgivî'nin daha ziyade bid'atlere yani dinin aslından olmadığı halde dine sonradan sokulmuş şeylere karşı takındığı tavır ile bid'atlerin toplum hayatındaki tezâhürlerine karşı yürüttüğü mücadele ve bu çerçevede ortaya koyduğu püritanist yaklaşım onu Osmanlı Selefiyeciliğinin en önde gelen şahsiyeti haline getirmiştir*³⁴⁵.

Lekesiz'e göre Birgivî'nin “selefi zihniyete sahip olması” hatta “Osmanlı Selefiyeciliğinin en önde gelen şahsiyeti” oluşu, tamamen bid'atlere karşı ortaya koyduğu tasfiyeci (püritanist) yaklaşımla alakalıdır. Bu hulasa dışında onun musikî ve semâya karşı olması,³⁴⁶ ücretle Kuran okunmasına, para vakfına³⁴⁷, imamlık ve müezzinlik için ücret alınmasına karşı çıkması gibi başlıkların³⁴⁸ onun selefi oluşuna delil olarak zikredildiği anlaşılmaktadır. Birgivî'nin *Ehl-i Sünnet*, *selef* ve *bid'at* kavramlarını çok kullandığı kaydeden Lekesiz³⁴⁹ ayrıca onun bazı kavramları *bir şifre gibi kullanmasının dikkat çektiğini* kaydetmiştir³⁵⁰. Birgivî'nin Selefiligi'ni ilk

³⁴¹ Halil İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 155-156. Krş. Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 101-102. Burada sayılanların hemen hiçbiri vakia ile mutabık değildir. Ölüleri anmak için yapılan ayinler yani “birinin ruhuna Kuran veya hatim okuma” ya da kabir ziyaretlerinde bulunma Birgivî'nin *Vasiyetname*'sinin sonunda *Tarîka* ve *Cilâu'l-kulûb*'da belirttiği gibi ona göre meşru ve güzeldir. Zaten kendisi vefatının ardından ruhuna Kuran-ı Kerim okunmasını istemiştir.

³⁴² Kasım Kufralı, “Birgivî” *İA*, Eskişehir, 2001, 2/634.

³⁴³ Halil İnalçık, “Şeriat ve kanun Din ve Devlet” *İslâmîyât*, Cilt 1, sayı 4, Ekim-Aralık 1998, 135; İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı yay., İstanbul, 2016, 101.

³⁴⁴ Fahri Unan, “Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünlîliğine Sünnî Muhâlefet: Birgivî Mehmed Efendî” <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik3.html> (Erişim: 05.08.2017); Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, 178 vd; Ayrıca Bkz. Katharina Anna Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivî Mehmed Efendî's al-Tarîqa al-Muhammediyya*, A Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Advisor: Michael A. Cook, November 2012, 4; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 46; Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, 275; Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality The World of Evliya Çelebi*, Brill, Leiden-Boston, 2006, 246.

³⁴⁵ Lekesiz, *Agt*, 56.

³⁴⁶ Lekesiz, *Agt*, 113.

³⁴⁷ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 517.

³⁴⁸ Lekesiz, *Agt*, 191

³⁴⁹ Lekesiz, *Agt*, 129

³⁵⁰ Lekesiz'e göre şifre gibi kullanılan bu kavramlar şunlardır: Kitap, sünnet (hadis) şeriat, mezhep (Hanefî, Ehl-i Sünnet selef-i salihin) itikad, ibadet, ahlak (nefis, şehvet, fazilet, kalp, hikmet) ilim ve alim /fıkıh, içtihad, imam, kelam, akaid) takva, tasavvuf, tarikat, sufi (zikir, küfür, bid'at, zındık, mülhid) vaiz, müftü, müderris (iyiliği emr kötülükten nehy) cami, müezzin, cemaat (bid'at, cehalet, ücret, kiraat, teganni, lahn) idareci/yönetici (şeriat, riyaset, mevki, makam, zulüm, küfür, caize, lütuf) kadı (hüküm, adalet, haksızlık, cehalet) halk (cehalet, adet-örf, eğlence, ahlak, helal, haram, küfür, bid'at, faiz, kadın) [Tekrar eden kavramlar metinde bu şekildedir]. Bkz. Lekesiz, *Agt*, 59-60. İleriki sayfalarda “şifre kavramlara” tekrar temas eden yazar en çok “bid'at” kavramının öne çıktığını vurgulamıştır. Bkz. *Agt*, 194. Bize göre ise biraz sonra izah edileceği gibi bütün bu kavramlar Birgivî'nin, Gazzalî'ye ve onu gibi klasik İslam geleneğine bağlı bir âlim olduğunun en bariz ifadesidir. Ayrıca Lekesiz'in Birgivî-İbn Teymiyye ilişkisini *Ziyaretü'l-kubûr* risalesi üzerinden tespitine dair bkz. Lekesiz, *Agt*, 114.

vurgulayanlardan biri Ahmet Yaşar Ocak'tır. Ocak'a göre onun, tarîkatlara şiddetle karşı çıkması ve tarîkatların, çoğu bid'atin kaynağı olduğuna inanması ile alakalıdır. Ayrıca Kâtip Çelebi'den nakille “Birgivî'nin tarih okumadığı için tanımadığı örf ve adetlere boşu boşuna mukavemet ettiğini” de kaydeder³⁵¹. Yukarıda anlatılanlara göre Birgivî'nin selefi oluşu temelde bid'at saydığı bazı uygulamaları şiddetle eleştirmesi ve bu konuda mücadele vermesidir. Fakat şunu hemen belirteyim ki Birgivî'nin resmî ulemaya ısrarla itiraz ettiği ve yanlışlığını vurguladığı konu, vasiyetsiz para vakfının caiz olmamasıdır. İbn Teymiyye ise Ahmed bin Hanbel'den nakil yaparak vasiyetsiz de olsa menkul veya para (semen) vakfının, ister karz isterse fisebilillah olsun caiz olduğu görüşündedir. İbn Teymiyye aynı görüşün İmam Malik ve Ensârî'den de geldiğini belirtir³⁵². Bu bilgiye göre Birgivî, en temel itiraz konusunda İbn Teymiyye'nin, para vakfının caiz olduğuna dair düşüncesine katılmamakta ve onu dolaylı yoldanda da olsa Ebussu'ûd ile aynı tarafa koyarak şeriata uymamakla itham etmiş olmaktadır. Keza İbn Teymiyye, Birgivî'nin kabul ettiği *bid'at-i hasene* anlayışını reddeder³⁵³.

Çivizâde'de selefi bir zihniyetin varlığı çoğunlukla Birgivî'de olduğu gibi İbn Teymiyye ile ilişkilendirilmiştir. Özellikle Mehmet Gel'in detaylı çalışması bunu göstermektedir. Gel'in selefi zihniyet için dikkat çektiği konular ise içine, üzerine mesh edilmesi caiz olmayan bir çuka/kirbâs giyilen mestler üzerine meshin cevazına; para vakıflarının cevazına ve Mısır'da *dünya malını seven* biri olan Hadım Süleyman Paşa³⁵⁴ tarafından Yahudiler için yapılması planlanan sinagogun ihdasına itiraz etmesi ve vahdet-i vücud karşıtlığıdır³⁵⁵. Gel'in ifadeleri şu şekildedir:

Çivizâde tam anlamıyla “rivayetçi” ilmî zihniyete sahip bir Osmanlı alimidir. Onun bu zihniyetinin ise yeni fikirlere açık olmadığı, değişen şartları dikkate alarak çözümler üretme kaygısı taşımadığı, yeni meseler karşısında suskun kaldığı

³⁵¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, 221. İbn Kayyim ve İbn Teymiyye'nin görüşlerini muhtevî *Ziyaretü'l-Kubûr* risalesinin Birgivî'ye ait olmadığına Ahmet Turan Arslan tarafından tespit edildiği daha önce zikredilmişti. Martı'nın naklettiğine göre bir tebliğ müzakeresi esnasında Emrullah Yüksel, Ocak'a, derinlemesine inceleme isteyen konularda peşin hükümlü olduğunu belirterek “İmam Birgivî'nin Osmanlı İmparatorluğu'nda İbn Teymiyye'yi temsil ettiğini ne ile kanıtlarsınız?” şeklinde yönelttiği sorusunu Ocak, “Eserlerinde hem İbn Teymiyye'nin hem de öğrencilerinin isimlerini vermesinden” diyerek cevaplandırmıştır. Martı bu cevap için “bir takım iddiaların mesnedsiz kaldığını açıkça göstermektedir” yorumunu yapar ki (Martı, *Age*, 67) ben de bu yoruma katılıyorum. Zira Martı'nın da belirttiği gibi *Tarîka* ve *Vasiyetname* başta olmak üzere Birgivî'nin eserlerinde İbn Teymiyye'nin veya İbn Kayyim'in ismine ve etkisine rastlanmamaktadır. Hatta ilave edilmeli ki İbn Teymiyye ölümlerle tevessülü reddederken *Tarîka*'da bu tevessül meşru görülmektedir.

³⁵² İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, 31/234

³⁵³ Arıkan, “Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı-Eleştirel Bir yaklaşım”, 485. Arıkan burada, Birgivî ile İbn Teymiyye'nin görüşlerini karşılaştırır. Bkz. *Agm*, 484-492.

³⁵⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/549; *Peçevî Tarihi*, (Baykal), 1/17.

³⁵⁵ Gel, *Agt*, 187-249

ve adeta statik, yorumu tamamlanmış bir din (şeriat) tasavvuru içerdiği söylenebilir. “Skolastik” adı verilen düşünce tarzı her halde böyle bir şey olsa gerektir³⁵⁶. Açıkçası Çivizâde’nin İbnü’l-Arabî’ye muhalefetinin temelinde İbn Teymiyye’nin fikirleri yatmaktadır. Dolayısıyla şimdi şunu söyleyebiliriz ki, en azından İbnü’l-Arabî öğretisine ve “vahdet-i vücud”cu sufilere yaklaşımı çerçevesinde yani bir bakıma itikadî olarak Çivizâde, XVI. Yüzyıl Osmanlı’sında İbn Teymiyye’nin takipçisi ve böylelikle de selefî gelenekle irtibatlı bir alim tipini temsil etmektedir³⁵⁷.

Çivizâde’nin ilmî zihniyetinin yahut fikhî yaklaşımının “taklitçi fıkıh geleneği prensipleri çerçevesinde selefî tavır” şeklinde tarif edebilecek katı “rivayetçi” bir karakter arz ettiğini de kaydedilmiştir³⁵⁸. Yukarıda Çivizâde’nin itikadî bakımdan İbn Teymiyye’nin takipçisi olmakla onun selefliğine vurgu yapılırken bir başka yerde tavır (eğilim) itibariyle selefî gelenekten etkilendiğine atıf yapılmıştır³⁵⁹. Buna göre Çivizâde’nin selefî oluşu, taklit ve rivayete dayalı olarak itikat veya *tavır* itibariyledir. Bununla alakalı yapacağım ilk değerlendirme onun rivayetçi ve taklitçi tavrının ayrıca düşünceye, hukuk sahasında söz hakkı vermemesinin aslında *zahirî* olmasını gerektireceğidir. Görebildiğim kadarıyla ilgili çalışmalarda gerek hukukî bir doktrin olarak gerekse bir zihniyet olarak *zâhirîlik* Çivizâde ile ilişkilendirilmemiş ve bu bakımdan değerlendirilmemiştir. Hâlbuki dinî manada *Seleflilik*, öncelikle *itikadî* bir tavır iken akla fazla yer vermeme, düşünceyi nassa ve lafza mahkûm etme şeklindeki *zâhirîlik* daha çok *hukukî* bir tavidir³⁶⁰. Kısaca Çivizâde’nin zikredilen *hukukî kanaatleri* Hanefî metodoloji dışında bir şeye atıfta bulunacaksa, mezhep değil ama zihniyet olarak *zahirî* bir bakışa işaret ediyor olmalıdır. Toplumda eyleme dönüşme hızı ve pratik uygulama biçimi itibariyle inanç, elbette hukuktan daha kullanışlıdır. Zira hukukî kanaatler, bir idare tavassutuyla hayata geçirilebilirken itikadî kanaatler için hiç kimse bunu beklemeyecektir. Zaten bu sebeple *Seleflilik*, *tahkîr* ve *tahrîk* edici olduğu kadar *tekfîr*, *tedhiş* ve *tehdid* içeren bir tavidir.

³⁵⁶ Gel, Agt, 180. Aslında Çivizâde’nin bu tavrı, hemen bütün klasik Hanefîlerin düşünce dünyasını oluşturmaktadır. Zaten Mehmet Gel de bunu kabul eder ve yukarıdaki cümleye şöyle devam eder: “Aslına bakılırsa bu zihniyet ya da düşünce tarzı Çivizâde’ye özgü olmayıp daha çok Ortaçağ İslam coğrafyasında teşekkül eden belli bir fikhî geleneğin XVI. yüzyıl Osmanlı’sında Çivizâde üzerinden *tecessüm* etmesine benzemektedir. Diğer bir deyişle Çivizâde bu zihniyetiyle esasen salt tarihsel gelenek açısından aykırı bir figürü yahut sıra dışı bir alim tipini temsil etmemektedir”. Gel, Agt, 180

³⁵⁷ Gel, Agt, 182.

³⁵⁸ Gel, Agt, 309.

³⁵⁹ Gel, Agt, 185.

³⁶⁰ *Selef zahirîliği* ve *zahirî zahirîliği* şeklindeki ayrımında ilkinin *itikadî* diğerinin ise *hukukî* vurguya sahip olduğu, yine Ergin’in de dikkat çektiği gibi açıktır. Dolayısıyla ilkinin *selefî* ikincisi için ise *zahirî* zihniyet tanımı içinde düşünülmesi daha isabetli olmalıdır. Krş. Refik Ergin, *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızadeliler Örneği*, Selçuk Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2007, 26, 45, 51 vd.

Çivizâde'nin vahdet-i vücûd karşıtlığı ve İbn Teymiyye ile Çivizâde'nin *Fusus*'taki bazı yerleri benzer ifadelerle eleştirmesi ise diğer bir başlıktır³⁶¹. Vahdet-i vücud'a yönelik itirazların, *Fusus*'tan yapılan benzer iktibaslar üzerinden yürüdüğü söylenebilir. Yani itiraz noktaları ve ilgili pasajlar hemen her çalışmada birbirine yakındır. Bu alıntılarının ve itiraz noktalarının benzemesi, zihniyet yakınlığından ziyade o konudaki eleştiri malzemesinin benzemesidir. Sadece bu mesele üzerinden bakıldığında Çivizâde ile İbn Teymiyye'nin zihniyet benzerliği kanaatine ulaşmak erken verilmiş bir karar olmalıdır³⁶². Burada bana göre cevaplandırılması gereken şöyle bir soru vardır: “Çivizâde, vahdet-i vücud karşıtlığında, niçin İzz b. Abdüsselâm (660/1261), Ebû Hayyân Endülüsî (ö.745/1344), Adududdin İcî, Sadeddin Teftazânî, Siracüddin Bulkînî (ö.805/1402), Sehavî (ö.902/1496) veya Ali el-Kârî (ö.1014/1606) ile değil de İbn Teymiyye ile kıyaslanmıştır?”. Zira bu âlimler de benzer pasajları alıntılamış ve bu felsefeye yaklaşık aynı noktalardan eleştiri yöneltmiştir³⁶³. Esasında İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî muhalefeti de *Fusus*'u okuyunca başlamıştı. Abdülkadir Geylanî'nin (ö. 561/1166) tasavvuf anlayışını benimseyen ve onun *Fütûhu'l-Gayb* isimli eserinin bazı bölümlerini şerh eden İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin özellikle *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, *Künhü mâ lâ-büdde li'l-mürîd*, *el-Emru'l-muhkem* ve *Mevâkiu'n-nücûm* gibi eserlerindeki verdiği bilgilere ve görüşlere olumlu bakmıştı. Ancak 703/1303 yılında *Fusûsu'l-Hikem*'e muttali olunca onu mülhid filozoflar içinde değerlendirmeye başlamış hatta açık biçimde tekfir etmiştir³⁶⁴. Çivizâde'den önce de Teftazânî *Şerhu'l-Makâsîd*'da, felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nisbet ettiği bazı konularda isim vermeden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi ve onun vahdet-i vücûd anlayışını tenkit ederek

³⁶¹ Gel, *Agt*, 256-272.

³⁶² İbn Teymiyye, akli metodları kullanan ve içtihadı savunan bir hukuk üretme usulüne sahiptir. Birgivî ve Çivizâde'ye göre ise içtihad kapısı kapanmıştır. İçtihad yaklaşımı bir hukukçunun zihniyetini gösterir. Zira bunlar, bir hükme varma yolunun temel unsurlarıdır.

³⁶³ Adududdin İcî (ö. 756/1355) Sufileri fazlaca kötüler ve şöyle derdi: “Hulûlu iddia eden Hıristiyanların ve aşırı Şia'nın bazı büyük insanlar hakkında hululu kâil oldukları halde, sufilerin bütün eşyaya hatta kötü şeylere hululu kâil olmaları hasebiyle hululu kâil olanların en kötüleridir”. Abdüllatif Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslam: Kelâm İlmine Giriş*, haz. Fikret Karaman, İstanbul, 2016, 147. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine ve bazı sufi ritüellerine karşı çıkanlar bunlarla sınırlı değildi. Bkz. Mehmet Kalaycı, “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema” *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl-Sempozyum Tebliğleri*, İstanbul, 2017, 437. Krş. Yazıcı, *İbn Teymiyye'nin Mecmûatü'l-Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Firkalarına Bakışı*, 33.

³⁶⁴ Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl. 9 (2008), Sayı, 21, (213-255), 216. İbnü'l-Arabî münakaşası Osmanlı'da da son döneme kadar sürmüştür. Mesela Şeyhülislâm Mustafa Sabri *Mevkîfü'l-akl* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin varlık hakkındaki görüşlerini geniş bir tenkide tâbi tutmuş ve reddetmiştir. Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemin ve ibâdîhi'l-mürselîn*, Beyrut, 1401/1981, 3/149-199.

bu tavrını *sapıklık* ve *ilhad* olarak nitelemişti³⁶⁵. Öğrencisi Alâeddin el-Buhârî, Teftazânî'nin, "Kitâbü'l-Fusûs'un batıl sözlerini görünce, Hakk, beni bu tarz üzere konuşturdu ki Kitâbü'l-Fusûs toplumların dalâleti, kalplerin pası, hikmetlerin zıddıdır" şeklinde bir şiirini nakletmektedir³⁶⁶. İbnü'l-Arabî muhalefesinde iki başlık öne çıkmaktadır. İlki, kitapta yer alan ve geleneğe uymayan görüşlerin tenkidi, diğeri ise bu "yanlış görüşlerin" Hz. Peygamberin rüyada veya yakaza halinde görülmesi ve onun yönlendirmesine/onayına dayandırılmasıdır³⁶⁷. Zira başta İbn Teymiyye olmak üzere çoğu muhalif *Fusus*'tan bu konularla ilgili pasajları aktarmış ve tenkit etmiştir³⁶⁸. Çivizâde, İbn Teymiyye'nin ifadelerine olduğu kadar Teftazânî ve Ali el-Kârî'nin söylediklerine de yakın şeyler söylemişti. Dolayısıyla, onu sadece İbn Teymiyye ile karşılaştırmak ve lafzî benzerlikler üzerinden zihniyet tespitinde bulunmak isabetli olmamalıdır.

Çivizâde ve Birgivî'de görülen selef vurgusu ve bid'at karşıtlığını, hicrî II. ve III. asırdan itibaren muhaddislerin olduğu kadar Hâris el-Muhâsibî gibi mutasavvıf kimselerin eserlerinde de görmek mümkündür. Fıkıh ve kelam kitaplarında benzer bir söylemin hâkim olmaması bu alanın zaten rey ve akıl üzerine kurulmasından kaynaklanır. Bu bakımdan ilmî münazara ve mücadele anlamında hadis ve tasavvuf ehlinin hedefinin, rey ve aklı çok kullanan fakih ve kelamcılar olduğu ilave edilebilir³⁶⁹. Bununla birlikte ilerde temas edileceği üzere usul-i fıkhîta (râvinin adaleti bahsinde) bid'at kavramı, belli bir dönem sonra kendine yer edinmiştir.

³⁶⁵ Şükrü Özen "Teftazani" *DİA*, 40/303; Teftazani, *Kelam İlmî ve İslam Akaidi-Şerhu'l-akâid*, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1999, 348.

³⁶⁶ *Mecmûatü Resâil fi Vahdeti Vücûd*, (Alâeddin Buhârî ve Ali el-Kârî risaleleri), ty, 2. Taş baskı olan bu nüshada her ne kadar ilk risale Teftazani'ye nispet edilmişse de öğrencisi Alâeddin Buhârî'ye (ö. 1438) ait olduğu tespit edilmiştir. Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbnü'l-Arabî*, 147; Özen, "Teftazani" *DİA*, 40/307; Michel, Chodkiewicz, "İbnü'l-Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara, 2014, 104. Ayrıca zaten Alâeddin Buhârî'nin "İbnü'l-Arabî'nin asılsız sözlerini açıkladığı" *Fâdhâtü'l-mülhidin* isimli eseri bilinmektedir. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 3/972.

³⁶⁷ Hz. Peygamber'in tavsiyesiyle kitap telifinin farklı örnekleri de vardır. XIX yy.'da Şemseddin Muhammed Nuri Nakşibendî, *Miftâhu'l-kulûb* isimli eserini, girişteki izaha bakılırsa, İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi, yazar kitabı bizzat Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine kaleme almıştır. *Miftâhu'l-kulûb*, Esad Efendi matbaası, 1301, 2-3.

³⁶⁸ Krş. *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, İstanbul, 1987, 2/147-156; Ali el-Kârî, *Risâle fi Vahdeti Vücûd*, ty, 52,59-67,110-114.

³⁶⁹ Özellikle hadisciler ve kelamcılar arasındaki tartışmalar için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara, 1989, 234-262. Ayrıca bkz. Zekeriya Güler, *Zâhiri Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, Ankara, 1997. Mutasavvif el-Muhâsibî (ö. 243/857) Kitap, sünnet ve icmaya muvafık olamayan reyini, ucubdan meydana geldiğini ve çoğunlukla insanları bid'at, küfür ve dalâlete sürüklediğini kaydeder. Ona göre Hz. Peygamber zaten reyî zemmedip ahir zamanda artacağını haber vermiştir. Hâris el-Muhâsibî, *Er-Riâye li-Hukûküllâh-Kalp Hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce, İstanbul, 2013, 344.

Ömer bin Abdülaziz'in "sünneti ihyâ ve bid'atı itfâ" söylemi ve bu konuda İmam Zührî'ye görev vermesi ilk akla gelen tavidir³⁷⁰. Gazzâlî'nin ana kaynağı olan *Kûtu'l-Kulûb*'ta Ebu Talib Mekkî, akıl ilminin zâhir ilmi; *ilmullah* yani Allah'a dair bilginin ise *yakîn*'in³⁷¹ muhtevasına girdiğini kaydederek kendi zamanında fitneye en çok sebep olanların müftiler olduğunu söyleyerek, kelimeler ve aklî bilgilere dayanarak söylenen ve cehalet olan sözlerin yayıldığından şikâyet eder³⁷². Ona göre insanların en âlimi, selef ulemasının hayatlarını ve takip ettikleri yolları en iyi bilenlerdir. *Selef-i Salih tarafından yapılmadığı halde sonrakilerin ortaya çıkardıkları sözler ve fiillerin beyanı* adıyla müstakil bir fasıl açan Ebu Talib Mekkî, selef yolundan ayrılmak anlamına gelen pek çok bid'at örnekleri vermektedir. Bunlardan bazıları, mektupların başına kendi adından önce mektubun gönderildiği kişinin adının yazılması; birinin evine misafir olan kimsenin o evin hizmetlilerine "Ey delikanlı, ey kadın!" şeklinde hitap etmesi; bir kardeşinin özel hayatına müdahale etmek anlamına gelecek şekilde onun ahvalini merak edip sorması; Mushaf satın alınması; ezanın makamla okunması; Kuran okurken lahin yapılması; kıyas ve felsefe ilimlerinin tedkikine ziyade önem verip Arapça ilimlerinde derinleşme ve temizliğe aşırı dikkat gösterme verilebilir³⁷³. Aslında genel manada bakıldığında Birgivî'nin şikâyetçi olduğu konulardan Gazzâlî'nin ana kaynağı olan *Kûtu'l-Kulûb* yazarı Mekkî de şikâyetçi olmuştur. Sünnete ve selefte ittiba arzusu ile bid'at karşıtlığında benzer görüşte oldukları görülmektedir. Bununla birlikte Birgivî'nin, Mekkî'nin dalalet saydığı âdetde bid'atı dalalet ve münker saymadığı için daha dar bir bid'at anlayışın olduğu dolayısıyla daha rasyonel baktığını söylemek mümkündür.

Gazzâlî "ilk dönem, sahabe zamanı, selef yolu" gibi kullanım ve kavramları önemser. Özellikle "bid'at" kavramının anlamını oldukça geniş tutan Gazzâlî, rivayete göre Mervan, hutbe okumak için bir minber yaptırınca bunu "dinimizde olmayan bir şeyi icat merduddur" hadisine dayanmak suretiyle Mervan'ın lanetlendiğini ifade

³⁷⁰ İşcan, *Selefilik-İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, 56-57. Bu ve devam eden sayfalar "bid'at söylemi ve sünneti diriltme" fikrinin ilk asırlardan beri fakih ve mutasavvıfların dilinden düşmediğini örneklemektedir. Yani bugün selef olarak anılan anılmanın çoğu bilginin bu söylemi benimsediği görülmektedir. Dolayısıyla bu söylem üzerinden bir zihniyet inşası İslam geleneğinde "selefilik adına çok geniş bir mutabakatın zaten var olduğunu" ifade edecektir ki bana göre bu bakış isabetli değildir. Doğru olan bid'atten arınma, sünneti ihya ve selefte uyma söylemlerinin her devirde makul ölçülerde bulunduğudır. Selefî söylemin varlık kodlarını daha çok başka yerlerde aramalıdır. İlgili bölüme bakınız.

³⁷¹ Ebu Talib Mekkî *yakîn ilmi* dediği sahayı iman, marifetullah, mukaşefe gibi kavramlarla açıklar ve bu sahanın sadece ehline mahsus bir meziyet olduğunu ifade eder. Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb-Kalplerin Azığı*, İstanbul, 1999, 2/140.

³⁷² Ebu Talib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/78, 102.

³⁷³ Ebu Talib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 2/110-119.

etmişti. Gazzâlî, “sünnetten ayrılan kimseye Resulullah’ın şefaati ulaşmaz” şeklinde bir hadise de yer vererek bid’atleri terk ve sünnete ittibanın gerekliliğini vurgulamıştır. İnsanın işlemiş olduğu her türlü günahın affının mümkün olduğunu ama bid’at çıkarıp dinin saffetini karıştırmak isteyenlerin asla affedilmeyeceğini ısrarla savunmaktadır³⁷⁴. Birgivi’nin, *Tarîka*’yı yazarken Gazzâlî’nin *İhya*’sından büyük oranda faydalandığını düşündüğümüzde³⁷⁵ Birgivi’nin de benzer görüşleri dile getirmesi şaşırtıcı değildir. Ebu Talib Mekkî, Ahmed bin Hanbel’in de reddiyeye karşı olduğunu zira reddiyelerin, yanlış görüşlerin zikri sebebiyle saf zihinleri bulandırabileceğini, kişinin yanlış görüşü duyup onun cevabını duymayabileceği veya anlamayabileceği kanaatinde olduğunu kaydeder. İşin ilginç yanı ise Mekkî’nin izahlarına bakıldığında, selefın sünnet anlayışının, kendilerine selefi diyenleri de bid’atçı sınıfına koymasındır. Ebu Talib el-Mekkî şöyle der:

Malik bin Enes şöyle demiştir “Sünneti müdafaa etmek sünnete uygun değildir. Sünneti ancak haber verebilirsin! Eğer kabul edilirse ne ala! Aksi halde sus. Abdurrahman bin Mehdî’ye “Falan kişi bid’atçilere reddiyede bulunuyor” denilmiştir. “Allah’ın kitabı ve Rasulünün sünnetiyle mi?” diye sordu. Onlar da “Hayır. Aklî delillerle” dediler. Bunun üzerine şöyle dedi: “Bid’atı yine bir başka bid’atla reddediyor!”³⁷⁶.

Bid’at meselesiyle ilgili mühim bir başlık da hadis ravilerinin adalet ve zabt şartları sayılırken ortaya çıkmaktadır. Hadis rivayet eden birinin taşıması gereken şartlardan olan “adalet” vasfı için Serahsî “Kısaca istikamet üzere olmaktır. Adamın insafta ve doğru hüküm verme hususunda ahlakı düzgün olunca (mustakîmü’sîra) Falanca adil bir kişidir, denilir” demiştir³⁷⁷. Serahsî burada ravinin bid’atçı olmamasından bahsetmez. Keza Ömer Neseî adalet kavramı için “İstikamettir. Burada

³⁷⁴ İşcan, *İslami Düşüncede Yenilik*, 303-304. Gazzâlî ayrıca şunları ekler: “Şu kadar var ki, zamanımızın mutasavvifesi, bâtınları fikir zevkından ve amelin inceliklerinden mahrum olup, tenhalarda Allah’ı zikirle ünsiyet edemediklerinden bir sanat ve bir meşgaleleri olmadığından, tembelliğe alışkın olup çalışmak kendilerine ağır geldiği için, kazanç yolunu bırakıp dilencilik ve insanların sırtından geçinme yolunu tercihle diyar diyar dolaşmayı uygun buldu. Onlar için inşa edilmiş kervansaray ve tekkelerde dolaşarak, oralarda gelen geçene hizmet edenleri kendilerine bağladılar. Kendi akıl ve dinlerini maskara ettiler. Çünkü iş ve güçleri riya ve gösteriş, şan ve şöret kazanmak, türlü hilelerle servet edinmektir. Tekkelerde bir tesirleri yoktur. Müritlere faydalı bir terbiye vermez, onları kötülüklerden men etmezler. Yünden ve deriden elbise giyer, tekkelerde keyiflerine bakarlar. Şatahat ve taşkınlık edenlerin bazı yaldızlı sözlerini ezberler, onları okur ve kendilerini söz, kıyafet, seyahat ve görünüşte onlara benzetmeye çalışır, kendilerini hayır yolunda zannederler. (...) Tasavvuf tamamen çöküntüye uğradı ve mahvoldu.” Bülent Çelikel, “Gazzâlî’nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltilmiş Eleştiriler” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* Cilt 13, Sayı 2, 2013-126-127. Krş. Gazzâlî, *İhyâ*, “Yolculuğun Faydaları, Fazilet ve Niyeti” 2/635. Çelikel’in Gazzâlî hakkında yaptığı bir değerlendirme “Birgivi’nin selefliliğine” de ışık tutacak niteliktedir: “Gazzâlî’nin yaşanmış tecrübe dünyası olarak selefi model alması ve çağdaşı olan ulemâ ile selef arasında çoğu zaman kıyaslama yapması, onun eleştirilerine bir *selefi özlem* şeklinde yansımıştır”. Çelikel, *Ağm*, 131.

³⁷⁵ Krş. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 103-108.

³⁷⁶ Ebu Tâlib Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, 2/127.

³⁷⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/350-351.

en mükemmel olanı kastedilir. O da şehvet ve hevâ konusunda akıl ve din bakımından üstün olmak (rûchaniyet) anlamındadır. Öyle ki bir büyük günah işlese veya küçük günahta ısrar etse kişinin adalet vasfı düşer³⁷⁸. Sonraki asırlarda mesela Molla Hüsrev, râvînin adalet vasfından bahsederken bid'atçı olmamasını da saymıştır: “Adalet, din ve ahlakın istikametidir. Kısaca kendine hakimiyet (râsiha fi'n-nefs), takvaya ve mürûte sarılmada süreklilik ve bid'atı terk niteliğidir³⁷⁹. Hadimî'nin *Mecâmiu'l-hakâik*'te saydıkları ise “bid'atı terk etmek” dâhil Molla Hüsrev'in cümlelerinin tekrarıdır³⁸⁰. Birgivî *Usûl-i hadîs*'te de bu görüşü almış ve adalet bahsinde “bid'atçı olmama” vurgusunda bulunmuştur³⁸¹.

Birgivî'nin şikâyetçi olduğu bir diğer konu, gerçek tasavvufun yaşanmaması veya bazılarının mutasavvıf geçinmesidir. Aslında bu öteden beri münakaşa edilmiş ve gündeme alınmış bir meseledir. Abdülkerim Kuşeyrî meşhur *Risâlesi*'nde tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş gösterdiğinden, hatta tasavvuf yolunun yok olup gittiğinden, şeriata karşı kayıtsızlıktan, menfaat temin etmenin güvenilir bir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofularının haram ile helal arasından fark gözetmemelerinden şikâyet etmektedir³⁸². Şihâbüddin Sühreverdî (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Meârif*'te “sufî olmadıkları halde sufilere nispet edilenler” adıyla açtığı fasılda kendilerine “Melâmetiyye” denilen fakat ne onlarla ne de sufilerle bir alakası bulunan, bununla birlikte onlar gibi giyinen “sapık bir gruptan” bahseder. Sühreverdî'ye göre bunlar insanlardan korunmak, ibâhiyye anlayışını yaymak vs. gibi çeşitli menfaatleri sebebiyle böyle yapmaktadırlar. “İşte ulaşılabilecek nokta bu kalp temizliğidir. Şeriatın emir ve nehiyelerine göre hareket etmek, akılları kıt, taklitten başka yolu olmayan avam tabakasının işidir.” diyen bu grup böylelikle “küfrün, zındıklığın ve dinden çıkmanın ta kendisini” hakikat diye sunmaktadır³⁸³. Abdurrahman Cami, (ö. 898/1492), *Nefehâtü'l-Üns* 'te Hamdun Kassâr'ın (ö. 271/884) hocalarından olan Ebu Süleyman Bârûsî'den şu sözünü nakleder: “Sünnete uyulmadıkça, bid'attan da uzaklaşmadıkça hiç kimsede imanın nurundan bir eser zuhur etmez ve nerede nursuz bir işin ortaya çıktığını

³⁷⁸ Ömer Neseî, *el-Menâr fî Usûlü'l-Fıkh*, Dersaadet, 1329, 138.

³⁷⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 1310, 2/16.

³⁸⁰ Güzelhisârî, *Menâfiu'd-Dekâik fî Şerhi Mecâmi'l-Hakâik*, Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi, ty., 195.

³⁸¹ Birgivî, *Usûl-i Hadîs*, 46. Ayrıca bkz. Davud Karsî, *Şerhu Usûli Hadîs*, 25-26.

³⁸² Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Hânî el-Hâc, el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty, 20-21. Ayrıca bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1978, 63.

³⁸³ Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif-Gerçek Tasavvuf*, terc. Dilaver Selvi, İstanbul, 1995, 97; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 66.

görürsen bil ki orada gizli bir bid'at vardır"³⁸⁴. Benzer şikâyetler burada da vardır. Kendilerine “Kalenderiyye” diyen bir grup “İslam boyunduruğunu boyunlarından çıkarıp atan ve kendilerine haşeviyye (maddi ve süfli zevklerine düşkün insanlar) dense bunun bir zararı yoktur. Melametîlerin sahtekar taklitçileri zındıklardan bir taifedir”. Yazara göre bunlar ihlas davasında bulunurlar ama “fisk u fücür” göstermede mübalağa ederler³⁸⁵. XVI. asır Mısır âlim ve sufilerinden Abdülvehhab Şa'rânî'nin bu husustaki serzeniş ve şikâyetleri de fazladır. Ona göre kendi zamanında Mısır'daki tasavvufun durumu çok da iç açıcı değildi. Şaranî şöyle konuşur:

Zamanımız sufileri tasavvuftan nasipsiz şeyhlik taslayan birine varıyor, ondan fena, beka, şatah gibi Kuran ve sünnetin doğruluğuna şahitlik etmediği bazı sözler kapıyor. Zamanla sırtına bir cübbe, başına bir sarık giydiriliyor. Sonra da bu adam mesela Anadolu'ya (bilâdi'r-rûm) yolculuğa çıkıyor. Buralarda suskunluk ve açlık gösterişinde bulunuyor. Akabinde ise kendisine maaş bağlanması veya bol hediyeler sunulmasını arzuyor. Bu konuda vüzera ve umerayı aracı kılıyor. Neticede büyük ihmtimalle de kendisine bir miktar maaş bağlanıyor. Hâlbuki haram yiyor"³⁸⁶. “Zamanımız hukeması, (pislik nakleden) karasinek uleması; (ahlak ve itikadlara saldıran) birer canavar oldu. Şu devrin maymun (tabiatlıları) fazıl; parsları âkil, ticarî sufi (soygungu bir aşiret), facirleri (sahte birer) sufi; tilkileri zahidler; yılanları abidler; muttakileri fasihler [edebiyat parçalayanlar], şakileri nasihate kalkışanlar; akrepleri vaizler, yılanları hafızlardır"³⁸⁷.

Birgivî “Halvetiyye”den birinden şunu duymuştu: “Hz. Muhammed'den (sav) başka hiç bir nebi Allah'ın isimlerinden yedinci ismin mertebesine ulaşamamışlar, altıncı isimde kalmışlardır. Biz ise altıncı ismi de geçtik.” Birgivî bu sözün küfür ve sapıklık olduğunu kaydeder³⁸⁸. Zira burada gayr-i sünnî bir neşve bulur. “Sünnete aykırı konumlanan batnîlik” Safevî tarzı bir yaklaşım olup Birgivî'nin bu konuda tavizi yoktur³⁸⁹. Bütün bunlardan sonra onun şu ifadelerini okuduğumuzda aslında selef (geçmiş) sufilerin söylediklerinin bir tekrarı olduğunu görüyoruz:

Zamanımızda bazı mutasavvıfların hanîf şeriata muhalif olan işleri hoş karşılanmadığı zaman “Bu zahire göre haramdır. Biz batın ehliyiz. Batın ilmine göre bu helaldir. Siz hükümleri kitaptan alıyorsunuz biz ise kitabın sahibi Rasulullah'tan alıyoruz. Eğer bir mesele bize müşkil gelirse onu Rasulullah'tan

³⁸⁴ Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkabeleri-Nefahâtü'l-Üns*, terc. ve şerh Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan yay., İstanbul, 2011, 181; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 66.

³⁸⁵ Abdurrahman Câmî, *Evliya Menkabeleri*, 77. Burada yer aldığı şekliyle menkibevî kaynaklarda *Melamîler* ile *Kalenderîler* apayrı gruplar olarak görülmekte ve ikinci grup yerilmektedir. Ayrıca bu eserde, kitabın ana kaynaklarından olan *Tabakât-ı Sufiyye* yazarı Abdullah bin Muhammed el-Ensârî el-Herevî “Hazreti Şeyhülislam, kehfü'l-enâm, nâsirü's-sünne ve kâmiu'l-bid'a” olarak anılmaktadır. Bkz. Câmî, *Age*, 35.

³⁸⁶ Abdülvehhab Şa'rânî, *Tenbihu'l-Muğterrin Evâhir el-Karni'l-Âşir alâ mâ Hâlefû fih Selefehüm et-Tâhir*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, el-Mektebe et-tavfikıyye, kahire, ty., 21.

³⁸⁷ Abdülvehhab Şa'rânî, *Kibrî-i Ahmer*, terc. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, İzmir, 2006, 368.

³⁸⁸ Birgivî, *Tarîka*, (Taha), 63; Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 102.

³⁸⁹ Krş. Bayram Demircigil, “Birgivî'nin Tasavvuf ve Tarikatlere Bakışı” *Journal of History Culture and Art Research/Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Vol. 6, No. 4, September 2017, 722.

sorarız. Şayet onun doğru olduğuna kanaat getirirsek onunla amel ederiz. Eğer bir kanaate varamazsak bizzat Allah'a döneriz ve cevabını ondan alırız. Biz halvetle ve şeyhimizin himmetiyle Allah'a ulaşırız. Bunun neticesinde bize ilimler keşf olunur. Bundan dolayı biz kitaba, mutalaaya ve bir hocanın yanında okumaya ihtiyaç duymayız. Allah'a ulaşmak da ancak zahiri ilmi ve şeriatı terk etmekle mümkündür” demektedirler. Buna benzer iddiaların tamamı batıl ve sapıklıktır”³⁹⁰.

Yukarıdan beri aktarılanlardan, Birgivî'nin şikâyetçi olduğu konuların, ondan önce de gündemden düşmediği anlaşılmaktadır. Onun şikâyet ettiği konulara sonra gelenler de temas etmiş, ehil olmadığı halde şeyhlik davası güdenler, tasavvuf vasıtasıyla bid'at ihdas edenler eleştirilmiş³⁹¹ bu tavır, vahdet-i vücudu temel almış âlimler tarafından da sürdürülmüştür. En verimli ömrünü XVII. yüzyılda tamamlamış bir sufi olan İmam Rabbânî (ö.1034/1624) “Sünnet ve bid'attan her biri diğerinin zıddıdır” derken “bid'atı hasene” tabirini şiddetle reddetmekte ve bir bid'at için “güzel” sıfatının asla verilemeyeceğini vurgulamaktadır³⁹². Birgivî ise onun kadar sert değildir. “Bid'at-ı hasene” tabirini kabul etmiş ve makul bulmuştur: *İbadet cinsinden hakkında bid'at-ı hasene denilen her ne varsa araştırdığında dinin kurucusundan onun hakkında işaret veya delalet yoluyla bir izin olduğunu görürsün*”³⁹³. Rabbânî'nin, semâ vecd ve raks hakkındaki görüşü şudur:

*Ebu Mansur Mâturîdî'den nakledilir ki kim zamanımız mukrîlerine (okuyucularına) okuyuşu için, ne güzel okudun, derse kafir olur ve hanımı kendisinden boş olur. (...) Ebu Nasr Debûsî vasıtasıyla Zahîrüddin Hârizmî'den hikaye edildiğine göre kim bir şarkıcıdan (muğannî) veya başkasından şarkı (ğınâ) dinler ya da [başka] haram bir fiil görür de inanarak veya inanmaksızın bunu güzel görürse, şeriatın bir hükmünü iptal ettiği için o anda mürted olur. Zira her kim şeriatın bir hükmünü iptal ederse bütün müçtehidlere göre artık mümin sayılmaz ve Allah onun taatini kabul etmez bütün hasenâtını da boşa çıkarır. Allah bizleri bundan muhafaza etsin*³⁹⁴.

Rabbânî, her ne kadar semâ için başka bir mektupta, tarîkat sülûkunda *mutavassıt ve müntehîler* için faydalı olduğunu söylese de³⁹⁵ genel vurgusu Hanefî mezhebinin tavrı üzerine sema ve şarkının haram olduğudur. Gerçekten de İmam Rabbânî'nin naklettiği gibi ağırlıklı görüş olarak Hanefilerde şarkı-türkü ve sema, haram olarak kabul edilmiştir. Nitekim Birgivî “Çalgı aletlerini dinlemek günah; orada

³⁹⁰ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 55; Birgivî, *Tarîkat-ı Muhammediyye*, terc. Muhammed Taha, Muallim Neşr., İstanbul, 2013, 40.

³⁹¹ Fatih Şeker, *Osmanlı İslam Tasavvuru*, İstanbul, 2013, 39.

³⁹² Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Akççek, ty, 1/565 (255. Mektup. Ayrıca bkz. 54, 80 ve 517. Mektuplar); Abdülmecid Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, 751.

³⁹³ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 39.

³⁹⁴ Rabbânî, *Mektûbât li'l-imâm rabbânî müceddidi elf-i sânî ahmed fâruk es-serhendî*, ty., 1/279 (266. Mektup).

³⁹⁵ Rabbânî, *Mektûbât*, 1/309 (285. Mektup).

oturmak fasıklık; ondan lezzet almak ise küfürdür” şeklinde bir hadis nakleder³⁹⁶. *Tarîka*’da nakline göre satranç oynamak, kılıç vuruşmak haram olduğu gibi tanbur çalmak ve bütün oyun ve eğlence aletlerini kullanmak da haramdır. Ancak düğün gecelerinde zilsiz def çalmak haram olmadığı gibi gazileri, hacıları ve yolcu kafilesini karşılamak için davul çalmak da haram değildir³⁹⁷. Hanefilerde klasik metinlerden olan Merğînânî’nin *Hidâye*’sinde şu ibareler yer alır:

Kim bir velîmeye veya yemeğe çağrılır da orada oyun [la’b] yada şarkı [ğınâ] bulunursa orada oturması ve yemesinde beis yoktur³⁹⁸. (...) Bu durum [şeyh, fakih, gibi] kendisine uyulan biri değilse böyledir. Muktedâ bih olur da bu tertibi men etmeye gücü yetmezse çıkar gider ve orada oturmaz. Zira katılırsa dinin lekelenmesi (şeynü’ d-dîn) ve günah kapısının açılması (fethu bâbi’ l-ma’siyye) söz konusudur. (...) Neticede bütün müzik aletleri [melâhî] ve icrası, hatta değneği vurmak suretiyle tegannî dahi [et-tegannî bi-darbi’ l-kadîb] haramdır³⁹⁹.

Bu anlayış XVI. asır öncesinde böyle olduğu gibi sonrasında ve farklı coğrafyalarda mesela Şah Cihan’ın Hindistan’da elli yıl kadar saltanat süren üçüncü oğlu Sultan Evrengzîb Âlemgâr’ın (1658-1707) emriyle telif edilen *el-Fetava el-Hindiyye*’de de böyledir⁴⁰⁰. Birgivî’nin ücretle Kuran okunması meselesinde *Tarîka*’yı yazarken Gazzâlî’den etkilendiğini söylemek mümkündür⁴⁰¹. *İhyâ*’yı ve Gazzâlî’nin adını bolca kullanmış olan Birgivî, onun pek çok görüşünün savunuculuğu yapmıştır. Gazzâlî şöyle der:

İbadet ve farz-ı kifaye kabilinden olan cenaze yıkamak, defnetmek, ezan okumak, teravîh kaldırmak, Kuran ve fıkıh öğretmek gibi hususlarda her ne kadar ücret almak sahîh ise de selef bunlardan ücret almayı kerîh görmüştür. Çünkü bunların hakkı, bunlardan para almayı ahiret sermayesine ayırmaktır. Ücret almak ise adeta dünyalığı ahiret üzerine tercih etmek gibidir. Bu bakımdan hoş değildir⁴⁰².

Bid’atı kavramını dar kapsamlı anlayanlar, “Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey” diye tarif etmişlerdir. Birgivî de bunlardandır. Bu gruba göre dinle ilgisi ve dinî mahiyeti bulunmayan şeyler gerçek manada bid’at sayılmaz. Bu bakımdan örf ve âdet türünden

³⁹⁶ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 413; Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 446; Arslan, “İmam Birgivî’nin Bir Mektubu” 74.

³⁹⁷ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 423.

³⁹⁸ Aradaki açıklamada “zira davete icabet vaciptir” denilir.

³⁹⁹ Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’ l-mübiedî*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1990, 4/414-415.

⁴⁰⁰ *Ansiklopedik İslam Fıkhı: Fetâvâyı Hindiyye*, ter. Mustafa Efe, Akçağ Yay., 12/110-112.

⁴⁰¹ Fahrüddîn Râzî’nin *Kitâbü’ n-Nefs ve’ r-Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ* başlıklı eseri, Nasîrüddîn Tûsî’nin *Ahlâk-ı Nâsırî*’si, İbn Haldûn’un Mukaddime’si ve Şehâbeddîn Sühreverdi’nin *Avârifü’ l-maârif*’i gibi tanınmış eserler dâhil olmak üzere sonraki dönemlerde yazılmış pek çok kitapta, *İhyâü ulûmi’ d-dîn*’in farklı ölçülerde etkisi olduğu vurgulanır. Mustafa Çağrırcı “İhyâü ulûmu’ d-dîn” *DİA*, 22/12.

⁴⁰² Gazzâlî, *İhyâü ulûmiddin*, terc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., ty., 2/220.

olan davranışlar dalalete sürükleyen bid'at kavramının dışında kalır.⁴⁰³ Esasen bu bakışın rasyonel olduğu iddia edilebilir. Zira bid'atın kapsamını küçültmeyi hedeflemekte ve bu da netice olarak insan hayatına bid'at üzerinden müdahale alanını daraltmaktadır. Hatta Birgivî'nin bid'at karşıtı olarak sünnet tanımı da gerçekçidir. Zira ona göre *sünnet, oldur ki Rasulullah onu ekser zamanda işlemiş ola, terk idene azab olmaz. Lakin itâba ve şefâatten mahrum olmaya mustahik olur. Misvâk ve cemâat ve oğlancıkları sünnet etmek ve evlendiği vakitte taâm etmek gibi*⁴⁰⁴. Bununla birlikte müstehabı şöyle tanımlamıştır “müstehab oldur ki Rasulullah âni bir kere ya iki kere işlemiş ola veya işleyene sevab vardır demiş ola. İşlemeyene azab ve itâb ve şefâatten mahrum olmak olmaz. Lakin işlemede sevâb olur. Nafile namaz kılmak ve nafile sadaka vermek ve nafile oruç tutmak gibi”⁴⁰⁵. Bu taksim çok mühimdir. Zira Hz. Peygamberin bir kere dahi yapmış olduğu güzel şeyleri sünnet sayan anlayıştan ayrılan ve bunu bir alt kategori olan *müstehab*da değerlendiren Birgivî, bunları terk edenlere sünneti terk etmiş muamelesi yapmamıştır.

Birgivî'nin, Fahreddin Razî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden olumlu yönde etkilendiği anlaşılmaktadır. Hiçbir eserinde vahdet-i vücud aleyhinde bulunmaması ve bu konuda kalem oynatmaması, bunun açık delilidir. Burada öncelikle Birgivî'nin takip ettiği iddia edilen *İbn Teymiyye Mektebi*'nin karşısında konumlandırılan *Razî Mektebi*'nin⁴⁰⁶ Birgivî'nin eserlerine ne kadar yansıdığına bakalım. Fahreddin Razî gerçekten de kelim ve tasavvuf itibariyle nazar ve irfan metodlarını kitaplarında bolca kullanmış, sonraki ulemayı doğrudan etkilemiş bir isimdir. Birgivî, *Tarika*'sında Zemahşerî, Kadı Beyzâvî, Fahreddin Razî ve başka âlimlerin “infak”tan maksadın malı hayır yolunda harcamak olduğu konusunda ittifak ettiklerini vurgulayarak daha başka nakil ve yorumlarda bulunur⁴⁰⁷. Keza *Büsbütün eli açık da olma* (İsra 17/29) ayetinin iniş sebebini izah ederken bir çocuğun Allah Rasulünün yanına geldiğini ve “Annem senden şunu şunu istiyor” dediğini Rasulullah'ın “Bugün yanımızda bir şey yok” demesine rağmen çocuğun “Annem gömleğini bana giydirmeni istiyor” deyince de Hz. Peygamberin gömleğini çıkarıp çocuğa giydirdiğini ve kendisinin ise evde elbisesiz oturduğunu nakleder. Bunun

⁴⁰³ Krş. Rahmi Yaran, “Bid'at” *DİA*, 6/129-130.

⁴⁰⁴ Birgivî, *Risale-i Birgivî (Vasiyyetnâme)*, Osman Ergin Kitapları, 2721, Matbu Nüsha, (Elle yazılmış tarih,1221), 26.

⁴⁰⁵ Birgivî, *Risale-i Birgivî*, 27.

⁴⁰⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/591-592.

⁴⁰⁷ Birgivî, *Tarika*, (Taha) 260.

üzerine yukarıdaki ayet nazil olmuştur. Birgivî bahsi geçen izahın Zemahşerî, Kadı Beyzâvî ve Fahreddin Razi'nin tefsirinde yer aldığını kaydeder⁴⁰⁸. Birgivî uzun müddet Mu'tezile mezhebinin görüşlerini savunmuş biri olan Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ına ve Razi'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ına bazı izahlarında yer vermiştir. Hud suresinin 15-16. ayetlerinin tefsirinde Zemahşerî'nin “ahiret sevabını istemeyenlere elbette herhangi bir sevab yoktur. Zira zaten onlar bunu değil sadece dünyadaki karşılığını istemişlerdir” görüşünü naklettikten sonra Razi'den bir alıntı yapar:

*Razi, Tefsir-i Kebir'de der ki, Akıl da zaten kati biçimde bu neticeyi göstermektedir. Zira her kim güzel bir işi dünyasını sürdürmek ve menfaat arzusuyla yaparsa bu, ona göre karşılık bulur. Demek ki o kimsenin kalbinde dünya sevgisi baskın gelmiş ve ahiret aşkı oluşmamıştır. Eğer ahiretin ve oradaki mutluluğun hakikatini bilmiş (marifet) olsaydı iyiliklerini asla dünya arzusu için yapmazdı. Böylece anlaşılıyor ki iyiliği (birr) dünya için yapanın dünyaya büyük bir rağbet beslemekte ve ahireti istememektedir. Her kim bu şekildeyse öldüğü zaman bütün dünya menfaatlerini kaybedecek ve ahiret babında aciz düşecek, çaresiz kalacaktır.*⁴⁰⁹

Birgivî'nin Razi'ye olan ilgisi, iktibaslarından anlaşıldığı kadarıyla ahiret ve tasavvuf merkezlidir. Kısaca Birgivî “filozof ve akılcı olan” değil “ahirete teşvik eden” Razi'nin görüşünü aktarmaktadır. Aslında benzer bir seçiciliği İbnü'l-Arabî için de gösterir. Yani gönlünde değil belki ama metinlerinde vahdet-i vücudcu ve filozof olan değil “insanları ahiret amellerine sevkeden İbnü'l-Arabî'ye yer vermektedir. Burada ifadeye çalıştığımız şey onun Gazzâlî gibi klasik bir âlim tipini oluşturduğu, her görüşten istifade ettiği ve onu değerlendirdiğidir. Bununla birlikte Birgivî'nin nahve dair eserlerinde dahi ahirete teşvik eden cümleler ve bu arada Mu'tezile'yi yeren ifadeler mevcuttur⁴¹⁰. Hatta ona göre Mu'tezile'yi küfre nispet vaciptir⁴¹¹. Aynı zamanda Birgivî, iyi bir müminin vasıflarını saydığı ve tavsiyelerde bulunduğu *Vasiyetname*'sinde dini inancın sorgulanmaması ve tabiattaki zarar ve kötülük kaynaklarının çok fazla araştırılmaması konusunda da telkinler verir: “Eğer sülâ edersen ki yâ nîçün cümlenin mü'min olmasın dilemedi ba'zın kâfir olmasın diledi? Cevab oldur ki ana dilediği ve işlediği nesneden sülâ olunmaz”⁴¹². “ve yılanları ve akrepleri ve hınzırları ve gayri şerleri yarattığında nice hikmetler var ve fâideler vardır böylece

⁴⁰⁸ Birgivî, *Tarika*, (Taha) 262.

⁴⁰⁹ Birgivî, *İnkâzü'l-Hâlikîn*, 54.

⁴¹⁰ “Mümin kul ateşte sonsuz değildir ve mutezilî ordadır, cümlesi, sonsuza delalet eden ateştedir demektir.(...) Selam olsun Ehl-i Sünnete!” Birgivî, *Şerhu Lübbi'l-elbâb fi ilmi'l-i'râb*, thk. Hamdi el-Cibâlî, Câmîatu necâh el-vataniyye, Nablus, 1997, 153.

⁴¹¹ Birgivî, *Tarika*, (Taha) 61.

⁴¹² Kadızâde, *Şerh-i Birgivî*, 28.

inanmak cümleye vacibdir bize anları bilmek lâzım değildir. Hemân bize lâzım olan böylece itikâd etmektedir”⁴¹³. Aslında halk için bu bir kolaylık ve büyük bir yükün alınmasıdır. Fakat maalesef bu tavsiye bir yasaklama şeklinde anlaşılmaya da müsaittir. Birgivî devam eder: “Küfrü ve fıska ve sâir şerhleri sevmez ve razı olmaz ve lâkin onları dahî bilür ve diler ve yaradır. Eğer dersin kim nîçün yaradır ve nîçün diler? Cevap oldur ki Hak Teâlanın şerhleri yaradub dilemesinde ve şeytânı yaradub kıyâmete değîn ömür virüb halka vesvese itmeğe kudret vermede ve fâsıkları yaratmada ve küfürlerini yaradub ve bu cümleyi murâd etmede nice hikmetler vardır. Bize anları tafsîlen bilmek lâzım değildir”⁴¹⁴.

Birgivî'nin Osmanlı coğrafyasındaki etkisi son asırlara kadar devam etmiştir⁴¹⁵. Kendi döneminden hemen sonraki asırlarda pek çok âlim tarafından takip edilse de en dikkat çeken Arap dünyasındaki algı biçimidir. Zira bu algı gerek *Selefilik* ile Arap dünyasının (Mısır-Şam) ilişkilendirilmesi gerekse Osmanlı düşüncesinin, İbn Teymiyye tesirine girmesi iddiaları açısından mühimdir. Buna göre bugünkü gündemin aksine Arap bilginler Birgivî'yi kendi çağından ve devam eden asırlarda İbn Teymiyye ile değil Gazzâlî ile ilişkilendirmişler ve ona benzetmişlerdir. Birgivî'den bir kuşak sonra yaşamış olan kendisi Anadolu'da bulunmamasına rağmen eserleriyle bu bölgedeki dini düşünceye tesir etmiş bir âlim olan Ali el-Kârî (ö.1014/1605) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi övmek için kaleme aldığı kasidesinde Birgivî'yi “imamımız” şeklinde anmıştır⁴¹⁶. Şâfiî fakihlerinden Kudüs müftülüğü yapmış olan Ali el-Kudsî (ö.1144/1731) Birgivî'ye hitaben “Ey Günümüzün Gazzâlî'si, Birgi'nin şerefi sendedir! Senin bereketinle orası ne güzel yurttur!” der. Mısır'ın önde gelen âlimlerinden Şeyh Muhammed Meymunî (ö.1614) “Muhammed Birgivî'nin yollarını görmedin mi? O yollarda gökleri aydınlatan nurlar görülmektedir!”. Kahire'li muhaddis, fakih ve sufi Abdürraûf Münâvî (ö. 1031/1622) Birgivî'yi överken “O, asırların ve şehirlerin yegane alimi, Arap ve Acemin Şeyhülislamıdır” demiştir. Aslen Heratlı olup Mekke'de yaşayan Muhammed el-Kârî (ö.1014/1606) ise yazdığı 36 beyitlik şiirde şöyle der: “Allah

⁴¹³ Kadızâde, *Şerh-i Birgivî*, 30.

⁴¹⁴ Kadızâde, *Şerh-i Birgivî*, 117.

⁴¹⁵ Dâvûd Karsî, hayran olduğu Birgivî'nin yaşadığı Birgi kasabasına giderek oraya yerleşmiş ve Birgi Ulucami Medresesi'nde müderrislik yapmıştı. Hayatının son on beş yılını Birgi'de geçiren Dâvûd Karsî 1169 yılının son günlerinde (Ağustos 1756) bu kasabada vefat etmiş, vasiyeti gereği Birgi'nin dışındaki bir tepe üzerinde medfun bulunan Birgivî'nin yanına gömülmüştür. Cemil Akpınar, “Davud Karsî” *DİA*, 9/29. Bir mantık metnini, Kıbrıs'tan Birgi'ye döndükten sonra *eş-Şerhu'l-cedîd ale'l-Îsâguci'l-cedîd* adıyla şerh eden Karsî, bu eserin ferâğ kaydına Birgivî ile beraber haşr olma dileğini eklemiştir. *DİA*, 9/31.

⁴¹⁶ Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 235-236.

şeyhimizi müeyyed kılsın! İnsanlar ancak ondan fayda gördü! Birgivî bizim önderimiz, dindarlığın ve takvanın şeyhidir”, “Biliniz ki Birgivî bid’atçilerin düşmanıdır”. Bunlardan başka Nuruddin İyâdî, Salim Şehûrî, Bulkînî, Muhammed Necâvî, Ahmed Şertûnî, Eminuddin Mısırî gibi âlimler Birgivî’yi medh etmişlerdir. Bu metinlerin ortak noktası, Birgivî’nin Batınîlerle mücadele eden Gazzâlî gibi bid’at ve yanlış inançlarla mücadelesi ve *Tarîka*’nın değeridir⁴¹⁷.

Netice itibariyle Çivizâde ve Birgivî’nin *zihniyet, tavır veya mezhep* olarak *selefi* oldukları iddiasının gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Adı geçen âlimlerin klasik Hanefî oldukları ve bu mezhebin metodolojisini benimsedikleri tespit edilmiştir⁴¹⁸. Çivizâde’nin, özellikle ilerde geleceği üzere kahve meselesindeki iftâ tavrı onun zahiri bakışa mensubiyetinin güzel bir örneğini teşkil eder. Tazir risalesinde ve *Fetâvâ*’da kendi görüşlerine “ben derim ki” ifadesiyle yer veren Çivizâde tıpkı Birgivî gibi muteber fıkıh kitaplarına ve geçmiş müçtehidlere son derece mühim bir mevki ayırmış ve öncekilerin görüşlerinin her zaman sonrakilere tercih edilmesi gerektiğini göstermiştir. Gerek Çivizâde gerekse Birgivî’nin örfî maslahata mebnî verilen fetvaları, kütüb-i muteberede olmadığı gerekçesiyle reddetmelerine bakılırsa “içtihad” kurumunu çalıştırmama ve fıkıh müdevvenâtının yeterliliğine vurgu refleksine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Her şey gibi bilginin de değişimini kabul etmediklerini⁴¹⁹ belki de bunu bir bozulma olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Birgivî’yi Çivizâde’den ayıran taraf ise mantık ve kelam bahislerinde derinlemesine vukufiyeti ve irfanî tasavvufa olan muhabbeti olarak gözükmemektedir. Birgivî hem *Tarîka*’da hem de *Vasiyetnâme*’de görüleceği üzere şeriatla uyumlu olan zühdfî tasavvufu ilk dönem sufilerinin isimlerini ve menkıbelerini naklederek açıkça savunduğu gibi irfanî tasavvufa olan merakını satır aralarına serpiştirmiştir. Onun *Tarîka*’da vahdet-i vücud aleyhtarlığı yapmaması, bu felsefeye olan sevgisini göstermektedir. Zira vahdet-i vücud’un yanlış ve sapık bir yorum olduğunu düşünenler için bu konuda susmanın, *hakki söylemeyen dilsiz şeytan*

⁴¹⁷ Hüseyin Elmalı, “Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler” *İmam Birgivî*, haz. Mehmet Şeker, Ankara, 1994, 83-101.

⁴¹⁸ Mehmet Gel, “Aslına bakılırsa bu zihniyet ya da düşünce tarzı Çivizâde’ye özgü olmayıp daha çok ortaçağ İslam coğrafyasında teşekkül eden belli bir fikhî geleneğin XVI. yy. Osmanlısında Çivizâde üzerinden tecessüm etmesine benzemektedir”. (*Agt*, 180) şeklinde, Çivizâde’nin klasik bir Hanefî âlimi oluşuna işaret ettiği gibi Hulusi Lekesiz de Birgivî’nin aynı durumuna atıf yapmıştır: “Birgivî hem savunduğu fikirleri delillendirirken ve hem de mantığını ve sistematüğünü kurgularken her zaman bir Hanefî alimi olarak hareket etmiştir, diyebiliriz”. Lekesiz, *Agt*, 100. Mehmet Gel, Çivizâde’nin üzerinde özellikle hocası ve kayınpederi Mevlana Kara Bâli’nin “en fazla etkisi bulunan kişi” olduğunu kaydeder ve “Kara Bâli’nin Osmanlı ilim geleneğinde Râzî mektebi silsilesinin önemli halkalarından biri olan Hızır Bey’in talebesi Hatibzâde ve oğlu Sinan Paşa’nın yetiştirmesi” olduğunu ilave eder. Gel, *Agt*, 76.

⁴¹⁹ Mehmet Ali Ünal, “Birgivî Mehmed Efendi ve Osmanlı Fikir Hayatına Etkileri”, 239.

konumuna düşme ve küfre rıza gösterme kadar ağır bir mesuliyet manasına geldiği bilinmektedir. Birgivî, bazen İbü'l-Arabî'yi hatırlatsa da kendine şeriatı müdafaa görevi biçtiği için sadece “icap edeni” yapmış bu sebeple de metinlerine, irfanî tasavvuf yerine zühdî tasavvufu taşımıştır.

1.1.4. İçtihada Karşı Gelenekçi Tavır

Çivizâde ve Birgivî'nin itiraz ettiği ve öteden beri devam eden münakaşaların altında yatan iki sebep vardır. Bunlar da *ulema ile rekabet ve içtihad karşıtlığı* olarak göze çarpar. İleride temas edileceği gibi para vakıflarına karşı çıkışta muharrik neden ise bu vakıfların, bazı tarikatların finans biçimi haline gelmiş olmasıdır. Para vakıflarının da dahil olduğu dinî vakıfları Osmanlı toplumu için çok mühim bir ana rol üstlenmişti. Devletin, bu vakıfların zarar görmesini istemediği açıktı⁴²⁰. Bu sebeple devlet, pek çok toplumsal ünite ve organizasyonun devamını temin eden para vakıfların devamı yönünde tavır aldı. Çivizâde, içtihad ve taklid meselesinde şöyle der: “Bize lazım olan taklid idduğumuz fukahâ-i müctehidînden menkûl olan akvâl-i sahîha ile amel etmektür”⁴²¹. Ona göre mukallid, yani müctehid olmayıp fıkhîta bir mezhebe tabi olan kimsenin, takip ettiği mezhep imamından rivayet bulunmayan hususlarda kendi görüşüne göre amel etmesi caiz değildir⁴²². “Bizim gibi nâkillerin/nekale fikhî meselelerin detaylarına/tefrî' dalması caiz değildir” diyen Çivizâde'nin⁴²³ kendisinden on dört yaş küçük olan Ebussu'ûd ile rekabet halinde olması ve ilmî bakımdan fetvalarının yanlışlanmasının doğurduğu insanî zaaf çok açık hissedilir. Gerek onun gerekse Birgivî'nin fikhî bakımdan gelenekçi tutumları ve içtihada karşı olan tavırları, onların fetvalarını yorumlamada dikkate alınmalıdır⁴²⁴. Çivizâde, itiraz ettiği konularda geçmiş âlimlerin fetvalarına ve hatıralarına sahip çıkarak onları “kendini müctehid sananlara” karşı korumakta ve onların görüşlerini beğenmeyip içtihad etmeye kalkanlara “hadlerini bildirmeye” çalışmaktadır. Divan'da diğer âlimler tarafından

⁴²⁰ Haim Gerber, “Hukuk Sisteminde Fetva” çev. Ali Erken, red. Yunus Uğur, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, İstanbul, 2018, 271. Krş. Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam - Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, 1994, 79-113.

⁴²¹ Çivizâde, *Risâle fi Vakfi'd-Derâhim ve'd-Denânir*, vr. 172b.

⁴²² Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, vr. 139b.

⁴²³ Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, vr. 142a.

⁴²⁴ Rivayetçi ve gelenekçi tavır ile selefi tavrın farklı olduğunu düşünüyoruz. Zira selefler geleneği reddetmek ve sindirmek adına taklide karşıdrlar. Zaten bu ortak anlayış sebebiyle günümüzde selefi ve seküler tavır ittifak yapabilmektedir. Mehmet Gel, *Selefiye ve taklitçi fikhî geleneği* ayrımı açısından bakıldığında Çivizâde'nin taklitçi fikhî geleneği çizgisinde yer aldığını ifade eder. Gel, *Agt*, 185.

tenkit edilmiş olan Çivizâde'yi, görüşünün batıl olduğunun ispatı ve ilanı derinden etkilemiş ve zaten var olan muhalefetini perçinlemişti. Buradaki muhalefetinin sebebi önceki ulemayı ve içtihad kurumunu öne sürerek rakiplerini etkisiz hale getirip fikhen mağlub etmektir⁴²⁵. Kısaca gündeminde hem *rekabet* hem de *ıçtihad* vardı. Onun, Kemalpaşazade, Muhyiddin Fenarizade vs. âlimlerle çatışması bilinmektedir. Para vakfi meselesinde ulemaya tavır almasında, içtihadı karşı çıkması yanında Sofyalı Balı Efendinin dediği gibi onun “görüşleri reddedilen kişi” olarak kabul edilmesi de tetikleyici olmuştur. Benzer biçimde Birgivi'nin para vakfına karşı çıkarken ileri sürdüğü fikhî ilke ve istidlallerin ardındaki asıl gayesi, Çivizâde'de olduğu gibi içtihad kurumunu, “ehil olmayanlara” teslim etmeme mücadelesidir⁴²⁶.

Çivizâde, daha önce kendisinin onayından geçmiş para vakıflarının bulunduğunu itiraf ettikten sonra nasıl ki bu görüşünden vazgeçmiş ve Ebussu'ûd gibi alimlere geçmiş ulemayı göstererek “siz onlara rağmen içtihad edemezsiniz” demek istemişse ondan sonra içtihad ettirmeme vazifesini Birgili Mehmed Efendi üstlenmiştir. Ne var ki Birgivi, bu fikrini çok fazla öne çıkarmadan, fikhî argümanlar kullanarak tepkisini göstermiştir. XVI. yüzyılın hemen başında vefat etmiş olan İmam Suyûtî (ö. 1505) içtihad iddiasıyla ortaya çıktığı zaman, çağdaşları tarafından şiddetli hakaret ve hücumlara maruz kalmış ve sonunda da kırk yaşlarında inzivaya çekilmek zorunda kalmıştı⁴²⁷. Birgivi Mehmed Efendi, diğer eserlerinde müçtehitsiz bir zamanın geçmesinin mümkün olmadığına dair gelenekten bir görüş aktarsa da *Tarika*'da uzun zamandan beri içtihadın kesilmiş olduğunu, müçtehit bulunmadığını, bu durumda insanların yapması gereken şeyin müçtehitlerin görüşlerini nakleden muteber kitaplara müracaat etmek olduğunu açıkça ortaya koymuştur⁴²⁸. Birgili Mehmed Efendi'ye göre para vakfi konusunda Züfer'den gelen zayıf rivayet ile amel doğru değildi. İmam Züfer ve İmam Muhammed'in kavillerinin telifi suretiyle Ebussuud'un ortaya koyduğu fetva, Birgivi tarafından yeni bir *ıçtihad* olarak algılanmıştı. Birgivi'nin de Çivizâde gibi geçmiş muteber eserler varken yeni bir içtihadı müsaade etmesi beklenemezdi. Burada

⁴²⁵ Mehmet Şimşek'in Para vakfi meselesinde Çivizâde'nin muhalefetini Ebussuud ile rekabetine bağlaması bize göre de doğru bir tespittir. Bkz. Mehmet Şimşek, “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar” *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der.*, Cilt 27, Sayı 1, 1986, 207-220. Ayrıca krş. Gel, *Agt.*, 216. Bununla birlikte Çivizâde'nin eleştirdiği kimseler Ebussu'ûd ile sınırlı değildir. “İnsanî zafiyetler” ve divanda “kaybetmiş olma duygusu” Çivizâde'nin tavrını perçinlemiş olmalıdır. Demir para vakfi münakaşasının rekabetle alakalı oluşunu doğru bulur. Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 172.

⁴²⁶ Birgivi, “Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd”, 265-267.

⁴²⁷ Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 84.

⁴²⁸ Birgivi, *Tarika*, (Taha) 128.

bir parantez açmak gerekirse, büyük müçtehidlere hürmet etmekle birlikte, Birgili Mehmed Efendi, itikatta imamlardan Ebu'l-Hasan Eş'arî'yi kader bahsinde, insana tam bir özgürlük tanımayan *cebr-i mutavassıt* görüşü sebebiyle tenkit etmekten geri durmamıştır. Onun ifadesiyle bu görüş ilk asırlarda yaşayan selevin görüşlerine uymamaktadır⁴²⁹. Dolayısıyla bu tavrıyla Birgivî, akîdede Hanefî geleneği sahiplenmiş olmaktadır. Ayrıca *Tarîka*'da Ömer b. Abdülaziz'i içtihad ehli bir fakih olarak anıldığını ve ondan hutbe esnasında verilen selamın alınmasının vacip olduğu görüşünün nakledildiğini görmekteyiz⁴³⁰.

Bazı âlimlerin müçtehidsiz bir zamanın geçmesinin (huluvü'z-zamân) caiz olmadığı görüşünde olduğunu nakletmesi ve bunu kendi görüşüne mesned yapması⁴³¹ Birgivî'nin içtihad edilemeyeceği konusunda Çivizâde kadar sert olmadığını ima etse de *Tarîka*'da uzun zamandan beri müçtehit bulunmadığına yer vermesi “*ıçtihad kapısını*” kapalı tutma arzusunu göstermektedir. “*Ana babaya öf bile deme*” ayeti onlara vurmanın haramlığına delalet ettiği ve burada içtihad ihtiyacı duyulmadığı şeklindeki bir itiraza ise Çivizâde şöyle cevap verir:

Burada içtihad ihtiyacı olmaması, nastan maksud mananın buna ihtiyacı olmaksızın malum olması sebebiyledir. Şayet nastan kastedilen mana nassın delaletiyle malum değilse içtihad ihtiyacı vardır. “Onlara öf bile deme” ayetinde vurmanın ve sövmenin haramlığı sabittir. Zira kelam, anne babanın muhterem olduğunu beyan için sevk edilmiştir. Oflanmanın [te'fif] haramlığından ve bunun yasaklanmasından maksat, onlardan eziyeti kaldırmaktır. Şayet bu bilgi olmasaydı öf demenin haramlığı, dövmenin haramlığını gerektirmezdi. Çünkü bazen sultan, son nefesini veren, can çekişen melikin öldürülmesi için cellada: Oflanma, öldür onu! der⁴³².

İçtihad Çivizâde'nin her zaman gündemindedir. Rivayete göre Hz. Ömer, hilafeti zamanında bir adama sürgün cezası vermiş, böyle bir ceza karşısında adam da irtidad ederek Rumlara sığınmıştı. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Vallahi bir daha asla sürgün cezası vermeyeceğim” demişti. Çivizâde'nin bu konudaki görüşü, Hz. Ömer'in vermiş olduğu bu cezanın, had değil siyasi bir ceza olduğu yönündedir. Zira ona göre had olsaydı Hz. Ömer bunu terk etmezdi çünkü irtidadla had terkedilmez⁴³³. Birgivî'nin dilinin sertliğinden pek çok âlim geleneğe aykırı görüş beyan ettikleri ölçüde nasibdar

⁴²⁹ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 152; Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 200.

⁴³⁰ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 376.

⁴³¹ Birgivî, “İnkâzu'l-Hâlikin”, 71.

⁴³² Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, 140a.

⁴³³ Ahmet Aydın, *Agt*, 82 (Bu mesele Çivizâde'nin *Fimâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telvihi ve Şerhi'l-Mevâkıf*, vr.59b'de işlenmiş olmalıdır. Fakat bana gelen nüshada 59b maalesef yoktu)

olmuşlardır. Bu sebeple Bedreddin Simâvî de onun gündemindedir. Şeyh Bedreddin *Letâifü'l-İşârât*'ın şerhi *et-Teshîl*'in girişinde fikhî görüşleri nakli yanında kişisel görüş ve icihadlarının da yer aldığını belirtir⁴³⁴. Belki de bu sebeple Mehmed Birgivî Efendi yaygın olan kanaatin aksine *et-Teshîl*'in muteber olmadığını savunmuştur⁴³⁵. Birgivî, Kemal Paşazade'nin *Mühimmâtü'l-Müftî* isimli Arapça eseri hakkında ise “Ortada dolaşan boş şeyler cümlesindedir” ifadesini kullanmıştı⁴³⁶. Buna göre Şeyh Bedreddin ve Kemalpaşazâde'nin bazı fikhî tavır ve görüşlerine sıcak bakmama konusunda Birgivî ile Çivizâde aynı tarafta yer almaktadır.

⁴³⁴ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl Şerhu Letâifü'l-İşârât*, Ed. Hacı Yunus Apaydın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2012, 1/37.

⁴³⁵ Bilal Dindar “Bedreddin Simâvî” *DİA*, 5/334.

⁴³⁶ İlyas Çelebi, “Kemalpaşazâde” *DİA*, 25/247.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLAKIN PRATİK YANSIMASI: TASAVVUF

2.1.Zühdi-İrfanî Tasavvuf ve Tarihsel Arka Plan

Tasavvufun bir sufilik akımı olarak, mistik bir takım teoriler temelinde gelişen Abbasilerin ilk yüzyılını takiben mevcut İslam kültürünün üzerine eski İslam öncesi çevre mistik kültürlerle temas sonucu çok tabii bir şekilde kendiliğinden oluşan bir sentez olarak doğduğu görüşü çok paylaşılan bir yorumdur⁴³⁷. Bu kanaate karşılık Kılıç, şu değerlendirmeyi yapar:

Şüphesiz sufilik İslam'a özgü bir yorum mektebidir. Bununla birlikte bazı yönleriyle diğer evrensel görüşlere ve düşünce mektepleriyle de benzerliklere sahiptir. (...) Bu benzeşmeler evrensel tavırlardır, kimilerinin kabaca zannettiği gibi birbirlerinden intihal oldukları anlamına gelmez. Bu tıpkı Doğulu bir insan ile Batılı bir insanın güneşe bakmak gayesiyle başlarını yukarıya kaldırmak için aynı hareketi yapmaları tarzında bir şeydir⁴³⁸.

Hülya Küçük ise yan yana yaşayan, birbirleriyle ilişkisi olan bütün kültürlerin birbirlerinden etkilendiğini fakat Müslümanların, aldıkları her unsuru kendi kültürleri içinde eritmeyi bildiklerini ifade eder⁴³⁹. Benim de katıldığım bu görüş çerçevesinde konuşmak lazımsa, gerçekten tasavvufun elimizdeki değer ve duruşu ile etkileşimde buldukları bölgelerdeki değer ve duruşu arasında büyük bir fark vardır. Bu o kadar

⁴³⁷ Ocak, İslam'ın ilk yüzyılı içinde zâhid (ç. zühhâd) veya nâsik (ç. nüssâk) denilen bir takım kimseler tarafından bir "akım" halinde temsil edilmiş olmasından hareketle zühd kavramını tasavvufla özdeş gören bir yaklaşımın bizi kesinlikle yanlış yola çıkaracağına işaret eder. Ahmet Yaşar Ocak, "İslam Tasavvuf ve Tarikatler: Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Mart-Nisan, 1997, (5-10), 7; Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 72-73. Ocak'a göre tasavvufun, yaklaşık iki yüz yıllık bir süreçte, İran ve eski Mezopotamya'daki özellikle Budizm, Maniheizm gibi dinlere dayalı Hind-İran mistik kültürleriyle Hellenistik dönemin Gnostik ve Neo-platonik felsefi etkileriyle ve nihayet köklü bir Yahudi ve Hristiyan mistik geleneğinin kalıntıları taşıyan Mısır ve Suriye muntıklarının kültürleriyle birleşerek yarattığı bir sentezin ürünü olduğu ileri sürülebilir. Ocak buna dair çeşitli tarihsel veriler sunar:

a) Gerçek anlamda ilk mustasavvıflar diyebileceğimiz ilk temsilciler Maruf-i Kerhî (ö.815), Zünnûn-i Mısri (ö.860), Seriy-yi Sakatî (ö.865), Bayezid-i Bistamî (ö.874), Cüneyd-i Bağdadî (ö.910), Hallac-ı Mansur (ö.922) ve daha bazıları genellikle IX. Asır ve devamının insanlarıdır.

b) Tasavvuf, Hicaz'da değil Münbit Hilal denilen Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi yüzlerce yıllık eski mistik kültürlerin izlerini hala canlı biçimde koruyan ülkelerde ortaya çıkmıştır.

c) Mutasavvıfların büyük bir kısmı gayr-i Arab ve hatta bir iki nesil önceden ya Hristiyan ya zerdüşti ya da Maniheizm olan sosyo-ekonomik bakımdan orta seviyedeki, genellikle esnaf ailelerden gelmektedir.

d) Tasavvuf, İslam'ın yaratan ile yaratılanı kesin biçimde ayıran tavrına karşı, yaratılanın yaratıcının tecelli ve zuhurundan başka bir şey olmadığını varsayarak suretiyle bu tavrı ortadan kaldırmaya çalışan bir mistik felsefe olarak ortaya çıkmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, "İslam Tasavvuf ve Tarikatler (Sosyal tarih perspektifinden bir bakış)", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Mart-Nisan 1997, 7-8. Ayrıca bkz. Ira M. Lapidus, "Tasavvuf ve Osmanlı İslam Toplumu" *Türkiye Günlüğü*, s. 45, Mart-Nisan, 1997, (102-112) 103-104; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 203.

⁴³⁸ Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir*, 12.

⁴³⁹ Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, 37.

tabiidir ki İslam coğrafyasındaki tasavvuf yorumları arasında bile, riyazet ve zikir biçimleri, varlık yorumu ve bilgi kaynakları gibi başlıklar itibariyle pek çok ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Terimlerin ayet ve hadislerden çıkarılıp yorumlanması bir yana, bu yorumun hayata geçirilme biçimi, zühd tasavvufunda olduğu kadar özellikle irfanî tasavvufta mistik yaşantının Hindistan coğrafyasındaki şeklini dışlar niteliktedir.

Osmanlı tasavvufî düşüncesinin ilk hareket noktasının Irak, İran ve Orta Asya *popüler sufiliği* olduğu kaydedilmiştir⁴⁴⁰. Osmanlılar'ın Türk-Moğol kültürünün Şaman geçmişi dikkate alındığında böyle bir sufilikten hareket etmesi gayet tabii idi. Bununla birlikte onların tarih sahnesine çıkışlarından önce sünnî reflekse sahip ve sınırları belli bir “popüler sufilik” mevcuttu. Bazı kaynakların Melamiler ile Kalenderileri ayırması ve ikinci grubu mülhid olarak nitelemesi buna işaret eder⁴⁴¹. Ahmet Karamustafa bu konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

Öte yandan sufilerin yeni yeni belirginlik kazanan hukuk ve din bilgilerine tamamen mesafeli durmalarının nedeni Allah'ın hukukunu (şeriat) inkar etmeleri ya da eleştirmeleri değildi. Allah'ın emirlerini coşkuyla ve külliyen kabul etme ve uygulamaya koyma prensibi, tüm tasavvuf müesseselerinin temelini oluşturdu. Sufiler samimi ve gerçek birer kul olma çabasının Allah'ın şeriatı ile ilgisiz olduğunu düşünmüyorlardı. Böyle bir ihtimal onlar için yabancı bir düşünceydi. Sufiyeyi ulemaya karşı mesafeli olmaya iten asıl neden şeriatı bilmenin Allah'a kulluğun nihai hedefi değil ancak başlangıcı olabileceği ve şeriatın Allah ile kul arasındaki ilişkinin tek ve hatta birincil unsuru olmadığı ve olamayacağı inancıydı⁴⁴².

Popüler sufilik ile zühdî tasavvuf ayrımını, Hanefiliğin fıkıh ve kelim yaklaşımının Buhara ve Semerkant'ta birbirinden farklılaşması ile de örneklemek mümkündür. Buhara'daki Hanefiler “tasavvufa ve hadis taraftarlığına daha yakın durmalarına karşın Semerkant'takiler daha akılcıdır ve tasavvufa nispeten mesafelidir”⁴⁴³. Osmanlı Devleti'nin kurulmasından çok kısa bir zaman sonra -Sultan Orhan zamanında- medresede ifadesini bulan resmî ideolojinin dışında bırakılmasıyla *Vefâi* geleneğin hareket sahasının daraltıldığı söylenebilir⁴⁴⁴. Popüler sufilik olarak

⁴⁴⁰“Bu popüler sufilik, bir ayağını teşkil eden *Horasan Melametiği*'nin karakterinden gelen özelliği sebebiyle tasavvufî bir takım teoriler ve fikirlere yönelik olmaktan çok, şiddetli bir cezbenin etkisiyle gelişen mistik bir hayat tarzı şeklinde belirginleşiyordu”. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 181.

⁴⁴¹ Câmî, *Evlîya Menkıbeleri*, 77.

⁴⁴² Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul, 2017, 35. Ayrıca bkz. 204-219.

⁴⁴³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara, 2017, 20. Kalaycı'nın burada tasavvufla kastı “zühdî tasavvuf” olmalıdır.

⁴⁴⁴ Osmanlı Devleti kurulurken Anadolu'daki Ahî, Babâî ve Mevlevî tarikatleri en faal devirlerini yaşıyorlardı. Bununla birlikte daha Orhan Gazi zamanında siyaset-tarikat ilişkilerinde olumsuz manada ilk hareketlenmeler başlamıştı. Medresenin kitabî İslam anlayışının ilk Osmanlı sultanlarında tam olarak yerleşmediğini belirten Ocak, buna Orhan'ın bir vesileyle Geyikli Baba'ya “baba mey-hordur” diye “iki yük şarap” ve “iki yük arakı” göndermesini

yaşamına devam eden Melamî-Vefâî meşrebin yerini büyük oranda Davud Kayserî ile irfanî tasavvufa dayanan *Ekberîlik* yani vahdet-i vücud alacak ve gittikçe kök salıp genişleyecektir⁴⁴⁵. Bu değişikliğin, bilinçli bir *irfanî tercih* ve *siyasî perspektif* olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Zira *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, yavaş yavaş kurumsal kimliğine kavuşurken, dünyayı boş veren konar-göçer değil şehirli ve yüksek entelektüel alt yapıya sahip bir ahlak-tasavvuf anlayışına ihtiyaç duymaktaydı⁴⁴⁶.

Aslına bakılırsa bu konunun kökleri tasavvuf ve felsefe daha doğrusu ilk zamanlar için irfanî bilgi ve kelim ilmi ile Hanefîlerin barışık olmamasına kadar gider⁴⁴⁷. Elbette Osmanlı öncesi dönemde Ehl-i Sünnet'in çoğunlukla Eşariler tarafından temsil edildiği

örnek verir. Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 86. Orhan'ın bir taraftan Ekberî geleneği medreseye hakim kılması diğer taraftan ise Vefâî geleneğin gönlünü hoş tutması elbette politik bir tavrıdır. Bilindiği gibi Osmanlı sarayı ilerde de “has bağçede ayşu tarâb” kültürüne ev sahipliği yapacaktır. Keza Ocak'ın, Vefâîliği heterodoks sayması ve bunu Abbâsi halifesinin Ebu'l-Vefâ'ya içki göndererek “kaçan meclis eyleseler ve erenlerle avratlar bir yerde cem' olsalar bu hamrdan içsinler. Zîrâ onun gibi meclise öyle gerektir” demesine dayandırması Ahmet T. Karamustafa'nın da vurguladığı gibi tutarlı değildir. Zira menkıbenin devamında Ebu'l-Vefâ'nın içkiyi bal ve yağa çevirdiği söylenir: *Râvî eydür, vaktâ ki Muhammed Kadirî ol yedi tulum hamrı alıp Hazret-i Seyyid'in huzuruna geldi, dehşet galebe eyledi. Gayet hayf edip bu sözüz Hazret-i Seyyid'e demeğe utandı. Halifenin sözü dahi sayamaz nice etsin, mütehayyir kaldı. Hazret-i Seyyid'e nür-i velâyetle ma'lûm olup eyitti ki: Yâ Çâker! Muhammed Kadirî'ye Çâker deyü lakab dediklerine sebeb budur, bu tulumlarda bâldan ve yâgdan gayri nesne yoktur ki, halife dervîslere göndermiştir. Ondan eyitti: Yâ dervîşler! Çanâklarımızı getirin. Pes dervîşler çanâkların getirdiler. Ondan Muhammed Kadirî'ye eyitti: Yâ Çâker! Sen kendi elinle taksîm eyle. Pes tulumun birin açtı. Bâl olmuş ki, adamın yüzü içinde görünür. Şuncaleyin revâk bâl olmuş, Hakk'ın kudretiyle ve Hazret-i Seyyid'in himmetiyle. Dervîşlere verdi ve birin dahi açtı, yağ olmuş. Onu dahi dervîşlerin çanâklarına koyup, ol yedi tulumu bu üslûb ile onlara taksîm edip cemî'-i fukarânın çanâkları bâl ve yağ ile doldu. Ve ol bâlın misk-i anber kokusundan ve râyihâ-i tayyibesinden dimâğlar tutuldu. Çâker, bunu görüp mütehayyir oldu”.* Aysenur Özkul, *Tâcü'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ'nın Menakıbı – İnceleme ve Metin-*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst. İstanbul, 2008, 51, 202. “Kadınlarla erkeklerin bir arada cem olması” esasında kapalı bir ifadedir. Zira İslam kültüründe aynı mabdede kadınların, erkeklerin ardından perdesiz olarak saf tutma geleneği vardır. Kadınların tasavvuf kültüründe de aynı düzende sohbet dinlediği bilinmektedir. Ayrıca bkz. Irène Melikof, “İlk Osmanlı Sultanları ve Bektaşiler” 385. Sultan Orhan, kendilerinden istifade ettiği Babâilere riayet etmekle beraber Bursa etrafında çoğalıp akidelerini neşretmekte olan Abdal, Torlak ve Işıkların (Babaîlerin) çerağ ve bayraklarını ellerinden alıp memleketinden kovmuştu. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/530-531. Ayrıca bkz. Derin Terzioğlu *Sunna-Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: The naşihatnâme of Hasan Addressed to Murad IV, AO*, Edited by György Hazai with others, 27 (2010),241-312, 243 vd.

⁴⁴⁵ Ayrıca krş. Fuad Köprülü *Anadolu'da İslamiyet*, 74-75; Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 93-95.

⁴⁴⁶ Anadolu'ya nüfuz eden tasavvuf akım ve mektepleri için üç bölge zikredilir. A) Orta Asya: Özellikle Maverünnehir ve Harezm. Kübrevilik, yesevilik ve Haydarilik. B) Orta Doğu: Mısır, Suriye, Irak ve İran, özellikle de Horasan. Sühreverdilik, Vefailik, Kalenderilik. C) Mağrib. Endülüs ve Kuzey Afrika. Vahdet-i vücud. Ahmet Yaşar Ocak bu akımların muhtevasını ise ikiye ayırır. 1) Şehirli Yüksek Tasavvuf ve entelektüel yapı, vahdet-i vücud gibi. 2) Konar-göçer zümreye ve halka hitap eden akımlar, Horasanîler gibi. Melamiler özellikle XV-XVI. asırlarda Bayramî Melamileri dahil devletle sorunlu bir sınıf haline gelecek, Bektaşilik ise ancak Balım Sulttan (ö.922/1516?) ile birlikte devletle dost olacaktır. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 204, 282-283. II. Murad sarayına dönerken Ada Köprüsü'nün başında bir dervişin oturduğunu gördü. Ona yaklaştığında ise derviş “Ey padişah! Tevbe et ki ölüm vaktin yaklaştı. Bu geçici yokluk sarayını terk edip ebedi olan varlık sarayına gideceksin” dedi. Sultan Murad da Saruca Paşa'ya “Saruca! Sen şahid ol, bütün günahlarıma tevbe ettim” dedi. II. Murad bu dervişin kim olduğunu sorunca “Sultanım! Bursa'daki Emir seyid'in müridlerindendir” dediler. Aşıkpaşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi*, 184. Ocak, Osmanlılar'ın kuruluşu döneminde ilk Osmanlı padişahlarının yanında gördüğümüz Abdal Musa'dan başka Abdal Murad, Kumral Abdal, Geyikli Baba vs. gibi Rum Abdalları zümresine dâhil şahsiyetlerinin çoğunun Hacı Bektaş Tekkesiyle bağlantılarının olduğunu belirtir. Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 123. Ayrıca bkz. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 69 vd; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*, İstanbul, 2017, 137-138, 179.

⁴⁴⁷ Krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâtürîdilik İlişkisi*, 31.

ve zengin bir Matürîdî kelam geleneğinin oluşmadığı unutulmamalıdır. Matürîdî'nin aksine İmam Eş'arî, kelam ilmini övmüş; Eş'arî gelenek, *ilham* ve *keşfe* olumlu bakmıştır. Onun bu tavrı “irfanî bilgi ve akıl” arasında olumlu bir ilişki kurmasının neticesiydi. Mutezilî ithamına maruz kalacak kadar akla geniş bir hareket alanı açan İmam Mâtürîdî ve onun ardından gelen Mâtürîdî gelenek ise ilhamı delil olarak kabul etmediği gibi ilk dönem Hanefîliğin tesiriyle irfanî bilgiye de sıcak bakmıyordu⁴⁴⁸. Bu durumun gayet net ve anlaşılır bir nedeni vardı. Maverâünnehir bölgesinde Hanefîlerin desteğiyle Kelam İlmi'nin yasaklanmasında kelam ilmine ve felsefeye değer veren Karmatîler'in etkisi olduğu bilinmekteydi⁴⁴⁹. Karmatîlik'in kaynağı olan İsmaililik, II./VIII. Yüzyılın ikinci yarısından sonra Horasan ve Maverâünnehir bölgesine yayılmıştı⁴⁵⁰. Bu bölgede özellikle Mutezilî olan Hanefîler ile Batınî olan Karmatîler arasındaki siyasî çekişmeler X. asırda daha da gün yüzüne çıktı. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki bazı Karmatî gruplar Fâtımîler'e destek vermiş⁴⁵¹ ve İsmailî daîler, siyasî çalışmalar yürütmüşlerdi. Karmatî/Batınî propagandanın bölgedeki hakimiyetinin sürdüğü IV/X. yüzyılda, onların bu gayretleri, Samanî Sultanı Nasr b. Ahmed'in (ö. 332/943) ve saray mensuplarının İslamilî davete icabet etmeleri ve bu mezhebi kabulleriyle neticelendi. İsmailîler'in bu hamlesine ve her yerde yürüttükleri propagandaya en kuvvetli tepki ise Hanefîler'den geldi. Kalaycı'nın ifadesiyle Ebu Seleme Semerkandî, Matürîdî'nin öğrencisi ve *Kitabü'l-İrşâd*'ın sahibi Ebu'l-Hasan Rüstüfgenî, Ebu'l-Kasım Semerkandî ile Mutezile, Karmatî ve Rafizîlere karşı reddiyeler yazan Matürîdî, kelamî mücadelenin Hanefî mensuplarıydı. Dolayısıyla kelam ilmiyle meşgul olmak, idareyi ele geçiren ve her yerde bu “bâtıl inancı” yaymaya çalışan Karmatî/Batınî ideolojiye mensubiyet ithamını göze almak demektir⁴⁵². Üstelik *ilham* ve *keşf*'i bir bilgi vasıtası olarak kabul etmek de aynı neticeyi doğurabilirdi⁴⁵³. Bu çerçevede Eş'arîlik, *ilham* ve *keşfe* değer vermede sufilik ve İsmailîlik'le ilişkilendirilerek Hanefîler tarafından tepkiyle karşılandı. Mâtürîdî'nin ve genel olarak Hanefîlerin akla yer açmasına karşılık irfanî bilgi ve keşfe, keza Kelam'a mesafeli

⁴⁴⁸ Ebu'l-Müîn Nesefî, *Tabîratü'l-Edille fî Usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa, Kahire, 2011, 151. Ayrıca bkz. Ali Karataş, *Maturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Temel İslam Bil. ABD, Doktora Tezi, Ankara, 2010, 4-23.

⁴⁴⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 281-282.

⁴⁵⁰ Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Temel İslam Bil. ABD, Doktora Tezi, Ankara, 2009, 257.

⁴⁵¹ Sabri Hizmetli, “Karmatîler” *DİA*, 24/511.

⁴⁵² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 282-283.

⁴⁵³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 66. Mehmet Kalaycı'nın, Hanefîler'in kelam ve felsefeye karşı mesafesini izah eden bu yorumu, sonraki yüzyıllarda fetvalara yansıyan felsefe kaşıtılığını daha anlaşılır kılmaktadır.

duruşu, bâtinî propagandaya karşı bir savunma ve refleks biçimiymi⁴⁵⁴. Sonraki dönemlerde bu mesafe korunmuş ve Hanefî gelenekte felsefe ve kelama veya daha doğru bir ifadeyle *felsefi kelama* karşı münaferet sürmüştür.

Burada sorulması gereken bir soru da şudur: *Osmanlılar'da niçin Ekberilik hakim olmuştu?* Bu soruya tarihsel bir arka planla giriş yapmak gerekmektedir. Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) Semerkant'ta Nakşî dervişi Alaüddin Attar vasıtasıyla tasavvufa girmişti. Kelamda felsefî bakışa daha fazla ağırlık veren Cürcanî, ilham ve keşfe sıcak bakan Eş'arî geleneğe mensuptu. Yine Eş'arî bir alim olan ve Cürcanî'nin vefatından bir sene evvel dünyaya gelen Molla Camî (ö. 898/1492) Semerkant dönüşünde Sadeddin Kaşgarî vasıtasıyla Nakşî halkasına dahil olmuştu. Burada dikkat çeken en mühim nokta Nakşibendiliğin, bir gelenek olarak felsefî kelim ile irfanî tasavvufu buluşturmasıdır. Osmanlı'yı doğrudan etkileyen Cürcanî ve Camî'nin Nakşî oluşları ve işrakî temayülleri Ekberî irfan üzerinden gelişmiş olmakla birlikte kökünde Eş'arî geleneğin bulunduğu görülür. Zira İmam Eş'arî'nin ilk talebelerinden Bündar b. Hüseyin es-Sufî, Ebu Sehl es-Su'lûkî, Ebu Zeyd el-Mervezî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif eş-Şirâzî gibileri birer sufi idiler⁴⁵⁵. Osmanlı devrinde tasavvuf adına çok okunan bir kitap olan *Tabakât-ı Sufiyye*'nin yazarı Muhammed b. Hüseyin Sülemî (ö. 412/1021) Eş'arî'nin talebesi Ebu Sehl es-Su'lûkî'den hırka giymişti⁴⁵⁶. *Tabakât-ı Sufiyye* Hoca Abdullah Herevî tarafından bazı ilavelerle Farsça'ya tercüme edilmiş ve bu eser Molla Camî'nin *Nefehât*'ının kaynağını teşkil etmişti. Kısaca Osmanlılar'ın gerek felsefî kelim gerekse irfanî tasavvuf adına devraldıkları mirasın kökü, İmam Eş'arî'ye dayanmaktaydı. Bu da Eş'arî-Ekberî uyum üzerinden Osmanlı'yı etilemişti. Matürîlik ile Ekberîliğin uyumsuz ve farklı refleksleri olduğu görülmektedir. Sultan Orhan'ın Vefâilik vasıtasıyla veya başka vesilelerle Ekberîlik'ten haberdar olduğunu tahmin etmek zor değildir. Burada asıl mesele Orhan'ın medresede niçin Ekberîlik geleneğini Vefâilik yoluna tercih ettiği sorusudur. Zannedirim arzettiğim doğal tarihsel süreç

⁴⁵⁴ Hanefilerin Kelam ilmine mesafesi birkaç parçlıt dışında istikrarlıdır. Molla Hüsrev "ilim" denilince ilm-i şerî ve faydalı ilimlerin kastedildiğini Kelam İlmi'nin bunların dışında yer aldığını söyler. Onun nakline göre İmam Şafî "Bir kulun Allah'ın huzuruna büyük günahların en büyüğü ile çıkması, ilm-i kelim ile meşgul biri olarak çıkmasından çok daha hayırlıdır" demiştir. Molla Hüsrev şunu ekler: "Onların zamanındaki Kelam ilminin durumu böyle olunca felsefecilerin hezeyanları ve süslü batıl sözleriyle karışmış bulunan günümüz Kelam'ının halini sen düşün!" Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/323. Fetava-yı Hindiyeye'de de Kelam ilminin durumu aynıdır. *Fetâvâ-yı Hindiyeye* (Akçağ), 12/189-191.

⁴⁵⁵ İbn Asâkir, *Tebyinü Kezîbi'l-Müfterî*, Matbaatü't-tevfik, Dimaşk, 1347,179-195; Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, 11/448. Ayrıca bkz. Hikmet Yağlı Mavil, *Eş'arî*, İstanbul, 2017; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 73-83, 124.

⁴⁵⁶ Süleyman Uludağ "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin" *DİA*, 38/53. Krş. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 82.

dışında bu soruya cevap olarak şu sebepler de sayılabilir. 1- Vefâlik şeyhlikten şahlığa geçme anlayışına uygun popüler sufilik yapısıyla medreseye uygun değildi. Bu sebeple Baba İlyas Müridi olanlar muhtemelen medreseye sokulmamış ve belki bazı vakıflar tahsis edilerek kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Zira Sultan Orhan, Baba İlyas İsyani'nin nelere sebep olduğunu biliyordu. 2- Konar-göçer Vefâî kültür, devletleşme yoluna girmiş bir beyliğin kurumsal kimliğini taşıyacak bir entelektüel derinliğe sahip değildi⁴⁵⁷. 3- Ekberî gelenek, Türk-Moğol kültüründeki *saltanatın ilahi menşei* anlayışıyla daha uyumluydu. Bütün bu nedenler medresede, Vefâî değil Ekberî geleneğin tercih edilmesini temin etmiş olmalıdır.

Vahdet-i vücud mesleği üzerinden tevarüs ettikleri irfanî tasavvufu medresede hakim kıldıklarında Osmanlılar'ın bu geleneği taşıyan Eş'arî birikimi benimsemeleri doğaldı. Eş'arî gelenek, akıl ve keşf dengesini koruma ve sezgi üzerinden daha geniş bir hareket alanı açma avantajı sağladığı gibi ilhama kapı aralaması açısından Türklerin kültürel kod olarak Şaman geçmişleriyle de bir bakıma daha uyumlu idi. Fakat vurgulamak gerekir ki Osmanlılar'ın resmî tasavvuf tercihi irfanî bilgi üzerinden kodlanmıştı. Mâtürîdî gelenek ise irfanî duyuş yerine daha çok zühd anlayışını beslemiş ve hadislere dayalı bir tasavvufu tavsiye etmekteydi. Çivizâde ve Birgivi'nin ayet-hadis merkezli zühd tasavvufunu takdim etmeleri Mâtürîdî'nin tavrı ve Hanefî gelenek ile uyumludur. Demek ki irfanî tasavvuf, Eş'arîliği hatırlatırken, zühdî tasavvuf Mâtürîdîliği veya kelim ve keşfe mesafeli olan Hanefîliği hatırlatmaktadır⁴⁵⁸. Bu arada bir Türk muhaddis olan Buharî'yi ve bölgedeki diğer muhaddislerin zühdî tasavvuf (zühd ve rekâik) vurgusunu hatırlamak yerinde olur⁴⁵⁹.

Kelam'ın ve tasavvufun mesafe alması ve gelişmesine zemin hazırlayan ortam, Kelam'ı akide olarak işleyen Mâtürîdî'de değil aklî ve hadsî unsurları birleştiren Eş'arî gelenekteydi. Bu münasebetle belirteyim ki *Tehâfüt* tartışmalarının “gerçek manada bir felsefî geleneği yansıtmadığı ve gerçeğin yalnız akılla değil, esasta sadece vahiyle bilinebileceğini ispata yönelik, felsefî yaklaşımı eleştiren kelâmî gelenekten başka bir şey olmadığı” görüşü⁴⁶⁰ *Razîci gelenekten farklı olduğuna dair vurgusu açısından gerçeği yansıtmaz*. Zira Razî'nin bizzat kendisi, fikrî mücadelesini daha çok, aklı

⁴⁵⁷ Şeyh Edabali'nin Vefâî oluşu gibi örneklerin Orhan'ın medrese politikasını etkilemediğini de ilave edelim. Bkz. Özkul, *Tâcü'l-Ârifîn Ebu'l-Vefâ'nın Menakibi*, 65-66, 111.

⁴⁵⁸ Krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, 218-245.

⁴⁵⁹ Bu konuda bkz. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara, 1991, 383-463.

⁴⁶⁰ Ocak “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı” *Türkler*, 11/20

nakilden üstün konumda tutan ve onu kesin bir bilgi kaynağı olarak gören *Mu'tezile* ve akla ayırdıkları mühim konum ile birlikte mistik bilgiye aşırı önem vermesiyle bilinen *Felâsife* ve *Bâtıniyye* gruplarına karşı yürütmüştür.⁴⁶¹ Hatta genel manada Razi'nin de içinde yer aldığı Eş'arî geleneğin, *Mu'tezile* ve *Matürîdîlere akıl* üzerinden tenkit yönelttiği bilinmektedir.⁴⁶² Bununla birlikte Razi, akla kapattığı sahayı *hads* ve *keşf* kavramıyla dengeler. Benzer şekilde *Teftazânî*'nin *Mu'tezile* alerjisi ve felsefe karşıtı tavrı bilinmekte⁴⁶³ Cürçânî'nin felsefeyi aktif kullanmakla birlikte akli değil daha çok sezgiyi esas alan *İşrakıyyûn* ekolünden olduğu kaydedilmektedir.⁴⁶⁴ Netice itibariyle Razi, *gerçeğin yalnız akilla değil esas olarak vahiyle bilinebileceği* kanaatindedir. İbnü'l-Arabî, felsefe ile tasavvufu birleştirdiği gibi, o da felsefe ile kelâmı birleştirmeye çalışmıştır. Aksi halde Razi'nin *aklın kesin bir bilgi kaynağı olup gerçeğin yalnızca akilla bilinebileceğini savunan Mutezilî anlayışa veya aklın, vahiy gelmese de bir şeyin güzel ya da çirkin olduğunu bilebileceğini söyleyen Matürîdî bakışa* sahip olması gerekirdi⁴⁶⁵. Hâlbuki görüldüğü kadarıyla Razi, Eş'arî geleneğin sağlam ve başat bir temsilcisidir.

⁴⁶¹ Râzî, fıkha dair görüşlerini Gazzâlî'nin *Veciz*'ine yaptığı şerhte bir araya getirmişse de bu eser zamanımıza ulaşmamıştır. Usulde ve fûrûda Şâfiî mezhebini savunan Usûl-i fıkha dair yazdığı *Mahsûl* adlı eseri, Gazzâlî'nin *Müstasfâ*'sı, Cüveynî'nin *Burhân*'ı Kadî Abdülcebâr'ın *Ahd*'i ve Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin *Mu'temed*'ine dayanan bir ihtisar kabul edilir. Razi, Şâfiî mezhebine bağlı olduğu halde nasların zahirine göre hüküm vermeye meyletmiş ve Kur'an-ı Kerim'in kıyasla değil haberi vâhidle tahsis edilebileceğini savunmuştur. Ona göre akli bir muhale götürmedikçe naslar zahiri mânalarına göre anlaşılmalı; sarîh akilla sahih nakil arasında çelişki bulunmadığından [ki bu ifade bize İbn Teymiyye'yi de hatırlatır] zahiri mânaları itibariyle aklın ilkelerine aykırı görünen âyetler müteşâbih kabul edilip bütün ihtimaller dikkate alınarak aklın ışığında ve dil kurallarına uygun şekilde te'vil edilmelidir. Râzî en çok kelâm alanında eser vermiştir. Ona göre kelâm bütün ilimlerin en şerefliisidir. Zira Kur'an-ı Kerim başından sonuna kadar peygamberlerle kâfirler arasındaki itikadî mücadeleleri anlatır. İslâm akaidini kesin delillerle kanıtlayıp muhalif görüşleri reddetmeyi peygamber mesleği olarak gören Râzî, Gazzâlî'nin yaptığı gibi İslâm filozofları karşısında Eş'ariyye'nin kelâm sistemini savunmuş, Gazzâlî'ye nisbetle eserlerinde felsefi konulara daha geniş yer ayırmış, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sina'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefi kelâm dönemini başlatmıştır. Genç yaşından itibaren kelâm ve felsefe ile meşgul olmasına ve bu sahaların otoritelerinden biri olarak ilim tarihine geçmesine rağmen kaynaklar onun ömrünün sonuna doğru, kelâm ve felsefenin uyguladığı yöntemlerle akaid konularında insanı kesin bir tatmine ulaştıramayacağı kanaatine vardığını ve herkesi Kur'an'ın yöntemine dönmeye davet ettiğini kaydeder. Ölümünden önce öğrencisi İbrahim b. Ebû Bekir el-İsfahânî'ye yazdırdığı vasiyetinde, kaynakların bu tesbitini doğrulayıcı bilgiler mevcuttur. Yusuf Şevki Yavuz "Fahredden er-Razi" *DİA*, 12/90.

⁴⁶² Eş'arî kelâmcılar için Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü kuşkudan uzak tutulması mühimdi. Bu yüzden onlar, akla "bağımsız ve geniş bir hareket alanı" açan *Mu'tezile* ve *Matürîdîler*'in kabul etmedikleri *teklîf-i mâlâ yutâkı* teoride mümkün saymışlardır. Mustafa Çağırıcı "Ahlak" *DİA*, 2/5.

⁴⁶³ *Teftazânî*, eserlerinde Eş'arî düşünceye yakın görüşler ileri sürmüş, Semerkant'ta yazdığı büyük eserinde birçok noktada Eş'arî anlayışını açık biçimde desteklediğini ifade etmiştir. Bazı meselelerde Şâfiî ile Ebû Hanîfe'nin karşı görüşlerini zikrederek Şâfiî'nin anlayışını desteklemiştir. Şükrü Özen, "Teftazânî" *DİA*, 40/301. Onun *Mutezile*'yi küfür şaibesi altında bıraktığı açıktır. *Teftazânî*, *Şerhu'l-Akâid* (Uludağ), 74, 156-160, 169-175, 340.

⁴⁶⁴ Bkz. Süleyman Uludağ "İşrakıyye-Tasavvuf" *DİA*, 23/438. Felsefi kelâm hareketinin yaygın olduğu bir dönemde yetişen Cürçânî, selefleri *Fahredden Râzî*, *Seyfeddin Âmidî* ve *Kadî Beyzâvî* gibi felsefenin tesiri altında kalmış, kelâm sisteminde, seleflerine nisbetle felsefeye daha fazla ağırlık vermiştir. Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerif Cürçânî" *DİA*, 8/135.

⁴⁶⁵ *Matürîler*, akla verdikleri kıymet sebebiyle Eş'arîler tarafından *Mutezile*'yle aynı tarafta konumlandırılmışlardır. Ayrıca bkz. Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-

Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin görüşlerinin, içinde büyüdüğü aile ve özellikle babasından aldığı eğitim ile sıkı bir ilişkisi olduğu ifade edilebilir. Babası Yavsî (ö. 920/1514) bir Bayramî-Şemsî şeyhi olan Ebussu'ûd Efendi, onun tekkedeki meşihat vazifesi döneminde dünyaya gelmişti. Ebussu'ûd'un devletin tehdid unsuru olarak tanımladığı mistik ve heterodoks akımlara karşı sert tavrı dışında başta İbnü'l-Arabî ve Mevlana Celaleddin Rumî olma üzere tasavvuf ehline karşı yumuşak olmasının bir sebebi de içinde büyüdüğü bu ortam olmalıdır⁴⁶⁶. Onun devrân ve sema gibi uygulamalar hariç olmak üzere cehrî zikre olumlu baktığı bilinmektedir. Babasının, Ebussu'ûd'un küçüklüğünden itibaren böyle bir kültürü yaşatması onun üzerinde olumlu bir etki bırakmıştır. Ebussu'ûd Efendi'nin yaşadığı çağda medrese muhitinin tasavvufî çevrelerle çok yakın münasebetler kurduğu ve ileri gelen pek çok alimin tasavvufa intisap ettiği görülmektedir. Ebussu'ûd Efendi'nin tarikat şeyhlerine ve onların öğretisine karşı derin sevgi ve itimadı bulunduğu ifade edilmiştir⁴⁶⁷. Şeyhülislamlığı sırasında Kanûnî Sultan Süleyman'ın sadrazamlarından Semiz Ali Paşa için kaleme aldığı *Duâname-i Ebussu'ûd (Mecmua-i Deavât)* isimli eserde, duanın faydasını anlatırken ayet, hadis ve çeşitli dualarla tavsiye ettiği iltica biçimleri; ayrıca Maruf-i Kerhî gibi meşayikten ve *Tenbihu'l-ğâfilîn*'den yaptığı hikaye ve söz nakilleri onun tasavvufa verdiği değere işaret eder gözükmektedir⁴⁶⁸. Ebussu'ûd'a göre hayır, şerden daha geneldir. Bir ayeti şöyle manalandırır “Bütün iyilikler ancak sendendir Yâ Rabbi! Senden başka hiç kimsenin hayır konusunda kısmak (kabz) ve artırmak (bast) itibariyle kudreti yoktur. Sen arzun neyi gerektiriyorsa öyle yaparsın!”. Ebussu'ûd'a göre kötülük aslî değil arazidir. Onun şu kanaati çok mühimdir: “Kötülüğe gelince, arazî olarak cereyan eder. Zira küllî hayrı mutazammın olmayan hiçbir cüzî şer yoktur. Hayır, fazl-ı mahzdır”⁴⁶⁹.

Osmanlı'nın tevarüs ettiği gelenek Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivî üzerinde kendini gösterse de bu üç alimin her birindeki duruşu ve gördüğü vazife elbette

Mâturîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, c. 11, sayı 21, 125.

⁴⁶⁶ Krş. Ahmet Akgündüz, *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı Araştırmaları*, İstanbul, 2009, 346-349.

⁴⁶⁷ Reşat Öngören, “Ebussuud'un Tasavvufî Yönü” *Türk Kültüründe iz Bırakan İskilipli Alimler* (Sempozyum: 23-25 Mayıs 1997, İskilip, Yayma Hazırlayan Mevlüt Uyanık, Ankara, 1998, 291.

⁴⁶⁸ Ebussuud, *Duâname-i Ebussu'ûd*, İBB, Atatürk Kitaplığı, Belediye, K0792, 5a-5b, 13a; Reşat Öngören, “Ebussuud'un Tasavvufî Yönü”, 291.

⁴⁶⁹ Daha sonra Peygamberimizin geceleyin Hendek kazarken büyük bir kaya parçası ile karşılaşmasını ve ona balyozla üç defa vurup parçalamasını anlatır. Buna göre her vuruşta büyük bir kıvılcım çıkmıştır. Ebussu'ûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 1/461.

farklılaşmıştı. “İmanın yeri olan kalp, gönüldeki akıl gücünün mahallidir”⁴⁷⁰ diyen Ebussu’ûd’a göre akıl, nefsin zarurî ve nazarî bilgileri idrak aracı olan ruhanî nurdur⁴⁷¹. Ebussu’ûd, dalâlet ve hidayeti izah ederken şu satırları kaleme alır:

Şüphesiz ki vusulsüzlük, dalâletin [sapmanın] mefhumunda düşünülür. Dolayısıyla vusul, kendi mefhumunun mukabilidir. Burada dalaleti düşünmek zaruri olarak, müessir bir hidayeti dikkate almayı gerektirir. Hidayet ve dalalet arasında sadece etki ve etkilenme bakımından bir fark vardır. Buradan anlaşılan şey müessir hidayetin, maksada ulaştıran bir yönelme olduğudur. Zira ihtiyaç duyulan şey, maksada ulaştıran yönelmedir. Bunun delili ise dalalet olan mukabilinin hiçbir biçimde maksada ulaştırmayan bir yönelme olmasıdır. Bu durum, senin de göreceğin gibi iki başlığa mebnidir: 1-Vusulün, lazımin mefhumunda vücûben düşünülmesi 2-Lazımın vücûdunun, müessirin mefhumunda vücûben düşünülmesi. Fakat her iki durum da sübuttan soyutlanmıştır⁴⁷².

Bu metin, Razî geleneğinin hatırlatan bir kalamî örgüye sahiptir⁴⁷³. Keza burçlar, ay ve gök hareketleriyle ilgili astronomi ve heyet ilimlerine atf yapan izahları ve münazarada mukaddimât-ı meşhurayı kullanma tavsiyesi, ruh-ı hayvanîden, âlem-i halk, âlem-i emir, nübüvvet ve velayet riyâseti, kevn ve fesâd âlemlerinden bahsi de bu çerçevede değerlendirilmelidir⁴⁷⁴. Ebussu’ûd, Fahreddin Razî’nin *ta’lîl, istikrâ* ve *temsîl* olarak sıraladığı araştırma biçimlerinden özellikle *temsile* yer yer atf yapar⁴⁷⁵. Ebussu’ûd’un zaman zaman Mu’tezile’nin kalamî izahlarına olumsuzlamaksızın geniş yer verdiği yerine göre de “hukemâ”dan nakiller yaptığı görülür⁴⁷⁶. Hz Peygamberin hayatında mühim bir dönüm noktası olan ve Müslümanların inancında yer etmiş bulunan Miraç hadisesiyle alakalı mühim bir not düşer. Buna göre Beyt-i Makdis, Roma Komutanı Titus tarafından harabeye çevrilmiş ve bu hali Hz. Ömer zamanında

⁴⁷⁰ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/64. Krş. Arslan, *Ebussu’ûd Tefsirinde Kur’an İlimleri*, 236.

⁴⁷¹ Yılmaz Fidan, *Ebussu’ûd’un Fıkhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul, 2007, 136.

⁴⁷² Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/43.

⁴⁷³ Bize anlattığı şey ise dalâlet/sapma-yolunu kaybetme kavramının pratikte, “ulaşamama” şeklinde olumsuzlayan muhtevasıdır. Sanki “ıslaklık” kavramının “sıvı”yı çağrıştırması üzerinden “kuruluk” kavramına yaptığı atfı hatırlatır.

⁴⁷⁴ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/49, 2/629-630, 3/416, 5/549-550, 593, 597. “Kuzey kutbuna yakın olan ülkelerde buraya uzak olanlara nispetle yazları, günler daha uzun geceler ise daha kısadır” dedikten sonra bazı ülkelerde gece iken bazılarında da aynı vakitte gündüz olmasını yeryüzünün yuvarlaklığına (*kürriyete’l-ard*) bağlar. *Age*, 2/631.

⁴⁷⁵ Arslan, *Ebussu’ûd Tefsirinde Kur’an İlimleri*, 295,316-317,321-322,331,386-387. Krş. Fahreddin Razî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, ter. Hüseyin Atay, 46-47.

⁴⁷⁶ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/66, 83. Nitekim *gayb* kavramını duyu organlarıyla tespit edilemeyen *şehadet*i ise göz önünde/hazır bulunan olarak tanımladıktan sonra tenkit etmeksizin *gayb* ile *madumun*; *şehadetle* ise *mevcudun* kastedildiğinin söylendiğine işaret eder. Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 3/203. Halbuki *madum*, Ehl-i Sünnete göre şey olmadığı için Allah *madumu* görmez. Ayrıca bkz. Fidan, *Ebussu’ûd’un Fıkhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 139.

yeniden inşasına kadar sürmüştür⁴⁷⁷. Ebussu'ûd, Allah'ın ilminde müsbet ve muayyen olan bir ecelden bir de emareleri ve şartları belli olan ölüm ecelinden bahsederek, ilk ecelin doğum ile ölüm arasında ikincinin ise ölüm ile ba's arasında olduğunun söylendiğini nakleder⁴⁷⁸. Ebussu'ûd'a göre insanın göğsü (sadr), nefsin çeşitli hallerine mahal; ilimler, idrakler, melekeler, iradeler vs. için ise bir mahzendir. İnşirah Suresi'nin ayetlerini tefsir ederken sadrın yarılmasını "kudsî kuvvetle onun tasarruf dairesinin genişletilmesi ve ünsî kemâlât ile sadrın süslenmesi" olarak izah eder ve Hz. Peygambere "ruhanî meleke nurlarının" verilmesinden bahseder⁴⁷⁹. Ona göre Allah "kıssalar yoluyla Hz. Peygamber'in kalbini kıssalarda anlatılan rabbanî bilgilere açmış, kudsî âlemden taşan feyz-i sübhanî melekelerinin nurlarıyla aydınlatmıştır"⁴⁸⁰. Onun fetvalarından, felsefenin (ma'külât) mühim olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır⁴⁸¹. Hammer'in nakline göre Almosnino, Ebussu'ûd Efendi'yi ziyaret ettiğinde Aristo ve Galen hakkında sohbet etmişlerdi⁴⁸². Bu sebeple onun Razî geleneğine mensup olduğu görüşü genel kabul görmüştür. Ebussu'ûd aklî ilimlerin ve felsefenin terk edilmesine karşıdır. Bununla birlikte marifetullahı ulaşmak için felsefenin tek başına yeterli olmadığı kanaatindedir. Ona göre peygamberlerin kılavuzluğuna başvurmaya doğru yolu bulamayacaktır⁴⁸³.

Çivizâde'nin *Hidâye*'nin ribâ bahsine yazdığı haşiyedeki satırları *taakkul* adına güçlü önermelerdi. Buna göre emir, îcâdı; nehiy ise i'dâmı talep demektir⁴⁸⁴. Dolayısıyla bir şeyin emredilmesi o şeyin ortaya konulması; nehyedilmesi ise ortadan kaldırılmasıdır. Nehyin manası Çivizâde'nin ifadesiyle, önce îcâd sonra o îcâdın i'dâmı değil, nehyedilen şeyin mutlak olarak ortaya çıkmasının önlenmesidir. Burada, sevap kazanmak için günah alanının varlığını zorunlu sayan anlayışa reddiyede bulunduğunu söylemek mümkündür. Onun *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı haşiyede, her ne kadar özümsemese de Razî geleneğini başarılı biçimde aksettirdiği ifade edilebilir. Büyük ve

⁴⁷⁷ Ebussu'ûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 1/242.

⁴⁷⁸ Ebussu'ûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 2/164-165.

⁴⁷⁹ Ebussu'ûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 5/546. Ebussu'ûd'un *Keşşâf* (Zemahşerî), *Envâru't-Tenzîl* (Beyzâvî) ve *Medârikü't-tenzîl* (Nesefî) gibi kaynakları tefsirinde çok kullandığı görülür. Krş. Arslan, *Ebussu'ûd Tefsirinde Kur'an İlimleri*, 55-56.

⁴⁸⁰ Arslan, *Ebussu'ûd Tefsirinde Kur'an İlimleri*, 371.

⁴⁸¹ "Mesele: Fıkıh okumak nesne değildir, nesne bildirmez Ma'külât lâzımdır deyû fikhî tahfif idene şer'an ne lâzım olur? el-Cevab: İlm-i fikhî tahfif için ise küfürdür. Ma'külâtı okumayınca meleke-i ilmiye hâsıl olmaz demek ise öyledir, nesne lâzım olmaz. Ebussu'ûd". Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 139.

⁴⁸² Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 30.

⁴⁸³ Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 31.

⁴⁸⁴ Çivizâde, *Fimâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve 't-Telvîh ve Şerhi'l-Mevâkıf*, vr. 60a.

küçük cisimlerin kütlelerinden kaynaklı hareket biçimlerine temas ederken suyun altında içi hava dolu bir tulumun yukarı çıkma direncini tartıştığı gibi, havada bulunan gök cisimlerinin aşağı inme *direncinin/el-müdâfe* ne olduğundan ve bu direncin başlangıç noktasından bahseder. Ona göre elbette bu cisimlerin aşağı veya yukarı yönlü hareket etmeksizin sübutu, eş zamanlı ve eşit icbârî⁴⁸⁵ bir dirençle karşılaşmış olmalarındandır. Zira bir ipin, iki yönünden aynı anda ve eşit kuvvetle çekildiği zaman hareketsiz kalacağı aşıkardır⁴⁸⁶.

XVI. yüzyılda üç tarikat şeyhinin; Melamiyye-i Bayramiyye'den Oğlan Şeyh İsmail Maşuki (ö. 945/1538-39) ile Şeyh Hamza Bâli (ö. 969/1561-62)⁴⁸⁷ ve Gülşeniyye-i Halvetiyye'den Şeyh Muhyiddin Karamanî'nin (ö. 957/1550) idam edildiği bilinmektedir⁴⁸⁸. Ebussu'ûd Efendi'nin, bu zatlardan Oğlan Şeyh İsmail Maşuki'nin on iki müridiyle birlikte idamına karar veren komisyonda bir üye, Şeyh Hamza Bâli ile Şeyh Muhyiddin Karamanî'nin de ise idam fetvasını veren bir şeyhülislam olduğu kaydedilir⁴⁸⁹. Öngören'in ifadesine göre Ebussu'ûd Efendi bir din âlimi olarak şeriatı esas almış ve hükmünü ona göre vermişti. Osmanlı Devleti hukukunu şeriat üzerine bina ettiğine göre⁴⁹⁰ verilen kararlarda hukuka aykırılık söz konusu değildi⁴⁹¹.

Kanûnî'nin, oğlu Cihangir'in ardından çokça gözyaşı döktüğü haberini alan Ebussu'ûd bir mektubunda, bunların faydasız oluşuna bilakis merhumun ruhunu inciteceğine dikkat çekerek bazı tavsiyelerde bulunmuştur⁴⁹². Kadı Mevlânâ Fazlullah'a yazdığı nasîhatnâmede ise, kadılığın ehemmiyetini vurgulamış ve kadı olduğu topraklardaki âlim ve şeyhlerle görüş alışverişine dikkat çekmiştir. Her işinde Hazret-i

⁴⁸⁵ قسراً

⁴⁸⁶ Çivizâde, *Fimâ Yeteallaku bi'l-Hidâye*, vr. 62a-63ab. Ayrıca Bkz. Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, daru'l-kütüb el-ilmîyye, Beyrut, 1998, 5/192-194.

⁴⁸⁷ Atâî (ö. 1045/1635) Hamza Bâli'nin 964 (1557) yılında vefat eden müşidi Hüsâmeddin Ankaravî'nin yerine geçtiğini, beş yıl irşad faaliyetinde bulunduğunu, fakat şeriatı aykırı halleri dolayısıyla 969'da (1561-62) İstanbul Tahtakale'de idam edildiğini söyler. Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 70.

⁴⁸⁸ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 101; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", 100-105.

⁴⁸⁹ Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 53-56.

⁴⁹⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 3/111.

⁴⁹¹ Öngören, "Ebussuud'un Tasavvufî Yönü", 295, 299, 300.

⁴⁹² "(...) Cenâb-ı kuds-âşyân u cennet-mekân merhûm u mebrûrun müfârekâtı âlâmı zâ'il olmayup belki yevmen feyevmen dahî ziyâde olur imiş. (...) Eger ağlayup âlâm çekmeğile merhûmı dünyâya i'âde mümkün olaydı yâhud âhretde bir fâ'ide olaydı cemî'-i 'âlem 'ömriñ ağlamağıla ve âlâm u ahzânıla geçürürler idi. (...) İmdi se'âdetlü pâd-şâh hazretlerinin cenâb-ı şerîflerinden tazarru' olunur ki Hakk sübhânehû ve te'âlâ hazretinin emr-i şerîfine rızâ ızhâr idüp müfârekâtlarından gelen vahşet mehmâ-emken def'-i mizâc-ı şerîfe nev'an halel virecek kadar âlâmı hâtır-ı şerîfe getürmeyesiz ki andan merhûma fâ'ide olmaduğundan gayrı zarar u ziyân dahî vardır. Hakk sübhânehû ve te'âlâ hazreti sizün âlâmunuzı anlara bildürmegile bîhüzür olurlar". Abdülkadir Dağlar, "Türkçe Mektupları Işığında Ebussu'ûd Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri", 298.

Peygamber ile tevessül ve Allah'a tevekkül etmesini tavsiye etmektedir⁴⁹³. Onun peygamber sevgisini vurgulayan anekdotlar da vardır⁴⁹⁴. Ebussu'ûd Efendi'nin, özellikle bazı mezarlarda meydana geldiği söylenen ilginç olayların gerçekliğini kabul ettiği görülmektedir⁴⁹⁵. Ebussu'ûd'a göre evliyanın ruhuna kurban keserek istimdad da usulüne göre yapıldığı takdirde bir vesile ve niyaz biçimidir⁴⁹⁶. Ebussu'ûd fetvalarında mehâfetullah (Allah korkusu) mevzuuna da temas eder ve müsteftîlerin davranışlarını Müslümanlıklarına havale edilerek vicdan muhâsebesine davet eder⁴⁹⁷ ve cehrî zikrin adabına atıfta bulunur. Onun bu yaklaşımı, tasavvufun şerî bir temele dayanmış olduğunu kabulünün bir ifadesi sayılmalıdır⁴⁹⁸. Devletin tesisine çalıştığı nizâm-ı alem için ise Ebussu'ûd, bunu ortadan kaldıracak bir toplumsal otorite tesiseden dinî statüye, şeyhlikten şahlığa imkan tanınması sebebiyle olsa gerek, tavizsizdir⁴⁹⁹. Ebussu'ud Efendi'nin İbrahim Gülşenî'ye karşı beslediği muhabbeti ve tasavvuf ehliyle ilgili düşüncelerini ortaya koyması açısından şu fetvası önemlidir:

Zeyd dese ki, ol aziz [İbrahim Gülşenî] Ehl-i Sünnet itikadî üzere idi ve abid ve zâhid, ehl-i takva, Hak yolunda âşık ve sâdik idi ve Müslümanları hevâyı nefse tâbî olmadan nehy idüp, şer'i şerif muktezâsı ile amel idüp, selef-i sâlihîn tarîki üzere doğru yola irşad eylemeğe ciddü himmetin sarf eder kimse idi. Hatta padişah hazretleri ol azizi Mısır'dan İstanbul'a getirdiler. Ahvâli kemâ yenbağî tafahhus olunur, cemî-i atvârı, şer'i şerife mutâbık bulunmuştur. Şeyh İbrahim kendisi ârif ve kâmil olmağla, mürid olanlarda akîdesi pâk kimesneler çoktur. Ve zâhir-i şer'e muhâlif kavilleri ve fülleri olmayan halîfelerine ve muhiplerine sû-i zan etmek lâyük

⁴⁹³ “(...) Umûr-ı kazâ emr-i mu'zam husûsan fizemâninâ hatar-ı a'zamdur. Beher husûsda kemâl-i tedebbür ü tefekkür ve her ahvâlde nihâyet-i ta'akkul ve gâyet-i te'emmül üzere olup mülâhaza-yı tâmm itmeyince bir cânibe cereyân itmeyesün. Ve ol diyâr-ı celîlü'l-i'tibârda temekkün ü ârâm iden 'ulemâ-yı kirâm u meşâyih-ı 'izâm u fukarâ-yı enâm ile müşâvere-yi tâmm eyleyüp cemî'-i umûrunda hazret-i Hakka tevekkül ve hazret-i Risâlet-penâha tevessül ve kazâ-yı mübremde te'ennî vü te'emmül idesiz” Abdülkadir Dağlar, “Türkçe Mektupları Işığında...” 313.

⁴⁹⁴ Bir dersinde *Keşşâf Tefsiri*'ni okuturken, Tevbe Sûresi'nin 11. Âyetinde Zemahşerî'nin Hz. Peygamber (sav) ile ilgili “Peygamber'den sadır olan bu uygulama, onun icthaddaki hataları kabilindedir” cümlesini, Rasulullah'a hürmetinden dolayı kendisi okumayıp, yanında bulunan birisine okuttuğu nakledilir. Bkz. Düzenli, *Agt*, 37.

⁴⁹⁵ “Bazı kimesneler fevt olup defn olunduktan sonra, kabrinde kefenin yudup, a'zâsına kan gelip, bedenini humret ihâta etmiş bulunsa, bu vech üzere olmasına bir sebep var mıdır? el-Cevâb: Vâki ise, müessir Hak Teâlâ hazretinin iradet-i şerîfesidir. 'Hayatında a'mâl ve ahlâkta kendine müşrik nüfûs-i şerîrenin bazı cesedine taalluk edip efa'îl-i dârreye âlet edinir' demek vardır. Kudret-i Rabbânîyyeden ba'îd değildir”. Düzenli, *Agt*, 131.

⁴⁹⁶ “Zeyd yerinden kalktıktan ya belâya giriftar olduktan evliya ismin çağırma şer'an ne lazım olur? El-cevap: Nesne lazım gelmez. Mesele: Zeyd evliyaulahtan veya şühedadan bir kimsenin mezarına anlardan istimdad için bir marîz iletip onların ruhları için koyun kurban eyleyip fukaraya tasadduk eylese şer'an Zeyd'e nesne lazım olur mu? El-cevap: Kurbanı Hakk Teala ta'zîmi üzerine eyleyip sevabını onların ruhlarına ihdâ edip istimdad ederse nesne lazım gelmez”. Düздаğ, *Age*, 174 (873)

⁴⁹⁷ “Zeyd kulu Amr'ı âzâd ettikten sonra bey' eylemek istedikde, âzâd ettiğini bilen kimesneler Zeyd hâtırını için ketm-i şehâdet eyleseler, şer'an ol kimesnelere ne lâzım olur? el-Cevâb: Hak Teâlâ Hazretinden korkmak lâzımdır”. “Zeyd Ramazan ayını bi gayr-i özür yese Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Müslim olan öyle eylemez” Düzenli, *Agt*, 259, 392-393, 396.

⁴⁹⁸ “Zâkirin tevhîd ederlerken başların sağ yanından sol yanına tahrik etmekle fasık olurlar mı? El-cevap: Olmazlar. Amma niyetleri emr-i tevhidî tahkik ve takrir etmek olub başların sağ canibe tahrik ettiklerinde kalbinden masıvayı tarh ve sol canibe tahrik ettiklerinde tevhid-i hakkı idhal kâd etmek gerekir. Rûsûh-ı tevhidde dahl-i uzâmâ vardır. Bu niyet olmayacak lağv ve abes olur. Şer'an mekruh ve haramdır”. Düздаğ, *Age*, 84 (343).

⁴⁹⁹ “Sufîyyeden ba'zı, bize şeyhimiz böyle emr etti deyu ed'iyeye meşgul olsalar anlara ne lazım olur? El cevap: Şeyhleri olan mudillî Rasulullah'ın (sav) cenab-ı şerîfinden tercih ederlerse cümle katl olunmak vacibdir”. Düздаğ, *Age*, 88 (356).

değildi. Zeyd, Halvetî tâifesinin şeyhi ve mürîdi ve bunlar ile müsâhabet eden kimseler kâfirlerdir dese, Amr, Zeyd'e niçin deyu suâl ettikte, “ bunlar devrân ile zikrullah ederler” dese Zeyd'e ne lâzım olur? El-cevab: Kizbü iftirâdan ve bilmediği yerde mücazeffe etmekten tamam ihtirâz etmek lazımdır. Ol tâifede yarar kimseler vardır. Mahzâ ıztırarsız ettiklerinin ma'siyet irtikâbdır. Anın ile küfür lâzım gelmez. Müsâhabet edenlere mücerred müsâhabet etmekle nesne lâzım olmaz. “ kâfirdir” demekle Zeyd'e ta'zîr lazımdır⁵⁰⁰.

Ebussu'ûd tarafından sûfilerin zikir yaparken “belleri tahrik etmeyip başların tahrik ile iktifâ” etmeleri “edeb-i zikr-i şerîfe evfak” görülmüş,⁵⁰¹ sesli zikirlerin edeb, vakar ve ta'zîm üzere olduğu takdirde câiz olacağı söylenmiş, “Meyyit gusl olunurken tevhd etmekde ve kabrine alub giderken alâ mâ hüve'l-mu'tâd tevhd ve tasliye etmek”, “tamâm-ı edeb ile olıcak mercuvdur ki beis olmaya” denilmiştir. Yürürken Kur'an okuma konusunda “pâk kemâl-i teennî ile yürüyüb huzûr-i kalble ve edeb ile okuya” diyen Ebussu'ûd, ezan okurken müezzinlerin dikkat etmeleri gereken hususlara “savtı mekrûh ve menfûr ve münker olmayıp tamam edeb-i şer'-i şerîf üzerine okursa ibkâ olunur” şeklinde yer vermiştir⁵⁰². Ebussu'ûd'un devlet mesuliyeti altında esasen Hz. Peygamber'in *Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz* hadisini⁵⁰³ de dikkate alarak bütün konularda orta bir yol tutmaya çalıştığını ifade etmeliyiz. Mamafih bu hadis, pek çok hususta yaklaşımın nasıl olması gerektiğine ışık tutmaktadır. Mustafa Âlî her yönüyle beğendiği Ebussu'ûd'un noksanını *meslek-i sūfiyyûna adem-i sūlûk* olarak ifade eder. Peçevî ise babasının irşad sahibi tarikat şeyhi bir kimse olduğunu ve ondan ders aldığını söyleyerek Âlî'nin sözünü haksız yere bir sataşma olarak değerlendirir⁵⁰⁴. Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi'nin, Ebu'l-Alâ el-Maarrî'yi (ö.449/1057)⁵⁰⁵ önemseyerek ona bir nazire yazmış olması da dikkat geçer. Bazı irfanî öğeler içeren *Kasîde-i Mîmiyye*, gerek Mevlana Celaleddin'e gerekse onun temsil ettiği sufi bakışa duyarsız kalmadığını göstermektedir. Zira “nefs-i insanînin âlem-i cismanî ile taalluku” onun için de derin bir meseledir. Ebussu'ûd, *Mesnevî*'nin ilk beyitlerini hatırlatırcasına *Kasîde-i Mîmiyye*'de şöyle der: “Hüzün çöken bir ızdırab/ölü evi gibi olan şu ayrılık yurdundaki ikametim ne de uzadı! Öyle bir yer ki burası, keder meskeni, hüzün yurdu, dört başı mamur bir savaş meydanı, aksilik

⁵⁰⁰ Düздаğ, *Age*, 192 (968); Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 244-245.

⁵⁰¹ Düздаğ, *Age*, s. 83-84.

⁵⁰² Düzenli, *Agt*, 266.

⁵⁰³ Buhari, *İlim*, 11; Müslim, *Cihad*, 6-7; Ebu Davud, *Edeb*, 17.

⁵⁰⁴ *Peçevî Tarihi*, (Baykal), 1/43.

⁵⁰⁵ Meşhur bir Arap filozof ve şairidir. 363/973 senesinde Halep'le Humus arasında bulunan Maarretünnu'mân'da doğmuş ve dört yaşlarında iken çiçek hastalığına yakalanarak gözlerini kaybetmiştir. Sahnân Halifât, “Ebü'l-Alâ el-Maarrî” *DİA*, 10/287.

yurdunda dipsiz endişe kuyusu!”⁵⁰⁶. Onun âfakî ve enfüsî delillerden, rubûbiyyetin şanından, ruhanî yakınlıktan bahsetmesi de bu minvalde düşünülebilir⁵⁰⁷. Müfessir olarak yazdığı metinde Allah’ın ilminin kuşatıcı oluşundan bahsederken kelimî bir üslub kullanır: “Vücut ve imkan dairesi itibariyle yerde ve gökte zerre ağırlığınca olsun hiçbir şey, rabbinin ilminden uzak değildir”⁵⁰⁸. Ebussu’ûd’un hakikat kavramına bakışı maslahat merkezlidir. Ayne’l-yakîni en kesin bilgi mertebesi sayan Ebussu’ûd’un⁵⁰⁹ hakka’l-yakîni değil ayne’l-yakîni kesin bilgi kabul etmesi bir hukukçu olarak “görünür ve şahitli” olanın tercih edilmesi ve nesnel/objektif bir netice vermesi sebebiyle olmalıdır. Hz. İsa’dan bahsederken *Mesih* kavramının İbranice “mübarek” manasına gelen *meşîhadan* geldiğine yer verir⁵¹⁰. Onun *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*’de işarî tefsire yer verdiği bölümler de vardır⁵¹¹.

Ebussu’ûd, takvayı “kişinin ahiretine zarar verecek şeylerden sakınması” olarak tanımlar. Onun nakline göre Ömer bin Abdülaziz takvayı “Allah’ın haram kıldığı şeyleri tek etmek ve farz kıldıklarını da eda etmek” biçiminde tarif eder. Şehr bin Havşeb’e göre müttakî “mahzurlu olan şeylerden kaçınmak için mahzurlu olmayanları (lâ be’s bih) terk eden kimse” iken Bayezid-i Bistamî’ye göre takva, şüpheli olan her şeyden sakınmak (teverru‘) demektir⁵¹². Hemen ardından Muhammed bin Huneyf, Sehl-i Tüsterî, Meymun bin Mihran, Ebû Turab Nahşebî ve bazı filozoflardan (hukemâ) nakillerde bulunan Ebussu’ûd’un bu satırları, onun tasavvufî bakışına ışık tutmaktadır. “Şöyle de denilir” diyen müfessir, belki de kendi kanaatini söylemektedir: “Takva, görünür hayatını halk için süslediğin gibi görünmeyen taraflarını da Hakk için süslemendir”⁵¹³.

⁵⁰⁶ Ali b. Balî, *el-Ikdü’l-manzûm fî zikri efâdili’r-rûm*, (eş-Şekâik içinde), 448.

⁵⁰⁷ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 2/679, 683.

⁵⁰⁸ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 2/682. Onun, bir evladının vefatı üzerine yazdığı mersiye de Türkçe şiirlerine güzel bir örnektir:

Gel ey huçeste-hisâl ü melek cemâlim gel!
Tükendi hasret ile takat ü mecâlim gel!
Seni bekâda koyup ben fenâ bulam dirdim
Vücut bulmadı endişe-i muhâlim gel!
Seninle mîlk-i vücudum tamam amir idi
Yıkıldı cümleten oldu harab hâlim gel!
Bu rüzgar ise ey ebr iden yaşın seylâb
Beni de ağlatan odur ağlaşalım gel!

Bkz. Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 36.

⁵⁰⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ayne’l-yakîn” *DİA*, 4/269-270.

⁵¹⁰ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/482.

⁵¹¹ *İnnî müteveffike* ayetiri tefsir ederken şöyle der: “Senin melekût alemine yükselmene mani olan cinsel ilişki/tezevvüc gibi şehvetlerini öldüreceğim”. Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/492.

⁵¹² Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/48. Ayrıca bkz. 1/106.

⁵¹³ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, Aynı yer.

Tarîka'ya "akıl ve nakil birbiriyle muvâfık [fîkrî uyum] ve kitab ve sünnet de birbiriyle mutâbık [ilmî uyum] içindedir. Dünya ise fani olup çarçabuk zâil olur" sözleriyle başlayan Birgivî'nin⁵¹⁴ eserlerinde sunduğu tasavvuf, iktibaslarından ve yaptığı tariflerden anlaşıldığı kadarıyla, irfanî (teorik) değil daha çok, ahlakî (pratik) bir gaye taşımaktadır. Birgivî'nin ahlâkî bir reflekse sahip olduğu ve bunu öncelediği söylenebilir⁵¹⁵. Bu durum onun, kendisini Gazzâlî'nin bir tür miraçısı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır⁵¹⁶. Yine Gazzâlî sebebiyle olsa gerek irfanî tasavvufa sıcak bakar. Birgivî'nin çoğu kavramın tanımını, Seyyid Şerif Cürcanî'den aldığı da gözden kaçmaz. Ahlakî bir kavram olarak "*hürriyet*", Birgivî'ye göre insanın, yaratılmışların boyunduruğu altında olmaması ve mükevvenatın hükümlerinin ona işlememesidir. İrade ise kalbin, sıradanlıktan çıkarak hakkı elde etme konusundaki kalkışması/isyani (nuhûd) manasına gelmektedir⁵¹⁷. Birgivî'ye göre ahlak, kontrol etme ihtiyacı duymaksızın (min gayri ru'ye) kendisinden nefsanî fiillerin kolaylıkla ortaya çıktığı bir melekedir⁵¹⁸. Bu tanıma göre, ahlakın menşei, nefsanî kuvvetler olup bunlar üç başlıkta incelenir: Nutk, gadab, şehvet. Nutk (düşünce), idrak kuvvetidir. Bunun *itidali hikmettir*⁵¹⁹. Doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan bir nefis melekesidir. İfratı *cerbezidir*. Müteşabih ayetler ve kader konusu gibi marifeti imkansız şeylere ittilaya yönlendiren bir idrak melekesidir. Cerbeze başkasına zarar verecek eylemlere sebep olabilir. Tefrîti ise *belâdettir*. Belâdet, sahibini hayır ve şerri ayırt edemeyecek kadar yetersiz kılan bir melekedir. Gadab, nefret uyandıran şeyleri defetmek için nefsin hareket kabiliyetidir. *İtidali şecaattir*. Şecaat, üzerine gidilmesi ve yapılması gereken işlerin icrasını mümkün kılan melekedir. İfratı *tehevvürdür*. Tehevvür, üzerine gidilmemesi gereken [lüzumsuz zarar verecek] işlerin üzerine gitmektir. Tefrîti ise *korkaklıktır* (cübn). Bu, Nefiste kökleşmiş bir durum (hey'et-i râsiha) olup yapılması

⁵¹⁴ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 29.

⁵¹⁵ Emrullah Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Ankara, 2011, 128.

⁵¹⁶ Gazzâlî'nin *İhya*'sı bilindiği gibi ahlak merkezlidir. Bülent Çelikel, "Gazzâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltiği Eleştiriler" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* Cilt 13, Sayı 2, 2013, 124.

⁵¹⁷ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 321. Bu cümleler bize Nurettin Topçu'nun isyan ahlakını ve hürriyet tanımını hatırlatır. Krş. Nurettin Topçu, *Var Olmak*, İstanbul, 2013, 73.

⁵¹⁸ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 154.

⁵¹⁹ Sinan Paşa bu kavramı marifet ile birlikte kullanmaktadır. Onun dünyasında sır, öz (zat) bilgisi, keşif ve içe bakış gözüyle elde edilen manevi alem bilgisidir. Sinan Paşa, *Yakarışlar Kitabı-Tazarrunâme*, Haz. Mertol Tulum, Ankara, 2011, 551. Taşköprülüzâde ise "*A'yâna muteallık olan ilmi*" beyan ederken bunu iki kısımda ele almıştır. İlki "*Mücerred rey ve muktezâ-yı akl ile bahs olunur ki ol, ulum-ı hikemiyedir. Ahvâl-i mevcûdât-ı hâriciyyeden bi-hasebi't-tabakati'l-beşeriyye bahs ider*". Diğer kısmı ise "*Oldur ki anda bahs-i kavâid-i şer' üzere olub vâsil-i müddeâyı bilâ şübhe teslîm idüb şer'-i kavîmden ahz olunur ki ol ilm-i usûl-i dindir. Hikmet-i amelîyenin dahî hâli bu taksim ve minvâl üzeredir. Vaktâki ilm-i hikmet, ilm-i kelâm üzere bi-hasebi't-tedvîn mukaddem olub...*" Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 1/335. Bu tarif, diğer malumatlar gibi Seyyid Şerif'ten alınmıştır: "*Hikmet, beşerî tâkat nispetinde, var olduğu hal üzere eşyanın hakikatlerini konu alan ilimdir. Bu gayr-i âlî (aletsiz) nazârî bir ilimdir*". Cürcanî, *Ta'rîfât*, Dâru'n-nefâis, 1428/2007, 155.

gereken şeylerden dahi kişiyi alıkoyan şeydir. Şehvet, hoş şeyler için nefsin hareket kabiliyetidir. İtidali iffettir. Bu, insanlığa/yiğitliğe (mürûet) ve dine (şer') uygun biçimde, iştah çeken şeylerle hemhal olma melekesidir. İfratı *şereh ve fücurdur*. Bu, helal veya haram olmasına bakmadan mutlak olarak iştah çeken şeyleri icra etme melekesidir. Tefrîti ise hamûddur. Bu, meşru ve gerekli olan müştebihatı tüketme ve icradan bile kişiyi alıkoyan melekedir⁵²⁰. Birgivi'nin ahlakî kavramlar için yaptığı tanımlarda meleke ifadesini sık kullandığı dikkatlerden kaçmaz. Ahlâkın temel taksimi Gazzalî'de ilim, gazap, şehvet ve adalet kuvveleri iken Birgivi bunları, nutuk, gazap ve şehvet kuvveleri şeklinde sıralamıştır. Birgivi'nin yer verdiği bu tasnif, İbn Miskeveyh'in *Tezhibu'l-Ahlâk*'ında da nutuk, gazap ve şehvet temelinde incelenmiştir⁵²¹. Dolayısıyla Birgivi'nin bu geleneğe sahip çıktığı net olarak görülür.

Birgili'ye göre hased, hakikatte kerahetin (hoşlanmamanın) zıddı olan irade anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı hased ile zıddı bir arada bulunmaz. Nitekim şehvet yani insan tabiatının bir şeyi arzulaması, zıddı olan nefretle bir arada bulunamaz. Fakat irade ile kerahet ve şehvet ile nefret bir arada bulunabilirler. Çünkü irade ile kerahet kişinin kendi tercihiyle gerçekleşirken şehvet ve nefret ızdırârî olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı helal veya haram diye vasıflandırılmazlar. Bu yoruma göre Birgivi, eyleme dönüşmemiş ve kişinin hakim olamadığı kötü içsel duyguların kişiyi "ahlaksız" yapmadığını ifade etmiş olmaktadır. Bu tavır ahlakçı bir muhaddis için yeterince hoşgörülü bir sonuç sayılmalıdır. Bununla birlikte "kalbî zikir ve tefekkür" kalbin amellerinden sayılmıştır⁵²². Birgivi bazı kavramları öne çıkarır ve onları açıklar. *Murâbata*, *muşârata*, *murâkabe*, *muhâsebe* ve *muâtebe* bunlardandır. Murâtaba, Allah'a itaat husunda nefsi sonra sayılan beşşeye bağlamak demektir. Bu beş şeyin ilki muşâratadır. Bu günahları terk etmek üzere nefisle bir anlaşma yapmak; gün ve gecenin virdlerini sıraya koymaktır. Murâkabe, kişinin kalbini yoklaması ve Allah'ın emirlerine uyma hususndaki dikkatini her vakit kontrol etmesidir. Muhâsebe, bir amel işledikten sonra tam olarak Allah'ın istediği biçimde olup olmadığını sorgulamaktır. Muâtebe ve

⁵²⁰ Birgivi, *Tarika*, (Nedvî), 154-155; Birgivi, *Tarika* (Taha) 111, 306-309. Krş. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 159-160.

⁵²¹ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, Çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007,91; Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik yay., İstanbul, 2000, 165; Davut Aldemir, *İmam Birgivi'nin Tasavvufî Görüşleri*, Yalova Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Yalova, 2015. Tursun Bey de "icmâ-ı hukemâ bu üzredür ki ecnâs-ı fezâyil dördür: Hikmet ve şecâat ve iffet ve adâlet" derken aynı muhtevayı vermekteydi. Tursun Bey "Mürüvvet/mürûet, şeriati yener" sözüyle de hilm ve affin, yasaya galib geldiğinin vurgulandığını kaydeder. Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, 17, 20.

⁵²² Birgivi, *Tarika*, (Nedvî), 240-241.

muâkabe ise eğer amellerinde noksanlık varsa onu gidermek için, açlık, sususuzluk, uykusuzluk, sadaka vb. şeyler adamak suretiyle nefsi azarlayıp cezalandırmak manasındadır⁵²³. Ona göre cahillik *cehl-i basît* ve *cehl-i mürekkeb* olarak iki kısımdır. *cehl-i basît* sahibi olanlar, insanı hayvanlardan ayıran [imtiyaz] temel unsurları kaybettikleri için hayvanlar gibi hatta daha aşağıdırlar. Zira hayvanlar kendi vazifelerini en güzel şekilde yapmaya yönelmişken insan yönelmemiştir. Bunun ilacı, mantık ilmi gibi aklı kanunları zinde tutmaktır (mümârese). *Cehl-i mürekkeb* sahibi ise hakikatte öyle olmadığı halde bilgili olup işini en güzel biçimde (kemâl) yaptığına inanır⁵²⁴. Birgivi'ye göre bu kısım cehalet, bilmediğini bilmemek manasındadır. Bazı kötü hasletler için *Tarîka*'da üç çeşit "ilaç" önerilmiştir. Bunlar ilmî, amelî, kal'î ilaçlardır⁵²⁵. Mesela hasedin ilmî ilacı, hasedin sana din ve dünya konusunda zarar verdiğini; haset edilenin bu durumdan zarar görmediğini hatta bu durumdan faydalandığını bilmendir. Amelî ilaç, hasedin tam zıddıyla kendini sorumlu tutmaktır. Yani onu yermeyi istediğinde övmeli; nefsi kibirlenmek istediğinde mütevazı olmalıdır. Kal'î ilaç ise hasedin sebeplerini öğrenip izale etmektir⁵²⁶.

Birgivi, ilmihal bilgisini öğrenmenin farz olduğu kaydeder⁵²⁷. Ona göre *ilim maluma tabidir*. İlme konu mesele, farz veya haram ise onu öğrenmek farzdır. Vacip veya mekruh ise vacip; sünnet ise sünnet; nafil ise, o konudaki bilgi de nafilidir⁵²⁸. Birgivi'ye göre fıkıh, tefsir, hadis, usul ilimleri, kırâat ve özellikle ferâiz için hesap gibi ilimleri öğrenmek farz-ı kifayedir. Arap dili de Kuran ve Sünnet'in dili olmakla diğer dillerden üstündür. Yasaklanan ilimler zeki olmayıp kötü niyetli olanlar için kelam ilmi; sihir için kullanılan yıldız (astroloji) ilmidir. Keza bu ilmi, hesap ve benzeri meşru işleri yapacak kadar öğrenmekte mahzur yoktur. Hendese ilmi mübah iken felsefe ve mantık ilimleri ise kelam ilminde dâhildir. Birgivi'nin bu sözünden anlaşılan, Kelam ilmini kim öğrenebiliyorsa sadece onların felsefe ve mantık ilimlerini tahsil edebileceğidir. Kelam ilmini ise sadece samimi ve zeki kimseler tahsil edebilecektir⁵²⁹. Benzer biçimde ilahiyât (teoloji) ilimleri de sadece onların zararından korunmak ve reddetmek için tahsil edilebilir. Burada Birgivi'nin felsefe ile ilahiyâtı ayırması dikkat çekicidir. Zira

⁵²³ Birgivi, *Tarîka*, (Nedvî), 338.

⁵²⁴ Birgivi, *Tarîka*, (Nedvî), 163-164.

⁵²⁵ Birgivi, *Tarîka*, (Nedvî), 247, 257-259. Krş. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 155-158.

⁵²⁶ Birgivi, *Tarîka*, (Nedvî), 248.

⁵²⁷ Birgivi, *Tarîka* (Nedvî), 108; Özkan, *Muhammed Birgivi'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı*, 63.

⁵²⁸ Birgivi, *Tarîka* (Nedvî), 111.

⁵²⁹ Krş. Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press, 2015, 17.

felsefeyi hikmete yakın görürken ilahiyâtı kelamın karşısında mütalaa etmektedir. Bu sebeple felsefe ve mantığı, kelam ilminde dâhil kabul ediyor olmalıdır. Tabîyyâtın da dine aykırı olan kısmı, ilahiyât gibi olup dine aykırı olmayan tabîyyât tahsil edilebilir. Tıp ilmi müstehab bir ilimdir. Zira tedavi olmak vacip değildir⁵³⁰.

Birgivî gerek *Tarika*'da gerekse *Vasiyetname*'de ahlak ve tasavvuf anlayışını “afet teorisi” üzerinden izah etmiştir. Ona göre Cehennem'in yedi kapısına giden yol yedi uzuvdan çıkan amellere ve afetlere göre şekillenmektedir. Bu yedi uzuv ise kulak, göz, dil, el, ayak, karın ve ferc şeklinde sıralanır⁵³¹. Bunlar arasında *Tarika*'da en geniş yer ayırdığı bahisler kalbin ve dilin afetleridir. Afet kavramını bu şekilde kullanması, her bir ahlak-ı zemimeyi “büyük bir yıkım” olarak kodlamasından ve okuyucusuna bu hissi aktarmak istemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Batnın afetlerinde şöyle der: “Ve karınların harâmından ve mekrûhlardan ve şüphelilerden sakınalar. Bir nesneyi kile şartıyla alsalar satun aldıktan sonra kileleyüb çekmeyince yimek helâl değildir. Eğer götürüce pazar iderse caizdir”⁵³². Elin afetlerinde haksız yere adam öldürmeyi ve yaralamayı sayan Birgivî, eziyet verdiği zaman suya atmaksızın karıcağı öldürmenin caiz; eziyet vermediği zaman ise caiz olmadığını; biti ve çegirgeyi her halukarda öldürmenin caiz olduğu zikreder. Ona göre kedi eziyet vermeye başladığı zaman bıçakla kesilir, vurulmaz, kulakları yırtılmaz⁵³³. Hakları, hukukulah, hukuk-ı ibâd, hukuk-ı behâim ve hukuk-ı kafir olarak ayıran Birgivî hayvan haklarına riayetin çok mühim olduğunu zira onlarla helalleşme imkanın kıyametten sonraya kalacağını kaydetmiştir⁵³⁴.

Birgivî'nin özellikle *Tarika*'da ve *Vasiyetname*'de tasavvufun ahlâkî boyutunu öne çıkardığı net olarak görülmektedir. Onun zühdi tasavvufu tavsiyesi⁵³⁵ açık olduğu gibi irfanî tasavvufa sıcak baktığına dair işaretler bulmak da mümkündür. Ahlâk-ı zemime ve ahlak-ı hamîde için ayırdığı başlıklar ve örneklemeleri selef asırlarına aittir. Râbiatü'l-Adeviyye (185/801?), Beyazıd Bistâmî (234/848?), Serî Sakatî (251/865), Cüneyd Bağdâdî (297/909) Ebû Bekir Şiblî (334/946) Ebu Süleyman Dârânî, Zinnûn Mısırî ve Ebû Saîd Harrâz gibi ilk dönem sûfîleri zikretmesi buna işaret sayılmalıdır⁵³⁶. Ebu Zer'in insanın özgürlük ve sorumluluğunun ağırlığını vurgulamak için onun “keşke

⁵³⁰ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 115-120. Krş. Özkan, *Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 66.

⁵³¹ Birgivî, *Vasiyetname*, 27a-27b. Bu sayı, *kalbin* de sayılmasıyla *Tarika*'da sekiz olarak verilir.

⁵³² Birgivî, *Vasiyetname*, 28a.

⁵³³ Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 411, 456.

⁵³⁴ Birgivî “Cilâu'l-kulûb”, 20; Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 480.

⁵³⁵ Gündoğdu, *Abdülmeccid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 99.

⁵³⁶ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 58-61; Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 92-102.

sökülmüş bir ağaç olsaydım” sözüyle Fudayl b. İyaz’ın “Ben ancak yaratılmamış kimseye gıpta ederim” sözünü nakleden Birgivî’nin⁵³⁷ irfanî tasavvufa uzak olmadığına dair pek çok işaret bulmak mümkündür⁵³⁸. Zira şükür bahsinde şöyle der: “Asıl şükür, şükürden aczi itiraftır”⁵³⁹. Bu cümle Allah’ın zatı hakkındaki tefekkür bahsinde Hz. Ebubekir’e nispet edilen “Onu idrakten aciz olduğu bilmek onu idraktır” sözünün şükür için yorumlanmış şeklidir. Hürriyet, biraz önce geçtiği gibi Birgivî’ye göre insanın, yaratılmışların boyunduruğu altında olmaması ve mükevvenatın hükümlerinin ona işlememesidir. Bu duruşu onun irade tanımıyla birlikte düşünülmelidir. Ona göre *irade*, kalbin, sıradanlıktan çıkarak hakkın elde etme konusundaki kalkışması/isyani (nuhûd) manasına gelmektedir⁵⁴⁰ Birgivî vahdet-i vücudcuların çok kullandıkları *kibrî-i ahmer* kavramını bir vesileyle kullanır: “Zira sadık dost çok azdır. Hatta kibrî-i ahmerdir”⁵⁴¹. Mehmed Efendi, bazı ariflerin “Yâ Rabbî, ben ben olduğum halde sana nasıl dua edeyim?! Üstelik sen sen olduğun sürece de senden ümidimi nasıl keseyim?!” terennümlerini naklederken bu sözün manasını “Ya rabbi sana keyfiyette yani ne yüzle recâ edeyim ki ben hakîr ve günahkârım! Ve recâ ve ümidimi nasıl kat’ ideyim ki sen azîmü-şân ve kesîru’l-ihsânsın!” şeklinde açıklamıştır⁵⁴². Birgivî’nin bu ve benzer ifadeleriyle işaret ettiği irfanî tasavvuf yanında, onun Muhyiddin İbnü’l-Arabî sevgisi, vahdet-i vücud aleyhinde hiçbir eser vermemiş ve bu felsefeyi kötüleyen bir cümle sarfetmemiş olmasından anlaşılmaktadır. Zira vahdet-i vücud karşıtı bir alimin bunu gündemine almaması ona göre “*küfre rıza gösterme*” kadar ağır bir psikolojik baskı oluşturduğu iddia edilebilir. Kısaca onun bu konuda susması, ilgilenmediği değil bilakis

⁵³⁷ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 322.

⁵³⁸ Birgivî’nin, samimi bir alim olması ve halk tarafından çok sevilmesi çok farklı mezhep ve meşreplerden insanların ona teveccüh etmesine sebep olmuştur. Öyle ki tasavvufa uzak duran Davud Karsî ile vahdet-i vücudcu olan Nablusî onun *Tarîka*’sını şerh etmişlerdir. Şüphesiz ki bu bir sahiplenme gayretidir. Zira güzel şerhler hangi metinlerin revaçta olacağını belirlediği gibi metni yeniden yorumladıkları için yazarı tekrar ve kendi lehlerine konuşturmuş oluyordular.

⁵³⁹ Kadızâde Ahmed, *Şerh-i Birgivî*, 158.

⁵⁴⁰ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 321.

⁵⁴¹ Birgivî, “Cilâu’l-kulûb”, *Resâilü’l-birgivî* içinde, thk. Ahmed Hâdî el-Kessâr, daru’l-kutub el-ilmîyye, Beyrut, 2011, 23; Râbiîzâde Ahmed b. el-Hasan, *Sirâcü’l-kulûb şerh-i cilâu’l-kulûb*, ferağ kaydı: 1173. Şahsi kütüphanemdeki yazma nüsha, 29b; Birgivî, *Kalplerin Cilâsı*, ter. Hasan Akarsu, İstanbul, 2011, 68. Kibrî-i Ahmer: Aslı Arapça-Farsça olan bir terktir. Türkçe manası “kırmızı kibrî”tir. Batı felsefesinde değersiz taşları altına çeviren “felsefe taşı” olarak da bilindiği gibi “kırmızı fosfor” olarak da tanınmaktadır. Kibrî-i Ahmer’in tasavvuf literatüründe ki manası ise; Ma’rifetullah’a vukûfiyet ve onun gerektiği gibi yaşamak olarak adlandırılır. Ma’rifet’i, kibrî-i ahmer gibi ele zor geçen kıymetli bir nimet olarak ifade ederken mürşid-i kâmilleri bu sınıflandırma içinde değerlendirirler. Yani Şeyhler dokunduğu her taşı altına çeviren kibrî-i ahmerler gibi kendi terbiye süzgecinden geçirdiği –bir ne’vi dokunduğu- müridini olgun ve kemale ermiş biri haline çevirebilirler. Vahit Göktaş, “Claude Addas, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî Kibrî-i Ahmer’in Peşinde*, çev.: Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003, 375 s.” Kitap Tanıtımı, *Tasavvuf*, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, ss. 553-555.

⁵⁴² Birgivî, *Burhânü’l-müttakîn tercüme-i hadîs-i erbeîn*, I, 73. Bu ifadelerin mütercime değil, Birgivî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Zira *intehâ kelâmü’l-mütercim* kaydından sonra başlamaktadır.

sempatiyle yaklaştığı manasına gelmektedir. Bununla birlikte yukarıdan beri aktardıklarımıza *Ahvâlî etfâli'l-müslimîn* risalesinden, -Birgivi'ye nispetinin kesin olmadığını hatırlatmak kaydıyla-⁵⁴³ şunu da ilave edebiliriz:

Tesbih'e gelince, odunlar ve otlar da yaş kaldıkları müddetçe Allah'ı tesbih ederler. Kurudukları zaman ise artık tesbihi bırakırlar. Aynı şekilde her hayvan ses çıkarabildiği müddetçe çıkardığı o sesle Allah'ı tesbih eder. Sesi çıkmayınca tesbih de artık biter. Taşlar bile Rasulullah'ın mübarek ellerinde tesbih etmişlerdir. Eş-Şeyh [Muhyiddin İbnü'l-Arabî]ki Allah nurunu takdis etsin ve kabrini nurlandırsın, "el-Fütühâtü'l-Mekkiyye" isimli eserinde şöyle der: Bizim, nebât [bitki] ve cemâd [cansız] diye isimlendirdiğimiz şeylerin, ehl-i keşfın dışında hiç kimsenin idrak edemeyeceği ve onlara gizli kalan ruhları vardır. Zira her şey (fe'l-küll), ehl-i keşfe göre konuşan bir canlıdır. Şu kadar var ki sadece, bu bahsettiğim özel mizâc dışında konuşan canlı, "insan" diye adlanmıştır⁵⁴⁴.

Risalede ayrıca bir bir sufi olan Mevlana Celaleddin Rumî'nin gerek şiirlerinden gerekse yorumlarından ve hikaye ediş üslubundan istifade etmiştir:

رنج كي ما ند د مي كه ذو المنن كويدت چوني توائي رنجور من⁵⁴⁵

(Renc key mâned demî ki zü'l-menen kûyedet çonî toîy rencor-i men!)

*Lütuflar sahibi, "Sen nasılsın? Ey benim hastam!" diye sana seslendiğinde sende nasıl hastalık kalsın!*⁵⁴⁶. Bu beyit, Eyüb'ün hastalığını anlatırken sabrın güzelliği sadedinde

⁵⁴³ Kaylı, Birgivi'nin eserleri üzerine yaptığı araştırmada bazı risalelerin ona ait olmadığını detaylı biçimde izah ve tespit etmiş, diğer bazılarına ise kısaca atıfta bulunmuştur. *Ahvâlî etfâli'l-müslimîn* risalesinin Mehmed Birgivi'ye değil Yahya b. Şeyh Nasuh b. İsrâil Tosyavi'ye ait olduğuna atıf yapan Kaylı, Yahya Efendi'ye ait olduğunu kaydettiği diğer iki risalenin Birgi'yi öven giriş kısımlarının bu risale ile benzer, uzunca bir cümleden oluşmasını delil göstermiştir. Ona göre bu metinsel kanıt (textual evidence) aynı kalemde çıktıklarını göstermektedir. Bununla birlikte, Yahya b. Nasuh ile Mehmed b. Pir Ali'nin dostlukları ve Birgi'deki sohbet ve müsâhabet ortamları dikkate alındığında; ayrıca Birgivi'nin, Hocası Atâullah Efendiye yazdığı mektupta merhum olan bir efendi ile dertleştiği, o dünyadan ayrıldığından beri de garib kaldığını yazmasına bakıldığında, bu risale Mehmed Birgivi'ye de ait olabilir. Zira Kaylı'nında ifade ettiği gibi bu "merhum efendi" Yahya b. Nasuh'tur. Bana göre ise *Ahvâlî etfâli'l-müslimîn* risalesinin kaynakları, bu kaynakları kullanma üslubu; hadisleri serdetme tarzı ve hikaye nakil biçimi ve son olarak aralara serpiştirilmiş ilave yorumlar, Birgivi'nin diğer risalelerindeki ile uyumlu olup risalenin İbn Pir Ali'ye nispetini mümkün kılmaktadır. Referanssız iktibas geleneğinin yaygın olduğunu dikkate alarak, Birgivi'nin bu risalesinin girişinde, dostu ve arkadaşı Yahya b. Nasuh'un Birgi'yi öven cümlelerini çok beğendiği için eserine bu medih terennümleri ile başlamış olabileceğini söyleyebilirim. Bu cümle şöyledir: "mahrûse-i Birgi ellezî huve lâyikun bi'l-iftihâr, kemâ huve'l-muhtâru inde'l-ibrâr ve ke-cennetin tecrî min tahtihe'l-enhâr, hâlidîne fihâ ebeden fe-nî'me ukbe'd-dâr..." Krş. Kaylı, *Agt*, 42-50.

⁵⁴⁴ *Ahvâlî etfâli'l-müslimîn*, 150-151; Birgivi, *Müslüman Çocukların Halleri*, (Cennet Bahçeleri ve Namazın Doğru Kılınması risaleleri ile birlikte) terc. Mehmed Emre, İstanbul, 1976, 211. Ayrıca krş. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 2014, 271: "Nitekim cenab-ı şeyh Fütühât-ı Mekkiyye'nin onikinci babında buyururlar ki: Nebât ve cemâdin ervâhı vardır ki ehl-i keşften gayrisinin idrâkinden bâttır. Binâenaleyh hayvandan idrâk olunan şey onlarda hiss olunmaz ve insan tesmiye olunan bu mizâc-ı hassın gayri olarak, ehl-i keşf içinde her bir şey hayvân-ı nâttır ve bizim keşfimiz de ona şahiddir".

⁵⁴⁵ Mevlana Celaleddin-i Rumî, *Mesnevi*, Konya Mevlana Müzesi, nr 51, 677/1278 tarihli nüshadan tıpkıbasım, Ankara, 1993, 291b; Mevlana Celaleddin Mevlevî Belhî, *Mesnevi ma'nevî*, tashih Hüseyin Kurd, (www.sufism.ir dan pdf). Erişim 02.07.2017.) 62: Hikâyet-i zen bâ şoher ve mâcerâ-yı îşân, 894.

⁵⁴⁶ Mevlana, *Mesnevi*, terc. Adnan Karaismailoğlu, Ankara, 2007, 777 (6.defter-1770. Beyt)

zikredilir⁵⁴⁷. Keza benzer vurguya sahip hikayeler de nakletmiştir. Bunlardan biri şöyledir:

Rivayet edilir ki iki melek dördüncü kat semada karşılaşır. Biri diğerine sorar: nereye gidiyorsun? “çok tuhaf bir şey emredildi bana. Falan beldede Yahudi bir adam varmış ve ölümü yaklaşmış. Canı da taber/tubr balığı çekmiş ama onların akarsularında bu balıktan yok. Bu adam ne kadar iyilik ettiyse, Allah onun karşılığı bu dünyada verdi fakat karşılığı verilmemiş sadece bir iyiliği kaldı. İşte Allah da bu Yahudinin o arzusuna ulaşmasını istiyor. Böylece bu dünyadan göçtüğünde karşılığı verilmemiş hiçbir iyiliği kalmayacak ve ahirete iyilikleri sıfırlanmış olarak gidecek. Rabbim bana, deniz balıklarından tutmamı, onların nehirlerine avlamaları ve yemeleri için bırakmamı emretti. Diğer melek ise şöyle dedi: Ben de falan beldeye gidiyorum. Orada Salih iyi bir adam var ve otuz senedir arzu ettiği hiçbir şeye kavuşamadı ancak namazda belini doğrultacak kadar bir kuvveti var. Şimdi onun vefatı yaklaştı. Hayattayken her ne hata işlediyse Allah bu hatanın affı için ona bir bela/sıkıntı verdi. Şu anda ise affa uğramamış sadece tek bir kusuru var ve canı da süt çekmiş durumda. Sütü de ona getirdiler. Allah beni o sütü dökmem için görevlendirdi. Buna gamlansın ve sabretsin de Allah da onun bu son kusurunu affetsin diye. Öyle ki bu dünyadan ayrılırken defterinde hiçbir hata ve kusur yazmasın⁵⁴⁸.

Benzer hikaye nakilleri didaktik amaçlı olsa gerek, *Tarîka*'da da bolca vardır: İbrahim bin Edhem Umman'a gitmek için bir hayvan kiralamış ve yolda giderken kamçısı yere düşmüştür. O da bulunduğu yerde hayvandan inmiş onu bağlamış ve geri yürüyerek kamçısını almıştır. Kendisine “niçin hayvanı geri döndürüp de kamçıyı almadınız?” diye sorulunca “ben onu sadece gitmek için kiraladım dönmek için değil” demiştir⁵⁴⁹. Elbette bu hikayeyi okuyanlar, Bağdat'tan, Belh'ten veya başka bir yerden Umman'a giden birisinin hayvanı kiraladığı yere tekrar “döneceğini” veya güzergah üzerinde yanlış bir yere saptığında doğru yer için “geri döneceğini” değil sadece bu hikayenin vermek istediği mesajı almışlardır. Bayezid Bistamî'den bir hikâye anlatan Birgivî bundan daha etkileyici ve gönle hitab eden bir hatıra nakleder. Hikâyeye göre Bistamî, Hemedan'da iken boya elde edilen bir bitki satın almış ve bir miktarı da artmıştır. Bistam'a geldiğinde yanında getirdiği artık malzemenin üzerinde iki tane karınca görmüş ve hemen Hemedan'a dönerek karıncaları yerine koymuştur⁵⁵⁰. Birgivî'nin bu hikâyeleri anlatma gayesi, tasavvufî manada insanların gönlüne dokunma ve bir neşve bırakma arzusudur. Nitekim bu gayretin bir tecellisi olmalı ki günde iki defa yemek yemenin israf olduğu söylemiş ve sonra Hz. Peygamberin, günde iki defa yemek yediğini gören Hz. Âişe'ye “Ey Âişe! Midenden başka meşguliyetin olmasın mı

⁵⁴⁷ *Ahvâlü Etfâli'l-müslimîn*, 141.

⁵⁴⁸ *Ahvâlü Etfâli'l-müslimîn*, 137-138.

⁵⁴⁹ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 522.

⁵⁵⁰ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 522.

istiyorsun? Günde iki yemek israftandır ve Allah israf edenleri sevmez” sözüyle “canının çektiği her şeyi yemen israftır!” hadisine yer verir⁵⁵¹. *Tarîka*’da nakledilen bir hadis, toplumun en sorunlu kesimlerini içine alması sebebiyle dikkat çeker:

Altı kişi vardır ki hesaba çekilmeden önce altı şeyden dolayı Cehennem’e gireceklerdir. Onlar kimlerdir Yâ Resulallah diye sorulunca şöyle buyurdular: Zulümleri sebebiyle devlet idarecileri; ırkçılıkları (asabiye) sebebiyle Araplar; kibirleri sebebiyle yöneticiler; sözlerinde durmamaları sebebiyle tüccarlar; cahillikleri sebebiyle köylüler; hasetleri sebebiyle âlimler⁵⁵².

Dikkat edilirse toplumun muzdarip olduğu ya da sosyal adalet ve hoşgörüyü azaltan hemen bütün kesimler burada sayılmıştır. Birgili Mehmed Efendi, düşmanın başına gelen musibete sevinmenin özellikle bunu kendi kerametine ve duasının kabulüne hamletmenin yanlışlığına temas eder⁵⁵³. İnsanlara davranış ilişkilerini geliştirme ve sorunsuz bir günlük yaşam sunma amacıyla sözlerine devam eden Birgivî okuyucusuna öfkeye sebep olan şeylerden birin de, konuşanın demek istediğini farklı anlamak ve yanlış zanda bulunmak olduğunu hatırlatarak konuşan kimsenin gayet açık ve net konuşup anlaşılması güç ve başkasını incitecek sözlerden kaçınmasını tavsiye etmektedir. Ona göre yine de insanlarla ünsiyet kurmayı arzu etmek manevî iflasın alametlerinden sayılmalıdır. Birgivî’nin istishabî zihniyeti gereği lafızcı bakışından kaynaklı olsa gerek büyük hayvan resimlerinin eğer başka bir şeye zarar vermeyecekse güç yettiğinde silinmesini istemektedir⁵⁵⁴. Birgivî’deki “peygamber imajı” mühimdir. Enes b. Malik’e (ra) Hz. Peygamberin (sav) “iki kulaklı” diyerek onunla şakalaştığını ve torunu Hz. Hasan’a da gülmesi için dilini çıkardığını nakleden Birgivî⁵⁵⁵ peygamber tasavvuruna dair nükteler vermektedir. Esasen onun bazı fetvaları geleneksel muhafazakar anlayış için yeterince şaşırtıcı sayılmalıdır⁵⁵⁶.

Birgivî Arapça öğretimi için yazdığı eserlerde tasavvufî ve ahlakî mesaj ihtiva eden cümlelere yer vermiş, burada zikrettiği cümleleri, *Vasiyetname* ve *Tarîka*’da geniş biçimde ele almıştır. Buna göre haramlardan el çekme, kulluk, tevbe gibi başlıklar, her

⁵⁵¹ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 299.

⁵⁵² Birgivî, *Tarîka* (Taha) 200.

⁵⁵³ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 206.

⁵⁵⁴ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 217, 294, 428.

⁵⁵⁵ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 395.

⁵⁵⁶ “Allah adı bir kağıda yazılıp halı veya kilimin altına konulsa ve üzerine oturulsa mekruh değildir denilmiştir. Nasıl ki evde yazılı ayet bulunduğu halde çatısında uyumak mekruh değilse, bu durum da mekruh değildir” Birgivî, *Tarîka* (Taha) 476; Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 518.

talibin ve Müslümanın gündeminde olmalıdır⁵⁵⁷. Birgivî bir kimsenin ister imamlık müezzinlik isterse sair sebeplerle Kuran-ı Kerim okumasının iyi bir Müslüman olduğunu ispatlamaya yetmediğini, zira pek çok Kuran okuyucusuna, Kuran-ı Kerim'in lanet ettiğini vurgular⁵⁵⁸. Burada ahlakî yöne işaret ettiği açıktır. Namazın, kişinin bulûğa erdiği gün başladığına dikkat çeker⁵⁵⁹. Kendi hayatında da ölçü olarak benimsediği ihlas ve samimiyeti *Avamil*'deki misallerde ardı ardına sıralamıştır. İlmiyle amel etmeyenlerin kurtuluşa eremeyeceğini vurgularken amelin de ancak ihlasla yapıldığı zaman makbul olduğunu belirtir⁵⁶⁰. Allahın rahmetine çok büyük bir anlam yükleyen Birgivî'nin "Amel ile mi yoksa rahmet ile mi cennete girilir?" sorusuna cevabının, ancak rahmet ile cennete girileceği yönünde olduğuna iması vardır⁵⁶¹. Birgivî, hergün bir kulun kendine hatırlatması gereken bir soruyu da *Tarika* ve *Vasiyetname* eserlerinde olduğu gibi buraya alır: "Rabbine niçin asi oldun?"⁵⁶². Ona göre kulun af dilemesi Allah'ın o günahı kesinlikle affedeceği manasına gelmez⁵⁶³. Bu, kulun samimiyetiyle alakalıdır. Birgivî, haram olan şeyleri "ateş" olarak niteler⁵⁶⁴. Alim ile cahilin farkına dikkat çeker⁵⁶⁵ ve çok önemseydiği ilmin, herkesin nasibi olmasını arzular⁵⁶⁶. Zira ona göre uzun ömür dahi, ilim tahsili⁵⁶⁷ veya daha fazla ibadet için arzu edilir⁵⁶⁸. İlimden maksat amel; amelden maksat da ihlas ile amel olunca böyle yapanlar için cennet vardır⁵⁶⁹. Birgivî'nin her davranışını özenle seçmesi ve belki de bazı meselelerde lafzî bir takım unsurlarla konuyu sınırlaması, işlediği her şeyin hesabını verme kaygısından dolayı olmalıdır⁵⁷⁰. Buradaki aşırı kaygı, inancın etkisiyle onu belli

⁵⁵⁷ Harf-i cerler için verilen misallerden bazıları: "Bütün günahlardan tevbe ettim; Allah Teâlâya tevbe ettim; haramdan men olundum; her günahkarın tevbe etmesi gerekir; Baliğ olduğum günden beri işlediğim bütün günahlardan tevbe ettim; Eğer tevbe edersen günahın affolunur; Allah Teala tevbe edene rahmet etsin; Tevbe eden rahmet görsün; günahlarımın affolunmasını severim; Ben Allah Tealanın bir kulcağızıyım; itaatkar olan cennettedir; Ölünceye kadar Allah Tealaya kulluk edeceğim. Bütün günahları terk et!" Birgivî, *Avâmil*, Şifa Yayınevi, İstanbul, 2010, 10, 12, 16, 22, 24, 26, 30.

⁵⁵⁸ Rubbe'nin misali: "Nice Kuran tilavet edenler vardır ki Kuran-ı Kerim onlara lanet eder" Birgivî, *Avamil*, 12.

⁵⁵⁹ "Namazın, buluğ gününden itibaren kılınması gerekir" Birgivî, *Avamil*, 12.

⁵⁶⁰ "İlmiyle amel edenler hariç bütün alimler helak oldu. İhlaslı olanlar hariç bütün amel edenler de helak oldu. İhlasla amel et! Eğer ihlaslı olursan amelin makbul olur. Riyâ helal olmaz ama ihlas öyle değil. İhlası iste, ihlası!". Birgivî, *Avamil*, 12, 26, 28. Ayrıca bkz. Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 209. Krş. Kâfiyecî, *Kitâbü't-taysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, 52.

⁵⁶¹ "Ey Allah'ın rahmeti! Eğer sen olmasaydın bütün insanlar helak olurdu" *Avamil*, 12. Bu cümlemin uhrevî değil dünyevî nimetlere şükür manasına geldiği de söylenebilir.

⁵⁶² Birgivî, *Avamil*, 12; *İzhar*, 52; *Tarika* (Nedvî), 228.

⁵⁶³ "Umulur ki Allah Teala benim günahımı affeder; Umulur ki Allah günahımı affedicidir" Birgivî, *Avamil*, 12, 14.

Bununla birlikte şu cümleyi de verir: "*Her tevbe edenin tevbesi makbuldür*" *Avamil*, s.20.

⁵⁶⁴ "Haram, sanki ateştir" Birgivî, *Avamil*, 12.

⁵⁶⁵ "Cahil kurtuluşa ermez ama alim kurtulur"

⁵⁶⁶ "Keşke ilim de herkesin payına düşen rızık gibi herkese pay edilseydi"

⁵⁶⁷ "Daha çok ilim tahsili için ömrümün uzun olmasını severim"

⁵⁶⁸ Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 189.

⁵⁶⁹ "Ben Allah'a itaat ederim, diyene: Öyleyse cennete girersin demek gibi"

⁵⁷⁰ "Her ne işlersen muhakkak ondan hesaba çekilirsin"

davranış şekilleri dışına çıkarmıyor olmalıdır. Lütfi Paşa, aralarındaki hased sebebiyle ilim ehlinin birbiri aleyhindeki beyanlarının teyid edilmeden kabul edilmemesini tavsiye ettiği gibi Birgivî de ilim ehli arasındaki hasede dikkatini çekmiş olacak ki “Her ne zaman hased edersen helak olursun” diye uyarır⁵⁷¹. Ona göre tevbe kapısı ruh bedende olduğu sürece açıktır: “Tevbe, ruhun bedendeki varlığı devam ettiği müddetçe kabul olunur”⁵⁷². Allah için infak etmeyi teşvik eden Birgivî “Allah Teala, kulunun Allah için bir fakire para vermesini sever” der. Teravih namazı münakaşalarına atıfla geleneğin kabul ettiği görüşe yer verir: Teravih yirmi rekattir⁵⁷³. Amel ve eylemlerin Allah’ın rızasına yönelik olmasına dikkat çeken Birgivî’ye göre,⁵⁷⁴ mal mülk davası için koşturma manasızdır. Mal fanî amel ise bakî olduğundan “Allah Teala’dan korkarak ve rahmetini umarak amelden” başka kurtuluş yolu yoktur. Kendi zamanındaki amelsiz âlimlere *Tarîka*’da dikkat çekerken burada da alimin ibadet etmesinin güzel ve hoş olduğunu belirtir⁵⁷⁵. Aslında onun alimden beklediği, genel manada bütün bildiklerini uygulamak yani kendinde ve çevresinde doğruları hakim kılmaktır. Birgivî bu tavrıyla tıpkı Gazzalî gibi ulemadan “emr bi’l-marûf ve nehy anil-münker” ilkesinin gereğini yapmasını beklemekteydi. Zira Gazzalî “âlimin sürçmesiyle âlem sürçer” derken aynı ilkeyi hatırlatmaktaydı⁵⁷⁶. Birgivî *Avamil*’de günlük virdlerini ve işlerini cümleler halinde sıralamış gibidir. Tevbe, istiğfar ve teravih namazı gibi örnekler dışında günlük kıldığı duha namazını misal verir: “Duha (kuşluk) namazını, dört veya sekiz kıl!”⁵⁷⁷. Peygamberlerin mucizelerine de atıf yapan⁵⁷⁸ Birgivî’nin bir tavsiyesi şöyledir:

Cemâate müdâvemet ideler sünnet-i müekkedeleri terk itmeyeler ve bid’atlardan ihtirâz ideler. Fezailde kuşluk namâzına müdâvemet ideler. Ekalli iki rekat ekseri sekiz ve ahşamdan sonra altı rekat kılalar üç selâm ile andan sonra yedi kere Allahümme ecirni mine’n-nâr diye. Sabahun farzından sonra dahi yedi kere böyle diyeler ve yatsu farzından sonra dahi dört rekat kılalar vitirden evvel ve savm-ı dâvuda meşgul olalar. Bu olmazsa dūşenbe ve pençşenbe dutalar bu olmazsa eyyâm-ı bîzi duta ki her ayun on üçü ve on dördü ve on beşidir ve her gice tebâreke sûresin okıyalar ve teheccüdi terk itmeyeler, ekalli iki rekat ekseri on iki ve sabah namâzından sonra üç kerre euzibillâhi’s-semü’l-alîmi mine’ş-şeytani’r-racîm diyüb sûre-yi haşrîin âhirin okıyalar ve müsebbiât-ı aşereyi sabahda ve ikindiden sonra okuyalar. Ardınca on iki kerre Lâ-ilahe illallah vahdehü lâ şerike lehü’l

⁵⁷¹ Birgivî, *Avamil*, 16, 18.

⁵⁷² Birgivî, *Avamil*, 20.

⁵⁷³ Birgivî, *Avamil*, 22.

⁵⁷⁴ “Allah Teala’nın rızasını kazanmak için amel et!”

⁵⁷⁵ “Alim, ibadet bakımından güzeldir”

⁵⁷⁶ Çelikel, “Gazzâlî’nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltiği Eleştiriler” 121-122.

⁵⁷⁷ Birgivî, *Avamil*, 28.

⁵⁷⁸ “Bize mucizeler geldi. Biz o mucizeleri tasdik ettik ve onlara iman ettik”.

*mülkü ve lehü'l hamdü yuhyi ve yümitü ve hüvel-hayyu'l-lezi lâ yemütü biyedihî'l hayr ve hüve alâ külli şeyin kadir diye*⁵⁷⁹.

Peygamber sevgisini her vesileyle izhar eden Birgivî, Arap dili için son misallerini Hz. Peygamber üzerinden vermiştir⁵⁸⁰. *Tarikat-ı Muhammediyye*'nin girişinde geniş biçimde açıklaması dışında Kitap ve Sünnet vurgusunu “Kilâ” (her ikisi) kelimesinin Arapça'daki kullanımıyla alakalı olarak buraya taşır: “Bize, her ikisi de geldi yani Kitap ve Sünnet. Biz, her ikisine de tabi olduk. Biz, her ikisiyle de amel ettik”⁵⁸¹. Şefaât arzusu ve vurgusu *Avamil*'de yer bulmakla birlikte şefaât etmeyi, sadece peygamberlere has kılmayıp veliler ve âlimlerin de böyle bir hakkının olduğunu açıkça vurgulaması⁵⁸² onun itikadî/mezhebî manada Seleflikten ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Ayrıca ona göre her kim şefaât ehlinin şefaâtini inkar ederse kafir olmaktadır⁵⁸³. Birgivî bu risalesine “İyilik ve güzellik başkasından değil yalnızca kendi tarafından gelene tevekkül ettik” diyerek son verir⁵⁸⁴. İlave etmek lazım ki *İzhar* ile *Kafiye*'nin tasnif biçimleri bile Birgivî ve İbn Hacıb'in usullerinin farkına işaret etmekte ve zihniyetlerine imada bulunmaktadır. Şöyle ki İbn Hacıb *Kafiye* kitabını “isim, fiil, harf” olarak tasnif ederken Birgivî “Âmil, mamûl, i'râb” olarak ayırmıştır. Dil açısından hangi tasnifin kullanışlı olduğu bir tarafa, bu ayırım açıkça “parça-bütün-anlam” ayırımı ile “müessir-müesser-tesir” ayırımına işaret etmektedir. Kısaca pek çok başkaları gibi, bid'at yani “yenilik ve değişim” konularını gündemine alan Birgivî, burada da kelimelerin sonlarındaki değişime (iraba) göre bir taksim yapmıştır. Birgivî yukarıda geçen ahlakî öğüt verici misallendirme tarzını az da olsa *İzhar*'da devam ettirmiştir. “Allah kafidir” ve “Bir dirhem sana yeter” diyen⁵⁸⁵ Birgivî, esasen tevekküle işaret etmiş oluyordu. Bir başka vesileyle seçtiği bir ayet de tam olarak Birgivî'nin

⁵⁷⁹ Birgivî, *Vasiyetname*, 38a-39b.

⁵⁸⁰ Müfred munsarif için misal: “Bize, Rasul aleyhisselam geldi. Biz, Rasul aleyhisselamı tasdik ettik. Biz, Rasul aleyhisselama iman ettik.”. Gayr-ı munsarif için: “Bize, Ahmed aleyhisselam geldi. Biz, Ahmed aleyhisselamı tasdik ettik. Biz, Ahmed aleyhisselama iman ettik.”. Müfred mükebbere olduğu halde mütekellim yâ'sının gayrine muzaf, esmâ-i sitte-i mu'telle için: “Bize, Ebu'l-kâsım aleyhisselam geldi. Biz, Ebu'l-kâsım aleyhisselamı tasdik ettik. Biz, Ebu'l-kâsım aleyhisselama iman ettik.” Burada zikredilen üç isim (Rasul, Ahmed, Ebu'l-kâsım) Hz. Peygamber'in vasfı, ismi ve künyesidir. Birgivî, *Avamil*, 32, 34.

⁵⁸¹ Birgivî, *Avamil*, 34.

⁵⁸² “Şefaât olunmamızı ve mahrum bırakılmamamızı isteriz. Evliyâ ve ulemâ kıyamet gününde şefaât ederler. Bizler de, şefaât edilmeyi ve bizden yüz çevrilmemesini ümit ediyoruz”. Birgivî, *Avamil*, 36.

⁵⁸³ Birgivî, *Tarika*, (Taha) 59. Ebussu'üd şefaati, bir kimsenin dünyevî veya uhrevî herhangi bir faydaya ulaşması ya da herhangi bir zarardan kurtulması hususunda sözle yapılan tavassut olarak tanımlar. Ebussu'üd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 1/748.

⁵⁸⁴ Birgivî, *Avamil*, 36.

⁵⁸⁵ Birgivî, *İzhâr*, 50.

dünyasını yansıtır: “De ki: Köşe bucağınız ölüm var ya, işte o sizi muhakkak bulacak!”⁵⁸⁶.

Birgivî'nin *Tarîka*'daki tavrına bakılırsa irfani tasavvufa uzak olduğunu iddia etmek güçtür. Ruh dünyası ve mesuliyet hissi, meşgul olmayı arzu ettiği şeyler ile anlatmak zorunda hissettikleri arasında onu tercihe zorlamaktaydı. Mehmed Efendi, iyiliği emir ve kötülükten nehiy vazifesini, çoğunlukla gönle hitab eden bir retorikle yumuşatmaya çalışmıştır. Buna pek çok misal vermek mümkündür. *Tarîka*'da anlattığına göre Bayezid Bistamî velayetiyle şöhret bulmuş birine Allah rızası için ziyarete gitmeye karar vermiş ve arkadaşlarını da yanına aldıktan sonra o zatın, evinden çıkıp mescide doğru gittiğini görmüştü. Tam bu sırada adam kible tarafına tükürünce bu manzarayı gören Bayezid hemen oradan ayrılmıştı. Ziyaretten vazgeçmesinin sebebini soranlara ise “Bu adam Resulullah'ın tavsiye ettiği edeblere riayet etmezken bunun velî olduğuna nasıl güvenelim” demişti⁵⁸⁷. Görüldüğü gibi Birgivî'nin dini yaşama, kurallarına uyma konusundaki bakış açısı ve hassasiyeti oldukça yüksektir. *Tarîka*'da Bişr-i Hafî, Serî Sakatî, Zünnûn Mısrî, Ebû Süleyman Dârânî, Ebu Said Harrâz, Muhammed b. Fadl gibi büyük meşayihin sözlerine bolca yer verildiği gibi⁵⁸⁸ Kuşeyrî *Risalesi* de çok kullanılmış ve yer yer “Ey sâlik” denilerek⁵⁸⁹ seyr-i sülûk kavramına atıfta bulunulmuştur. Birgivî “tasavvuf büyükleri” olarak belirttiği⁵⁹⁰ bu zatların, hakikate ve Allah'a ulaştıran yolun büyükleri olduğunu hepsinin de şeriatı tazim ettiğini; batınî ilimlerini de⁵⁹¹ Muhammedî sîrete ve Hanif dinine göre tatbik ettiklerini belirtmiştir⁵⁹². Şu sözler *Tarîka*'da yer alır: “Ey günahkar kardeşlerim! Bu mükerrerrem büyüklere ve büyük şeyhlere bakın ki kalplerinde nasıl bir Allah korkusu var! Onlardaki korkunun yüzde biri bile bizde yoktur”⁵⁹³. Burada Birgivî'nin hedefi, okuyucu kitlesini en yüksek manevî haz ve sorumluluk hissine ulaştırmaktır.

⁵⁸⁶ Birgivî, *İzhâr*, 134.

⁵⁸⁷ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 59; Birgivî, *Tarîka*, (Taha), 41.

⁵⁸⁸ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 58-61; Katharina Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivî Mehmed Efendi's al-Tarîqa al-Muhammadiyya*, 141.

⁵⁸⁹ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 99, 237, 342, 444, 465.

⁵⁹⁰ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 139.

⁵⁹¹ Birgivî'nin “batınî ilim” terkinini kabul etmesi ve meşru görmesi çok mühimdir. Zira bu ilim, Osmanlı tasavvuf geleneğinde mühim bir bilgi türüdür.

⁵⁹² Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 62. İlm-i nefis ve ilm-i bâtn konusunda Birgivî'nin Haris Muhasibi'den etkilendiğine dair bkz. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 102-103.

⁵⁹³ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 284.

Kalbe doğan düşünceleri bir alime veya varsa bir *kâmil mürşide* danışılmasını tavsiye eden Birgivî Mehmed Efendi'nin,⁵⁹⁴ aslında doğru tasavvufu merkeze almak istediği anlaşılmaktadır. Zira *mürşid-i kâmil* terkihi tamamen sufiyane bir kavramdır. Şöyle seslenir: “Ey sâlik! Zamanımızda cahil mutasavvıfların, *ilim hicabdır ve bu hicab ancak keşifle kalkar bunun için çalışmaya gerek yoktur*, şeklindeki faydasız sözlerine kulak asma”⁵⁹⁵. Zira kendi zamanının şeyhlerinden birinden duyduğuna göre o kişinin akrabalarından biri Allah'ı her gün bir veya iki defa gördüğünü söylemiştir. Birgivî ise Hz. Musa'nın kelimullah olduğu halde Allah'ın “Beni asla göremezsin” buyurduğunu naklederek bu sözü söyleyenin kendini Hz. Musa ve diğer bütün peygamberlerden üstün görmek manasına geldiğini belirtir. Birgivî'nin tasavvuf dünyasında inzivaya yer olsa da⁵⁹⁶ ruhbanlığa yer yoktur. O bu konuda Selman Farisî'nin “muhakkak Rabbinin, nefsinin ve ailenin senin üzerinde hakkı vardır” sözünü hatırlatır. *Tarika*'da münkerlerden ve olumsuzluklardan bahsettikten sonra insanın, diğer insanlardan uzaklaşıp çölleri ve vadileri mesken tutmasının lazım geldiğini; çayırı ve otu bol olan yerlere gitmek ve bunlardan elbise yapıp giymek gerektiğini söyleyen Birgivî, insanın, *medenîyyün bi't-tab'* olması hasebiyle bunların büyük bir zorluk ve külfet olacağı için nassla yasaklandığı zikreder⁵⁹⁷. Tasavvufta genel kabul görmüş olan temizlenme, süslenme ve aydınlanma (tecellî) şeklinde sıralanan kavramlardan ilk ikisini beğenerek kullandığı anlaşılmaktadır⁵⁹⁸. Ona göre kalpteki kötülükler sökülüp atılmadan süsleme olmaz. Önce manevi temizlik şarttır. Zira bir “Salike gereken şey” kalbini dünyevî şeylerden arındırmak ve onu faziletlerle süslemektir⁵⁹⁹. Tecellî kısmına çok girmemesi, onun irfani tasavvuf yerine şeriat merkezli ahlakî ve zühdî tasavvufu takdim etme endişesi ile alakalıdır.

Hadislerden hareket ederek tasavvufun en önemli özelliğini “ahlâk” olarak açıklayan Birgivî'nin iktisat tasavvuru ahlakî, dolayısıyla ilk asırlardaki zühd dönemine atıfla tasavvufidir⁶⁰⁰. Bu konuda Ülgener'in bahsettiği mistik tasavvuf telakkisi üzerinden Müslümanın “dünyadaki nasibinin bir kafen” olduğu şeklindeki kanaate sıcak

⁵⁹⁴ Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 197.

⁵⁹⁵ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 137.

⁵⁹⁶ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 99, 136.

⁵⁹⁷ Birgivî, *Tarika* (Taha) 45, 515.

⁵⁹⁸ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 148. Birgivî bu kavramları tasfiye, tahliye (boşaltma) ve tahliye (süsleme) şeklinde de sıralar. *Tarika* (Nedvî), 342.

⁵⁹⁹ Birgivî, *Tarika* (Taha), 106, 115.

⁶⁰⁰ Birgivî tasavvuf, sâlik vb. kavramları bolca kullansa da sūfiyane ve felsefî irfânî kullanımlara yukarıda geçtiği gibi çok nadir başvurur.

baktığı ifade edilebilir. Neticede böyle bir zihnin para vakfına olumlu yaklaşması elbette zordur⁶⁰¹. Ahlâk-ı hamideyi zikrederken ele aldığı ahlâk ilkeleri arasında sûfîler tarafından kullanılan *Tasavvuf, nasihat, fütüvvet, hayf, muhabbet, firaset, murâbata, muşârata, murâkabe* gibi ıstılahları sıralar. Birgivî kocasının haram kazancı hususunda evin hanımının da belli bir mesuliyeti ve tepkisi olması gerektiğine işaret ederek haram olduğu kesin olan muayyen bir yiyeceğin veya eşyanın tüketilmesiyle ilgili ikazda bulunur⁶⁰². Birgivî, *İhtiyar*'dan kesbin iki türünün olduğunu nakleder. İlki farz olan kesbdir. Bu da kişinin kendisine ailesine ve borçlarını ödemeye yetecek kadarını kazanmasıdır. Diğerisi ise müstehab olan kesbdir. Bu ise bir fakiri sevindirmek veya bir yakınının ihtiyacını gidermek için farz olan miktardan daha fazlasını kazanmaktır. Üstelik bu tutum ona göre insanlardan uzaklaşıp bir köşeye çekilerek nafîle ibadet yapmaktan daha faziletlidir⁶⁰³. Birgivî, zühd ile fıkıh arasında çok sıkı bir ilişki kurar. İmam Muhammed'e "Niçin zühd hakkında bir kitap yazmıyorsunuz?" diye sorulunca "Alış-veriş kitabı yazdım ya!" cevabını verdiğini nakleden Birgili Mehmed Efendi, "bu söz, zühd ve takvanın ancak muâmelatın (sözleşmelerin) batıl, fasid ve mekruh olanlarını bilip riayet etmekle gerçekleşeceğine işaret etmektedir" der⁶⁰⁴. Ona göre takva, gönlünü (sırrahû) Hakk'tan uzaklaştırıp meşgul eden her şeyden uzak kalmak (tenezzüh) ve her şeyiyle kendini Hakk'a vermektir (tebettül)⁶⁰⁵. Çarşı ve zühd konusunda Birgivî bize Nakşibendîlerin *Halvet der encümen* ilkesini hatırlatıyor gibidir: *Halk içinde Hakk ile olma*⁶⁰⁶. Diğer pek çok tanımında olduğu gibi onun takva tanımında da sufi bir neşve bulunduğu söylenebilir. *Tarîka*'da geçen ifadelerine bakılırsa Birgivî kendinden beklendiği gibi narh kurumuna karşıdır. Ona göre kamu gücünün zorlaması sebebiyle istemeyerek satan veya hoşnut olmadığı bir fiyata satan kimseden bir şey satın almak afetlerden olup yanlıştır. Eğer noksan fiyata verirse yetkili kimsenin [muhtesip,

⁶⁰¹ Ayrıca bkz. Davut Aldemir, *Agt*, 42.

⁶⁰² "Bir hâtûn erinin kesbi harâmdan idüğü bilüb yediği takdirce harâm yemiş olub âsime olur mı yohsa, nafakam üzerine vaciptir, kanden kesb ederse etsin, demekle nesne lâzım gelmez mi? el-Cevâb: Eğer haramı bi aynihî getirse avratına dahi ekl haramdır. Bildiği takdirce "nafakam üzerine vacibdir" demesi müfid olmaz ve eğer eri, haramı çok helale halt edüb temyiz kabil olmasa avrat ekl etse olur". Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivî Örneği" *Balikesir Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2015, 79-107, 100.

⁶⁰³ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 50; Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 69.

⁶⁰⁴ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 437. Zühd hayatının *Melametileri* hatırlatan başlıca özellikleri ve Eşarî gelenekten yetişen -İbn Hafîf ve Kazerûnî gibi- sufilerin bazı tavırlarıyla Birgivî'nin bazı görüşlerinin uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 100, 145.

⁶⁰⁵ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 149.

⁶⁰⁶ Mehmet Ünal, "Tasavvuf Tarihi İçinde Celvetilik" *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Ağustos 2012, Sayı:26, (91-104) 96.

kadı?] kendisine ceza vereceğinden korkan kimseden bir şey satın almak Birgivî'ye göre helal değildir⁶⁰⁷.

İbadet ve gayret konusuna giren ve mantık ilminde okuduğu *burhan-ı innî* ve *burhan-ı limmî* ayrımına *Tarîka*'da yer veren Birgivî'ye göre ibadette zorlukları menetmek iki sebebe dayanmaktadır. Limmî neden nefsi helak etmeye ve başkasının üzerindeki hakkı zayi etmeye, ibadeti terk etmeye veya ibadette daim olmayı terke götürür. İnnî neden ise Resulullahın alemlere rahmet oluşu ve Allah'ın hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmamasıdır⁶⁰⁸. Seyr-i süluk ve hidayet isteyenlere “paçalarını sıvayıp hevalardan nefsinin men etmeyi ve nefsinin mücahedeğe yönlendirmeyi” tavsiye eden Birgili, “Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz” ayetini (Ankebut 29/69) zikreder⁶⁰⁹. İsrâf bahsinde bu kavramı, mürûet⁶¹⁰ gereği tasarruf edilmesi gereken yerlerde bolca harcama alışkanlığı olarak tanımlayan Birgivî'ye göre fütüvvet, mürûetten (insanlık/yiğitlik) daha özeldir. Fütüvvet, başkalarına eziyet vermemek, bolca iyilikte bulunmak, hataları bağışlamak ve kusurları örtmektir⁶¹¹. Birgili'nin fütüvvetten bahsetmesi beğendiği veya mensup olduğu tasavvufî ve ahlakî meşrebe işaret etmesi bakımından mühim gözükmektedir. Zira onun sık atf yaptığı sufiler bu meşreptendi⁶¹². Bu arada Çivizâde de mürûet kavramı önemlidir. Ona göre davalı, mürûet sahibi (*zâ-mürûetin*) bir kimse ise istihsanen, tazir cezası yerine ilk önce öğüt vermek esastır⁶¹³. Birgili'ye göre hırsın zıddı kanaattır. Kanaat ise fazlasını talep etmeksizin az bir dünyalıkla yetinmektir⁶¹⁴. Bir kimsenin altı liraya satın aldığı bir şey için “bunu beşe satın aldım” demesi ta'rîzdendir. Çünkü az, çoğun içinde mevcut olduğundan bu söz yalan sayılmaz⁶¹⁵.

Birgivî'nin bazı nakilleri İbnü'l-Arabî'nin sözlerini hatırlatır: “*Meşayıhtan bir zat Rasulullahın manevî makamından haz aldığı bir makama ulaşmıştı ve şöyle diyordu:*

⁶⁰⁷ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 477.

⁶⁰⁸ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 51; Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 71. *Burhân-ı Limmî*, illetten ma'lûle giderek istidlaldir. Ateşin varlığını dumanın varlığına delil göstermek gibi. *Burhân-ı İnnî* ise malulden illete gitmek suretiyle istidlaldir. Dumanın varlığını ateşin varlığına ya da yaprakların hareket etmesini rüzgarın varlığına delil göstermek gibi.

⁶⁰⁹ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 126.

⁶¹⁰ Krş. Birgivî, *Usulü Hadîs*, 45 ve Davud Karsî, *Şerhu Usûli Hadîs li'l-Birgivî*, 26.

⁶¹¹ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 276.

⁶¹² Krş. Süleyman Uludağ, “Fütüvvet” *DİA*, 13/259/260. Osmanlı esnaf teşkilatında fütüvvet geleneğinin “ahilik” kavramıyla sürmüş ve her tarikatın piri olduğu gibi her mesleğin de bir piri olduğu kabul edilmiştir. Buna göre Hz. Adem çiftçilerin; Hz. Şit hallaçların; Hz. İdris terzi ve hataların; Hz. Nuh maragozların; Hz. Salih deveçilerin; Hz. İbrahim sütçü ve maragozların; Hz. Davud zırhçıların; Hz. Lokman hekimlerin; Hz. Yunus balıkçıların piri olarak sayılır. Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 157-158.

⁶¹³ Çivizâde, *Risale Mûteallike bi't-Teâzîr*, 8.

⁶¹⁴ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 246.

⁶¹⁵ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 358.

Kim beni şu an görürse zındık olur! Kim de daha önce görseydi siddik olurdu". Birgivî bu sözü, "o zat, elde ettiği makamın nihayetinde farzlar vacipler sünnetler gibi zahirî ibadetlerle yetinip avam gibi yer içer ve uyurdu. Bu makamın başında ise mücahede ve riyazet yapıyordu. Onu ulaştığı makamın nihayetinde gören kimse ise mücahede ve tarikatı kesinlikle inkar eder ve bu inkar nedeniyle o kimsenin küfre düşmesinden korkulurdu" şeklinde açıklar⁶¹⁶. Burada *tarikât* kavramı ve ona yüklenen mana mühimdir. Onun dünyasında, velilerin uzak mesafeleri kısa zamanda kat' etme; ihtiyaç anında yiyecek içecek ve giyecek ortaya çıkarma; havada uçma; su üzerinde yürüme; cansız varlıklarla ve hayvanlarla konuşma gibi kerametler, sünnî akideye uygun olarak haktır ve gerçektir. Ayrıca evliyanın en faziletliilerinin, hilafet sıralarına göre ilk dört halife olduğunu kaydeder⁶¹⁷. Birgivî, nefis ve ruh meselesi gibi, itikadî bakımdan *selefi* olanların hiç sormayacağı sorular ile meşguldür:

*İnsanın nefis didikleri zâtından hariç şey-i mahlûk mıdır, yoksa insanın zatından ibaret midir? el-Cevâb: İhtilâf vardır. Esahhı budur ki ayn-ı rûhdur. Lâkin ahlâk-ı zemîme ile kibr ve hased gibi mevsuf olmak şartile ve eğer ahlâk-ı zemîmeyi terk etse âna nefisini öldürmüş dirler*⁶¹⁸.

Onun ilmi ve alimi çok önemsemesi ve ilmi küçümseyen veya âlimleri istihfaf eden kimselere karşı tavizsiz duruşun nedeni elbette kendi dünyasında "ilim" denildiğinde aklına gelen şeyin "ayet ve hadis" olmasından kaynaklanmış olmalıdır:

*Bir kimseye gel ilim meclisine gidelim diseler ol kimse ilim meclisinde benim ne işim var dise yahud âlimlerin didiğini, kim itmeğe kadir olur dise yahud fetvâyı yere bıraksa, nedir bu, dise kafir olur demişlerdir. Bir kimseye, gel şer'a gidelim diseler ol dahî, mahzar getürmeyince gitmez, yahud, ben şeriati neyleyim, dise kafir olur demişlerdir*⁶¹⁹. İki kişi çelişmeler biri, birine [diğerine] gel ilme (yahud ulemâyâ)⁶²⁰ gidelim dise ol dahî ilmi ne bileyim (yahud ulemâyı ne bileyim) dise kafir olur⁶²¹. Keza iki adam arasında husumet çıkınca biri müftüye başvurup cevap aldığıında diğeri "durum onların yazdığı gibi değildir. Bununla amel edilmez" dese o kimseye tazir vacip olur⁶²².

Birgivî, zimmîye selam vermenin mekruh (dinen yapılması hoş olmayan) şeylerden olduğunu ifade ettikten sonra açıktan günah işleyen, şarkı türkü söyleyen,

⁶¹⁶ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 73.

⁶¹⁷ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 57.

⁶¹⁸ Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivî Örneği" *Balıkesir Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Haziran 2015, 79-107, 101. Krş. Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 65.

⁶¹⁹ Kadızâde, *Şerh-i Birgivî (Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye)*, 201. Kadızâde Ahmed burayı "yahud biz kanuna nazar ideriz dese" diye açıklar. Halbuki konu alimin ve mahkemenin hafife alınmasıdır.

⁶²⁰ Paratez içleri, Kadızâde Ahmed b. Mehmed Emin'in şerh olarak yazdığı ilavedir.

⁶²¹ Kadızâde, *Şerh-i Birgivî*, 203.

⁶²² Birgivî, *Tarîka* (Taha) 390.

güvercinlerle oynayan kimselere de selam verilmeyeceğini vurgular⁶²³. Onun, Anadolu coğrafyası ve Arap dünyasında çok sevilmesinin bir nedeni de topluma ve insana dair yaptığı tahlillerin, önerdiği reçetelerin gerçekçi olmasıdır. Özellikle riya bahsinde, “*ahiret ameliyle dünya menfaati temin etmek*” şeklinde tanımladığı riyayı beş başlıkta incelemiştir. Buna göre insanlar dinî riyakarlıklarını beden, süslenme, söz, amel ve dostları üzerinden sergilemektedirler⁶²⁴. Beden ile yapılan riya, az yemek, ibadete çok gayret etmek; ahiret korkusunun fazla olduğunu göstermek için bitkin ve halsiz gibi davranmak; geceleri uykusuzluğa gündüzleri oruç ve susuzluğa delalet etsin diye dudaklarını kuru tutmak ve kısık sesle konuşup bununla şeriatın vakarını koruduğunu ima etmek gibi pek çok yapmacık hareketlerdir. Dinî riyakarlık bakımından süslenme yoluyla yapılanı ise sünnete tabi olduğunu göstermek, diğer insanlardan dine daha düşkün ve dikkatli olduğu imajı oluşturmak ve gözlerin kendisine çevrilmesi için topuklarına kadar yün elbise giymek sufilerin giydiği kalın, yamalı elbiseler giyerek sarık takmak bunlardandır. Benzer biçimde dinî vazifelerini yerine getirmekten üstüne başına bakmadığı izlenimi vermek için yırtık ve kirli elbiseler giymek de böyledir. Sözle yapılan riyakarlık çok bilgili olduğuna ve selefin hallerini anlatmaya çok gayret ettiğine delalet etsin diye hikmetli sözler söylemek, kelimayı kibar aktarmak bolca hadis rivayet etmek şeklindedir. Amel yönüyle riya, namazı tek başına kılarken dikkatsiz ve özensiz eda ettiği halde insanlar arasında daha bir itina ve ehemmiyet vererek kılmak ve tadil-i erkana riayet etmektir. Dostlar ve ziyaretçiler bakımından riyakarlık ise onların çokluğuyla, cumaya veya bir davete giderken onların arkadan yürümeleriyle sevinmek; “o büyük bir Allah dostudur” denilsin diye nereye giderse tek gitmeyip onlarla birlikte gitmektir⁶²⁵. Riyakarlık başlığı üzerinden aktardığımız bu örnekler, Birgivî’nin insan psikolojisini nasıl tahlil ettiğini göstermektedir⁶²⁶. İşte okuyucularını cezbetmesi ve neredeyse her terekede bir “*Tarîkat-ı Muhammediyye*” bulunması, metnin bu niteliğinden kaynaklanmış olmalıdır. Kısaca onu okuyanlar kendinde veya toplumda var olan bir sorunu görüp reçetesini de yine ondan almaktaydılar.

⁶²³ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 392.

⁶²⁴ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 129.

⁶²⁵ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 130-131. Ayrıca bkz. 156-159, 165. Kibrin sebeplerini de benzer biçimde beş olarak tespit etmiştir: ilim, İbadet, haseb-neseb, güç-kuvvet. Bkz. *Tarîka*, 175-184. Birgivî o zaman için belki de toplumda gördüğü için şu ayrıntıyı verir: bir kimsenin akrabaları ve arkadaşları için çarşıdan özellikle sabun, çığır, işkembe, kına, kıl döken ilaç, kireç ve tarak gibi şeyleri satın almaya tenezzül etmemesi de kibir alametlerindedir. Bkz. *Tarîka*, 186.

⁶²⁶ Şeytanın ibadetlere karıştırdığı hile ve aldatmacaları da yedi çeşit olarak sıralayan Birgivî (*Tarîka*, 149-150, 155) burada da İbnü’l-Arabî veya Gazzalî tarzı bir psikolojik tahlil yapar.

Halkın özellikle köylülerin bu eseri kendine yakın hissetmesinin bir sebebi de taharet ve temizlikte aşırıya kaçmanın bid'at ve yanlış olduğunu vurgulaması gibi bazı konularda köy hayatının makuliyetini pekiştiren cümleleri olmalıdır⁶²⁷. *Tarika*'da Hz. Ömer'den şu söz aktarılır: "Biz zamanında köpüklü esans ile yıkamanın ne olduğunu bilmezdik. Bizim mendillerimiz ayaklarımızın altıydı"⁶²⁸. Onun nakline göre, ashab-ı kirâm yalın ayak çamurlu caddelerde yürür, mescitlerde toprak üzerinde otururlardı. Hayvanların çiğnediği ve bevlettiği öğütülmüş arpa ve buğdaydan yerlerdi. Necasetle otlamalarına rağmen deve ve atın terinden kaçınmamışlardı. Onlardan birinin bile necasetleri inceden inceye sordukları nakledilmemiştir⁶²⁹. İbn Hazm ve Davud Zâhirî'den insanoğlu dışında bütün hayvanların idrarları ve dışkılarının temiz olduğunu aktaran Birgivi⁶³⁰ tercih ettiği görüş olarak deve ve koyun pisliğinde/tersinde bulunan arpa tanelerinin üç kere yıkandıktan sonra yenebileceğini fakat sığır pisliğinde bulunanların yenemeyeceğini naklederken aslında insanların sosyal hayatları veya yaşam standartlarına işaret etmektedir. İçerisinde fare pisliği bulunan buğdayın öğütülmüş ise yemekte bir beis olmadığını; ancak pisliğin çok olması ve onun tadını, rengini vs. değiştirecek şekilde çoksa o zaman yenmeyeceğini söylerken aynı tarihî iktisadî zorunlulukları ve hayatı kolaylaştırma adına yer verdiği görüşleri aktarmaktadır⁶³¹. Başkasının elbisesiyle namaz kılma konusunu anlatırken fasıkların elbiseleriyle namazın olmayacağını zira bunların içkiden kaçınmadıklarını zikreden Birgili Mehmed Efendi, içkiyi helal görmelerine rağmen ehl-i zimmenin donları (es-serâvîl) hariç olmak üzere onların elbiseleriyle namaz kılmanın mekruh olmadığı görüşündedir⁶³². Eşyada asl olan taharet olduğu için⁶³³ müşriklerin donlarını giyip namaz kılmak caizdir⁶³⁴.

Mâtürîdî, ilhamı bilgi kaynağı olarak saymazken⁶³⁵ bu kavram *Tarika*'da bilgi kaynağı itibariyle müspet bir konuma sahiptir. *Hâtır*, sebepsiz kalbe gelen düşüncelerdir. Kalbe doğan bu düşünceler üç başlık altında incelenmiştir. Bunlar kısaca a) *Tevfik* b) *Hızlan* c) *İlham* şeklindedir. Gelen düşüncenin Allah tarafından olduğunun

⁶²⁷ Birgivi, *Tarika* (Taha) 485-509 arası bu bahse ayrılmıştır.

⁶²⁸ Birgivi, *Tarika* (Taha) 489.

⁶²⁹ Birgivi, *Tarika* (Taha) 490.

⁶³⁰ Birgivi, *Tarika* (Taha) 503.

⁶³¹ Birgivi, *Tarika* (Taha) 492.

⁶³² Birgivi, *Tarika*, (Nedvî), 539.

⁶³³ Birgivi, *Tarika*, (Nedvî), 421.

⁶³⁴ Birgivi, *Tarika* (Taha) 509.

⁶³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005, 9.

alameti, şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin, doğru olup itikadî ve bâtinî bakımdan şer ile uyumlu olmasıdır. Bu durum taat ve dini gayretin akabinde hayır olarak ortaya çıkıyorsa Allah'tan ikramdır ve o zaman bu hâtıra, *hidayet, tevfik, lutuf* ve *inayet* denilir. Eğer kalbe doğan düşünce/hâtır, nasipsizlik/değersizlik ve ceza günahının akabinde şer olarak ortaya çıkıyorsa ona *hızlan ve idlâl* adı verilir. Şayet kalbe doğan hâtır, Allah'ın insanların kalbine sürekli hayırlı şeyleri telkin etmesi için görevlendirdiği bir melek vasıtasıyla olursa ona da *ilham* denir ki, insanın kalbinin sağ kulağında bulunan ve *Mülhim* adlı melek tarafından gelir. Bu melekten gelen hâtırın alameti, kişinin –itikat değil- çoğunlukla amel ve zahiri fiillerindeki tereddütlü tavrı ve öncesinde taat veya masiyetin bulunmamış olmasıdır. Kalbe doğan düşünceler, arzulara (şehvet) meyilli bir tabiat vasıtasıyla olursa ona *nefs* denir ve *hevâya* çağırır. Kalbe gelen bir düşünce eğer Allah'ın adem oğluna musallat kıldığı ve kalbinin sol kulağı üzerinde bulunan şeytan vasıtasıyla olursa o şeytana “*el-Vesvâsü'l-hannâs*” denir ve vesveseye çağırır⁶³⁶. Birgivî, farklı isimlerde melek ve şeytanların varlığından bahsederken, “*el-İnsânü'l-Kâmil*” yazarı Abdükerim Cîlî'yi (ö. 832/1428) hatırlatmaktadır. Zira Cîlî'nin eserinde de “*Emrullah, Müdebbir, Mufassil, Nun, Kalem, Havâdis, Abdullah...*” gibi melekler çeşitli isimlerle anılmıştır⁶³⁷. Her ne kadar Kuran ve Sünnet ifadelerinden mülhem olsa da Kuran'da geçmeyen böylesi melek isimlerinin zikredilmesinin Birgivî'nin çokça bahsettiği selefî tarzıyla uyduğuna söylemek zordur. Birgivî'nin “sihir haramdır. Her kim sihrin tesir ettiğine inanırsa kafir olur” sözleri⁶³⁸ Ebu Hanife'nin sihrin gerçekliğinin olmadığı yönündeki görüşüyle⁶³⁹ uyumlu gözükmektedir. Çivizâde ise haram ve çirkin şeklinde nitelendirilmesine dayanarak, sihrin hakikatının bulunduğunu belirtir⁶⁴⁰.

Birgivî, kişinin nefsinin, Firavun'un nefsinden veya Şeytan'dan daha aşağı görmesi gerektiği gibi Rabbânî'nin XVII. yy.'da mektuplarında çokça dile getireceği tasavvufî

⁶³⁶ Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 196.

⁶³⁷ Abdükerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, haz. Hamza Kılıç, İstanbul, 2011, 2/51, 55, 293, 319. Krş. Abdükerim Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil, fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*, thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Beyrut, 1997, 153, 154, 232.

⁶³⁸ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 503; Birgivî, *Tarika* (Taha) 465. (es-Sihr fe-hüve harâmun. Feini'tekade't-te'sıra minhu fe-hüve kâfirun). Bununla birlikte *Tarika*'nın başında sihrin “vâki” olduğunu söylediğini de kaydedelim. Birgivî, *Tarika* (Taha) 58; Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 89. Ayrıca bkz. Özkan, *Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 257.

⁶³⁹ Ebu Hanife'ye göre sihrin hakikati yani “sihrbazın iddia ettiği şeyin gerçekliği” yoktur. Vehbe Zuhayli, *et-Tefsîru'l-vecîz, Dâru'l-fikr*, 17 (Bakara 102. ayetin tefsiri).

⁶⁴⁰ Çivizâde, *Risâle Mûteallika bi't-Teâzîr*, 35.

bir ilkeyi *Tarîka*'da paylaşmıştır⁶⁴¹: “Kim nefsinin Firavun'dan daha üstün görürse o kimse kibirlidir”⁶⁴². Yine *Tarîka*'da Allah korkusunun “yakîn” kazanmaya vesile olduğu zikredildikten sonra tasavvuf ehline göre yakîn, ilmin kalbi tamamen kaplaması ve kuşatması anlamına geldiği vurgulanmıştır⁶⁴³. Birgivî ile tasavvuf ve “sufiyye tâifesi” arasında nasıl bir ilişki olduğu yukarıdaki nakillerden anlaşılmaktadır. Buna göre Birgivî sadece yanlış tasavvuf uygulamaları ile kendi zamanındaki bazı sufilerden şikayetçidir⁶⁴⁴. *Sufî bakış* ile *irfanî anlayışın* farkı, sufiliğin şiiirden beslenmesinin yanı sıra bazı sufî akımlardaki şeriat atfının zayıf kaldığının düşünülmesidir. Halbuki irfanî tasavvufta şeriat tam da olması gereken yerde gözüktür. Birgivî'nin gönlü *irfanî tasavvufta* yatkın olmakla beraber eserlerinde şeriatı ve ve hadisleri öne çıkarmak zorunda olduğunu düşündüğü için bu yolu tercih etmiş olmalıdır. Onun bazı ifadelerinden İbnü'l-Arabî ve Abdülkerim Cîlî tarzında bir anlayışa uzak düşmediği rahatlıkla görülmektedir. Özellikle tekrar edelim ki Birgivî'nin *Tarîka*'da vahdet-i vücûda hiçbir reddiye ve olumsuz imada bulunmaması, üstelik *Ahvâlü Etfâli'l-Müslimîn*'de *Fütûhât*'tan ve *Mesnevî*'den iktibas yapması Birgivî'nin bu felsefeye karşı olmadığını göstermektedir.

Çivizâde, zühdî bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu bazı fetvalarda ima eder⁶⁴⁵. Çivizâde'nin, Hızır kültüyle ilgili olarak olumlu konuştuğu da ilave edelim. Aşağıdaki fetva, Çivizâde'nin klasik Hanefî tavrını ve halkın inanma biçimlerini paylaştığını göstermektedir. Bu arada aralarındaki zihniyet ilişkisi iddiasına temas etmek gerekirse bu fetvanın İbn Teymiyye'nin inanç dünyasına tamamıyla ters olduğunu söylemeliyiz:

Müslim ve kâfir ve fâsık ve fâcir ilâ yevminâ hâzâ hızır peygamber –aleyhisselâm-deyu bezl edüb andan ğavs ve nusret taleb eyleyüb boz atlı [?] Hızır ve İlyas deyu nidâ edüb çağırırlar şer'an Hızır Nebînin aleyhisselam cemî-i tavâyife ğavs ve nusret eder mi ve atı dahi hayatta mıdır? El-Cevap: Evliyâullahtan çok kimesneye Hızır -aleyhisselam- mülâkî olmaları ve istimdâd etmeleri ve hızır aleyhisselâm hazretinin çok kimesneye meded-i meşâyih tarîki aralarında meşhurdur. – nefeanallahu teâlâ ve 'l-müslimîne bi berakâtihim. Çivizâde⁶⁴⁶.

⁶⁴¹ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 188.

⁶⁴² Birgivî, *Tarîka* (Taha) 311.

⁶⁴³ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 281.

⁶⁴⁴ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 55, 99, 485. Ayrıca bkz. 189. Ayrıca krş. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 143.

⁶⁴⁵ “Zeyd-i misâfir sefer üzerinde sünnet-i müekke kılmak şeran lâzım mıdır? El-Cevap: Lâzımdır. Bazı ulemâda ruhsat dahi olmuştur. Çivizâde” İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 22a, 44a.

⁶⁴⁶ İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 19a.

2.2. Ahlak ve Fıkıh Arasında Vahdet-i Vücut

Osmanlı devlet geleneği açısından *vahdet-i vücud* düşüncesinin öncelikle iki ihtiyaca cevap verdiği söylenmelidir. Bunlardan ilki, devletin ihtiyaç duyduğu hanedana dayalı saltanatın sürekliliği ve değişmezliği anlayışı diğeri ise düşüncenin yeterince geniş bir sahada hareket imkanıdır. Ekberîye yorumu, belirli bir tarikat nizamını takip etmemesi dışında akla ve keşfe ayırdığı kıymet sebebiyle Osmanlılar'ın fıkıh ve siyaset alanlarında yeterince serbest hareket etmelerine zemin hazırlamıştı. Ayrıca *a'yân-ı sabite* anlayışı, yazgının değişmezliğine vurgu yaparken hem devlet erkanına hem de halka büyük bir tevekkül aşıyordu. Osmanlılar'ın siyasî-içtimaî dar boğazdan geçtikleri zamanlarda buna çokça ihtiyaçları olacaktır. Nitekim Osmanlı bilginlerinin *a'yân-ı sabite* kavramınının yanısıra *anâsır-ı erbaa* gibi komşu kavramları kullandığını görüyoruz⁶⁴⁷. Yine benzer sebeplerden dolayı *Ekberî* geleneğe en uygun yorumun *Eş'arî* metinlerde yer aldığı anlaşılmaktadır. Zira Eş'arî anlayışa göre “kulların irade ve ihtiyarları önceden yaratılmıştır”⁶⁴⁸. Böyle olunca “Allah hâlık, kul ise kâsib” olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin *a'yân-ı sabite* görüşü ise tam da bu noktayı ele almakta ve pekiştirmektedir. Ona göre *a'yân-ı sabite*, kabiliyet ve efâlından⁶⁴⁹ Allah'ı haberdar etmiş böylece ilim, maluma tabi olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre *a'yân-ı sabite* ezeli olup mahluk değildir. Uludağ bu görüşün, “irade hürriyetini tamamıyla silip süpürdüğünü ve şiddetli bir cebirciliği ve kaderciliği hakim kıldığını” söyler⁶⁵⁰. Kısacası Osmanlı Devleti'nin “göklerle irtibatında” kuşatıcı, bütünsel ve sürekliliği bozulmamış bir evren anlayışı ihtiyacı için en uygun yorum o zaman için vahdet-i vücud olmuştu⁶⁵¹.

Osmanlı'nın Ekberî geleneğe sahip çıkması aslında bir başka açıdan sorun oluşturacaktı. Zira Ekberî yorum ile Safevî tarzı din yorumu irfan konusunda aynı

⁶⁴⁷ Bkz. Sinan Paşa, *Yakarışlar Kitabı-Tazarrunâme*, Haz. Mertol Tulum, Ankara, 2011, 495, 508, 521; İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, 2013, 187, 309.

⁶⁴⁸ Şamil Öçal, “Osmanlı Kelamcılarının Eş'arî miydi? –Muhammed Akkirmani'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı- *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, s. 5, 231

⁶⁴⁹ Eşyanın görünür hale gelmeden önce Allah'ın ilminde mevcut bulunan mahiyetlerin istidadları.

⁶⁵⁰ Süleyman Uludağ, “A'yân-ı sabite” *DİA*, 4/199.

⁶⁵¹ Vahdet-i vücuda varlık mertebeleri yedi olup bütün kainat bu düzene ve sürece göre anlaşılmaktadır: 1-Lâ taayyün mertebesi: Bu mertebeye Hakk Tealanın künhüdür ki onun fevkinde başka bir mertebeye yoktur. 2-Taayyün-i evvel mertebesi: Hakk Tealanın kendi zatını ve sıfatını ve bi'l-cümle mevcudatı biri diğerinden mümtaz olmamak üzere ber vech-i icmal bilmesinden ibarettir. (Ceberût, taayyün-i evvelden ibarettir). 3-Taayyün-i sâni. 4-Mertebeye-i ervâh. 5-Mertebeye-i misal. 6-Âlem-i ecsâm. 7-İnsân-ı kamil. Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 2014, 66-67; İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, 160-161.

vadiden beslenmekteydi⁶⁵². XVI. yüzyılın başlarında (1511) *Şah Kulu isyanı* ile meşgul olan Osmanlı Devleti, öncesinde Uzun Hasan ve sonrasında da Şah İsmail tarafından takip edilen bâtinî/şîî anlayış üzerine inşa edilen din merkezli siyasetle karşı karşıya kalacaktı. Hatta bu tarz siyaset ve din anlayışının tezahür ve tesirleri sadece doğuda değildi⁶⁵³. II. Bayezid Mart 1492’de Sofya ve Manastır üzerinden Tepedelen’e geçerken uzun zamandır isyan halinde olan Arnavutların liderlerini cezalandırmıştı. Sonrasında manastırdan Pirlepe’ye giderken konaklama esnasında bir Kalenderî dervişi suikastına maruz kaldı. Oruç Bey’in ifadesiyle “*Yezîd-i havâric Râfızî-i mel’ûn kafîr... menem mehdî deyüp...*” saldırmıştı. Bayezid, bu suikasttan İskender Paşa sayesinde kurtulunca 1494’te “Filibe ve Zağra’dan berüsinin teftişini” istedi ve “Rumeli’nde ne kadar ehl-i bid’at mezhepsizler ve ışıklar varısa” tamamını Anadolu’ya sürgün etti⁶⁵⁴. Bu dervişi Şah İsmail’in fedailerinden olmadığı doğruysa da⁶⁵⁵ genel manada Balkanlarda dâîlerin dolaştığı bilinmektedir. Fazlullah Esterâbâdî’nin (ö.1394) kurucusu olduğu *Hurufilik* anlayışının bazı mensuplarının XV. yüzyılda Rumeli’ye geçtikleri ve bazı tarikatlara sızarak inançlarını gizlice yaymaya çalıştıkları bilinmektedir⁶⁵⁶. Tasavvuf ve meşayihın Sultan II. Bayezid’in dikkatini çekmesi ve onlarla alakadar olmasında kendi

⁶⁵² Hodgson’a göre Osmanlılar’da “öncü gazilerin askerî gelenekleri sürüp gitmiş, silahlı unsurlar da kendi kaderlerini hala kafîrleri –ve belki artık Safevî Devleti içindeki itizalci Şii- itaate ettirmek olduğunu kabul” ediyorlardı. M. G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İstanbul, 1995, 3/106.

⁶⁵³ İsmailî Başkırt tüccarların XIII. asra kadar Balkanlardaki varlıklarını korudukları ve bu bölgedeki İsmailî kolonilerin mevcudiyeti bilinmektedir. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, 106.

⁶⁵⁴ *Oruç Beğ Tarihi*, 133-134; Solakzâde, *Tarih*, 304. Krş. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler, XIV-XVII. Yüzyıllar*, İstanbul, 2017, 165 vd. Ocak, Kalenderî zümrelerinin Anadolu sahasında yoğunlaşmasının Şîî-Safevî propagandanın işine yaramaktan başka bir faydasının olmadığını vurgular. Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 148.

⁶⁵⁵ Emecen, derviş kılığına giren bu adamın, Zeta Beyi Crnojevic’in bir fedaisinin olduğuna dair bilgilerin varlığını kaydeder. Bkz. N. Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II, çev. N. Epçeli, İstanbul, 2005, s.243’ten naklen Emecen, *Age*, 194.

⁶⁵⁶ Ayrıca Hurufiliğin Türkiye topraklarında yayılmasında en büyük pay Mir Şerif ile büyük Azerî şairi ve Hurufî şeyhi Nesîmî’nindir. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, 83. Heterodoks İslam anlayışının, XI. Yüzyılın sonlarından itibaren ve özellikle de XIII. asırdaki göçlerle Anadolu’ya geldiği, XV. Yüzyıldaki Osmanlı fetihleriyle Balkan topraklarına geçtiği de belirtilir. *Age*, 96.

dönemindeki Şîî faaliyetlerin etkisi sebebiyledir⁶⁵⁷. Kanûnî devrinde Varna Kadısı'na ırsık tâifesiyle alakalı hükümler gönderildiği bilinmektedir⁶⁵⁸.

Nebî b. Turhân b. Durmuş Sinobî Arapça olarak yaptığı değerlendirmede İbnü'l-Arabi ve felsefesi konusunda son derece sert eleştiriler getirmiş, onların dâl ve mudil olduklarını, yetmiş iki firkanın en sapıkları olduklarını ifade etmiş olsa da⁶⁵⁹ Osmanlı sultanları daha ilk zamanlardan itibaren *Vefâî* ve *Ekberî* gelenekten beslenen dervişlerle irtibat halindeydi⁶⁶⁰. Bununla birlikte Sultan Orhan, *Ekberîyye* yolunu medresenin resmî tasavvuf ekolü olarak tercih etmişti. Böylece sonraki dönemlerde nasıl bir tasavvufî yorumun öne çıkacağını belirlemiş oluyordu. Osmanlı'daki farklı tarikat renkleri içinde Mevlevîlik ile içiçe yürüyen Ekberîlik, *vahdet-i vücud* anlayışıyla Osmanlı tasavvuf düşüncesine Orhan zamanında Davud Kayseri ile girmişti. Taceddin Kürdî ile devam eden bu akım kelamcı, fakîh ve mutasavvıf olan Molla Fenarî ile kökleşmişti⁶⁶¹.

⁶⁵⁷ Şah İsmail, başlangıçta sünnî bir tarikat olup sonradan on iki imam Şiîliğini benimseyen Erdebili bir şeyh ailesine mensuptu. Şah, II. Bayezid'in aldığı tedbirler neticesi Tebriz'e yönelmiş ve siyasî teşekkülünü burada kurmuştu. Gönderdiği bir mektupta Şah İsmail'i "sünnet-i seniyyeyi" kabule ve tövbeye davet eden I. Selim, sefer esnasında yolda önemli âlimlerin, sufilerin ve din büyüklerinin mezarlarını ziyaret ederek ve halka da bol bol bahşişler dağıtarak çıktığı seferin dinî ve ideolojik gerekçesini halka göstermeye önem veriyordu. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, 205, 209, 212. Yavuz, da İdris-i Bitlisi'nin doğu bölgesindeki faaliyetlerini hızlandırmak gayesiyle, mühürlü imzalı boş fermanlar göndermiş ve bölgedeki Kürd beyleri ile kendi adına görüşmeler yapmasını sağlamıştı. M. Ali Ünal, "XVI. Yüzyılda Diyarbekir" *Osmanlı Devri Üzerine Makaleler-Araştırmalar*, 182; M. Törehan Serdar, *Mevlana Hakîmüddin İdris-i Bitlisi*, İstanbul, 2008, 114-117; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/604.

⁶⁵⁸ 10 Safer sene 967/12 Ekim 1559 tarihli bir hüküm şöyledir: Varna kadısına hüküm ki: Kasaba-i Balçık nâ'ibinin imzâsiyle südde-i sa'âdetüme sûret-i sicil sunulup taht-ı kazâna tâbî' Keligra nâm hisârda vâkı' olan Sarı Saltuk zâviyesinde ırsık tâ'ifesinden Mehmed nâm kimesne şer'-i şerife ve dîn-i İslâm'a muhâlif ba'zı kelimât itdüğün bildürmüş. İmdi, bundan akdem Memâlik-i mahrûse' me hüküm-i şerîfüm gönderilüp anun gibi zâviyelerde Şer'-i Şerife mugâyir ehl-i bid'at olan ırsık tâ'ifesi komayasın diyü buyurulmuşdu. Eyle olsa buyurdum ki: Varıcak, bu husûsa mukayyed olup göresin; mezkûr ırsıkun arz olunduğı üzre Şer'a muhâlif kelimât itdüğü vâkı' midür, ne makûle kimesnedür? Andan gayrı zikr olunan zâviyede sâkin olanlar ehl-i bid'at ırsık tâ'ifesi midür, yohsa Ehl-i Sünnet cemâ'at kendü hallerinde midür, nicedür? Yazup bildüresiz". MD, 3, 186 (418. Hüküm). Ayrıca bkz. 209 (473. Hüküm)

⁶⁵⁹ Nebi b. Turhan Sinobî, *Hâzâ min tesâñifi nebî b. turhân...*, Ali Bey Matbaası, İstanbul, 1294, 48.

⁶⁶⁰ Önceden *Kalenderîyye* ve *Vefâîyye* çevrelerinde kuvvetli cezbe yönüyle belirginleşmiş olan anlayış, Anadolu Selçukluları zamanında, Maveraünnehir, Harizm ve Horasan üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle girmişti. XIII. yy.'da da vahdet-i vücud ile tanışmış ve kaynaşmıştır. Vahdet-i vücudcu bir karaktere sahip olan Osmanlı tasavvuf düşüncesi, Ocak'a göre iki paralel yapı üzerinden Osmanlı'da varlık göstermiştir. Bunlardan birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkan ve Aziz Mahmud Hüdaî (ö. 1623) Molla İlahî (ö. 1494) gibi sufilerle temsil edilen *vahdet-i vücud* anlayışdır. İkincisi ise yarı felsefî bir nitelik arz etmekte olup XV. yy.'da Şeyh Bedreddin (ö. 1416) ile başlayan panteist eğilimli *vahdet-i mevcûd* yorumudur. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 149-151. Ayrıca bkz. Hoca Sadeddin, *Tâcüt-Tevârih*, 2/407 vd., 2/544.

⁶⁶¹ Krş. Hoca Sadeddin, *Tâcüt-Tevârih*, 2/405-406. Ocak, Osmanlı tasavvuf düşüncesinin iki ana mektebi olduğunu kaydeder: 1- *Popüler vahdet-i vücudcu ve cezbeci sufi düşünce geleneği*. 2- *Vahdet-i vücudcu Yüksek tasavvuf düşünce geleneği*. Bunlardan ilki, XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında Maveraünnehir, Harezm ve Horasan (özellikle bu mntıka) üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle birlikte girmiş, Ahmed Yesevî ve Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdadî'ye bağlı kişiler tarafından getirilmiş ve Rum Abdalları denilen ikinci kuşak Kalenderîyye mensuplarına da Osmanlı Beyliği topraklarında temsil edilmiştir. Diğeri ise birincisi yarı felsefî bir nitelik arz eden ve XV. asırda Şeyh Bedreddin ile başlayan XVI-XVII. yüzyıllarda da Bayramî Melamileri ile Halvetiliğin bir kolu olan Gülşenîler'de görülen materyalist eğilimli düşünce ve ikincisi ise Mevlevîlik, Nakşibendilik veya Celvetilik gibi bazı tarikatlar içinde yetişen Molla İlahî, Aziz Mahmud Hüdaî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi mutasavvıflarca temsil

Ebussu'ûd Efendi'nin, Firavun'un imanlı öldüğüne dair ifadeleri *Fusûsu'l-Hikem*'e bir yahudinin soktuğunu söylemesine karşılık⁶⁶² İbnü'l-Arabî'yi ve *Fusûsu'l-Hikem*'i eleştiren Çivizâde, Sofyalı Bâli Efendi'nin kendisine ve Kanûnî'ye yazdığı sert mektuplar karşı karşıya kaldı⁶⁶³. Çivizâde'nin kanaati şuydu:

*Kim İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygambere kadar gelen evliya içerisinde en büyük olduğuna itikad ederse el-ıyâz bi'llâh kâfir olur. Kim Firavun'un mümin olarak öldüğüne inanırsa tövbe etmesi gerekir. Fusus okuyanlar, onun manasını bilip, ona inanırsa ve doğru olabilir, derse zındık olurlar, tövbe etseler bile idam edilirler*⁶⁶⁴

Muhyî-i Gülşenî, on altı yaşlarında iken başından geçen bir hadise aktarır. Nakline göre bir gün *Fusus*'un Abdurazzak Kaşanî ve onun talebesi Davud Kayserî'ye ait iki kıymetli şerhi yanında iken ikinci namazını kılmak için Edirne Üç Şerefeli Camii'ne gitmiş ve namaza durmadan evvel kitapları kürsiye koymuştur. Fakat Muhyî, namazdan sonra birinin gelip kitapları incelediğini fark eder. Onun yanına gider ve konuşmaya başlarlar. Uzunca süren bu konuşmada bu kişinin İbnü'l-Arabî'nin eserlerini tasvip etmediği anlaşılmıştır. Tanıyamadığı bu adam camiden çıkarken etrafına pek çok mülazım kadı ayağa kalkıp hürmet gösterince onun nihayet onun Çivizâde Muhyiddin olduğunu anlar. Muhyî'nin uzun ve detaylı naklinde Çivizâde ona *Fusus* ile değil *Hidaye* gibi fıkıh kitaplarıyla meşgul olması tavsiye etmiş, *Fusus*'un muhtevasının “nefs aldatıcı” olduğu vurgulayarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin onu dalalete sürükleyebileceğine dair ikazda bulunmuştur⁶⁶⁵. Cemaleddin Hulvî'nin (ö.1064/1654) nakline göre Muhyî-i Gülşenî'yi “Bre Mülhid!” diye azarlamış ve çok ağır sözler sarf etmiştir. Edirne Müftüsü Çivizâde onu evine çağırdıktan sonra hapsedilmesini emretmiş ve Muhyî uzun süre hapiste kalmıştır⁶⁶⁶.

edilen düşüncedir. Osmanlı tasavvuf düşüncesi bütün kesimleriyle Vahdet-i vücudcu bir düşüncedir. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, 182-187.

⁶⁶² Ebussu'ûd, *Ma'rûzât*, 87, 253-254.

⁶⁶³ Bkz. Abdurrezzak Tek, “Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâli Efendi'nin Bakışı”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 107-133, 109. Bu dönemde, Muhyiddin İbnü'l-Arabî aleyhine ilk çıkışı Sadi Çelebi (940-1534/946-1539) gösterdiği bilinmektedir. Ayrıca krş. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, 173-174.

⁶⁶⁴ Çivizâde'nin, Halvetîlerden Ramazan Efendi ile İbnü'l-Arabî'nin *Fusus*'u sebebiyle münakaşa ettiği bilinmektedir. Atâî, *Zeyl-i Şekayık*, 209-210. Yukarıdaki fetvaya konu soru şöyledir: “Şeyh Muhyiddîn Arabî'nin Fusûs'unda “Hatem-i Evliyâ efdaldir Hâtem-i Rusulden” ve Fütûhât'ında ben Hâtem-i Evliyâdan dediğini bilip, bu kelimâtı, hakdır deyub, hak itikad eden ve hak olmak yahtemildir, diyen kimseye şer'an ne lazım olur”. Saruhânî Lâli Efendi, Seyyid Ahmed bin Mustafa Lâli (v.971/1563), *Mecmau'l-mesâilî's-şer'iyye fi'l-ulûmi'd-diniyye*, İsmâil E. Erünsal Özel Koleksiyonu (İSAM Ktp., nr. 63897, fotokopi nüsha), vr. 9b'den naklen A. Aydın, *Agt*, 218. Ayrıca bkz. Gel, *Agt*, 265.

⁶⁶⁵ Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî - Reşehât Aynü'l-hayât Tercümesi*, 293-295. Ayrıca bkz. Tahsin Yazıcı “Muhyî-i Gülşenî” *DİA*, 31/80.

⁶⁶⁶ Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul, 2013, 529-530.

Çivizâde, Kanûnî'nin *Fusus*'u sevdiği ve ondaki görüşleri benimseyip yaşadığı konusundaki kanaatlere asla katılmaz ve sultanın Ehl-i Sünnet üzere olup ilhad ve zındıklık muhtevi olan bu kitab ve görüşlerinden uzak bulunduğunu kaydeder. Ebussu'ûd'a: “Şeyh Muhyiddin-i Arabî Hazretlerinin *Fusûs* adlı kitabı şeriat-ı şerifeden taşradır; halkı idlal için telif olunmuştur. Anı her kim mutâlaa ederse mülhiddir, diyen Zeyd'e şer'an ne lazım olur?” şeklinde bir soru sorulunca onun cevabı oldukça farklı olmuştur. Ona göre *Fusûsu-l-Hikem*'de şeriatla bağdaştırılması mümkün olmayan ifadeler vardır. Ancak bu ifadeler esere bir Yahudi tarafından sokuşturulmuştur. Bunların İbnü'l-Arabî'ye ait olmadığına, onun yüce şanı ve diğer kitaplarındaki görüşleri şahadet etmektedir. Binaenaleyh bu eserin mutâlaasında çok ihtiyatlı olmak gerekir. Ayrıca bu hususta padişahın nehyi de bulunmaktadır. Her vechile kaçınmak lazımdır⁶⁶⁷. Çivizâde'ye göre ise *Fusus*'un içeriğinin İbnü'l-Arabî'ye aidiyetinde sorun yoktur ve muhtevanın doğru olduğunu söyleyenler zındık olur, üstelik diğer kâfir ve zındıklar gibi de değildir. Bu sebeple yakalandıktan sonra tevbe bile etse ölüm cezasından kurtulamaz. Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaati onun “melun” olduğu şeklindedir⁶⁶⁸.

Fusus'ta itiraz edilen tek başlık elbette sadece Firavunun imanı bahsi değildi. Abdurrezzak Tek'in ifadesiyle bu başlık dışındaki itirazlar genel olarak, vahdet-i vücûd, Hakk'ın sıfatları, insan-ı kâmil nazariyesi, hâtemü'l-evliyâ, ricâl-i gayb, putlara tapma, gayba muttali olma, keşf, Cehennem ehlinin durumu gibi konular etrafında şekillenmişti. İbnü'l-Arabî'nin Fass-ı Âdem'de şöyle der:

İnsanın kıymeti, Hakk için, gözün görmesini temin eden göz bebeği (insânü'l-ayn) menzilesinde olup bu bakışa “basar” diye tabir edilmiş ve böylece de beşere insan (gözbebeği) denilmiştir. Hakk Teala bütün yarattıklarına sadece insan üzerinden

⁶⁶⁷ Ebussuud, *Maruzât*, (Düzenli), 253-254.

⁶⁶⁸“Pâdişâhımız Sultân Süleymân hazretleri dahi *Fusûs*'dür ve *Fusûs* ile âmildir. En-nâs alâ dîni mülûkîhim deyüb *Fusûs*'un hakikatine davet-i âmiye yüz dutub bu makûle kelîmât iden şeyhe şeran ne lâzım olur? El-Cevâb: Pâdişâhımız hazretleri Ehl-i Sünnet ve cemâat itikâdî üzeredir. Pâdişâh hazretlerini ol şeyh kendi küfrini tervîc için iftira itmiş. Ol *Fusûs* ile müsemma olan kitâb ki, İbnü'l-Arabî müellefidir, küfr ve zendeka ve ilhâddan eşyâ-i kesîreyi müştemildir. Anı bilüb hakdır diyen kimesne zındıktır, sâir kefare gibi değildir, bade'l-ahz tevbe dahi iderse katlden halâs olmaz. Husûsan bu halde istiftâ olunan habîs akâyid-i müslimîni ifşâd itmekde müciddir. Hükkâm-ı müslimîne lâzımdır ki ihtimâm-ı vech üzre arzı ol melûndan ve etbândan tathîr ideler. Ketebehu el-fakîr şeyh Muhammed.” Çivizâde, “Fetâvâ ale'l-Fusûs”, *Def'i'l-Fusûs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nu.37208, vr.40b-41a'dan naklen Gel, *Agt*, 254. Gel, Çivizâde'nin ta'n ettiği görüşlerin bir Yahudi ilhakı olduğu fikrinin, onun, İbnü'l-Arabî'nin cesedinin mezarından çıkarılıp yakılması teklifi karşısında Ebussuud Efendi tarafından bizzat Kânûnî'ye ifade edildiğine dair nakilde bulunur. Bunun üzerine ise Kânûnî hem İbnü'l-Arabî aleyhine konuşmayı ve hem de *Fusûsu'l-Hikem* okumayı yasaklamıştır. Gel, *Agt*, 271 dp. 1025.

*nazar etmiş ve sırf insan sebebiyle mahlukata merhamet etmiştir. İnsan hâdis-i ezeli (ezeli yaratık) ve ebedî olan neşe-i dâimî ve câmi‘ olan bir kelime-i fâsıladır*⁶⁶⁹.

Bu ifadelerde, insana yüklemiş olduğu anlamdan dolayı ona itiraz edilmiştir⁶⁷⁰. Bununla birlikte onun insana yüklediği mananın tevhidin mantığına ters düşmediğini bilakis tanrı-insan bağının olması gereken kuvvetine bu çerçevede “*ehadiyet ve vahdaniyete*” atıf yaptığını söyleyebiliriz. İbnü’l-Arabî’nin nübüvvet-velayet ilişkisine dair kanaati de tartışılmıştır. Zira “son velî” ya da velayetin nihayeti terkipleriyle şüphesiz ki İbnü’l-Arabî kendini kastetmekteydi:

*Bu ilim (hikmet) ancak hâtemü’r-rusûl ve hâtemü’l-evliyâyâ aittir. O ilmi, peygamberler ve rasûller ancak hâtemü’r-rusûlün [Hz. Muhammed] kandilinden görür. Evliya da sadece hâtemü’l-velînin [İbnü’l-Arabî] kandilinden görürler. Hatta peygamberler o ilmi ne zaman görseler, ancak hâtemü’l-evliyânın kandilinden görürler. Zira risâlet ve nübüvvet, yani nübüvvet-i teşrî‘ ve risâlet-i teşrî‘ kesilmiştir. Velâyet ise ebediyen sürer. Peygamberler evliyâ olduklarından dolayı, zikrettiğimiz ilmi ancak hâtemü’l-evliyânın kandilinden görürler. Böyle olunca peygamberlerden daha aşağı mertebede olan evliya nasıl olur da bu ilmi hâtemü’l-evliyâdan almazlar! Her ne kadar hâtemü’l-evliyâ [İbnü’l-Arabî], hükümde hâtemü’r-rusûlün [Hz. Muhammed] teşrîinden getirdiği şeye tabi ise de bu durum, onun makamının değerini düşürmez ve bizim düşüncemize de ters değildir. Zira hâtemü’l-evliyâ bir yönden daha aşağı mertebede iken, diğer bir yönden daha üst mertebededir*⁶⁷¹.

İtiraz edenlerin dikkat çektikleri temel mesele, peygamberler ve peygamberlerin sonuncusunun, evliyanın sonuncusunun kandilinden feyz alması ve ona muhtaç olması meselesidir. Esasında kendisinden sonra pek çok evliyâ geldiği vurgulanarak onun bu cümleleri reddedilir⁶⁷². Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin “hâtem” kavramını hangi manada kullandığı aslında net değildir. Zira kavram “bir şeyin âhîrinin bülûğu” (sonuna ulaşma/erme/kemâl) manasına gelmektedir⁶⁷³. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, bir başka yerde velayet makamının nübüvvet makamında üstün olduğundan bahseder. Fakat bununla kastı “velilerin, peygamberlerden üstün oluşu” değildir. Ona göre son rasûl ve nebînin (burada özellikle Hz. Peygamber) sığınacağı manevi makam *velayet* makamıdır. Şeriatın yeri dünyadır. Oysa dünya geçicidir. Velayet ise geçici değildir.

⁶⁶⁹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, thk. Ebu’l-Alâ Affî, Beyrut, 1980, 50.

⁶⁷⁰ Tek, “Fusûsu’l-Hikem’e Yönelik...”, 109-110.

⁶⁷¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 62. Ebussu’ûd’a göre ise peygamberler velayet ve nübüvvet riyâsetini cem etmişlerdir. Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/49.

⁶⁷² Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûatü’l-Fetâvâ*, 2/127-129.

⁶⁷³ İbn Fâris, *Mu’cemu’l-Mekâyis fi’l-Lüğâ*, Dâru’l-fikr, Beyrut, 2011, 342. Buna göre *hâtem* için, *kemâl* mertebeye gibi mana çıkar ki *hâtemü’l-evliyâ*, “velilerin sonuncusu” değil “en üstünü” manasına gelir. Bununla birlikte *hâtemü’l-enbiyâ* terkihi için böyle bir anlamın verilmesi eksik bir ifade sayılmalıdır.

Geçici olsaydı Allah'ın “velî” adı baki olmazdı. Bu ad ise ilahî ahlakla ahlaklanması ve bağlılığı yönünden onun kullarına özgüdür⁶⁷⁴. Bir peygamberin velayet yönünün nübüvvet yönünden üstünlüğünü vurgulayan bu sözler, bir gönüllülük alanı olarak velayetin Allah ile kul ilişkisine; bir vazife ve memuriyet alanı olarak nübüvvetin ise kul ile kul arasında cereyan ettiğine işaret etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Nuh kavmi hakkında “Onlar putlarına tapmaktan vazgeçselerdi, vazgeçtikleri oranda Hakk'ı bilememiş olurlardı. Zira ibadet edilen her mabudda Hakk'ın bir vechi vardır ki o şeye bundan dolayı ibadet edilir” sözü de⁶⁷⁵ çok münakaşa edilmiştir. Buna göre her kul “kendi tanıdığı ve inandığı” rabbine karşı “bildiği” biçimde ibadet ederken şirke düştüğünde her ne kadar samimi ise de kulun hatası Balî Efendi'nin ifadesiyle “teşrî kılınmamış bir ibadet şekliyle” ibadet ve kulluk yapmaktır⁶⁷⁶.

2.3. Tasavvufî Ayinlere Fikhî İtiraz ve Tecrübî Atf

Ayinlere⁶⁷⁷ konu olan musiki, sema, devrân ve raks gibi başlıklar gerek Osmanlı'da gerekse öncesinde İslam hukuk ve tasavvuf geleneğinde epeyce münakaşa edilmiştir⁶⁷⁸. Osmanlılar'da bir yaşam tarzı ve hayat görüşü olarak yaygın olan tasavvufun, sema ve devrân gibi pratiklerinin icra edilmesi olağandı. Unutulmamalı ki Osmanlılar, bazı manevî an'anelerini, vecd ve tecrübeyle kuvvetli biçimde beslenmiş bulunan Türk-Moğol geleneğinden almaktaydılar. Böyle olunca bir eylemden ortaya çıkan sonuç, onlara göre o eylemin meşruiyet zeminini oluşturabiliyordu. Yani

⁶⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 136.

⁶⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 72.

⁶⁷⁶ Tek, “Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik...”, 126-127. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta zikrettiği şu sözlerine de itiraz edilmiştir: *Cehennem ehline gelince onlar her ne kadar ateşte de olsalar kendilerini nimetler içinde ve cennette sanacaklardır. Zira ceza süresi nihayete erdikten sonra ateşin şiddetinin, onun içinde bulunanlar için gül bahçesi gibi olması [en teküne berden ve selâmen alâ men fihâ] gerekir. Bu da onların nimetlenme biçimidir. Hak yerine geldikten sonra Cehennem'dekilerin zevk ve huzuru, ateşe atılırken İbrahim'in (as) yaşadığı huzur gibi olacaktır*” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 169. Kuran-ı Kerim'deki bazı ayetlerin bu görüşü desteklediği ifade edilmekle birlikte çoğunluğun bu görüşü kabul etmediği bilinmektedir. Nebe 23. ayet bunlardandır: “*Asırlarca kalacaklar orada/Cehennemde*” (Lâbisîne fihâ ahkâbâ). Cehennem'de “sonsuz” kalınacağını bildiren ifadelerin tefsiri için bu ayet kullanılmış ve sonsuzluktan maksadın çokluk olduğu belirtilmiştir. İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşü de ilgi çekicidir: “Cehennemlikler oradan çıkarılır. Böylece, içinde hiç kimse yokken bu şekilde mevcudiyeti sürer”. Fakat İbn Kayyim bu görüşe çok itiraz eder: “Yukarıdaki görüşler gibi Kuran ve Sünnet bu görüşü de redder”. İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî, Dâru İlmi'l-Fevâid, Mekke, 1428, 732.

⁶⁷⁷ Uludağ'ın kaydına göre *âyin*, mutasavvıflara has bazı hal ve hareketleri ifade etmek için ilk defa İranlı mutasavvıflar tarafından kullanılmış daha sonra Türk tasavvuf edebiyatına geçmiştir. Süleyman Uludağ “Âyin-Tasavvuf” *DİA*, 4/250. Kavramın “âyin-i ehlullah” ve “âyin-i şerîf” olarak kullanıldığı bilinmektedir.

⁶⁷⁸ Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Sema*, 179-205; Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakılar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 85-87.

meşruiyetin kaynağı tecrübeydi. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okuyanların “salâhı ve savmı” artıyorsa o metinler şeraite zıt görünse de faydalı idi⁶⁷⁹.

Ulemadan Zenbilli Ali Efendi devrân lehine bir tavır alırken bunu oyun ve eğlence için değil Allah'ı zikir için caiz olduğunu, bunları yapanları tekfir edenlerin bilakis kendilerinin kâfir olacağını, mekruh görenlerin de tevbe etmesi gerektiğini söylemişti. İbn Kemal ise devrânın haram olduğu kanaatindeydi. Dönerek ve ayakları yere vurarak yapılan zikrin, ibadet olmayıp raks olduğunu raksın da icma ile haram kılındığını söylemişse de Kemalpaşazâde'nin daha sonra bu görüşünden döndüğü nakledilir⁶⁸⁰. Çivizâde ve Ebussu'üd Efendi⁶⁸¹ raks ve devrân karşısındaki tepkilerini sert şekilde ortaya koymuşlar, Birgivî, Şeyhulislam Geylânî'nin fetvalarında raksı helal görenin kâfir olacağını yazılı olduğunu, bu sebeple onu helal görenin küfre düşmesi lazım geldiğini söylemiştir⁶⁸².

Çivizâde, devrân ile ilgili bazı fetvalarından ve diğer kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Mevlevî meşrebe ve felsefî tasavvufa kesinlikle karşıdır⁶⁸³. *Sufiyye taifesi* ile arası iyi olmayan Çivizâde için, onların bu hareketleri masiyet kabilindedir. Bu sebeple fasık (yani açıktan günah işleyen kimse) durumuna düşmüşlerdir⁶⁸⁴. Buna göre Çivizâde, ayet ve hadislerden geleneksel anlayışlara ve fıkıh literatürüne uygun olmayan hüküm ve değerlendirmelerin çıkarılmasına razı değildir. Öyle ki ayetlerin böyle açıklanmasını dinin tahrifi olarak anlamakta ve imanın yenilenmesini istemektedir. Çivizâde, sufilerin, ayet ve hadisleri devrânın helal oluşuna *delil* adıyla kullanmasına musamaha göstermez ve onlardan imanını yenilemesini ister⁶⁸⁵.

⁶⁷⁹ Muhyî-i Gülşenî, kendisine itiraz eden Çivizâde'ye Muhyiddin ibnü'l-Arabî'ye muhabbeti olduğunu beyan ederek “Her kaçan şeyhün kitaplarına mütâlaa itsem huşû'um ve tazarru'um ve salâhum ve savmum ve tekarrubum ziyâde müşahade iderem ve anlarsız ki olam aksi zuhûr eder” demişti. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî - Reşehât Aynü'l-hayât Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2014, 294.

⁶⁸⁰ Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 132.

⁶⁸¹ Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi -Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 72-73.

⁶⁸² Birgivî, *Tarîka* (Taha) 448. Krş. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, 269.

⁶⁸³ Mecdî, *Hadâik*, 447; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, 1/269. “Bazı sûfiyye namaz kılıp, tilâvet-i Kur'an olduktan sonra halka olup zikrullah ederken ayak üzere kalkıp dönseler, ellerin ellerine alıp şap şap vursalar; şer'an ol tâifeye ne lâzım gelir. El-Cevap: Fâsik olurlar, men' olunmak gerektir. Çivizâde” Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Şehid Ali Paşa, nr. 1067, vr. 415b'den naklen A. Aydın, *Agt*, 203, 231.

⁶⁸⁴ “Zeyd-i vâiz, va'zında, Yâ Sîn'in yâında nâyin [ney'in] hilline işaret vardır. Ürkud bi riclik, ayetinde devrânın hilline işaret vardır, dese şer'an Zeyd'e ne lâzım olur. El-Cevap: Câhil-i ahmaktır. Kelâmullah ma'nâsını tahrif eylemiş. Ta'zîr-i şedîd edip ve haps etmek gerektir ki kendi dâll olduğundan gayrî Müslümanları dahi idlâl etmeye. Çivizâde” İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 9a.

⁶⁸⁵ “Sûret-i mezbûrede zikir olan vâiz, devrânın hurmetine fetvâ vardır, denildikte, sen ne dersin bre câhil benim deverânın hilline nice delilim vardır, dese, sûfler ahvâlınden sen ne bilirsin, dese, şer'an böyle diyen vâize ne lâzım

Çivizâde'nin bazı sufi ve mutasavvıflar hakkında ağır sözler sarfettiği Ebussu'ûd'un şu fetvasından anlaşılmaktadır:

Bir kimesne İmâm Gazzalî ve Şeyh Muhyiddin Arabi ve Celalüddin Rumî vesayir Meşâyih-i izâm-ı sâlîfe kaddesallahu ervâhahum onları tekfir eylese ne lâzım gelür? Ve bi istifsâr olundukda tekfirin vechi beyân etmek lâzımdır deyû buyurulmuş, bunların tekfirinin bir vechi olmak ihtimali var mıdır, beyân oluna. Selâtîn-i İslâm ve ulemâ-i kiram belki havâs ve avâm katında bunlar makbul ve ervâh-ı tayyibelerinden istimdâd olunıgelmiştir. Bunların küfrüne vech olıcak Müslüman kim olur? el-Cevâb: Ol asl dâhiye-i azîmeyi tefevvüh eden bî dîn ortaya getirilüb hali bildirilüb verilen ecvibe mehâmil-i gayr-i makhûreye⁶⁸⁶ haml olunub ehl-i İslâm içinde fitne ilkâ etmek ehl-i islâma layık değildir. Çivizâde taarruz etdikde hakikat-i hal mufassalan Hazret-i merhûme kaddesallahu sübhanehi ruhahu'l-aziz beyân olunmuşdur, hâkim İshâk sâbika zu'munca bazı kelimât-ı bâtila söylediğiün ortaya getirilüb tecdîd-i imân etdirilmiştir⁶⁸⁷.

Kanûnî döneminde sufiler, İbnü'l-Arabî üzerinden tartışmaya çekildiğinde ve bazı ayin biçimleriyle gündem olduğunda, bu konuda cephe alanlardan biri de İbrahim Halebî (ö. 1549) olmuştur. Halebî, raks ve devrân konusunda 934/1527 senesinde Sünbül Sinan'a reddiye olarak *er-Rabz ve'l-Vaks* adıyla⁶⁸⁸ bir risale kaleme alarak farklı istidlallerle raksın haramlığını ispatlamaya çalışır. Bu çerçevede tasavvuf iddiasıyla ortaya çıkan bazı grupların eğlenceyi, dinin yerine geçirdiklerini, ibadete oyun karıştırdıklarını bu sebeple de Allah'a iftira attıklarını söyleyerek tenkit eder ardından onların bu durumunu bazı nasrânîlerin, “horoz tepmesi”⁶⁸⁹ diye adlandırdığı bir oyuna benzetir. Halebî, konuyu ele alırken Haddâdî, Debûsî, Kerderî, Pezdevî ve Serahsî gibi âlimlerden nakillerde bulunarak görüşünü destekler.⁶⁹⁰ Sünbül Sinan ise sufi raksının caiz olduğunu, evliyanın kerametine karşı çıkan Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in görüşleri

olur? Beyan oluna. El-Cevap: Tecdîd-i îman ve tecdîd-i nikâh lâzım olur ve ta'zîr-i belîğ dahi etmek gerekir. Çivizâde". İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 9a.

⁶⁸⁶ Kefevî'de “gayr-i ma'hûdeye” şeklinde bkz. *Ketâib*, 2/292b.

⁶⁸⁷ Düzenli, *Agt*, 165. Kanûnî Çivizâde'nin tavrına çok üzölmüş ve şu dörtlüğü yazmıştır:

Aşığa ta'n eylemezdi müftî-yi bisyâr-fen

Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir mikdâr fen.

Şeyhülislamın diyen bir tıfl-ı ebcedhân olur,

Mekteb-i aşkında ol yâr, idicek izhâr-ı fen

Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul, 2012, 252. Bir başka kayda göre Çivizâde, Celaleddin Rumî ve İbnü'l-Arabî'yi tekfir ederdi. Mevlâna Celaleddin Rûmî'nin “*Ey kâfirler, sizin fiillerinizi ben yaratırım, zira mutlak hâkimim, ister mümin, ister kaafir yaparım*” beytinin manasını kendi zahiri anlayışına göre yorumlayarak bu konudaki fetvasını Kanûnî'ye göndermişti. Kanûnî, bu fetvayı okuyunca şeyhülislamına manzum olarak yukarıda aktarılan dörtlüğü yazarak cevap vermişti. Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, 2012, 354. Krş. Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 98.

⁶⁸⁸ Bizim kullandığımız yazmada risale adının başı الرضى şeklindedir. “Er-Rahs” adıyla başlayan nüsha için bkz. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 218. Ayrıca Kalaycı'nın tespitine göre Birgivî, raks konusunda bu eserden alıntılarda bulunmuştur. *Age*, 246.

⁶⁸⁹ رخص الديك *Rakzu'd-dik*, Bir horozun veya kuşun süratle yürümesi manasına gelmektedir ki Ebussu'ûd bu terkibi fetvasına taşımıştır.

⁶⁹⁰ İbrahim Halebî, *Risâletü'r-Rabz ve'l-Vaks li-Müstehilli'r-Raks*, el-Mektebetü'l-ezheriyye, fıkıh âmm, 2427/92095, vr.2a-3b.

arasındaki farkı kaçırarak bir âlimin, Kurtubî ve Bezzâzî gibi güya kendilerinin Ehl-i Sünnetten olduğunu iddia eden kimselerin eserlerinden hareketle herhangi bir rivayete ve tedkike gerek duymadan fetva verdiğini kaydeder⁶⁹¹. İbrahim Halebî, *Ni'metü'z-Zerîa fî Nusreti'ş-Şerîa* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ağır biçimde tenkid etmiştir. Bu eser Çivizâde'nin Hocası Sadî Çelebi tarafından tamamlanmıştır⁶⁹². Onun *Tenbîhü'l-Gabiyy fî Tekfîri'bni Arabiyy* eseri de Muhyiddin İbnü'l-Arabî konusunda Suyutî'ye cevaptır⁶⁹³.

Klasik bir Hanefî hukukçusu olduğundan Ebussu'ûd'un raks, sema, şarkı-türkü konusundaki kanaati, musikîye karşı mesafeli olan Hanefî geleneğinde olduğu gibi bunların haram olduğu yönündedir. Şeyh Şemseddin Ahmed et-Tavîl (ö. 975/1567-68) ile raks-devrân tartışmasına giren Ebussu'ûd,⁶⁹⁴ bu konudaki kanaatini şöyle dile getirir: *Raks ve devrân eden taifeyi valiler ve hakimler men etmek üzerine vacib midir? El-cevab: Vacibdir. Vazifeleri emr-i maruf ve nahyi münkerdir. Etmeyicek bir imamet eder müteşerri' kimse nasb olunmak lazımdır*⁶⁹⁵. Ebussu'ûd Efendi'nin devrân hakkındaki sert tavrını daha sonra esnettiği ve hukuki tutumunu yumuşattığı aktarılır⁶⁹⁶. Rivayete göre bu yumuşamada, dönemin önemli Halvetiyye şeyhlerinden İbrahim Ümmi Sinan'ın (ö. 976/1568) etkili olduğu kaydedilmiştir. Hacı Evhad Sünbülî Dergâh'ı şeyhlerinden Seyyid Hüseyin b. Abbas Efendi (ö. 1105/ 1693-94) tarafından 1092 tarihinde kaleme alınan *Risale-i Devrâniyye* isimli yazma bir eserde ve Harîrîzade'nin *Tibyân*'ında kaydedildiğine göre, Ebussu'ûd Efendi birgün Ümm-i Sinan ile bir araya gelerek devrân meselesini tartışmaya başlamış, tartışmanın sonunda sinirlenen şeyhülislam, “Ya Şeyh! Eğer bu devrândan vaz geçip müridlerini de bundan alıkoymazsan vefat ettiğinde cenazeni kılmaktan halkı men ederim” demiş bunun üzerine Ümmi Sinan da “İnşallah benim cenazemi sen kıldıracaksın” diye mukabele etmiş ve ayrılmışlardır. Bir zaman sonra Ümmi Sinan vefat ettiğinde müridleri şeyhin tabutunu hazırlayıp Fatih Camii'ne götürmüşler, ancak Ebussu'ûd Efendi'nin bundan haberi olmamış, aynı gün saraydan bir kız çocuğu vefat etmiş ve onun cenazesinin de Fatih Camii'nden kaldırılmasına karar verilmiştir. Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi, saraylı kızın namazını kıldırarak üzere cemaatin başına geçtiğinde, kızın tabutunun yanında bir de erkek mevtanın olduğunu

⁶⁹¹ Sünbül Sinan, *er-Risâletü't-tahkikiyye*, 2a'dan naklen Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 224.

⁶⁹² Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 3/1009, 4/1574.

⁶⁹³ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 4/1466.

⁶⁹⁴ Düzenli, *Agt*, 36.

⁶⁹⁵ Düzdağ, *Age*, 87 (351).

⁶⁹⁶ Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 72.

görmüş ve önce er kişinin namazı kılınmak gerektiği için, kim olduğunu bilmeden *Er kişi niyyetine* deyip Ümmi Sinan'ın namazını kıldırmıştır. Namazdan sonra müridlerin hücumu ile eller üzerine alınarak tabutun taşındığını gören şeyhülislam etrafındakilere mevtanın kim olduğunu sorduğunda, Ümmi Sinan olduğunu öğrenen Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi'nin bu hadiseden çok etkilendiği ve daha sonra kendisine devrân meselesi sorulduğunda şu şekilde cevap verdiği rivayet edilmektedir: “Allah Teâla'nın ilmi bir sonsuz deniz mesabesindedir. Meşayih-i izâm ol denizin gavvaslarıdır. Biz ehl-i sahiliz. Bu hususta bizim onlarla bahsimiz yoktur”⁶⁹⁷. Ebussu'ûd Efendi'nin Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda Sünbül Efendi'den sonra posta oturan bir başka Halvetî şeyhi Merkez Efendi'ye (ö. 959/1551-52) de derin sevgi ve hürmeti bulunduğu kaydedilir⁶⁹⁸.

2.4.Meşruiyet Aracı Olarak Birgivî

2.4.1.Kadıẓâdeliler Hareketi

XVII. yy.'da ortaya çıkan *Kadıẓâdeliler Hareketi*, kendi devrinde zihniyet farklılığıyla ilgi çektiği gibi modern zamanlardaki araştırmalara da konu olmuştur. Halil İnalçık, Birgivî-Kadıẓâde bağını zihniyet üzerinden kurar. Musikî, semâ ve raksa yer ayıran İnalçık, Taşköprülüzâde'nin bu başlıklardaki müspet görüşünü aktardıktan sonra baĝnazlık hareketlerine temas etmiş ve bu konuda Birgivî ve Kadıẓâde'nin benzer refleksleri verdiklerine işaret etmiştir. İnalçık, İbn Teymiyye, Birgivî ve Kadıẓâde arasındaki ilişkiyle alakalı şunları söyler:

*Birgivî ve Kadıẓâde'nin İbn Teymiyye'yi izledikleri kesindir. Onlar İbn Teymiyye'nin risalelerini Türkçeye çevirmişler ve iddialarında daima ona dayanmışlardır*⁶⁹⁹. *Hanbelî mezhebini izleyen Birgivî ölülerini anmak için yapılan ayinleri, şefaati istemek için mezar ve türbeleri ziyaret etme gibi adetleri İslam'ın ruhuna aykırı buluyordu.(...) Mehmed Birgivî'nin öğrencisi Kadıẓâde (ö.1635) ile ona baĝlı fakı denen bir grup vaiz tartışmayı tırmandırıp sürdürmüşlerdir*⁷⁰⁰.

⁶⁹⁷ Öngören, “Ebussuud'un Tasavvufi Yönü”, 293-294. Öngören aynı yerde şu notu ilave eder: “Tibyan ve Sefine'de cenazesi kaldırılan saraylı kızın Kanûnî'nin kızı olduğu kaydedilmektedir. Kanûnî'nin meşhur kızı Mihrimah Sultan'ın Ümmi Sinan'dan on sene sonra: 1578 senesinde vefat ettiği bilindiğine göre burada vefat edenin diğer kızı Raziye Sultan olması gerekir”.

⁶⁹⁸ Öngören, “Ebussuud'un Tasavvufi Yönü”, 297. Ayrıca Ebussu'ûd'un şu fetvası da bilinmektedir: “Devrânı ibadet addeyleyicek mürteddir, asla müslimeden zımmiyyeden avret nikâhlamak mümkün değil. Zebihası meyyitedir. Amma ibadet addeylemeyib mübah itikad edib devrân ederse mürted değildir. Taatten haric fasıktır. Sair feseke gibidir. Menkuhası tefrik olunmaz, zebihası yenir” Düzdağ, *Age*, 85-86. Ayrıca bkz. Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 133; Mohammednejad, *Osmanlı Safevî İlişkileri (1501-1576)*, 306.

⁶⁹⁹ İnalçık, Halil, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II*, İstanbul, 2014, 238.

⁷⁰⁰ Halil inalcık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 156.

Yukarıdaki önermelerin hemen hiçbiri vakıa ile mutabık değildir. Birgivî ile İbn Teymiyye arasında organik bir bağ bulunmadığı gibi Kadızâde'nin İbn Teymiyye vurgusu, onun Birgivî vurgusuna nispetle taklit düzeyindedir. Esasen bu durum Kadızâde'nin İbn Teymiyye ile değil Birgivî ile meşrulaşmak istemesinin bir neticesi olmalıdır. Keza İbn Teymiyye'nin herhangi bir risalesinin Birgivî tarafından Türkçeye tercüme edildiğine dair veri yoktur. Keza Birgivî'nin mensubiyeti Hanbelîliğe değil Hanefî mezhebinedir. Bunu hemen her eserinde görmek mümkündür. *Cilâu'l-Kulûb* gibi risalelerde ve *Tarîka*'da, ölüleri anmak için Kuran okumak ve hatim yapmak; onların ruhları için hayırda bulunmak vs. uygulamaları meşru bulur. Şefaât ve kabir ziyareti de onun açısından meşru ve mühimdir. Bunu sadece inanca dair risalelerinde değil *Avamil* gibi gramer çalışmalarında verdiği örneklerde de görmek mümkündür. Son olarak ilave edelim ki Kadızâde Mehmed, Birgivî'nin vefatından (1573) sonra dünyaya geldiği için(1582)⁷⁰¹ Birgivî'ye doğrudan talebelik yapmamış fakat onun oğlu Fazlullah Efendi'den okumuştur. Ayrıca raks ve devrân konusunda Birgivî ile Ebussu'ûd'un görüşlerinin benzer olduğu unutulmamalıdır. Ahmet Yaşar Ocak, Kadızâde Mehmed ile Birgivî ilişkisini *selefi zihniyet* olarak kurmuş ve öne çıkan ana vurguyu *bid'atlerin reddi ve tasfiyecilik* olarak tespit etmiştir. Ocak, aralarındaki farka şöyle işaret eder:

*Başta harekete adını veren Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1635) olmak üzere bütün yandaşları, Birgivî'nin yalnızca saptırılmış yanlarını eleştirdiği tasavvufu bütünüyle reddediyor ve tarikatlara karşı aşırı bir düşmanlık besliyorlardı*⁷⁰². Nitekim XVII. Yüzyılda IV. Murad zamanında Birgivî'nin fikirlerinin, Kadızâdeliler Hareketi adıyla yozlaştırılmış bir tasfiyecilik hareketine dönüştüğünü görüyoruz⁷⁰³. Gerçekten Birgivî Mehmed Efendi tarikatlara şiddetle karşı çıkıyor İslamiyeti zedeleyen bid'atların çoğunun onlar tarafından ihdas edildiğine inaniyordu.(...) Aslında Birgivî'nin kitap ve risale olarak yazdığı eserler incelendiği zaman başta İbn Teymiyye olmak üzere talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.1350) ve bu ikisinden önce ve sonra yaşamış daha bazı Hanbelî ulemasının etkileri pek açık bir surette görülür⁷⁰⁴.

Bu paragraftaki en tartışmalı cümle Birgivî üzerinde “Hanbelî ulemasının etkileri pek açık surette görülür” kanaatidir. Zira bu konuda bir veri yoktur. Ayrıca Birgivî'yi Kadızâdeliler hareketinden ayıran ve Kuşeyrî, Gazzâlî, Şaranî vb. gibi klasik bir İslam âlim ve mutasavvıfı kisvesine sokan tavırlarından biri Ocak'ın belirttiği *Tasavvufun yalnızca saptırılmış yanlarını eleştirmesi* farkıdır. Ben de diğer araştırmacılar Arslan,

⁷⁰¹ “Diyârında isti'dâd-ı mâder-zâd ile tahsîl-i mukaddimât-ı fûnûn idüb Birgili Mehmed Efendi şâgirdlerinden ba'zı kavâbile mukârenetle keşb-i fazîlet itdikten sonra...” Katip Çelebi, *Fezleke*, 2/771.

⁷⁰² Ocak, *Yeniçağ Anadolu'sunda İslamın Ayak İzleri*, 179, 180, 221.

⁷⁰³ Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 49.

⁷⁰⁴ Ocak, *Yeniçağ Anadolu'sunda İslamın Ayak İzleri*, 222.

Yüksel, Martı, Arıkan ve Kaylı gibi, çalışmam sırasında Birgivî'nin eserlerinde ne İbn Teymiyye'nin ne de İbn Kayyim'in adına rasladım⁷⁰⁵. Ocak'ın kanaatleri büyük oranda Birgivî'ye atfedilen *Ziyaretü'l-Kubûr* risalesi üzerinden şekillenmiş olmalıdır. Bu risale İbn Kayyim'in *İğâsetü'lehvân* risalesinin tercümesi olup onun ve hocası İbn Teymiyye'nin isim ve fikirlerini bolca ihtiva etmektedir. Fakat Kaylı'nın yaptığı çalışma, risalenin Birgivî'ye ait olmadığını göstermektedir⁷⁰⁶. Bu sonuç, Birgivî'nin *Tarîka*, *Vasiyetname* veya *Cilâü'l-Kulûb* gibi diğer eserlerinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'a niçin yer vermediği sorusunu da cevaplamaktadır. Bahsi geçen çalışmadan bağımsız olarak da, *Ziyaretü'l-Kubûr* risalesinin Birgivî'ye ait olmadığını, muhteva analizleriyle tespit etmek mümkün gözükmemektedir⁷⁰⁷. *Ziyaretü'l-Kubûr*'da İbn Kayyim'in *İğâse* isimli eserinde hocasından [İbn Teymiyye] kabirlerin başında işlenen bid'at işlerin şeriata en uzak olanının, pek çok insanın yaptığı gibi ölüden ihtiyacını istemek ve ihtiyacı konusunda ölüyle istiğâsede bulunmak olup bunun putlara tapınma cinsinden bir amel sayılması gerektiği⁷⁰⁸ şeklinde bir görüş nakledilmiştir. Halbuki Birgivî'ye nisbetinde ihtilaf bulunmayan *Tarîka*'da bu kanaatin tam aksine şu duaya yer verilmiştir:

*Ey yardım isteyenlerin yardımcısı! Ey zorda kalmışların ihtiyaçlarına cevap veren!
Ey merhametlilerin en merhametlisi! Ey günahkârları bağışlayan! Habibin
Mustafa hürmetine -en temiz ve en üstün salat ve selamlar onun üzerine olsun-
Bütün nebiler, rasuller ve sana yakın melekler hürmetine; senin kendilerinden razı
olduğun ve kendileri senden razı olan habibinin ashabi hürmetine ve iyilikle onlara
tabi olanların hürmetine bizlere merhamet et!*⁷⁰⁹.

Görüldüğü gibi ilk eserde tevessül ve istiğâse tenkit edilirken diğerinde tevessül yapılmıştır. İbn Teymiyye'ye göre böyle bir dua kesinlikle caiz değildir. Zira ölülerle

⁷⁰⁵ Daha önce geçtiği gibi Martı'nın nakline göre bir tebliğ müzarekesi esnasında Emrullah Yüksel, Ocak'a, derinlemesine inceleme isteyen konularda peşin hükümlü olduğunu belirterek "İmam Birgivî'nin Osmanlı İmparatorluğu'nda İbn Teymiyye'yi temsil ettiğini ne ile kanıtlarsınız?" şeklinde yönelttiği sorusunu Ocak, "Eserlerinde hem İbn Teymiyye'nin hem de öğrencilerinin isimlerini vermesinden" diyerek cevaplamıştır. Halbuki yapılan araştırmalar bu iddianın doğru olmadığını açıkça göstermektedir. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 67. Ayrıca bkz. Adem Arıkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı-Eleştirel Bir yaklaşım" *Osmanlı'da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. İstanbul, 2016, 471-521; Gündoğdu, *Abdülmeccid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 100.

⁷⁰⁶ Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivî'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler", *1. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu (13-14 Nisan 2007) Bildiriler Kitabı* ed. İbrahim Gümüş, İstanbul, 2009, 180-181; Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 147-148; Arıkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı-Eleştirel Bir yaklaşım", 482-483; Kaylı, *Agt*, 52-66; Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 37-40.

⁷⁰⁷ Nitekim Huriye Martı da, gerek Birgivî diğer eserlerinde görüldüğü şekliyle klasik Hanefî kaynaklarına atıfta bulunulmaması gerekse uzun alıntılar ve aynı cümlelerin bazen defalarca tekrarı gibi Birgivî'nin tarzına uymayan işaretler sebebiyle, risalenin ona aidiyetini şüpheyle karşılar. Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 97.

⁷⁰⁸ "Ziyaretü'l-kubûr", 179.

⁷⁰⁹ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 284; "Ahvâlü etfâli'l-müslimîn", 121. Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 323. Naklettiğimizden başka bu risalenin 119-128 sayfaları arasında yer alan "kabir ziyaretenin beyan" bölümü ile "ziyaretü'l-kubûr" risalesindeki pek çok görüş zittir.

tevessül ve bir nevi onlardan istiğâse/yardım içermektedir⁷¹⁰. Birgivi'ye göre ise ölmüş bir kimse de olsa dua ederken “falancanın hürmetine” demek caizdir⁷¹¹. “Ölü, ölümden sonra yanında konuşulanları duyar” ve “ölü, kendini taşıyanları tanır” rivayetlerinin nakli⁷¹² de yukarıdaki görüş ile uyumlu gözükmektedir. Çavuşoğlu, İbn Teymiyye, Kadızâde ve Birgivi ilişkisine dair konuyu şöyle özetler:

Kadızedeliler'in fikrî seviyedeki lideri İbn Teymiyye mektebinden etkilenen Birgivi Mehmed Efendi'dir (ö. 981/1573). Onun en önemli eserlerinden Türkçe bir ilmihal kitabı olan Risâle-i Birgivi (Vasiyetnâme) Kadızâdeliler arasında yaygın biçimde okunmuştur. Birgivi'nin Arapça yazdığı et-Tarikatü'l-Muhammediyye ise dinî, ahlâkî ve tasavvufî konuları kapsayan ve üzerine çeşitli şerhler yazılan meşhur bir eserdir. Birgivi'de görülen İbn Teymiyye'nin etkisi Kadızâde Mehmed Efendi'nin eserlerinde de dikkat çeker. Mehmed Efendi'nin, İbn Teymiyye'nin es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhi'r-râî ve'r-ra'iyye adlı kitabının genişletilmiş Türkçe tercümesi olan Tâcü'r-resâil ve minhâcü'l-vesâil'i hazırlamış olması bu tesiri açıkça gösterir⁷¹³.

Anlaşıldığı kadarıyla Çavuşoğlu da Birgivi-Kadızedâde ilişkisinde İbn Teymiyye üzerinde durmaktadır⁷¹⁴. Kadızâde ile Birgivi, aynı kaynaktan beslendikleri için aynı zihniyete sahip olduğu varsayılmıştır. Derin Terzioğlu ise Birgivi'yi, Kadızâdeliler'in fikir babası (the intellectual father of the Kadızâdelis) olarak anarken⁷¹⁵ Zilfi, benzerlik ile ilgili şunu söyler:

Birgili'de olduğu gibi başlangıçta bir eğilim göstermesine rağmen Kadızâde'nin mizacı ve dini tercihleri söylendiğine göre sufiliğe uymuyordu. (...) Kadızâde ve Üstüvânî'nin de benzer eserler kaleme almasına rağmen, Birgili'nin risalesi [Vasiyetnâme] Osmanlı fundamentalizminin kurucu atası olarak en fazla okunan en fazla alıntı yapılan ve en fazla takip edilen Kadızâdeli eseri idi. (...) Fundamentalist seleflerinden ve haleflerinden farksız olarak Birgili de gelenek ve uygulamaya hiçbir önem atfetmemiştir⁷¹⁶.

⁷¹⁰ İbn Teymiyye ile Birgivi'nin görüşlerinin detaylı mukayesesi için bkz. Adem Arıkan, “Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı-Eleştirel Bir Yaklaşım” 505-506.

⁷¹¹ Birgivi, *Tarika* (Taha), 358; Birgivi, *Tarika*, (Nedvi), 388.

⁷¹² “Ahvâlü etfâli'l-müslimîn”, 115.

⁷¹³ Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızedeliler” *DİA*, 24/100. İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye* isimli eserinin iki tercümesinden biri *Mi'râcü'l-eyâle* ismiyle Aşık Çelebi'nin (ö. 1572) ikincisi de *Tâcü'r-resâil* adıyla Kadızâde Mehmed Efendi'nin olduğu ifade edilir. Bununla birlikte Kadızâde'nin eserinin intihal olduğu da kaydedilmiştir. Bkz. Derin Terzioğlu, “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyâsetü's-şer'iyye'sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?”, 249, 265.

⁷¹⁴ Ayrıca bkz. Seda Özsoy, “Osmanlı Devleti'nin Yeniliklere Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme: Birgivi ve Bid'at” *Dört Öge*, Yıl 1 Sayı 3-Nisan, 2013, 109.

⁷¹⁵ Derin Terzioğlu, “Where ilm-i hâl meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the age of Confessionalization” *Past and Present* 220 (2013), 86-87; Terzioğlu *Sunna-Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: The naşihatnâme of Hasan Addressed to Murad IV*, *Archivum Ottomanicum*, Edited by György Hazai with others, 27 (2010), 241-312, 255-257.

⁷¹⁶ Zilfi, *Dindarlık Siyaseti*, 132, 146-147.

Bu cümleler *Vasiyetname*'yi bir ön koşul olarak *Kadıızâdeli eseri* saymaktadır⁷¹⁷. Burada *Osmanlı selefiyeciliği*⁷¹⁸ gibi benzer manada *Osmanlı fundamentalizmi* terkihi karşımıza çıkmaktadır⁷¹⁹. Ayrıca Zilfi, Birgivî'nin Kuran okumak, öğretmek veya herhangi [imamlık-müezzinlik gibi] bir ibadet eylemi için ödeme kabul etmenin gayr-i meşrû olduğunda ısrar ettiğini de ilave eder⁷²⁰. Bununla birlikte Khaled el-Rouayheb, XVII. yy.'da Kadızâdeliler hareketinin taassubun zaferi şeklinde sunulmasını bir mit olarak niteler: *The Myth of the Triumph of Fanaticism*. Ona göre bunun nedeni, tarihi kaynakların bu grubu azınlık olarak nitelemesi ve bu hareketin bütün aklî bilimlere karşı olduğunun net olarak bilinmemesidir. Zira Kadızâde Mehmed, Seyyid Şerif Cürcanî ve Adududdin İcî'nin eserlerini okutmaya devam etmiştir⁷²¹. Fakat son bahiste el-Rouayheb'e katılmak zordur. Zira bu eserler okutulsa da tarihi kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla içi boşaltılıyordu⁷²². Semiramis Çavuşoğlu, her ne kadar Kadızâdeliler'in fikrî seviyedeki liderinin, "İbn Teymiyye'den etkilenen" Birgivî Mehmed Efendi olduğunu vurgulasa da yukarıda geçtiği üzere Birgivî ile İbn Teymiyye arasında somut bir mezhebî/fikrî bağ tespit edilebilmiş değildir. Bu kanaate ulaşmak, ancak Kadızâdeliler'in beyanları veya onların yorumladıkları Birgivî imajını temel almakla mümkün gözükmemektedir.

Balıkesir'de 990/1582'de dünyaya gelen Mehmed Efendi, babası Doğancı Mustafa Efendi kadı olduğu için Kadızâde lakabıyla anılmış ve gençliğinde bu şehirde Birgivî'nin talebelerinden⁷²³ ve Birgivî'nin oğlu Fazlullah Efendi'den⁷²⁴ ders okuduktan sonra İstanbul'a gelmiştir. Burada Tercüman Tekkesi şeyhi ve Halvetî tarikatından Ömer Efendi'ye intisap ettikten sonra, "tasavvuf, meşrebine muvâfık görünmeyüb tarîk-

⁷¹⁷ Peirce, *Tarikat-ı Muhammediyye ve Vasiyyetnâme*'yi "17. Yüzyıl boyunca gücünü koruyan bir püriten hareketin el kitabı" olduğunu söylerken Birgivî'yi Kadızâdeliler hareketi'nin bir parçası olarak görür. Bkz. Leslie Peirce, *Harem-i Hümayun-Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümdarlık ve Kadınlar*, çev. Ayşe Berktaş, İstanbul, 2012, 372.

⁷¹⁸ Lekesiz, *Agt*, 56

⁷¹⁹ Krş. Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat*, 64, 121.

⁷²⁰ Birgivî'nin *Vasiyetname*'sini şerh etmiş ve şeyhülislamlığa kadar yükselmiş bir âlim olan Kadızâde Ahmed Şemseddin'nin (ö.988/1580) adı da bu bahiste anılmaktadır. Sultan III. Murad'ın inşasını bizzat arzu ettiği rasadhane hakkında onun görüşü olumsuzdu. Kadızâde Ahmed Efendi sultana gönderdiği mektupta rasadhane yaptırılmasının meş'ûm yani uğursuz bir teşebbüs olduğunu ifade ettikten sonra bunun "perde-i esrâr-ı felekiyyeye küstahhane cür'et etmek", olduğunu ileri sürüyor ve "hiçbir memlekette mübâşeret olunmadı ki ma'mûr iken harâb ve bünyân-ı devleti zelzelenâk-ı inkılâb olmaya", diye ekliyordu. Fahri Unan "Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 1999, 95-105, 101.

⁷²¹ Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press, 2015, 14-15.

⁷²² Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 141, 231.

⁷²³ Nâima, *Tarih*, 6/219.

⁷²⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, terc. Rüştü Balcı, İstanbul, 2017, 1/12; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 104.

i nazara sülûk eyledi”⁷²⁵. Kadızâde’nin Murad Paşa camiinde *Câmi’* ve *Muhtasar* ve *Sadru’ş-şerîa* dersleri epeyce devam etmiş ve bu uzun müddet sayesinde güzel konuşması (hüsn-i ta’bîr) ve canayakın ders anlatması (lütf-i takrîr) ile tanınmıştır⁷²⁶. 1039/1630’da da Bağdat seferine katıldıktan sonra İstanbul’a dönen Kâtip Çelebi de Kadızâde’nin (ö.1635) *İhyâ*, *Şerh-i Mevâkıf*, *Dürer* ve *Tarîkat-i Muhammediyye* okuttuğu derslerine katılmıştı⁷²⁷. Önce Fâtih Camii’nde, daha sonra 1041’de (1631-32) tayin edildiği Ayasofya Camii’nde ders ve vaaz veren Kadızâde⁷²⁸ yaşı elliyi müteceviz bir Ayasofya vaizi olarak 1045/1635’te vefat etmiştir. Kâtip Çelebi, Kadızâde Mehmed Efendi’nin derslerinin ekserisinin sathîce ve basit olduğuna vurgu yapar. Buna göre Çelebi’nin meraklı olduğu aklî-hendesî bilimlerde zayıf olduğu söylenebilir. İfade ve hitap tarzı *müdellet ü müessir* olan Kadızâde,⁷²⁹ Kâtip Çelebi’nin nakline göre kelamî-felsefî konularla ilgili bahisler geçtikçe “*Kadı burada felsefilik eder*” diyerek⁷³⁰ bu sahayı küçümsediğini açıkça hissettirmiştir. Bu tavır bize, aklî ilimler okunsa da içinin boşaltıldığını göstermektedir⁷³¹. Kâtip Çelebi’ye göre zamanın alim ve hocaları ikiye bölünerek, her biri bir tarafı tutmuş, içlerinden akıllı olanlar ise “bu mesele taassubdan kaynaklanan kuru bir kavgadır. Biz Muhammed ümmeti din kardeşleriyiz” demişlerdir⁷³². Kadızâde’nin risaleler halindeki bazı çalışmaları *Risâle-i Kadızâde*⁷³³, *Mebhas-ı İman Risalesi*⁷³⁴, *Ahvâl-i Âlem*, *Tâcu’r-Resâil fî Menâhici’l-Vesâil*⁷³⁵, *el-*

⁷²⁵ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk*, 230. Krş. Ergin, *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızadeliler Örneği*, 55-59.

⁷²⁶ *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1287, 2/182. Buradaki “lütf-i takrîr” terkihi Aycibin neşrinde “lütf-i takdîr” olarak yer almıştır. *Fezleke* (Aycibin), 2/772.

⁷²⁷ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk*, 137-138, 230.

⁷²⁸ Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler” *DİA*, 24/100; Madeline Zilfi, *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klasik Dönem ve Sonrası*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, Ankara, 2008, 131. Krş. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, 78-79.

⁷²⁹ Kâtip Çelebi, *Fezleke*, Neşr. Zeynep Aycibin, İstanbul, 2016, 2/735. Naîma, *Tarih*, 3/172-173; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/356; Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 101.

⁷³⁰ Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk*, 141, 231.

⁷³¹ Kâtip Çelebi, Kadızâde Mehmed Efendi ile Halvetî şeyhi Abdülmecid Sivâsî arasındaki ihtilâfları ele alırken, “*Yazdığım mebahisin ekserinde Kadızâde bir tarafı tutup Sivâsî taraf-ı âhara zâhib olup ifrat ve tefrit mesleğine giderler*” demiş Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk*, 230.

⁷³² Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-Hakk*, 138. “*ammâ hamâkat erbâbı isrâr idüb iki taraftan anlar gibi iştihâr ümidiyle bazı da’vâlara başladular*” Çelebi, *Age*, 230; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 172-173.

⁷³³ Terzioğlu *Kadızâde İlmihalî* olarak da bilinen bu çalışmanın Sofyalı Kadızâde Mehmed İlmî Efendi’ye (ö. 1631/2) ait olduğunu kaydederek Kadızâdeliler’in lideri olan Balıkesirli Mehmed Efendi’ye nispetini yanlış bulur. Bkz. Derin Terzioğlu, “Where ilm-i hâl meets catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the age of Confessionalization” *Past and Present* 220 (2013), 87-88. Yine de bazı çalışmalarda (ör. bkz. Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik bir Tahlil Denemesi*, Ankara, 2015, 254-274.) Kadızâde’ye nispet edilmiştir. Nispeti doğru bulduğum için tezde bu risaleye, Mehmet Özkan’ın makalesini esas alarak atf yaptım. Özkan, “Osmanlı’da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve “Risâle-i Kadızâde” Adlı Çalışması” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 27 Nisan 2016.

⁷³⁴ Terzioğlu, Nushi’ye ait *Mebhas-ı İmân Risalesi*’nden bahsederken bu risalenin, Balıkesirli Kadızâde Mehmed Efendi’ye ait olmadığına işaret eder. Bkz. Terzioğlu, “Where ilm-i hâl meets Catechism”, 109-110.

⁷³⁵ Bu risale, Terzioğlu tarafından Kadızâde’nin intihali olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Derin Terzioğlu, “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin Siyâsetü’ş-şerîyye’sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl

Makbûl fî hâli'l-huyûl şeklinde sıralanır⁷³⁶. *Baytarnâme* olarak da bilinen bu son eser, Genç Osman'a (1618-1622) ithaf edilmiştir⁷³⁷.

Kadızedeliler IV Murad, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed devirlerinde gündem olmuştu. Kadızâde Mehmed ile Abdülmecid Sivâsî (ö. 1049/1639) arasında cereyan eden rekabet ve münakaşa ise tarihe *Fakılar ile Sofular* mücadelesi olarak geçecektir⁷³⁸. Kâtip Çelebi'nin nakline göre Abdülmecid Sivasî Efendi ve Mevlvî İsmail Dede Kadızâde'ye, *evliyayı ve tasavvufu münkir, mülhid ve zındıktır* diye dil uzatmışlardı⁷³⁹. IV. Murad'ın esasen, hakimiyeti eline alabilmek için toplumda belirli bir ağırlığı ve karşılığı olan kimselere ihtiyacı olduğu açıktı. Bu sebeple hem Kadızâde'ye hem de Sivasî'ye iltifat ederek yakınlık göstermiştir⁷⁴⁰.

Aktardı?" *Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Volume 31/II, 2007. Bununla birlikte Osmanlı döneminde tercüme-telif ilişkisinin yakınlığı da hatırdta tutulmalıdır. Yine de, Kadızâde Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a ithaf ettiği bir başka eser olan *Nasru'l-ashâb ve'l-ahbâb ve kanru'l-kilâbi's-sibâb fî reddi'r-râfıza* isimli çalışmanın, Kalaycı'nın tespitine göre ilk altı varaklık kısmının Seyyid Mutaahhar isimli bir başka yazardan alıntılıdığını kaydedelim. Geri kalan kısım ise İbn Hacer Heytemî'nin *es-Savâiku'l-muhrika*'sından derlenmiştir. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 186. Krş. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 4/1566.

⁷³⁶ Ergin, *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, 62-67; Lokman Doğmuş, *Türkiye'de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadızedeliler ve Sivasîler)*, Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2002, 45-46; Muhammet Raşit Akpınar, *Kadızedeliler ve Sivasîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009, 40-43. Yılmaz, *Baytarnâme* olarak da bilinen, *Kitâbü'l-Makbûl fî hâli'l-huyûl* isimli bu risalenin Kadızâde Mehmed Efendi'ye değil Abdülmecid Sivâsî'nin müridlerinden olan Kadızâde Küçük Muhammed Efendi'ye ait olduğunu kaydetmiştir (Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sufiler, Devlet ve Ulema*, İstanbul, 2001, 202). Eser üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlamış olan Aydın Özek (*Kadızedâ Baytarnâmesi (Giriş, İnceleme, Metin, Dizin, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD, İstanbul, 2016, 1-7)* ise risaleyi yazanın, adı geçen Mehmed Kadızâde olduğunu tespit etmiş ayrıca Derin Terzioğlu (Terzioğlu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiye'nin Siyâsetü's-şerîyye'sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?", 265) bu eserin "Balıkesirli olup Kadızâdeliler'e liderlik eden Mehmed Efendi'ye" aidiyetine atıf yapmıştır. Adı geçen risalenin muhtevasında, atın anatomisinden çok Arap atlarının ve atın fazileti ve bu çerçevede Hz. Ömer'in harikulade biçimde ata binmesiyle ilgili bir kerameti gibi dinî bahisler vardır. Bkz. *el-Makbûl fî hâli'l-huyûl*, Millet Kütüp. Ali Emiri Tıp, 257/1, 7a, 8a, 8b, 14a, 18b. Atın fişkısı ve bevelinin cennette misk olacağına dair (Bkz. *Age*, 9a.); Risaleye göre sebeb-i nizâm-ı âlem dört bölük iledir ve âlem bu dört ayak üzerinde durur. Bu dört bölük kılıç, ilim ve kalem, sanat ve ticaret, ekin ve biçin için tayin edilmiştir (*Age*, 5b. Erkân-ı erba'a: Ulema, asker, tüccar, reâyâ için bkz. Naîma, *Tarih*, 1/28). Risalede Muhammed b. Hasen en-Nakkâş'ın *Şifâü's-sudûr* isimli mevzu hadisler içeren eserinden nakillere de yer verilmiştir (Bkz. *Age*, 9b, 15a, 18a).

⁷³⁷ Kasım Kırbıyık, "Baytarlık" *DİA*, 5/281. Karabıyık burada "Füyûzî" nisbesini zikreder ki bu kayıt bir başka Kadızâde'ye yani İlmî Mehmed Efendi'ye ait olabileceğini ima eder. Krş. Derin Terzioğlu, "Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası...", 266. Ayrıca Bkz. Betül Büyükkeçeci, Kadızâde İlmî Efendi'nin İtmâmü'l-merâm min nazmi'l- kelâm Adlı Eserinin Tahlil Çeviri ve Değerlendirilmesi, Erciyes Üniv. Sos. Bil. Ens. Yüksel Lisans Tezi, Kayseri, 2005, 2-4. Songül Karaca, Kadızâde Mehmed Efendi: Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin- Sözlük-Dizin) Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Rize, 2012, 18-27.

⁷³⁸ Mehmet Özkan "Osmanlı'da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve "Risâle-i Kadızâde" Adlı Çalışması" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 27 Nisan 2016, 561.

⁷³⁹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 142. Ayrıca bkz. Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü., Doktora Tezi, Erzurum, 1997, 97-124. Sivasî'nin bid'at'a yaklaşımı ile Birgivi'ninki benzerdir. *Age*, 113.

⁷⁴⁰ Krş. Ahmet Ürkmez, *Kadızedeliler-Sivasîler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâkü'l-Hakika Örneği*, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2000, 2-25; Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, 104-105. Nitekim Zekeriyazade Yahya'ya (ö.1053/1644) gösterdiği muhabbet ve onu şeyhülislam yapması buna işaret etmelidir. Sultan IV. Murad'dan aldığı ihsanı dervişlere ve halka harcamayıp yolsuzluk yaptığı için idamına hükmedilip şeyhülislamın şefaatiyle cezası İstanbul'a sürgüne çevrilen Mevlvîliğin Konya Postnişini Ebubekir Çelebi (ö.1048/1638) gibi farklı örneklere de rastlanır. Naîma, *Tarih*, 3/338-339. Şeyhülislam Zekeriyazade Yahya'nın *Mescidde riyâpîşeler etsin ko riyâyı / Meyhaneye gel kim ne riyâ var ne*

1043/1633 senesindeki büyük İstanbul yangınında, ulemâ ve eşrafın konaklarında pek çok yazma eserin yandığı kaydedilir⁷⁴¹. Sultan Murad Han bu hadise bahanesiyle tekrar yangın ihtimaline karşı herhangi bir mekânda tütün içilmesini yasaklayarak bütün kahvehaneleri yıktırmıştı⁷⁴². Kadızâde Mehmed Efendi ise bu hengâmede IV. Murad'ın yasağı istikametinde tavır alıp saray çevresinden itibar kazanmak gayesiyle olsa gerek “ulu'l-emrin men' etmesiyle terki lazım olup” bu emre uymayanların öldürülmesi gerektiğini söyleyerek, tütünün haram olduğu yönünde fikir beyan etmiştir⁷⁴³. Sultan Murad'ın bu yasağı çok sert biçimde tatbik etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır⁷⁴⁴. Bununla birlikte hadisenin, 1633'te yani Kadızâde Mehmed, Ayasofya Vaizi iken ve vefatından (1635) iki sene öncesinde gerçekleşmesi dikkat çekerken Naîmâ'nın, meseleyi nizam-ı alemin tesisi itibarıyla değerlendirdiği ve yasağa destek verdiği görülür⁷⁴⁵. Bu noktada, *tarikât ehli* ile *Kadızâdeliler* arasındakine benzer bir çatışma biçiminin, belki bazı Halvetiler dışında genel manada tarikat ehli ile Birgivî arasında hiçbir zaman yaşanmadığını hatırlamalıyız. Zaten bu yumuşak ilişki tarikat ehlinin sonraki süreçte Birgivî'yi sahiplenebilmelerine imkân ve zemin hazırlamıştır. Birgivî ile içinde bulunduğu toplum arasında bir kopukluk yoktu. Pek çok ilim meraklısı, civardan Birgi'ye onun ilim ve irfânından istifade amacıyla ders için gelmekteydi⁷⁴⁶.

Kadızâde'ye göre tütün, İngiliz ve Yahudilerin Müslümanlardan intikam almak için yaptıkları bir icat olup israfa sebep olmaktadır. Bir milyon insan her gün yüz bin kuruş değerinde bir parayı sigara için harcamaktadır. Malını sigara için saçıp savuran kişiler şeytanın kardeşleri olup, zulmün ve kötülüğün artmasına neden olmaktadır⁷⁴⁷. Kadızâde'ye göre kendi zamanında müçtehit kalmadığı için sigara hakkında onun küfür olup olmamasıyla ilgili bir görüş beyan edememişlerdir. Kadızâde Mehmed, müçtehitler hayatta olsalardı, kendi zamanlarında zünnar (kuşak) kuşananların ve şapka giyenlerin

mürâyi beyti meşhurdur. Naîma, *Tarih*, 5/55. Ayrıca krş. Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 122.

⁷⁴¹ Kâtip Çelebi, *Fezleke* (Aycibin), 2/734-735.

⁷⁴² Sultan IV. Murad'ın tütün yasağına destek veren Şeyhülislam Ahizâde Hüseyin Efendi'nin katliyle fukaranın duâsının kabul olduğunu kaydeden Solakzâde, yasağın makul olmadığını ima eder. Bkz. Solakzâde, *Tarih*, 753.

⁷⁴³ Naîma, *Tarih*, 6/221. İtirazlar, o vakit şu beyitte ifadesini bulmuştu: “*Halkı men' eylemeden sana ne girer ne çıkar/Vâiza! Yoksa duhân ile kıyâmet mi kopar?*”. Krş. *Silahdar Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, 1/58-59. Krş. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire*, 280.

⁷⁴⁴ Naîma, *Tarih*, 3/329-330.

⁷⁴⁵ Naîma, *Tarih*, 6/221 vd. Ayrıca bkz. İdris Bostan “Kahve” *DİA*, 24/204.

⁷⁴⁶ “*Etrâf-ı âlemenden talebe-i ilm ve irfân enhâr gibi ol ummân-ı cevâhir-i tahkîk ve ikâna revân olub...*” Atâî, *Zeyl-i Şekâyık*, 180.

⁷⁴⁷ Özkan, “Osmanlı'da İlmihal Geleneği...”, 561-562. Krş. Akhisârî, *Tütün İçmek haram Mıdır?*, 7; Ergin, *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği*, 73.

küfrüne hükmettikleri gibi sigara içenlerin de kâfir olduğuna hükmedeceklerinden emindir⁷⁴⁸. Birgivi sünneti *sünen-i hüda* ve *sünen-i zevâid* olarak din ve kültür/âdet bakımından ayırmışken⁷⁴⁹ Kadızâde bu ayrıma hiç temas etmeden tamamen dinî ibadetler dâhilindeki tasnifi zikirle yetinmiştir⁷⁵⁰. Naîma, latife babından bir hadise olmak üzere şöyle bir hikâye anlatır:

Maslahat-ı dünyeviyye için mezbûr şeyhlere [Kadızedelilere] tereddüd eden bir zarîf sual idüb, bid'at-ı haseneyi ve cümle seyiyeyi ref' etmeniz gerek. Bu çakşır ve don giymek dahi bid'attir anları dahi kaldırır mısınız? didikde Türk Ahmed, belî [evet] anı da men ederiz, izar ve peştamal kuşansınlar, demiş herif tekrar sual idüb, ya kaşık isti'mâli de bid'attir anı ne işlersüz?, demiş [öbürü] anı da kaldırırız, yemeği elleriyle yisünler, zefîr değil a! Yedikleri yemek ellerine bulaşmakla ne lazım gelir? Herif-i zarîf taaccüb idüb, imdi efendiler halk-ı âlemi soyup götü çıplak çöl Arabı kıyafetine koymak istersiz” deyü hande eylemiş⁷⁵¹.

Naîma'nın anlatımıyla mürâî ve menfaatperest olan bu grubun mevcut tavrı dinde taassubun artıp dinin sadece şekle indirgenişinin en somut göstergelerinden biri olarak gözükmektedir. Kadızâde Mehmed Efendi için felsefe ve mantık ilimleri, küfre düşüren ve zararlı ilimlerdir: *Kelâm-ı felsefe fülse değer mi/ Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi/ Mantıkîler olur ise gam değil/ Zirâ anlar ehl-i îmandan değil⁷⁵²*. Fakat onun kelam karşıtlığı bizi yanıltmamalıdır. Zira ilk dönem fakihlerinin ve hadisçilerinin de hemen tamamı kelam ilmine karşı idiler. Kadızâdeliler'i onlardan ayıran nitelik,

⁷⁴⁸ Kadızâde, bid'at ile meşgul olmanın kabahat olduğunu bir örnekle açıklamıştır. Mesela, cömert ve ikramı seven zengin bir kimse, iki yüz büyük tabağa lezzetli yemekler hazırlayıp misafirlerine ikram etse onlar da söz konusu ikramı kabul etmeyip bir başkasının getirdiği sıradan yemekleri yeseler bu duruma ikram sahibini nasıl üzülürse Hz. Peygamber de kendi getirdiği sünnetleri yapmayı bid'atçıların uydurduğunu yapanları görünce aynı şekilde üzülür. Özkan, “Osmanlı'da İlmihal Geleneği...”, 566.

⁷⁴⁹ Birgivi, *Tarîka* (Nedvî), 52. Birgivi'nin sünnetin tarifi ve ayırımında Seyyid Şerif Cürcanî'yi kullandığı açıktır. Krş. Cürcanî, *Tarifât*, 195. Cürcanî *sünen-i hüdayı*, yerine getirilmesi dini tamamlayan ve terki ile de kerâhet ve isâet oluşan kısım olarak tanımlar. *Sünen-i zevâid* ise yerine getirilmesinde güzellik olan fakat terk edilmesinde kerâhet ve isâet bulunmayan eylemlerdir. Buna Hz. Peygamber'in oturması, kalkması, yemesi ve içmesi gibi adetleri misal verilmiştir. Bkz. Aynı yer.

⁷⁵⁰ Özkan, “Osmanlı'da İlmihal Geleneği...”, 570. Kadızâde'ye göre canlı resmi yapmak haramdır. Tavla ve satranç bulunan eve melek girmez. Güvercin uçuran, şeytandır. Ney, tambur ve ağızla çalınan tüm sazlar haramdır. Bunlar kimin evinde bulunursa o eve rahmet melekleri girmez. O ev, şeytan ve cinlerle dolup taşar. Akpınar, *Agt*, 156.

⁷⁵¹ Naîma, *Tarih*, 6/226. Ulemanın müptela olduğu taassup ve ilmî yetersizliği, IV. Murad'ın Edirne kadılığı için tertip ettiği imtihanında da görmekteyiz. Padişah bu kadılık için talip olanları (Bursa Kazasından mazul Kabakulakzâde Mehmed, Mısır'dan mazul Molla Çelebi, Yenişehir'den mazul Abdürrahim ve Bursa'dan mazul Edhemzâde ve Çavuşzâde Efendiler) huzuruna çağırıp onlara iki sual sormuş (1-İman cevher midir araz mıdır? Makûlât-ı aşerenin ne makulesindendir? 2-Ekl-i lahm terkine kalem eden balık yemekle hânis olur mu?) Edhemzâde ise yeminlerde örfün muteber olduğu, örfde *lahm* denilince balığın murad edilmediği gibi makul cevaplar vermiş *sâir efendiler kitaba mürâcaat edelim* demişlerdir. Naîma, *Tarih*, 3/313-314. Bu imtihanında dokuz ilim dalına dair (astronomi, geometri, kelam, mantık, meânî, beyan, fıkıh, hadis ve tefsir) sorular yöneltilmişti. Bu imtihan şekli olarak Osmanlı'nın ilimlerin imtiazı ilkesini hala sürdürdüğünü ima etse de zihniyetin değişimi aynı metinlerin farklı biçimde okunmasıyla neticelenmiştir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, terc. Rüştü Balcı, İstanbul, 2017, 1/122.

⁷⁵² Songül Karaca, *Kadızed Mehmed Efendi: Manzûme-i akâid* (İnceleme-Tenkilî Metin- Sözlük-Dizin), Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Rize, 2012, 27. Krş. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, 230. Bu tezde *Manzûme-i akâid* isimli eserin yazarının Kadızâdeliler'in lideri olan Balıkesirli Kadızâde Mehmed Efendi olduğu, farklı delillerle tespit edilmiştir. (Karaca, *Agt*, 25-32). Biz bu tespiti esas aldık.

Kadıızâdeliler'in bu ve benzer görüşleri kendi dünyevî ikballeri için vesile kılıp adam devşirmeleridir. *Manzûme-i akâid* isimli eserinde Kadıızâde Mehmed, Kemalpaşazâde, Sadî Çelebi, Çivizâde, Ebussu'ûd gibi geçmiş ulemayı övmüştür. Ebussu'ûd Efendi'yi *yıldızların babası* olarak anar. Bu kısımdan sonra devrin padişahı IV. Murad'a dua ettiği bölüm başlar. Osmanlılar'ın doğu ve batıdan aldıkları nurla dünyayı aydınlattıklarını söyledikten sonra onlara Murad Han'ın padişah olduğunu belirtir. Şeriatın koruyucusu olduğu için Sultan'ın yüzünde ilahî bir nur olduğunu, zatının mükemmel sıfatlarla donatıldığını söyler. Zahirde *vilayetlerin* batında ise *velilerin* şahı olduğunu vurgular⁷⁵³. Kadıızâde Mehmed Efendiye göre, Osmanlı'nın gerilemesindeki asıl sebep, kötülöklere ve bid'atlara karşı sergilenen gevşek ve esnek tutumdur. Bu esneklikten vazgeçilmediği sürece ne devletin ne de toplumun ıslahı mümkün olacaktır⁷⁵⁴.

Sultan İbrâhim'in hükümdarlığının son yılları ile henüz yedi yaşında tahta çıkan IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında gündeme gelecek olan Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1661) de Kadıızâdeli zihniyetini benimsemiş gözükmeğtedir⁷⁵⁵. Padişah Hocası Reyhan Ağa ile birlikte hareket eden⁷⁵⁶ ve Saray çevresinde özellikle *Has Oda*'daki vaazlarıyla etkisi artırmış olan Üstüvânî Efendi, kendi gücünden emin olduktan sonra harekete geçmiş ve Sivasî Abdülkerîm Efendi'ye, raks ve devrân ile alakalı sert bir mektup yollamıştır. Bununla birlikte Şeyh Abdülkerim Çelebi'nin, mektubu şeyhüislâm Bahâî Efendi'ye arzı üzerine Üstüvânî gagesine ulaşmamıştır⁷⁵⁷. Kadıızâdeliler hareketi, dünyevî menfaat ve ikbal peşinde koşanların dünya menfaati elde etmek gagesine uygun buldukları için bu harekete yönelmeleri sebebiyle giderek güçlenmiş ve İstanbul'da şöhretleri artmıştı⁷⁵⁸. Kadıızâde Mehmed, Üstüvânî ve diğere Kadıızâdeliler'in Birgivi'ye ve onun eseri *Tarika*'ya “zahiren” sahip çıkmaları, onunla

⁷⁵³ Karaca, *Agt*, 96, 97, 114, 161, 212. Bu hadisin *mevzu* yani “uydurma” olup Hz. Peygamber'den böyle bir naklin sahih olmadığına dair Sehâvî, Ukaylî, İbn Hacer ve Sâğânî'nin görüşleri için bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut, 1997, 1/76. Ayrıca bkz. Fahri Unan “Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 1999, 95-105, 102.

⁷⁵⁴ Akpınar, *Agt*, 111.

⁷⁵⁵ Nakle göre Üstüvânî, birini öldürdüğünden kısas korkusuyla vatanından ayrılmıştır. Bkz. Naîma, *Tarih*, 5/53.

⁷⁵⁶ Naîma, *Tarih*, 5/54.

⁷⁵⁷ Üstüvânî Mehmed Efendi, Abdülkerim Çelebi'ye gönderdiği mektupta şöyle demişti: “Raks ve devrân etmekle men'in vâcib olmuşdur ve Tekyeni basub seni ve etbânı katlederuz ve tekyenin birkaç arşun temelini kazub toprağını deryaya dökerüz ki tâ bu mertebe ihtimam olunmayunca ol mevzıda edâ-yı salât câiz olmaz”. Naîma, *Tarih*, 5/57.

⁷⁵⁸ Naîma, *Tarih*, 6/222. Ayrıca bkz. Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 206-207.

meşruiyet kazanmak istemeleri sebebiyleydi⁷⁵⁹. Kadızadeliler'in hedefinde olan "Halvetiyye'den bir grup" da, zaten *Tarîka*'da açıkça tenkit edilmekteydi.

Kadıızâdeliler zihniyetine sahip bir diğer isim ise Vanî Mehmed Efendi'dir (ö.1096/1685). Vâni Mehmed Efendi, Erzurum'daki vâiz iken sohbetleriyle meşhur olmuştu. 1069/1659'da Erzurum Beylerbeyi olan Köprülü Fazıl Ahmed Paşa (ö.1087/1676) onun medhini duymuş ve onunla dostluk kurmuştur. Eski bir medrese müderrisi olan Fazıl Ahmed'in Şam Mısır ve Hicaz Uleması ile temasta olup hadis konusunda merak ve birikime sahip olduğu bilinmektedir⁷⁶⁰. Görebildiğim kadarıyla Fazıl Ahmed ile Vanî'nin yakınlaşmasında Paşa'nın hadis merakı ve ilim konusundaki samimiyeti etkili olmuştur. Fazıl Ahmed Paşa, sadrazam olunca Mehmed Efendi'yi İstanbul'a davet etmiş ve böylece Vanî Efendi, *hüsn-i hâline işhâd için* onun aracılığıyla padişah IV. Mehmed ile tanışma fırsatı bulmuş, onun iltifatına mazhar olmuştu⁷⁶¹. Vâni Mehmed Efendi'nin sohbet ve huzur derslerini dinleyen IV. Mehmed, tebdil-i kıyafet, Vanî Efendi'nin hanesine ziyarette bulunmuş ve ona iltifat etmiştir. Mehmed Efendi, 1076/1665'te İstanbul'da Yenicami kürsü vâizliğine ve hâce-i sultânîlik görevine getirildi. Bundan bir sene sonra da Mevlevîler'in semâ ayinini yasaklatacaktır. Bu arada Şehzade II. Mustafa'nın hocalığı vazifesini yüklenerek *hünkâr vâizi* olmuştu. Bu vazifeyi de damadı ve şeyhülislam sıfatıyla sonraki süreçte epeyce tartışmalı kararlar verecek biri olan, Feyzullah Efendi'ye (ö.1115/1703) devretti⁷⁶².

Bir vaazında Edirne'ye yakın Atfık Baba mevkiinde bulunan *Kanber Baba* adında bir zatın mezarının halk tarafından çok fazla ziyaret edildiğini söyleyen Vanî Efendi, bu cahillerin *kabirden istimdâd etmekle* inançlarını ifsat ettiklerini hatta şirke düştüklerini belirterek bu kabir/türbe ziyaretine mani olmaya çalışmıştır. Mamafih, oradaki mesul kâim-i makam paşayı bulmuş *taraf-ı hümayundan dahi etrafın sük ve terğibiyle men'i tasvîb* ve aynı ayın on dördüncü günü de sadır olan hatt-ı hümayun mucibince oradaki zaviyeyi yıktırmış ve ihvanını da dağıtmıştır⁷⁶³. Vanî'ye göre bütün bu kaba kuvvete

⁷⁵⁹ Krş. Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 100.

⁷⁶⁰ Kadir Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicaz Uleması ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları" *Sahn-ı Semandan Daru'l-fünuna Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, Zeytinburnu Belediyesi, İstanbul, 2017, 307-340.

⁷⁶¹ Naîma, *Tarih*, 6/228. Râşid'in nakline göre Vâni'nin "avâtıf-ı ilâhiye-i mülûkânenen" sayılan vaaz ve duası epeyce dikkat çekiciydi. *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1/72, 96, 147; Dankoff, *An Ottoman Mentality*, 244-245.

⁷⁶² *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1/85, 210. Râşid'in ifadesi şöyledir: "Vanî Efendi, talebesiyle dâire-i hümayuna gelüb tedris etmek murâd-ı hümayun olduğu kendüye tebyîn ve otâk-ı hümayunun perdesi verâsında vâiz-i müşârun ileyh ve talebesiçün üç çadır nasb ve matbah-ı âmireden iki nevbet taâm tayin olundu" *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1/101.

⁷⁶³ *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1/88.

dayalı eylemler, doğru din anlayışını tebliğ amacıyla icra edilen “fili tedbirler” dâhilindeydi⁷⁶⁴. Râşid ve Naîma gibi XVII. yy. tarihçilerinin bu hadiseleri anlatırken “taassub” kavramını kullanmaları ve bu zihniyet biçiminin tasvib görmediğine temas etmeleri dikkat çeker. Vânî Mehmed Efendinin teşebbüsüyle semâ’ın 1077/1666’da yasaklanmasının ardından 1095’te (1684) bu hüküm kaldırılır⁷⁶⁵. 1683 yılında düzenlenen Viyana Seferi’ne *ordu vâizi* olarak iştirak eden Vanî, askere moral verici vaazlar yapsa da seferin bozgunla neticelenmesinden sonra Sultan IV. Mehmed onu görevinden uzaklaştırarak Kestel’e sürgün etmiştir⁷⁶⁶.

Kadıızâdeliler hareketi açısından, Vanî Mehmed Efendi’nin öğrencisi ve damadı Şeyhülislam Feyzullah Efendi mühim bir aktördü. 1048/1639’da Erzurum’da doğan⁷⁶⁷ ve ilk eğitimini babasından alan Feyzullah, Mehmed Vânî’nin halkasına iştirak etti. Vânî’nin isteği üzerine 1664 yılında İstanbul’a sonradan da Edirne’ye yerleşti. Burada Vânî Efendi’den ders almaya devam eden ve bir müddet sonra da Vanî’ye damat olan Feyzullah Efendi’nin, Sultan II. Mustafa üzerinde büyük bir etkisi vardı. Bunu II. Mustafa’ya ait 1107/1696 tarihli İstanbul kadısına yazılan bir fermanın, “şer’ ve kanun üzere görülmesi ifadesinden *kanun* kavramının kaldırılmasını ve artık sadece *şer-i şerif* ile görülmesini” istenmesinden anlamak mümkündür⁷⁶⁸. Es’adzade’nin vefatı üzerine nakîbü’l-eşrâf olan Feyzullah Efendi,⁷⁶⁹ nüfuzunu kullanarak ehil olmadıkları halde yakın akrabalarını, üstelik yaşları uygun değilken birer birer yüksek makamlara yerleştiriyordu⁷⁷⁰. Onun bu tavrının bilinmesi, bozulan siyasî-iktisadî durumun etkisi ve daha başka amiller sebebiyle 1703’te ayaklanma çıkmış ve Feyzullah Efendi öldürülmüştür⁷⁷¹.

⁷⁶⁴ Diğer toplumsal hadiseler için bkz. Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 174.

⁷⁶⁵ Ş. Barihüda Tanrikorur, “Mevleviyye” *DİA*, 29/470.

⁷⁶⁶ *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1/288.

⁷⁶⁷ Doğumu için 1638 tarihi de verilmiştir. Bkz. Selim Karahasanoğlu, “Yanlış Zamanda Yanlış Adam”: Feyzullah Efendi: Sabra Meservey, Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam, Doktora Tezi, Princeton University, 1965, IV+172 sayfa (Kitap Tanıtımı), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 2005, (843-847), 843.

⁷⁶⁸ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1/65: Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri*, 3/341.

⁷⁶⁹ *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 1/88, 288, 316, 2/675; Tülay Artan, “El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidîler ve Damad İbrahim Paşa (1730)”, 85.

⁷⁷⁰ Ulema, Feyzullah’ın çocuk ve damatlarını kayırması ve onlara güçlü pozisyonlar tahsis etmesi sebebiyle, hak ettikleri konumlara gelememiş ve böylece Feyzullah’ın en büyük düşmanı olmuştu. Zira onun şeyhülislamlık makamına gelir gelmez ilk işlerinden biri, büyük oğlu Fethullah’a güvenli ve yüksek dereceli bir pozisyon sağlaması idi. 1113 [1701/1702] yılı itibarıyla altı yüksek ulema makamı Feyzullah’ın akrabaları tarafından doldurulmuştu. Selim Karahasanoğlu, “Yanlış Zamanda Yanlış Adam”: Feyzullah Efendi”, 844-845.

⁷⁷¹ Krş. *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 2/683; Mehmet Serhan Tayşi “Feyzullah Efendi, Seyyid” *DİA*, 12/527. İsmail Hakkı Bursevî Edirne Vakıası olara da bilinen bu hadiseye misti bir yorum getirir. Bkz. Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf*, 372.

Bu ayaklanma, içerdeki mücadelenin dışa vurumu olarak değerlendirilebilir⁷⁷². Feyzullah Efendi'nin elde ettiği nüfuzu, Kadızâdeliler lehine kullandığı anlaşılmaktadır. Daha doğru bir ifade ile Vâni Mehmed Efendi, damadını arzu ettiği biçimde yönlendirmiş, onunla birlikte hareket etmiş ve Kadızâdeli zihniyetini ona miras bırakmış olmalıdır. Nitekim Halvetîlerin Feyzullah Efendi'ye muhalif olanların yanında yer alması bir yana⁷⁷³ 1703 isyanı, muhafazakarlar (katı Ortodoks ulema) ile Köprülü Amcazade Hüseyin ve sonra da Rami Mehmed tarafından temsil edilen liberaller arasındaki bir mücadele olarak değerlendirilmiştir⁷⁷⁴. Bazı tarikat ehli ve sufiler, *fakıların* tasallutundan rahatsız olup onları def etmeden aciz kaldıklarını Hanefî Efendi'ye şikayet ettiklerinde, aldıkları cevap Kadızâdeliler'in örgütlü bir yapı oluşturduklarını göstermektedir⁷⁷⁵. Vâni Mehmed'e sevenlerinden biri, zühd ve takvada emsalini olmamasına rağmen dünyalık elde etme, nazik cariyelere ve inci, cevahir, samur benzeri mallara rağbetinin hikmetini sorması üzerine Vâni şöyle demiştir:

*Behey nâdân! Dünyanın kendü bi-aynîhâ kabih ve mezzum değildir. Cümlelerin matlub ve merğûbu bir nimet-i celîledir. Zem olunan cihet tahsîli ve keyfiyet-i tenâvülüdür. Ahz ve tenâvülde sen bana müşâbih ve mümâsil değilsin. Bir lokma tenâvülü sana haram iken kuvvet-i ilmiye ve tasarrufât-ı akliye ile bana helal olur*⁷⁷⁶.

Kadızâdeliler hareketinin Üstüvanî ile somutlaşan ikinci dalgasının çözülmesi, Köprülü Mehmed Paşa (ö.1072/1661) zamanında gerçekleşmişti⁷⁷⁷. Onların, *bid'at ve hurafeden arınmış bir din anlayışı* ile İstanbul'u *Rasulullah devrindeki Medine şehri* haline getirmek amacıyla tekkelerin kaldırılması için harekete geçtiklerini öğrenen Köprülü Mehmed Paşa henüz bir haftalık bir veziriazam iken (5 Zilhicce 1067 Cuma/14 Eylül 1657)⁷⁷⁸ tavrını koymuştur. Öncelikle bazı alimler aracılığıyla onları iknaya

⁷⁷² Krş. Selim Karahasanoğlu, "Yanlı Zamanda Yanlı Adam": Feyzullah Efendi", 844.

⁷⁷³ Rifaat Abou el-Haj, *1703 İsyani-Osmanlı'nın Siyasi Yapısı*, çev. Çağdaş Sümer, Ankara, 2011, 57.

⁷⁷⁴ Abou el-Haj, *1703 İsyani-Osmanlı'nın Siyasi Yapısı*, 17. Ayrıca bkz. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 270-271.

⁷⁷⁵ Cevap şöyledir: "Kadızâdeliler bu devlete şâh u berk salmış bir köklü ağaca benzer. Bir şâhi bostancılar ocağına ve bir şâhi dahî baltacılar ocağından tâ sarâ-yı hümâyuna ve bir şâh-ı azîmi âmme-i ehl-i sûka sirayet ile istihkam bulmuşlardır. Rıfk u mülâyemetle nasihat kabul etmiyorlar. Ne vechile def idelim". Naîma, *Tarih*, 6/230. Ayrıca bkz. Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 178-179.

⁷⁷⁶ Naîma, *Tarih*, 6/229. Bu adam bir misal talep edince Vâni, dışın arasına sıkışan bir et parçasını misal vermiştir. Ona göre, sıradan biri bu et parçasını bir kürdan ile ağzından çıkarıp tekrar yutunca ona mekruh olacaktır ama kendisi "nâzikâne bir tahrik-i lisân ile kurtarub yutar" bu sebeple de kendisine mekruh değil helal olmaktadır. Verdiği bir başka misal ise şöyledir: Sair insanlar yiyecekleri ve giyecekleri şeyleri haram mal ile almaktadırlar. Kendisi ise yiyeceğini ve giyeceğini borç ile almakta ve en başında da şüpheli mallarından eda etmektedir. Bu hile ile de helal yemiş olmaktadır. Bkz. Naîma, Aynı yer.

⁷⁷⁷ Naîma, *Tarih*, 6/224-225. Ayrıca bkz. Ünal, "Birgivi Mehmed Efendi ve Osmanlı Fikir Hayatına Etkileri", 240.

⁷⁷⁸ Hadisenin gerçekleştiği tarih Naîma'da *Köprülü Mehmed Paşa'nın veziriazam olduğunun sekizinci günü ki mâh-ı zilhicce'nin üçüncü Cuma günü idi* şeklinde geçer. Naîma, *Tarih*, 6/224. Tarih çevirme kılavuzu ile yapılan buradaki tarihlendirmede, Köprülü'nün sadarete çıkışına göre sekizinci güne en yakın Cuma esas alınmıştır.

çalıştıysa da bunda başarısız olmuştur. Çeşitli aletlerle silahlanmış Kadızâdeliler'in Fatih Camiine doğru yürümleri üzerine ulemayı toplayarak fitnecilerin hak ettikleri ceza için fetva; IV. Mehmed'den de suçluların yakalanıp idam edilmesine ferman alan Köprülü, faillerden adı öne çıkan Üstüvânî Mehmed ile iki arkadaşı Türk Ahmed ve Divane Mustafa'yı Kıbrıs'a sürerek bu hadiseyi bastırmıştır⁷⁷⁹.

Kadızâdeliler insanları kötülükten men ederken *filî tedbirlere* başvurmanın gerekçelerini eserlerinde açıkça ortaya koymuşlardır. Vânî Mehmed Efendi, Hz. Ömer'in, bid'atların işlenmesine sebep olduğu gerekçesiyle Rıdvan Ağacı'nı⁷⁸⁰ kesmesini ve Abdullah bin Mesud'un sesli ve toplu zikirde bulunanları mescitten çıkarmasını, *filî tedbirlere başvurmak* için delil olduğunu ileri sürerek⁷⁸¹ dergâhları taşlama ve bid'at işlenen mekânları yıkma haklarının olduğunu izaha ihtiyaç bırakmayacak biçimde göstermiştir. Kadızâdeliler tasfiye edilmiş ancak Kadızâdeli zihniyeti kaldığı yerden devam etmiştir⁷⁸². Evliya Çelebi, Bitlis ziyaretinde Kadızâdeliler zihniyetine sahip bir adamın Bitlis Hanı'ndan kalan nefis bir *Şehname* yazmasındaki suretleri kazıyarak bu eserleri mahvettiğinden bahseder.⁷⁸³

⁷⁷⁹ Muammer Göçmen "Üstüvânî Mehmed Efendi" *DİA*, 42/397; Mücteba İlgürel, "Köprülü Mehmed Paşa" *DİA*, 26/258; Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 176-177; Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 209.

⁷⁸⁰ Hz. Peygamber ve Müslümanlar Mekke'de müşriklerle yapılan antlaşmadan sonra Hudeybiye'den ayrılıp Medine'ye dönerlerken yolda Feth süresi nâzil olmuş ve sürenin iki âyetinde (10, 18) Bey'atür-rıdvân'dan söz edilmiştir: "Ey Muhammed! Şüphesiz ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar; Allah'ın eli onların elleri üstündedir..." (48/10). "Ey Muhammed! And olsun ki Allah seninle ağaç altında biat ederlerken müminlerden râzi olmuştur..." (48/18). Bundan dolayı Hudeybiye Anlaşması'ndan hemen önce sahabenin her durumda Hz. Peygamberle birlikte olmaya söz verdikleri biata *Bey'atü'r-rıdvân* (rıdvân biati) veya "Bey'atü's-şecere" (ağaç altındaki biat); biat eden sahâbîlere *Ashâbü's-şecere* (ağaç altında Hz. Peygamber'e biat edenler); gölgesinde bu biatın yapıldığı ağaca da "Şeceretü'r-rıdvân" denilmiştir. Bkz. Mustafa Fayda, "Bey'atü'r-rıdvân" *DİA*, 6/39.

⁷⁸¹ Vânî, *Tasavvufî Bid'atlar*, vr. 161a'dan naklen Akpınar, *Agt*, 110.

⁷⁸² Ayasofya cuma vâizi Şeyh Ali Efendi b. Sâlih el-Esîrî isminde bir görevli, hizmet gördüğü camide bir dolaba konulmak üzere Cemâziyelâhir 1092'de (Haziran 1681) vakfettiği seksen kitap için hazırlattığı vakfiyede, kendi neslinin sona ermesi halinde kitaplarına "Kadızâde Efendi mesleğinde bir âlimin müteveli ve nâzir olmasını" şart koşmasına bakılırsa Kadızâdelilerin sonraki zamanlarda da sevenlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İsmail E. Erünsal, "İstanbul", *DİA*, 23/279.

⁷⁸³ "Ve mine'l-acâ'ib da'vâ-yı udhike-i garîbe: Bir mürâ'î muta'assibîn ü sabî-perest ya'nî mahbûb-dostların Kadızâdeli fırkasından geçinen bir nâmerd-i zemmâm ü nemmâm ve fassâl u deccâl u ribâ-hor u cüvân-dost ve cüvân-merg afacan u mezmûm cehele-i cihân olan bir hümel ü mühmel ü müsta'mel ve mânen-i nuhtâ-güm(?) tâ'ife-i münkerînden iken tama'-ı hâma düşüp bir sihr-âsar Şâhnâme'yi mezâd-ı sultânide bey'-i men-yezîd edüp bin altı yüz guraşa {Şâhnâme} alup üzerine yazılmışken {herîf-i zarîf} haymesine varup "Tasvîr harâmıdır." deyüp cümle sahâyiplerde olan tasvîrâtı temâşâ ederken ba'zı tasvîr-i sihr-âsarların gözlerin çıkarır şeklinde ol sûretlerin nergis gözlerin Etrâk bıçağıyla hakk ederken her varağı delik delik delmiş ve ba'zı tasvîrleri bıçağıyla boğazladım zu'mıyla boğazlarından çizmiş ve ba'zı mahbûb u mahbûbe tasvîrâtının ol musanna' çehrelerin ve cümle libâsların ağzındaki mekrûh balgamı ve tükürüğüyle telvîs edüp böyle zî-kıymet kitâbın her varakın üstâd bir ayda hâsıl etmemişken bir ânda ağzı salyâriyle mülevves eder. Ertesi dellâliye akçesin taleb etmeğe vardıkda "Ben nideyim suratlı papas kitabın, surat harâmıdır", deyü almayup, "Cümle suratların bozdum" deyü Şâhnâme-i şâhânşâhi dellâlin üstüne atar. Dellâl kitâbı açar, bakar, görürse kim bir sûret kalmamış. "Deyyâr bre ümmet-i Muhammed! Bu Şâhnâme'yi görün, bu zâlim neylemiş!" deyü feryâd eder. Herîf-i zarîf eydür: "Ey bürâderim {hoş etdim}. Tire şehrinde şeyhimin dediği gibi nehy-i münker eyleyüp hemân bir sûret alkoydum. O da benim Tire şehrinde bir sevgili oğlanım var idi, anın sûretine benzediğiçün bozmadım." dedikde hemân dellâl-ı bî-mecâl gördü kim ceng [ü] cidâl etmeğ ile olmaz. Hemân paşaya gelüp herîf-i mezbûrdan şikâyet edüp "Dâd u feryâd ey vezîr-i dilîr!" {dedi}. Der-beyân-ı şikâyet-i da'vâ-yı acîbe: Dellâl eydür: "Sultânım, şu Şâhnâme'yi Hakkârî Beği kethudâsı Çölümerik kal'âlî Hân Murâd Beğ bin dörd

2.4.2. Kadızâdelileri Öne Çıkaran Unsurlar

Kadızâdeliler tartışmasında vâizlerden ve sûfilerden öne çıkanları şöyle sıralamak mümkündür: a) Kadızâde Mehmed Efendi (öl.1045/1635) - Abdülmecîd-i Sivâsî Efendi (öl. 1049/1639) b) Üstüvânî Mehmed Efendi (öl.1072/1661) - Abdülehad Nûrî Efendi(1061/1651) c) Vânî Mehmed Efendi (öl. 1096/1685) - Niyazî-i Mısırî (öl 1105/1694)⁷⁸⁴. Çivizâde ve Birgivî'nin selefiliğinin tartışıldığı ilgili bölümde bahsi geçtiği üzere XII-XIII. yüzyıllardan itibaren farklı tonlarda olmak üzere tasavvufî uygulamalardaki bid'at karşıtlığının zaman zaman gündeme taşındığı bilinmektedir. Hatta sufî veya fakihlerden oluşan ve birbirinden bağımsız olan bu tarihsel çizginin devamı için Ebu'l-Berekât Nesefî (ö. 710/1310),⁷⁸⁵ İbrahim Halebî (ö. 956/1549), Mehmed Birgivî (ö.981/1573), Ebû Said Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi örnekler vermek mümkündür. Burada akılda tutulması gereken nokta Kadızâdeliler'in klasik Hanefî çizgiye mensubiyetidir. Bazen risalelere bazen de hacimli eserlere konu olan bid'at meselesini ele alan önceki bilginlerin konuyu ele alış ve hayata taşıyış biçimleriyle, Kadızâdeliler hareketini ayıran dört temel unsur göze çarpar. Bunlar, Kadızâdeliler'in bilinçli biçimde kullandıkları yöntemler ve içinde buldukları şartlar ile ilgilidir⁷⁸⁶:

yüz guruşa mezâd-ı sultânîde alup kabz etmişken bir Tireli Hacı Mustafâ bin altı yüz guruşa alup kabz edüp üç gice kitâb kendüde yatup meğer herîf Kadızâdeli imiş. Tasvîr harâmıdır deyü cümle sûretlerin gözlerin delüp ve bıçağıyla boğazladım deyüp her tasvîrleri pâbuç süngeri ile {silüp} bu Şâhnâme-i zî-kıymetin elli meclis tasvîrlerin telvis edüp kitâbı bî-kıymet etdiğinden mâ'adâ benim bu kadar dellâliyeme gadr etdi." deyü Şâhnâme'yi paşanın huzûruna bıkağup, paşa Şâhnâme'yi gördükde bir nâ[ğ]me "âh" edüp erbâb-ı divâna gösterdi. Cümle huzzâr-ı meclis herîf-i mezbûra Fir'avn u Yezîd ve Hâmân u Mervân ve Kârûn u Ebû Cehil ve Ebû Leheb u Bel'am ibn Bâ'ûr'un la'netin üzerine okudular. Dellâl yine eydür: "Sultânım, amân benim dellâllığıma gadr olmasın" dedikde paşa-yı zûrkâr eydür: "Bre dellâl-ı fâriğ-bâl-i tâlib-i vebâl! Senin dellâllığına gadr etmemiş, mâl-ı pâdişâhiye gadr etmiş. Tiz ol Tireli Hacı'yı getirsinler." dedikde herîf-i zarîf-i sâhib-telvîsi keşân-ber-keşân sürüyerek sille ve sadme ve püşt ü pâ urup fakîri kirşend u kettân gibi döğerek paşanın huzûruna getirüp "Bre âdem niçün bu kitâbı böyle etdin?" deyince, Herîf eyitdi: "O kitâb mıdır, papas yazısıdır. Nehy-i münker edüp eyi edüp bozдум." dedikde, Paşa eydür: "Sen nehy-i münker etmeğe me'mûr değîlsin, ammâ ben icrâ-yı hükûmet edeyim ki mezâd-ı sultânîde iki bin guruşa çıkmış kitâbı bozmağı ben sana göstereyim. Al aşağı şunu" dedikde bir kapukulu yeniçeri "bism" dedikde herîfe cellâd-ı merihler emân vermeyüp yetmiş çaprâst deyenek urup bin altı yüz guruşu andan kadı-i Bitlis hüküm edüp mirî için tahsîl olunup dellâla on guruş verdiler ve pejmürde olan Şâhnâme'yi herîf-i mücrimin eline verdiler ve ordudan taşra sürdürdüler. Fakîr herîf, "Tasvîr harâmıdır" diyen şeyhimize "Allah belâ versin", deyü şeyhine beddu'â ederek Diyârbekîr'e gitti. Ve cümle ordu halkı *aleyhi mâyestahikka* deyü herîfi maymûna döndürdüler. Ardi sıra seng-sâr edüp Diyârbekîr'e gönderdiler. Bir garîb temâşâ idi". Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 4/152.

⁷⁸⁴ İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2004, 51; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", 108-113.

⁷⁸⁵ Nesefî'nin bir diğeri özelliği tasavvufî yönüdür; Kureşî *el-Cevâhiru'l-mudiyye*'de ondan "zâhidlerden biriydi" diye söz edilir. Eserlerinden bir kısmı tasavvufî yönünü yansıttığı gibi hocası Kerderî'nin mutasavvıf Faryâbî'nin öğrencisi olması ve Nesefî'nin yetiştiği dönemde tasavvufun Orta Asya'da ve özellikle Buhara'da yaygın durumda bulunması onun da bu kaynaklardan beslendiğini gösteren işaretler olduğu vurgulanır. Bkz. Murteza Bedir "Nesefî Ebu'l-berekât" *DİA*, 32/567. Nesefî, Birgivî, Rabbânî, Hadimî gibi bilginler "şeriati öne çıkararak sufiler" iken, Nablusî ve Şarânî gibileri "tarikatı öne çıkararak sufiler" olarak gözükmektedir.

⁷⁸⁶ Krş. Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 57-59.

- a) *Taraftar Toplamak-Örgütlemek*: Her ne kadar bir tarikat yapısı arz etmese de Kadızâdelilerin halkın arasında eylem yapmak suretiyle seslerini duyurmak veya “fiilî tedbire başvurmak” amacıyla örgütlendikleri görülmektedir.
- b) *Kamusal Destek Aramak-Kullanmak*: Devlet kadrolarının aktif kullanılması ve ilgili makamlardan tarikatlar aleyhine görüş çıkarılması konusunda çalışmışlardır. Siyasî gücü dinî meşruyet aracı haline getirerek kendi rakiplerini etkisiz hale getirmeye çalışmışlardır.
- c) *Şiddet ve Tedhişe Başvurmak*: Diğer hiçbir bid’at karşıtı görüş sahipleri bu yola başvurmamışken Kadızâdeliler bunun fiilî tedbir olarak caiz olduğunu söylemişlerdir.
- d) *Sosyal ve Ekonomik Sıkıntı*: Bütün bunların zemininde de toplumun yaşadığı iktisadî daralma ve siyasî çalkantıların bulunduğu unutulmamalıdır⁷⁸⁷.

Yukarıdan beri yaptığımız incelemeden sonra Kadızâdeliler’in mücadele tarzı ve gündeme aldığı konular ile Birgivî’nin konularını mukayese ettiğimizde Birgivî-Kadızâde ilişkisine dair serd edilen görüşlerin aksine Kadızâdeliler’in dünyasında Birgivî’nin bir *meşruyet aracı* olmaktan öteye gitmediği anlaşılmaktadır⁷⁸⁸. Benzer şekilde Kadızâdeliler, onun eserlerini okuyup okutarak⁷⁸⁹ meşruyetlerini pekiştirmekte idiler. Halbuki *Tarîka*, *Vasiyetname* ve sair eserlerinde siyaset ve devlet kapısından şiddetle uzak kalmak gerektiğini vurgulayan ve evlatlarına bunu vasiyet eden Birgivî’nin aksine Kadızâde Mehmed, devletin imkânlarını zorlamış ve daha fazla yetki ve güç istemiştir. Birgivî’nin karşı çıktığı ana konu olan vasiyetsiz para vakfı ise Kadızâde Mehmed’in gündeminde hiç yer almamıştı. Her ne kadar sema ve tegannî ile alakalı ikisinin görüşleri benziyor gibiyse de *Tarîka*’da bunların caiz olan türlerinin olduğuna dair Birgivî’nin istisnası vardır⁷⁹⁰.

⁷⁸⁷ İktisadî refah ve kamusal güvenlik ile toplumsal hoşgörü arasında doğru orantı bulunduğu kaydedilmelidir. Kısaca bir toplumun refah seviyesi arttıkça o toplumda *kendine benzemeyene* karşı hoşgörünün de artması söz konusudur. Akis durumda ise zaten var olan sosyo-ekonomik sıkıntılar *öteki* üzerine fatura edilmekte ve bir yansıtma yapılmaktadır.

⁷⁸⁸ Ocak’ın “Görünüşte Birgivî’nin fikirlerinden yola çıkarak oluşturulan bu tasfiyeci hareket...” şeklinde devam eden cümlesi de bir meşruyet kazanma hedefini ima eder gibidir. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, 138.

⁷⁸⁹ Naîma, *Tarih*, 5/265.

⁷⁹⁰ Derin Terzioğlu’nun Kadızâdelilerle alakalı bir değerlendirmesi şöyledir: “Günümüz tarih yazımında Kadızâdeli hareketi Sûfî karşıtı, gayri Müslim aleyhtarı ve diğer birçok niteliğiyle Osmanlı şehir toplumunun hassasiyetleri ve normlarıyla uyumsuz bir tür İslâmî köktendincilik olarak ele alınmıştır. Söz konusu Kadızâdeli imajı yalnızca konuyu fazlaca basite indirgemekle kalmamakta, ayrıca bu hareketin nasıl ve neden 1630’lardan 1680’lere değin gerek saray halkı ve gerekse de İstanbul ahalisi arasında dikkate değer nüfuz sergilediğini izah etmekte yetersiz olmaktadır. İdeolojik bakımdan Kadızâdeliler, ulemâ seçkinleri ve Sûfîler arasında zannedildiği kadar bir uçurum yoktu. Gerçekten de ulemâ ve Sûfî saflarından “emr bi’l-maruf ve nehy ani’l-münker” ilkesini geçerli kılma çağrılarını eksik

2.4.3. Birgivî-Kadızâde Uyuşmazlığı

Kadızâdeliler ile Sivasiler arasındaki münakaşa mevzularına baktığımızda⁷⁹¹ lahn ile okunmayan tegannîye cevaz verdiği dikkate alındığında görebildiğim kadarıyla Birgivî'nin gündeminde olan iki konu vardır. 1- Raks ve devrân. 2- Cemaatle nafîle ibadet meselesi. Bu meselelerde de Çivizâde, Ebussu'ûd⁷⁹² ve Birgivî'nin –üçünün de- olumsuz tavır aldığı, bununla birlikte⁷⁹³ Ebussu'ûd ve Birgivî'nin cehrî zikrin adabına dair müspet ifadelerinin bulunduğu unutulmamalıdır⁷⁹⁴. Birgivî, burada sayılan diğer meselelere ise atıf yapmamış, özel bir gündem ayırmamış, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münkerin⁷⁹⁵ gerekliliği ve ifa biçiminde farklı bir yol tutmamıştır. Bununla birlikte Birgivî'nin, zulmü def etmek için rüşvet vermenin caiz olduğunu söylediğini kaydedelim⁷⁹⁶. Zira bu durumda hakkı olan bir şeyi almak için kerhen verilmiş rüşvet

olmayıp kahvehane, tasavvuf musikisi ve raksı mekrûh birer bid'at olarak telakki ederek Kadızâdelilerle ortak tavır alan ulemâ ve Sûfîler hiç de az değildi. Daha da ilginç, Kadızâdeliler kendileri yaydıkları mesajlarda ince ayardan kaçınmayıp İstanbul ahalisi ve saray çevrelerine yönelik olarak vaziyete göre gündemlerindeki belirli maddeleri öne çıkarıp diğerlerini arka plana itmışlerdir". Terzioğlu, "The Kadızâdelis in the Palace: Contradictions in Piety and Conformity in 17th Century Ottoman İstanbul", *Sabancı Üniversitesi Tarih Seminerleri Dizisi*, 22 Nisan 2008'den naklen, Tülay Artan, "El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidîler ve Damad İbrahim Paşa (1730)", 69 (61 nolu dipnot).

⁷⁹¹ *Evvelâ hakâik-i eşyâdan bahs eden ulûm-i akliye ve riyâziyyeye teveğğulden [derine dalmaktan] men' olunmak; sâniyen, Hızır aleyhisselâmın hayâtı; sâlisen, avâz-ı latîfle tegannî ve neğamâtü câiz görmedikleri; râbian, ashâb-ı tarîkin raks ve devri; hâmisen, tasliye ve tarziye bahsi; sâdisen, duhânın ve kahvenin ve sâir muhdesâtın hull ve hürmeti bahsi; sâbian, Hazret-i Rasûl-i Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem in ebeveyni bahsi; sâminen, Fir'avnın imanla gîtmek bahsi; tâsian Şeyh Muhyiddin Arabî kuddise sirruhu şânında olan ihtilâfât bahsi; âşiran, la'ni Yezîd bahsi; on birinci bid'at bahsi; on ikinci ziyâret-i kubûr bahsi; on üçüncü, cemâatle nevâfil ve reğâib ve berat ve kadir namazları kılınmak bahsi; on dördüncü, kibârın elin ve ayağın ve engin öpmek ve selam almakta inhinâ bahsi; on beşinci, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker bahsi; on altıncı rüşvet bahsi" Naîma, *Tarih*, 6/229-230; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/357; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, 224-225; Hüseyin Akkaya, XVII. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızâdeliler-Sivasiler Tartışması", *Osmanlı*, Editör: Güler Eren, 7/171; Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 106.*

⁷⁹² Hüzn-i savt ile müezzinlik yapılması şart koşulmuşsa bununkim olacağını izah eden cevap şöyledir: "Zeyd'in hüsn-i savtan murâdî zeman mu'tâd olan hilâf-ı Şer'-i Şerîf tegannî ve terennüm ise ol şart lağvdir, Amr'ın savtı mekrûh ve menfûr ve münker olmayıp tamam edeb-i Şer'-i Şerîf üzerine okursa ibkâ olunur" Düzdağ, *Age*, 71 (276). Ayrıca "Mehâric-i hurûfa riâyete kadir olmıyanların kiraatlerinde lahn-ı celî" olması durumunda namazların îadesinin lazım geldiğini söyler. *Düzenli Agt*, 251, 255.

⁷⁹³ Ebussu'ûd edebe riayetsiz icra edilen raks ve devrânı "horoz tepmesi" (rakzu'd-dîk) olarak nitelerken Birgivî cehrî zikir ile birlikte bu fiilleri "eşek anırması" (nihâku'l-hamîr) olarak görmekte ayrıca üçü de cemaatle nafîle namaza sıcak bakmamaktadır. Düzdağ, *Age*, 86; Birgivî, *Tarika* (Taha) 449; Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 487.

⁷⁹⁴ Ebussu'ûd fetvâlarında belin sallanmaması ve sadece başın tahrikinin tavsiye edilmesi gibi Birgivî de kelime-i tevhiddeki nefy ve ispatı tahkik için zikir esnasında başı sağa-sola hareket ettirmenin caiz hatta samimi bir niyetle olursa müstehab olduğunu önemle kaydeder. Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 488.

⁷⁹⁵ Kuran-ı Kerim'de muradiflerinin değil maruf ve münker kavramlarının kullanılmasında şöyle bir nükte olduğuna burada temas etmenin doğru olacağını düşünüyorum: Marûf, marife kökünden "bilinen"; münker ise nekre kökünden "bilinmeyen" manasına gelmektedir. Bu kavramlar, insan "vicdanının" tabiatı gereği kötülüğü tanımadığı için kötülüğe, bilinmeyen ve insanların henüz kabul etmedikleri şey manasına münker; keza vicdanın, var oluşu gereği iyiliği tanıdığı için ise iyiliğe, bilinen ve insanların kabul ettiği şey manasına maruf denilmiştir.

⁷⁹⁶ Birgivî, *Tarika* (Taha) 427. Esasen Ebussu'ûd da benzer şekilde meşru bir sebebe dayalı verilmiş rüşveti, yasak kapsamında değerlendirmez: "Zeyd-i sipâhînin daima başı ve gözü ağrıyub arkası dostu olmamak ile muzdarib olub rüşvet verüb seferden kalsa nesne lâzım olur mu? el-Cevâb: Ma'zûr olcack beis yokdur. Amma mesâlih-i sultâniyyeden bir maslahat için kalmak evlâdır" *Düzenli, Agt*, 270.

“gasp” hükmünde olmaktadır⁷⁹⁷. Ayrıca bu konu başlıklarının tamamının Kadızâdeliler ile Sivasiler arasında bilfiil tartışıldığı hususu kesin değildir. Naîma, Kâtip Çelebi’den naklettiği bu meseleleri iki grup arasında vuku bulan münakaşa konuları olarak anlamıştır. Fakat Kâtip Çelebi’nin bazı başlıkları, iki grup dışında kendi zamanında çokça konuşulması veya öteden beri münakaşa edilmesi sebebiyle eserine için almış olması da muhtemel gözükmektedir⁷⁹⁸. Birgivî II. Selim’in hocası Atâullah Efendiye yazdığı mektupta şöyle demişti:

...ve dahî sizlerin kuzât ve umerâ umuruna tesaddî itdüğünüzden bu fakir hiç fâide anlamaz. Eğer dünyevî eğer uhrevî belki iki cihetten zarar var anlarız. Vezîrin sizi incitmesi bu husustan. Zira anlar bu hususta müstakil olmak isterler. Siz anda mâni olursuz. Nice murâd etdüğü hilâf olur. Andan adavet nâşi olur. Eğer uhrâ hali dirsenüz kuzâtın ve umerânın hali eğer malumunuz ise bunlara muâvenetin zararında şüphle etmezsiniz. Kütâhiyye’de bu fakîre dimişdiniz ki bu kadar karışmamız padişah oluncadır. Kendi ile de söylemişizdir. Ol zamanda el çeküb kendi halimize meşgûl oluruz. Ammâ şimdi ol va’deye vefâ olmadı. İmdi sizden mercû olan oldur ki cümleden el çeküb kapunuz bekidüb gelenlere: Biz sahibi emr değilüz! Beğler sipâhiler ise anlar için vezîr nasb olunmuşdur. Havâdis istiftâsı için kâdiaskerler vaz’ olunmuşdur. Bizim bunlardan biri vazîfemiz değildir, deyû redd idesiz. Padişâh hazretine da’vet olundukda varub düştüğünüze göre, bazı emr-i ma’rûf ve nehy-i münker söylemek üzere kasr idesiz. Bu nasîhatı kabul iderseniz dininiz ma’mûr olduğundan mâadâ dünyanız dahi ma’mûr olur. Vezîr dahi muhabbet ider. Zira şirketten kurtulur, istiklâl hasil olur⁷⁹⁹.

Bu metne göre Birgivî âlimlerin siyasete müdahil olmalarını kesinlikle reddetmekte ayrıca dünya işlerinin düzgün ve selamette gitmesi için de böyle bir tavır gerekli bulunmaktadır. Ona göre *hubb-i riyaset-i dünyeviye* kalp hastalıklarının ilklerinden olup bundan şiddetle kaçınılması gerekmektedir⁸⁰⁰. Hatta ona göre *hubb-i riyaset* sadece dünyevî makamlar için olmaz. Bir kişinin en büyük ve en şöhretli âlim ve âbid veya en

⁷⁹⁷ Kadızâdeliler’in, devlette mansıp ve makam elde etmek için bu görüşü istismar ettiği söylenebilir.

⁷⁹⁸ Krş. Akpınar, Agt, 151.

⁷⁹⁹ Arslan, “İmam Birgivî’nin Bir Mektubu” 72.

⁸⁰⁰ Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 164, 167. Ayrıca Atâullah’a yazdığı şu satırlar da onun ruh dünyasını yansıtır: “Sâbikan, bu fakire hatıra olurdu ki, bir kitab te’lif idem ki, münkerât-ı şâyi’a fi hâze’z-zemanı cami’ ola! Evvelâ münkerât-ı selâtinden şüru’ idem. Ardınca münkerat-ı vüzera ve münkerât-ı erbab-ı divan ve münkerât-ı kudat ve münkerât-ı müftin ve münkerat-ı müderrisin ve münkerat-ı müstefidin ve münkerat-ı mesâcid ve münkerât-ı esvâk ve ‘ala hâze’l-kıyâs... Herbirini edalesiyle tafsilen beyan idelüm. Birisinin münker idüğünde şübhe olunsa mahallinde yoklana, hakikate ittıla oluna! Lakin iki şey mani olurdu: Biri, fetvadan çokça kitabımız olmadığı ve biri huzur-ı kalb olmayup hümm ve gumumdan teferruğ idemedüğümüz. Şimdi za’f-ı basar mani ‘-i salis oldu. Ve eğer bu didüğümüz müyesser olsaydı didüğünüz risaleye ihtiyac olmayup bunda munderic ve bir eyüce iş olurdu. (...) Husûsan, işitdim ki, yevmiyeniz üç yüz, seneviyeniz dokuz bin sekiz yüz olmuş. Yalnız bunlar rahi kifayetden zaid idüğünde şübhe yokdur. Yüz akçe yevmiye size kafi belki zaid olmaktadır. Zira çok huddam ve a’van lazım değildir. İsrâfa izin yokdur. Ma ‘adasın mahalline ve müstehikkına isal idesiz lazımdır. Kendi mülkünüz anlayub nice gerekse tasarruf itmenizin vechi yokdur. Bu fakirin vecih gördüğü oldur ki, padişah bu yerleri size kıymeti ile bey’ ide; semeninden sizi ibra ide. Böyle olıcak yerler sizlerin mülki olmada şübhe kalmaz. Tasarrufunuz ne vechile olur ise murad hasil olur. Kelam semeni ibrasında kalur. Anun dahi tadarüki oldur ki, masrîf-ı Beytu’l-mal olanlara her itdüğünüz ihsanı kendü mülkünüzden olur ise üzerinizde olan semen-i arza tutasız. Zira şimdi Beytu’l-mal muntazam değildir. Kişi Beytu’l-mal eline girecek mahalline sarfa ruhsat vardır. Padişah’a veya Beytu’l-mal Emîni’ne virmek lazım değildir. Belki caiz değildir. Havf itmez ise masrîfine virmezler”. Arslan “İmam Birgivî’nin Bir Mektubu”, 70-72.

cesur kimse olarak tanınmak istemesi de buna dahildir⁸⁰¹. Kadızâdelilerin kendilerini siyasetin merkezinde konumlandırma ve her devlet meselesine müdahale etme arzuları tam da Birgivî'nin işaret ettiği mahzurları doğurmuştur. Kadızâdelilerin gündeminde olmamakla birlikte Çivizâde ve Birgivî'nin vasiyetsiz para vakfına karşı çıkışında, bu finans biçimini örgütlü bir kurum olan tarikatların daha kolay kullabilmesini de dikkate aldıkları söylenebilir⁸⁰². Ayrıca Birgivî'nin sünnet ve bid'at anlayışı ile Kadızâdelilerin bakışı arasında oldukça derin bir fark vardır. Birgili'ye göre sünnet ve müstehab şöyle tanımlanmıştır:

Sünnet oldur ki Rasulullah onu ekser zamanda işlemiş ola. Terk idene azab olmaz. Lakin itâba ve şefâatten mahrum olmaya müstahik olur. Misvâk ve cemâat ve oğlancıkları sünnet etmek ve evlendiği vakitte taâm etmek gibi. Müstehab oldur ki Rasulullah âni bir kere ya iki kere işlemiş ola veya işleyene sevab vardır demiş ola. İşlemeyene azab ve itâb ve şefâatten mahrum olmak olmaz. Lakin işlemede sevâb olur. Nafîle namaz kılmak ve nafîle sadaka vermek ve nafîle oruç tutmak gibi⁸⁰³.

Bu durumda Birgivî, sünnetin kapsamını daraltarak adet sahasını genişletmiş ve sünnetin zıddı olan bid'at sahasını da zorunlu olarak dar bir çerçeveye sınırlamıştır. Adette bid'at olan şeyleri gerçek bid'at statüsüne sokmadığı da dikkate alınca Birgivî'nin sünneti muhafaza adına müdahale edeceği alanı bilinçli biçimde sınırladığı ortaya çıkmaktadır. Birgivî bid'atı temelde üç kısım olarak ele almıştır: İtkatta, ibadette ve adette⁸⁰⁴. Birgivî'ye göre ibadetteki bid'at, itikattaki bid'attan bir derece aşağıda yer alsa da özellikle bir *sünnet-i müekked*'yi⁸⁰⁵ ortadan kaldırıyor ise itikattaki bid'at gibi

⁸⁰¹ Birgivî, *Tarîka*, (Nedvî), 248-249.

⁸⁰² Para vakfı konusun Kadızâdelilerin gündeminde olmadığını hatırladıkça şu değerlendirmeye yer verelim: “Günümüzde artık dar bir çevrede cereyan ettiği kabul edilse de, püritenler ile Sufiler arasındaki çatışma, ikincil literatürde genel olarak kabul edildiği gibi 1703’de sona ermemiş, artık bu üst kimliklerle anılmamakla birlikte, taraflar arasında tartışma konusu olan meselelere yenileri de eklenerek çatışma 18. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Püritenlerin şart ettikleri emr-i bil-marûf ve nehy-i ani’l-münker kavramının Kur’ân’da tekrarlanan bir ifade olmasına rağmen söz konusu çatışmanın sadece dinî inanç ve pratikler ile sınırlı olmadığını, kariyer olanakları, statü ve servet birikimi gibi dünyevî boyutları olduğunu da hatırlamalıyız. Örneğin, vakıfların idaresi taraflar arasında gerilimli bir mücadele platformu oluşturmuştu. Diğer yandan Hicaz üzerinden Osmanlı topraklarının batısına ulaşan Nakşî-Müceddidî hareket bir yandan mahallileşirken, yeni ittifaklar arayışı içinde mahallî çatışmanın taraflarını da dönüştürmüştü. Kadızâdeliler ve Müceddidîler, “bid’ât” ve “taklid”i ortadan kaldırma, “sünnet” ve “icthad”ı ihyâ etme şeklinde bir ortak görüşe sahipti”. Tülay Artan, “El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidîler ve Damad İbrahim Paşa (1730)”, 70. Bununla birlikte özellikle Kadızâdeliler’in *icthad*ı ihyâ etme görüşüne sahip oldukları iddiasına katılmak zordur.

⁸⁰³ Birgivî, *Risale-i Birgivî (Vasiyyetnâme)*, Osman Ergin Kitapları, 2721, Matbu Nüsha, ty. (el yazısı tarih,1221), 26-27. Düzenli'nin belirttiğine göre bir fıkıh terimi olarak Serahsî'nin “Sünnet veya edeplerin kasten terki ancak isâeyi gerektirir” demesine karşılık Kâsânî “edeb” ile “sünnet”in farkına vurgu yapmış “Sünnet, Rasulullah’ın (s.a.v.) genelde yaptığı, mazeret dolayısıyla ömründe bir ya da iki kere terkettiği şey”, edeb ise “ömründe bir ya da iki kere yaptığı şeyler” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Düzenli, *Agt*, 265.

⁸⁰⁴ “İtkatta bid’at sahipleri ehl-i ehvâdir. Bu bid’atların bazıları küfür bazıları ise katletme ve zina dahil, bütün fiilî kötülüklerden daha büyük günahdır. Bu bid’atın bir üstünde küfür ve inançta hatalı icthad yer alır ve mazeret geçerli olmaz. Amelde hatalı icthad sahibi ise mazur görülebilir. İtkatta bid’atın zıddı Ehl-i Sünnet ve’l-cemaattir”.

⁸⁰⁵ لاسيما اذا صادمت سنة مؤكدة. Birgivî, anlaşıldığı kadarıyla sünen-i hüdnâmın tamamını değil bir kısmını sünnet-i müekkedde saymaktadır.

münker ve dalâlettir⁸⁰⁶. Birgili, ibadetteki bid'atın mukabilinin *sünen-i hüdü* olduğunu belirtmiş ve *sünen-i hüdü* da Hz. Peygamberin ibadet cinsinden olup bazen terk etmekle beraber devam ettiği veya terk edeni kınamadığı (ademü'l-inkâr alâ târikih) kısım olarak tanımlayarak itikafı misal vermiştir⁸⁰⁷. Burada iki nokta dikkat çekmektedir:

a) *Sünneti ortadan kaldıran* ibadette bid'at ile böyle olmayan ibadette bid'atı ayırmasıdır. Buna göre ilk kısım bid'at, münker ve dalâlet iken ikinci kısım yani herhangi bir sünneti yıkmayan *ibadette bid'at*, dinen münker ve dalâlet sayılmayabilecektir⁸⁰⁸

b) Birgivi'ye göre *sünen-i hüdü* terk edenin kınanmaması gerektiği hususudur. Kadızâdelilere penceresinden bu görüş büyük bir hata olarak gözükmektedir. Zira onlara göre bırakın sünneti Hz. Peygamberin adet kabilinden yaptığı şeyleri dahi aynen yapmak gerekmektedir.

Birgivi'nin, *sünen-i zevâidi* (fazladan sünnetleri) Hz. Peygamber'in (sav) âdet ve iklimle alakalı eylemleri olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. *Tarika*'da yer aldığı şekliyle *sünen-i hüdü*, *sünnet* kavramıyla alakalı olup ibadette bid'atın zıddı; *sünen-i zevâid* ise *müstehab* kavramıyla ilgili olup adette bid'atın zıddıdır. Birgivi'nin ısrarla önem verdiği buradaki teknik perspektif ve ayırım, Kadızâdeliler için bir önem taşımadığı gibi aynı zamanda da manasızdır. Zira onlar, Hz. Peygamber'in ister âdet ve iklim, isterse din ve vahiy kaynaklı olsun ondan nakledilen her şeyin birebir taklid edilmesinin ve yaşanmasının zorunlu olduğu kanaatindedir. Adet ve ibadet sahasının tamamını kapsayan bu sünnet anlayışına göre tek bir *sünneti* terk eden kişi şiddetle kınanmalıdır.

⁸⁰⁶ “Özellikle bir sünneti müekkedeyi yıkıyorsa” kaydını, bir tasnifin ifadesi olarak yorumlamak mümkündür. Yani Birgivi için bir sünneti ortadan kaldırma sıfatını haiz “ibadetteki bid'at” ile böyle bir şeye sebep olmayan “ibadetteki bid'at” farklı hükümlere tabidir. Buna göre sünneti ortadan kaldıran bid'at daha büyük bir günah kabul edilmektedir.

⁸⁰⁷ سنة الهدى و هي ما واطب النبي عليه السلام من جنس العبادة مع الترك احيانا او عدم الانكار علي تاركة كالاتكاف. Birgivi, sünnet tasavvurunda olduğu gibi Cürcanî'den etkilenmiştir. Krş. Cürcanî, *Tarifât*, 195.

⁸⁰⁸ İbadette bid'at olup herhangi bir sünnet-i müekkede'yi yıkmayan kısma örnek olarak, Birgivi dünyasında, ibadetler hususiyle de namaz için yapılan iskat ve devir uygulamasını verebiliriz. Zira Birgivi'nin de ifadesiyle bu işlemler hakkında nass yoktur. Fakat iskat ve devir, İmam Muhammed'den “beis yoktur” nakli bir tarafa, ona göre herhangi bir sünnet-i müekkede'yi ortadan kaldırmaz. Bu sebeple Birgivi eserlerinde adı geçen uygulamaları savunmaktadır. Bu durum da, Birgili Mehmed Efendi'nin bid'at konusunda zannedildiği kadar sert bir ayrıma gitmediğini göstermektedir.

Birgivî *bid'at-ı hasene* tabirini makul bularak *güzel bid'at* sayılan uygulamaların Kuran ve Sünnet'ten aslının bulunduğunu kaydetmiş ve bunu izah etmiştir⁸⁰⁹. Benzer biçimde ona göre masada değil de yer sofrasında yemek, derin ve uzun tabaktan yememek, buğdaydan yufka ekmeği yememek de adetle ilgili olduğundan müstehabdır. *Tarîka*'da nakledilen *Eti bıçakla kesmeyiniz. Çünkü bu Acemlerin âdetidir. Ön dişlerinize koparın. Böyle yapmak daha yararlı ve güzeldir* hadisi de⁸¹⁰ bu çerçevede değerlendirilmiştir. Zira Hz. Peygamber (sav) Arap kültürü içinde dünyaya geldiği için tabii olarak buna göre hareket etmişti. Birgivî'nin bunlara *sünnet* değil *müstehab* kabul etmesi, sünnetin konumunu zedelememek için olmalıdır. Üstelik Birgivî, adette bid'atın işlenmesinde bir sakınca olmadığını belirttiği gibi ibadette bid'atın zıddı olan *sünen-i hüdayı* terk edeni de Hz. Peygamberin ayıplamadığını bizzat ifade etmektedir. Dolayısıyla Birgivî'nin her bida'tı dalalet saydığı,⁸¹¹ Kuran ve Sünnet dışında her türlü İslamî geleneği reddeden ilk tasfiyeci olduğu⁸¹² şeklinde çok yaygın olan iddialar, onun *Tarîka*'daki görüşleriyle uyuşmamaktadır⁸¹³. Esasen Birgivî'nin son derece dar bir bid'at anlayışının olduğunu görmekteyiz. Zaten hayatında sergilediği –vasiyetsiz para vakfı, raks-devrân ve ücretle ibadet konusu gibi- birkaç hususta itiraz ettiği ve bunları da tehdid, tedhiş, tahkir, tahrik ve tekfir unsurlarına başvurmadan toplumu irşat ve onlara izaha çalıştığı görülmektedir. Bu durumda Birgivî'nin tavrıyla, Kadızâdeliler'in özellikle giyim-kuşam gibi adetleri de kapsayan sünnet algısı ve sonradan çıkan her şeyi bid'at olarak değerlendiren din yorumunun uyuşmadığı net olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta denilebilir ki onun sünnet tanımı klasik ilmihal ve fıkıh kitabıyla da tam olarak mutabık değildir. Zira sünnet, “Hz. Peygamber'den nakledilmiş bir söz, bir fiil ve bir takrirdir”⁸¹⁴. Birgivî ise burada sıklık derecesi az olanları *sünnet* saymamakta, zaman

⁸⁰⁹ “Âdette bid'at ise elek kullanmak gibidir ki bu bir sapıklık/dinden sapma (dalâlet) değildir. Bununla birlikte bunun da terk edilmesi daha iyi olur (evlâ). Bunun zıddı da sünen-i zevâiddir. Sünen-i zevâid, Peygamberimizin [kültür itibarıyla] âdet cinsinden yapageldiği şeylerdir. Güzel işlere sağ, değersiz olanlarına sol elle başlamak gibi. İşte bu kısım müstehabdır” Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 52. Ayrıca bkz. Martı, *Birgivî Mehmet Efendi*, 123.

⁸¹⁰ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 433, 435.

⁸¹¹ Yörükhan, Y. Z. “Vahhabilik” *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Der.* 1, Ankara, 1953, 66. Yörükhan aynı sayfada Birgivî'nin vakfın birçok kısımlarını inkâr ettiğini; imamların maaş almasını tecvîz etmediği ve akliyecilere hücum ettiğini de ilave eder ki bu iddialar tartışmaya son derece açık olup bu tezde müzakere edilmiştir.

⁸¹² Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi” *Türk Kültürü Araştırmaları* s.XVII-XXI, Ankara, 1983, 210.

⁸¹³ Unan'ın da belirttiği gibi bid'atları, *mübâh* (yapılıp yapılmamasında bir engel bulunmayan), *hasen* (yapılması güzel görülen), *vâcib* (mutlak gerekli) ve *seyyi'e* (kötü) olarak dört kısma ayıran Birgivî, halkın işlerini kolaylaştıran, eğitim ve öğretime yardımcı olan ve doğrudan dinle veya inançla ilgisi bulunmayan ilk üç kategoriye (*mübâh*, *hasen*, *vâcib*) *ümmetin menfaatlerine uygun* oldukları için karşı çıkmaz; hattâ yapılmalarının lüzümünü belirtir. Birgili'nin asıl üzerinde durduğu, mutlaka terk edilmesi gerektiğini belirttiği *seyyi'e* (kötü) *bid'at*lerdir. Fahri Unan, “Dinde-Tasfiyecilik-Yahut-Osmanlı-Sünnîliğine-Sünnî-Muhâlefet:-Birgivî-Mehmed-Efendi” <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik3.html> (Erişim: 05.08.2017). Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 50-51.

⁸¹⁴ Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-Usûl*, 2/2.

aralıklı tasnife göre seyrek olanları, bir derece düşük olan ve terkiyle “şefaatten mahrumiyetin gerçekleşmediği” *müstehab* statüsünde değerlendirmektedir⁸¹⁵.

Ebussu’ûd’a göre *müstehab* kavramı *mendûb* kavramı ile eş anlamlıdır. Nitekim bir meselede, “Diyâr-ı Arabda avratları sünnet ederler, bu fiil sünnet midir?” sorusuna, *müstehabdır*⁸¹⁶ şeklinde cevap vermiştir. Yine bir amelin sünnet olup olmadığını soran bir fetvada, *sünnettir* ya da *değildir* ifadesi yerine, doğrudan *müstehabdır* demesi Düzenli’nin de işaret ettiği gibi⁸¹⁷ bu tabirin sünnetten tamamen ayrı bir kavram olarak kullanıldığını göstermektedir⁸¹⁸. Fetvanın soruluş tarzı da halk arasında böyle bir ayırımın öteden beri süregeldiğine işaret eder niteliktedir: “Bir müslime, kesb-i helâl ile mal eylemek sünnet midir, yoksa müstehab mıdır? El-Cevâb: Taleb-i ’ilm farz olduğu gibi farzdır”. Düzenli’nin ifadesiyle, bu soruda müstehab, sünnet’in karşıtı olarak kullanılmış, cevapta da dolaylı olarak bu anlayış onaylanmıştır⁸¹⁹.

Birgivî’nin herhangi bir kavramı izah biçimi, Kadızâdeliler’in yaklaşımları ile uyuşmayacak mantıkî formda ve derinliktedir. Birgivî manâ-i lügavî ve manâ-i şerî ayrımı yaptığı gibi⁸²⁰ Maksud şerhi olan *İm’ânu’l-enzâr*’da hamd kavramı için bir lügavî bir de örfî mana olduğunu kaydetmiştir. Hamdin lügat manasını (hamd-i lügavî) *bir şeyi güzellik ile nitelendirmek*⁸²¹ örf manasını (hamd-i örfî) ise *nimet vereni ululamayı hissettiren (iş’âr) eylem* olarak açıklayan Birgivî’ye göre burada lügat açısından, ihtiyarî bir eylem vasıtasıyla tazim/ululama manası da uygundur. Aynı şekilde şükür için de iki tanım söz konusudur. Lügavî mana (şükr-i lügavî) *nimet vereni ululamayı bildiren (inbâ) eylem* iken örfî mana (şükr-i örfî) *kulun, Allah’ın kendisine verdiği her bir nimeti, yaratılmış olduğu şey için sarf edip harcaması* şeklindedir⁸²². Birgivî şöyle der:

⁸¹⁵ Şu notu da buraya aktarmalıyız: “Fıkıh usulündeki tanımına göre mendup çerçevesine giren durumların fıkıh literatüründe bazen eş anlamlı olarak bazen derece farkı belirtecek şekilde değişik terimlerle ifade edildiği ve bunların sözlük anlamları ile ilişkilendirilip açıklandığı görülür. Buna göre dinen yapılması tercihe şayan bulunma noktasında birleşen fiillere Allah’a yaklaşır bir davranış olması açısından “kurbet”; sürekli yapılması ve tutulan bir yol olması veya Hz. Peygamber’e nispet edilmesi bakımından “sünnet”; Allah’ın sevdiği bir fiil olması bakımından “müstehab” ... adı verilmiştir. Ferhat Koca “Mendup” *DİA*, 29/128.

⁸¹⁶ Düzdağ, *Age*, s. 35.

⁸¹⁷ Düzenli, *Agt*, 259.

⁸¹⁸ “Meyyit gelip uğradıkta ayak üzere durmak sünnet midir? el-Cevâb: Değildir, müstehabdır” Düzdağ, *Age*, s. 172-173.

⁸¹⁹ Düzenli, *Agt*, 259.

⁸²⁰ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 152.

⁸²¹ El-vasf bi’l-cemil. Birgivî bu tasnif ve tarifi *İnâye*’ye yaptığı talikâtın başında da zikreder. Bkz. Birgivî, *Hâşiyetü’l-hidâye –Ta’likât ale’l-inâye*, tahkik ve talik: Mehmet Özkan, Bursa, 2016, 37.

⁸²² Birgivî, *İm’ânu’l-Enzâr ale’l-Maksûd*, Ahmed Kamil Matbaası, 1331, 4.

Hamd-i lügavî, mutlak manada medihten, hamd-i örfiden ve şükr-i lügavîden daha özeldir. Ayrıca hamd-i lügavî, şükr-i örfî ile haml/yüklem açısından mübayin/ayrı iken ondan, vücud/varlık itibariyle de daha geneldir. Hamd-i örfî, mutlak manada şükr-i lügavîden daha genel iken medih ve şükr-i örfiden ise [mutlak değil] bazı açılardan daha geneldir. Keza hamd-i örfî, haml/yüklem açısından medih ile mübayin/ayrı iken vücud/varlık açısından ise mutlak manada ondan daha özeldir⁸²³.

Birgivî'nin ilm-i mantık sahasındaki becerisini ve onu kullanma biçimini burada açıkça görmekteyiz. Birgivî'ye göre Allah, kelimesi müştak/türemiş bir kelime olup vâcibu'l-vücûdun zâtı için alem/özel isimdir. Kelimenin aslı ise “*lâhe-yelîhu*” dan gizlenmek (tesettür) manasına gelmektedir⁸²⁴. Birgivî ilave bazı tahlillerde bulunur:

Doğru yol/sebîle's-savâb terkibinden maksat iman ve sair hakikî dinî inançlar ve içeriği doğru olan sözlerdir. Salih ameller de bu şekildedir. İnanç [kişinin herhangi bir söze, önermeye inanması], doğruluk/savâbiyye [o şeyin gerçekten doğru olması] ile hakikaten ve ma'nen nitelenir. İnançın, hakikat ve mana diye nitelenmesi, eğer [inanç] sübûtî olursa, [doğruluk] sübûtî; [inanç] selbî olursa [doğruluk] selbî olması bakımından gerçeğe/vâkıa muvafakat etmesiyledir. Son ikisinin [doğru sözler ve salih amellerin] doğrulukla vasıflanması, [gerçeğe uygunluğu değil] inanca delaletleri itibariyledir. Fakat ilkinin [imanın ve sair hakikî dinî inançların] delaleti daha anlaşılır ve daha açık, bu sebeple de daha fazla ve meşhurdur⁸²⁵.

Birgivî burada bazı beyanî ve ilm-i meânîye dair birkaç cümle sarf ettikten sonra kelimî bir bahse girer, uzun uzadıya Allahın “vehhâb” oluşu hakkında izahlar yaparak şöyle bağlar:

Hatta şöyle demek bile mümkündür: iman, a'razdır yani iki zaman biriminde varlığı sürdürmez aksine peş peşe benzerlerinin yaratılmasıyla (teceddüid) bakidir ve Allah Teâla her an yaratma halindedir. Dolayısıyla [vehhâb oluşu gereği] mevhubeleri ve ihsanı çoğalır. Zira her an mevcûd olan şeye iman denmesi doğru olur⁸²⁶.

Allah'ın her an yaratma halinde olduğu görüşü İbnü'l-Arabî'nin varlığın her an yeniden yaratıldığı şeklindeki Ekberî öğretinin bir parçasını hatırlatır. Birgivî'nin kelimî nazarî tahlilleri yukarıdakilerle sınırlı değildir:

Eğer denilirse ki, imanın icâdı/yaratılması, kendi içinde, onun vücûduna/varlığına mukaddemdir [Yani yaratma işi yaratılacak olan imanın varlığından önce

⁸²³ Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 4-5.

⁸²⁴ Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 5.

⁸²⁵ Birgivî burada “olan” ve “görülen” arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 5. Bu medresede bilindik bir münakaşadır. Temel soru şudur: Dış dünyada olana (vakiaya) aykırı söylenen şey mi yalandır, yoksa gördüğüne bildiğine inananın bu inanca aykırı söylediği şey mi? Bir kimse falacanın hırsız olmadığına inandığı halde “hırsızdır” dese gerçekte de o kimse bu beyan sahibinin bilgisinin aksine hırsız olmuş olsa bu durumda söylediği şey yalan mıdır, değil midir?

⁸²⁶ Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 5-6.

gerçekleşir]. Zira imanın yaratılması, onun mahallinde vücûdu/varlığı için bir illettir. Neticede bir şeyin, başkası için sübûtu, kendi zatındaki sübutunun bir parçasıdır. A'razın kendi zatındaki (fî nefsihî) varlığının, mahallindeki varlığının aynı olduğuna dair görüş yanlıştır. Bu da, kendisine “mümin” denilmesinin doğru/sahih olmasına mukaddemdir. Zira bu durumda bu kimseye “mümin” denilmesinin sıhhatinin sebebi muhaldir. Bilakis bu sıhatten sonra iki nispet/safha ile (bi-deraceteyn) “mümin” diye isimlendirilemez bu da mahzuru gerekli kılar. Deriz ki: îcâdın, mevcûda tekaddümü zâtî olup zamânî değildir. Eğer böyle olmasaydı nisbetin varlığının, mensûb-ı ileyhsiz gerçekleşmesi gerekirdi ki bu batıldır. Zira nisbet, ancak iki ferd (müntesibeyn) ile gerçekleşir. Arazın, kendi zatındaki varlığının, mahallindeki varlığına tekaddümü de aynı şekildedir. Eğer böyle olmasaydı arazın kendi zatıyla kaim olması gerekirdi ki bu ittifakla memnûdur ve iki [birim] zamanda bekası da bazularına göre mümteni'dir". "Bil ki lâm-ı tarif cins için ve hakikate işaret için vaz' olunur. Bu da lamdan ayrılmayan tek bir manadır. Fakat dört bakış açısına (i'tibârât-ı erbaa') göre manası adedlenir. Varlığında müfred oluşuna bakmaksızın onun, o olması (hüve hüve) haysiyetiyle ki "insan (el-insan) türdür" demek gibi. Buna başkasından ayırmak için hakikat ve cins lamı denir⁸²⁷.

Hadisçiliği de öne çıkan Birgivî cumhûru ehli'l-hadîsin sahabe tanımına yer vermekle birlikte⁸²⁸ bazı tarifleri *alâ mezhebi'l-mütekaddimîn el-muhakkikîn* verir⁸²⁹: "Küllî'nin manası, somutlardan (ani'l-müşahhasât) soyutlanarak (bi-tecrîdihî) akılda oluşandır. Zira mutlak yani küllî-yi tabîi, muhakkikîne göre hâricde mevcut değildir"⁸³⁰. Birgivî'nin mantık ilmini kullanma ve tasnifleme alışkanlığı diğer eserlerinde de görülür. Para vakıflarıyla alakalı Ebussu'ûd'a yazdığı reddiyede *teâruf-i hâss* ve *teâruf-i küllî* ayrımı yaptığı gibi⁸³¹ İmam Muhammed'in menkulün vakfına dair üç şart koyduğunu bunların da aynın bekâsı, Allah'a yakınlık kastı ve insanların, teârufla sabit ihtiyacı olarak sıralar⁸³². Bununla birlikte onun bu tavrının Ebussu'ûd'un teârufların bir *emr-i hissî* yani tespit edilebilir duyusal bir vakıya olduğuna dair yorumları ile *vech-i küllî* ve *vech-i cüzî* şeklindeki tasniflerine⁸³³ aynı biçimde cevap verme gayretinden kaynaklandığı da açıktır.

Birgivî'nin kelam-mantık merakı ve hâkimiyetine dair⁸³⁴ bu kadar iktibas yeterli olmalıdır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Birgili Mehmed Efendi, bahsi geçen bilimlere

⁸²⁷ Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 6-9.

⁸²⁸ Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 11.

⁸²⁹ Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 15.

⁸³⁰ Birgivî, *İm'ânu'l-Enzâr ale'l-Maksûd*, 13.

⁸³¹ Birgivî'ye göre teâruf-i küllî, icmâ' ile oluşan teâmül olup delil gücünü, asrın müçtehidlerinden alır. Teâruf-i hâss diğer insanların adetidir.

⁸³² Birgivî, "Hâşiye fî Redd-i Akvâli Ebi's-suûd", 255-258.

⁸³³ Ebussu'ûd, "Risâle Müteallika li'l-Evkâf" 236-238.

⁸³⁴ Birgivî, bize göre kelamcı değildir ama yukarıda görüldüğü gibi kelam ilmini kullanmaktadır. Gazzalî ve İbn Haldun felsefeye karşı olmalarına rağmen ikisi de bu ilmi yeterince iyi kullandıkları için "filozof" sayılmaktadırlar. Dolayısıyla bir âlimin "kendini nasıl tanımladığı" değil "kendini nasıl inşa ettiği" yani metodolojisi ona kimlik kazandırmaktadır.

gayet ilgilidir. Onun talebelerinden ve okuyucularından istediği temelde üç şey vardır: a) Tashîh-i itikâd b) İlm-i hal c) Takvâ⁸³⁵. Dolayısıyla klasik bir Osmanlı âliminin taşıdığı bütün mirası iştahla aktarmakta ve değerlendirmektedir. Bu başlığın sonunda şunu söyleyebiliriz ki Birgivî'nin talebelerinden okumuş olan Kadızâde Mehmed ve sonrasında Kadızâdeliler hareketi ile Birgivî'nin hayat görüşü ve din anlayışı birbirine neredeyse taban tabana zıttır. Martı da Birgivî'nin hayat anlayışı ve tasavvuf yaklaşımı ile Mehmed Kadızâde'nin duruşunun örtüşmediği kanaatindedir⁸³⁶. Bu uyumsuzluğu altı başlıkta toplamak mümkündür:

- 1- *Ulema-Siyaset ilişkisi*: Birgivî, devlet kapısına varmak, memur olmak ve devlet vasıtasıyla güç elde edip insanlara hükmetme sevdasını hubb-i riyaset olarak tanımlar, asla tasvip ve tavsiye etmez. Bu sebeple olsa gerek, devrinde yaygın olmasına rağmen hiçbir eserini bir devlet büyüğüne ithaf etmemiştir⁸³⁷. Dolayısıyla kendi hayatında tatbik ettiği bu ilkeyi en başta çocukları olmak üzere bütün talebelerine vasiyet eden Birgivî'nin dünyasıyla, bütün güçlerini devlette kadro ve makam elde etmek ve elde ettiği makam ve mevkileri sonuna kadar istedikleri biçimde kullanmak; kendilerine göre *doğru dini* baskı ve şiddet vasıtasıyla zorla öğretmek emelinde olmuş Kadızâdeliler'in dünyası ile uyumsuzdur⁸³⁸. Kadızâdelilerin içinde buldukları durum ve takip ettikleri metod, onların dünyevî makamlara olan düşkünlüklerini göstermektedir.
- 2- *Münakaşa Başlıkları*: Birgivî itiraz bahsinde hemen bütün gayretini vasiyetsiz para vakfının caiz olmadığı konusuna sarfetmiş eserlerinde buna bölümler ayırmıştır. Birgivî'nin önem verdiği bu mesele ise Kadızâdeliler'in gündeminde yoktur. Naîma'nın naklettiği meşhur münakaşalardan sadece belki iki başlık Birgili'nin dünyasında merkezi bir konuma sahip olmamakla birlikte yer bulmuştur. Ayrıca Birgili Mehmed Kuran okuma, imam ve müezzinlik gibi işler için “ücret” değil ama “sıla” alınmasına karşı değildir. Fakat ücretle Kuran okunması için para vakfetmeyi ve vasiyeti batıl

⁸³⁵ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 521. Krş. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 182-183.

⁸³⁶ Martı'ya göre Birgivî-Kadızâde farkının en bariz örneği bid'atlar konusudur. Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 168, 180.

⁸³⁷ Uzun bir mesainin sonunda orataya konan bir ilmi eser çoğu zaman fazla ses getirmezken, padişaha veya bir vezire sunulan medhiye pekâlâ hatırı sayılır caizeler elde etmeye kafi geldiği gibi (Fahrî Unan “Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller”103) mühim bir eseri sultana veya emire ithaf etmek de mal ve makama vesile olabilirdi.

⁸³⁸ Kadızâde Mehmed'in Sultan IV. Murad'a huzuruna çıkarken bir eser takdim edebilmek ve böylece arzu ettiği makam ve mevkiye ulaşabilmek için Âşık Çelebi'nin *Mi'râcu'l-eyâle* isimli eserinden *Tâcü'r-resâil* adıyla acelece yaptığı intihal ve uyarılma için bkz. Derin Terzioğlu, “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye'nin Siyâsetü'ş-şerîyye'sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?”, 265.

saymıştır⁸³⁹. Kadızâde Mehmed, Üstüvânî ve Vanî Mehmed Efendiler ise yüksek devlet memurlukları ve adamlarını buralara yerleştirme ile meşgul iken gündemlerine Birgivî'nin hassas olduğu bu konuları almamışlardır.

- 3- *Sünnet Anlayışı*: Birgivî, Hz. Peygamber'in bir-iki defa yaptığı şeyleri sünnet değil müstehab saymış ve terki sebebiyle bir şey lazım gelmeyeceğini beyan etmiştir. Kadızâdeliler ise günlük hayatta Hz Peygamberin yaptığı her eylem ve tavrın aynen icrasını gerekli gördükleri gibi adet kabilinden olan şeyleri de vacip kabul etmişlerdir. Hâlbuki Birgivî'ye göre Hz. Peygamber zamanındaki adetleri yapmak güzel olsa da zorunlu değildir.
- 4- *Bid'at Anlayışı*: Birgivî'nin bid'at anlayışı gayet dardır. Âdetler ve günlük işlerin seyrinde kullanılan eşya veya kıyafetler Hz. Peygamberin *sünen-i zevâidi* yani fazladan sünnetleridir ve yapılması tavsiye edilse de terk edilmesinde beis yoktur. Kadızâdeliler ise bilakis bunları önemsemişler ve terk edilememesi gerektiğini söylemişlerdir⁸⁴⁰. Ayrıca ona göre *sünen-i hüda* dinle ilgili sünnetler olup bunun zıddı *ibadette bid'attır*. Özellikle –iskat ve devir gibi- bir sünneti ortadan kaldırmayan *ibadette bid'at* dahi, geçmiş imamlardan birinin tavsiye etmesi şartıyla, şaşırtıcı olmakla birlikte Birgivî tarafından caiz görülmüştür.
- 5- *İlmî Derinlik*: Yukarıda aktarıldığı gibi mantık ve aklî çıkarımlar ve ahlakî başlıkların derinliği Birgivî'de son derece iyi işlenmişken Kadızâdeliler'in tavırları şekle bağlı ve tartışma konuları da sunî ve pratik hayatta faydası olmayan türdendir. Halbuki Birgivî, pratik hayatta faydası olduğuna inandığı konuları tartışma mevzuu yapmış ve toplumdan yana tavır almıştır.
- 6- *İrşad Anlayışı*: Dinî tebliğ ve tasavvufî irşatta son derece gönülden ve şiddetten uzak bir tavır sergileyen Birgivî, ahlakî çözümleme ve izahlarında da bu tutumunu sürdürmüştür.

⁸³⁹ Birgivî, *Tarika* (Taha) 517.

⁸⁴⁰ Kadızâdeliler'in vergi rejiminin “kütüb-i fikhiyeye göre” düzenlenmesi düşüncesinde Birgivî'den etkilendiklerine dair bulguya, en azından biz rastlayamadık. Birgivî'nin Kadızâdelileri bu bakımdan etkilediğine dair bkz. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 282, 287. Birgivî “tapu resmi” ile alakalı farklı bir görüş beyan etse de bu tavrını bütün bir vergi rejimini gayr-i meşru sayarak genellememiştir. Birgili, kendine göre eksik olan bazı hukukî uygulamaları eleştirmiş ve nasıl olması gerektiğini mesela ikinci bölümde geleceği üzere Makrizî, Kalkaşendî veya Şehzade Korkud'un yaptığına aksine, hukuk ve vergi rejimini reddetmeden izah etmeye çalışmıştır. Birgivî'nin eleştirisi temelde arazilerin tasarrufunun, vefat ile birlikte sadece erkek evlada kalırken bu intikalden önce mevtanın vasiyet ve borçlarının ödenmemesidir. Birgivî bu durumu zulüm olarak telakki eder.

Anlaşıldığı kadarıyla talebelerinin ve diğer müminlerin gönüllerine girmek ve böylece samimi bir *vaiz* olarak söylediklerini yaşamak derdindedir. Kadızâdeliler ise insanları “yanlışlardan alıkoymak” amacıyla fiilî tedbirlere yani şiddet ve tedhiş hareketine başvurmayı meşru ve gerekli saydıkları gibi irfanî ve tasavvufî bakışa karşı cephe almışlardı. Zaten devlet kadrosuna ve sultanın yakınlığına olan ihtiyaçları bahsi geçen “fiilî tedbirleri” bir an evvel uygulamaya koymak gayesiyle olduğu anlařılmaktadır⁸⁴¹.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADALETİN FIKH BİÇİMLENMESİ: FETVA

3.1. Fetvalarda Adaleti İnşa Tarzı

Osmanlı Devleti, gaz idealine sahip ve bunu da il-yı kelimatullah adına yaptığını vurgulayan bir siyaset anlayışını takip etmiştir. Bu siyasetin temeli ise *adalet dairesinde* ifadesini bulur. Buna göre hükümdar adaletli olursa sosyal ve ekonomik

⁸⁴¹ Krş. İbrahim Baz, *Agt*, 60; Necati ztrk, *İslamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-zade Movement*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy University of Edinburgh, June, 1981, 405-418.

faaliyetlerin işlemede aksama olmaz ve bu durum üretimin devamlılığını temin edecektir. Üretimin devamlılığı, vergi gelirinin kesintiye uğramamasını ve eksilmemesini sağlayacaktır. Kamu geliri düzenli olan devlet ise zenginliğini muhafaza edecektir. Bu zenginlik, devletin, ordusunu aynı güçte ve kuvvette tutmasına imkan verecektir. Böylece yeni fetihler mümkün olacak ve buralarda da adaletle hükmedilirse yine aynı döngü işleyecektir⁸⁴². *Kutadgu Bilig* ve Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si gibi sultanlara nasihat teması bütün eserlerde bunu görmek mümkündür⁸⁴³. Bu anlayış şu şekilde formüle edilmiştir:

Aldır mûcib-i salâh-ı cihân. Cihân bir bağıdır dîvârı devlet. Devletin nâzımı şerîattır. Şeriate olamaz hiç hâris illâ mülk. Mülk zabt eylemez illâ leşker. Leşkeri cem' eylemez illâ mâl. Malı kesb eyleyen ra'iyettir. Ra'iyeti kul eder pâdişâh-ı âleme adl⁸⁴⁴.

Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivi'nin adaletin inşa biçimleri elbette aynı değildi. Çivizâde yasa geleneğinden çok fikhî müdevvenatı kullanıyor ve adaleti inşaada fikhî geleneğini esas alıyordu. Fikhî ve özellikle *zâhiru'rivâyeye* muktesebâtını esas alan birinin tabii olarak hadislere de büyük yer ayracağı aşıkardı. Zira nakil esastı. Nitekim onun fikhî ve hadis bilgisinin öne çıktığı bilinmektedir⁸⁴⁵. Birgivi ise eserlerinde zühdi tasavvufu öne çıkararak bir ahlakçı olduğundan onun fetvalarında ahlakî bir yön bulmak mümkündür⁸⁴⁶. Çivizâde'de temel hareket noktası, fikhî ve hadis müdevvenatından rivayet bulunup bulunmaması olup verdiği cevaplarda bunu açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte “para cezası” fikhî müdevvenatında tartışılmış olsa da Çivizâde ve Ebussu'ûd, kamu yararının mevcut bulunması ve kadı tarafından onaylanması kaydıyla bu tür cezaların yasal olduğu konusunda hemfikirdi⁸⁴⁷. Ebussu'ûd'un genel tavrı, fayda

⁸⁴² Mehmet Ali Ünal, “Dâire-i adalet” *OTS*, 178

⁸⁴³ Yusuf Has Hacıp şöyle der “Ülkeler kılıçla alınır, kalemle tutulur. Kalem de bilgi ve akıl ile ilgilidir. Bey ülke işlerini ve yasaları bilgi ile düzenler. Kılıç ülke alır, zafer kazanır. Kalem de memleket tanzim eder ve hazine toplar. Kılıçtan kan damlarsa memleket alır. Kalemden mürekkep damlarsa altın gelir. Güzel ve iyi bir memleket, kılıç ile zabt ve kalem ile tanzim edilir.” Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, haz. Yaşar Çağbayır, Ankara, 2005, 109. Ayrıca bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, çev. Nizamettin Bayburtluğil, 30-37.

⁸⁴⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 539.

⁸⁴⁵ Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 373b. Hanefiler'de 10. asra kadar Maverâünnehir ve Horasan bölgesinde felsefe karşıtlığının fikhî-hadis ilimlerine yönlendirdiği ve böyle bir birikim temin ettiği görülmektedir. Felsefe karşıtlığı ise bölgedeki bâtinî yorumla bir tepki olmalıdır. Bu dönem Hanefilerinin Kelâm ilmine mesafeli durmaları bu sebepleydi. Müzik de aynı akıbete uğramıştır. Müzik ve felsefe Karmatîler gibi batînî-mistik bir neşve taşıdığından bu ikisine de şiddetli bir reaksiyon gösterilmiştir.

⁸⁴⁶ XVII. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkacak olan âyanların, gayri meşru yollarla elde ettikleri servetleri içine alarak daha da genişleyen müsadere uygulaması, toplumda parası olanların bela ve musibetlerden kurtulamayacağı tarzında bir kanaatin doğmasına sebep olacaktır. (Krş. M. Ali Ünal, *Osmanlı Devri Üzerine Makaleler-Araştırmalar*, 16). Bu durum da XVI. asra kadar oturmuş klasik “irfanî tasavvuf” anlayışı ile zıt biçimde gelişecektir.

⁸⁴⁷ Leslie Peirce, *Ahlak Oyunları-1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, İstanbul, 2005, 434.

ve maslahata göre konuşmaktır. Bu sebeple bazen daha doğru olana yönlendirmelerde bulunur veya soruyu yumuşak biçimde göğüsler⁸⁴⁸. Dolayısıyla fikhî rivayet ve hadisi dikkate alsa da ona göre adaleti, aklî zeminde inşa etmek esastır. Nassların bize ne demek istediğini anlamak, böylece devlet ve toplum maslahatına göre hareket etmek gerekir. Bununla birlikte Ebussu'ûd için şerî maslahatın değil örfî maslahatın esas olduğu net olarak gözükmemektedir⁸⁴⁹. Adaleti ahlakî anlamıyla açıklayan Ebussu'ûd, adaletin ifrat ve tefrit arasındaki orta yolu takip etmek gerektiğini ve onun iffet, şecâat ve hikmetin bir araya gelmesiyle oluştuğunu ifade eder⁸⁵⁰. Bu bakımdan Birgivî ile benzer düşünmektedir. Ebussu'ûd'un akla dayanması, dinî meselelerde çok rahat konuştuğu manasına gelmediği gibi pratik faydası olmayan soruları da yanıtız bıraktığı anlaşılmaktadır⁸⁵¹. Ceza verilecek şahsın fiziki durumu bazen cezanın düşmesine sebep olabilmektedir⁸⁵². Ebussu'ûd, davalı-davacı arasında gerçekleşen bazı sözlerin yeni bir dava konusu yapılmasına sıcak bakmaz⁸⁵³. Bazen de “ümit edilir” biçiminde kayıtlar koyar⁸⁵⁴.

Ebussu'ûd'un dile getirdiği şekliyle⁸⁵⁵ hukukçulara göre fıkıh müdevvenâtındaki ahkâm, hedef aldığı gaye ve ait olduğu zemine göre uhrevî (diyânî-dinî) ve dünyevî

⁸⁴⁸ Ramazan'da mazeretsiz oruç yemek isteyen müslümanın hükmü sorulduğunda Ebussu'ûd, “Müslüman olan öyle etmez” demiştir. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 140.

⁸⁴⁹ Şerî maslahat ile kanunnamelerde kastedilen mana, özel hukuk sahasında hukuk-ibâd ile alakalı bahislerdir. Örfî maslahat ise idare ve yargı meseleleriyle ilgili ahkamdır. Osmanlı'nın tevarüs ettiği Türk-Moğol geleneği öteden beri devleti esas almışken İslam fıkıh müdevvenatı fert ve toplum merkezli bir hukuk inşa etmiştir. Hatta denilebilir ki Ebu Hanife fıkıh derslerinde kişi hukukuna, devlet hukukunun müdahalesini sınırlı tutmuştur. Nedeni elbette, Emevî Abbâsî devletlerinin mevcut tavrıdır.

⁸⁵⁰ Asım Cüneyd Köksal, “Osmanlılar'da Adalet Kavramı”, *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh, Alimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul, 2017, 344.

⁸⁵¹ Zina ve livata suçlarından hangisinin Allah katında daha ağır bir suç sayıldığıyla alakalı bir soruyu, “hiçbirinin kubhî ve icâb-ı ikabı, âharın kubhî ve icâbından eşedd değil idüğü bize ma'lûm değildir...” şeklinde cevaplamıştır. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 131.

⁸⁵² “Mesele: Üç yıl mikdarı hasta olup belden aşağısı tutmaz olan Zeyd'e ta'zîr-i sedîd lâzım olsa ne vecihle ta'zîr olunur. el-Cevab: Zarar lâzım olacaklayın ta'zîr olunmaz. Ebussu'ûd”. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 134.

⁸⁵³ “Mesele: Zeyd'in bir mikdar akçesi sirkat olundukda Amr akçemi sen sirkat eyledin deyü dava eyleyüb Amr'ın üzerine isbat eylemese Amr, Zeyd'e sen bana sârik didin üzerinde hakkım oldu deyüb Zeyd'den hakkını talep eylese Zeyd'e nesne lâzım olur mu? el-Cevab: Olmaz. Her davada hal böyledir. Sabit olursa ne güzel olmazsa gider varır”. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 141.

⁸⁵⁴ “Kâbe-i serife ve Medine-i Münevver'e de olan sadakatın sevabı yerinde bindir deyü vasiyet nâmesinde sülûsi Mekke ve Medine fukarasına tevzi olsun deyü sart eylese fevt olduktan sonra vasisi dahi Amr'a virüb var Ka'be ve Medine fukarasına sarf eyle dise Amr burda ve yolda fukaraya sarf etmekle muazzeb olur mu? el-Cevab: Virdüğü kimesneler kemâl-i mertebede müstehaklar ve fakirler ise muazzeb olmamak mercûdür. Mesele hilâfiyedir. Ebussu'ûd”. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 144.

⁸⁵⁵ “Zeyd-i ğaibin zevcesi Hind'e seni zevcin bosadı deyü Amr ile Bekr haber virdiklerinde gayri iddetin dahi geçmisdir diseler bunların bu cebirleriyle Hind-i mezbûrun zevci âhara varmağa kâdire olur mu? El-Cevab: Âdiller olub Hind'e itikad geldiyse diyâneten olur amma hâkim izin virmez. Ebussu'ûd”. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 150.

(kazâî-hukukî) olmak üzere ikiye ayrılmıştı⁸⁵⁶. Esasen bu durum, hukuk ve erdem arasında fark gözetilen bir tasnifti. Teokratik hukuk, tanrı veya yarı tanrının yönettiği, bir bakıma diyanî ve kazaî alanın ayrılmadığı, kısaca her günahın suç kabul edildiği hukuk olmalıdır⁸⁵⁷. Bu çerçevede *fetva*, tek kişinin ibadetler dahil tüm günah alanına dair sorusunun *cevabı* olarak konumlanır. *Kazâ* ise iki kişinin (davalı/davacı) belirli bir prosedüre göre dinlendiği ve suçun tespit edildiği bir *meclisi* ifade etmektedir. Fıkıhın temel gayesi adaleti icra etmek iken tasavvufun ana hedefi, ahlakı inşa etmektir. Asıl sorun, bu icra ve inşada pratik bakımdan aklın ne kadar aktif bir rol üstlendiğiydi. Osmanlı ulemasının hatta biraz daha özelleştirirsek alim bürokratların (ilmiye) bu noktada müspet rol oynadığı ve umumiyetle maslahat merkezli hareket ettiği vurgulanmalıdır⁸⁵⁸. İslam ve Osmanlı ahlak-hukuk anlayışına göre gıybet, kibir, ucub, süm'a, müdahane, tahkir ve riya gibi bedenî/kalbî eylemler *günah* iken *suç* kabul edilmemişti. Bunun temel nedeni adaleti inşa ederken erdemden zorunlu bir davranış olarak görülmemesidir. Zira adalet, erdemden daha çabuk, daha somut ve daha genel tecelli niteliğine sahip bir beklentiye atıf yapar.

Osmanlılar, *yasa* ve *şeriat* olarak benimsedikleri hukuk zeminini modern kavramlardan ve tavırlardan bağımsız, bugünün mazmûnundan uzak bir dünyada, kendilerince yorumlamışlardı⁸⁵⁹. Hatta denilebilir ki Osmanlı hukuk düşüncesine göre bir fetvanın elimizde mevcut “nasslara” ve “kütüb-i fihriyyeye” aykırı olması veya orada bulunmaması, dine aykırı olmasını gerektirmezdi. Dine aykırı olması için o günün şartlarında *devletin maslahatına* zıt olduğu gibi *ibâdullah'ın maslahatına* da ters olması gerekmektedir. Bu iki konuyu *örfî* ve *şerî* maslahat olarak ifade etmek mümkündür. “Şeriatın” ihlal edilmesi gibi gözükebilecek bazı durumlar Osmanlı için adaletin icrası manasına geliyordu. Buna göre Osmanlılar, yazılmış mevcut şerî ahkâmdan, fetva ve kanunname yoluyla, hiç yazılmamış bir başka hükme geçmenin kısaca *dünyevî*

⁸⁵⁶ Bkz. Talip Türcan, “İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı” *İslam Araştırmaları Dergisi*, Cilt 19, sayı 1, 2006, 159-167. Vejdî Bilgin'e göre din, hukuk ve toplum ilişkisini göz önüne aldığımızda, topluma yön verme düşüncesinde olan bir gücün/iktidarın varlığı gündeme gelecektir. Bu güç tanrı, kral ya da parlamentodur. Dünyevî olandan aşkın olana doğru gidildikçe sosyal olgudan soyutlama ve topluma yön verme düşüncesi de artmaktadır. Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 25.

⁸⁵⁷ Karatepe'ye göre teokrasi, tanrının egemenliği ya da tanrı adına yürütülen egemenlik demektir. Şükrü Karatepe “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi” *Osmanlı*, 6/64.

⁸⁵⁸ Sultan'ın, örfî maslahatı gözetilen fermanlarına fetvalarda dikkat çekilmiştir. “Zeyd-i ğaibin zevcesinin nafakaya aczi zâhir olub teşeffü' idüb ve Şâfiî kâdısı tefrik idüb zevc-i âhara varsa ba'dehû Zeyd gelse zevcesini girü alabilir mi? el-Cevab: Teşeffü' hususî Diyâr-ı Rum'da câri olmaya deyû men'-i sultânî vâki'olmudur. Ebussu'ûd”. “İnhilâl-i yeminde kâdi-yı Sâfiî'ye müracaat idüb kâdi-yı Şâfiî fesh-i yeminle hükm eylese nâfiz olur mu? el-Cevab: Bu diyârda Şâfiî kavliyle amel itmek memnu'dur”. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 157-158.

⁸⁵⁹ Krş. Yümnî Sezen, “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu” *Osmanlı*, 6/47-53.

maslahata göre rey'in işletilmesini dinî bir faaliyet, daha doğrusu *örfi içtihad* olarak görmüşlerdi⁸⁶⁰. İslam hukuk metodolojisinde akıl, bilgi edinme yollarından olduğu gibi, aynı zamanda bir hüküm çıkarma kaynağıydı. Dolayısıyla nasları yorumlayanlar hukukçular olunca, pek çok farklı görüşün oluşması fıkıhta tabii kabul edilmiştir. İşte tam bu noktada, adaleti inşa biçimi itibarıyla Ebussu'ûd ile Çivizâde ve Birgivi'nin farklılaştığı görülmektedir.

Ortaçağ Avrupa'sında, Kilise'nin belirlediği dinsel anlayışa aykırı düşünce ve yaşayış biçimleri suç sayılmış, günah ve suç kavramları birleşmişti. Bu durum bir manada teokratik anlayışın tezahürüydü. Osmanlı'da dinden çıkma, din/inanç ile ilgili bir mesele iken Avrupa'da “şeriatın” uygulanmasıyla ilgili bir sorun olmaktadır⁸⁶¹. Müslüman Türkler kullandıkları hukuku her zaman ve mekânda yeniden yorumlamayı bilmişlerdi. Dinden beslense de tamamen *dünyevî bir hukuk nizamı* olan fıkıhtaki genişleme ya da değişme, insanlara çözüm gösterecek bir hukuk zihniyetinin ve canlı bir hukukun, ihtiyaç duyulan zaman ve mekânda üretilebilmesinden ibaretti. İslam hukuk geleneğini benimseyen Osmanlı Devleti'nin teokratik bir devlet olduğunu iddia etmek, *seküler filtre* ile bakışının bir neticesi olmalıdır⁸⁶². Osmanlı Devleti'nin, din dışı

⁸⁶⁰ Osmanlılar için bir *Peygamberin devlet idaresi* ile *Padişahın devlet idaresi* eşit statüde olmaktan başka, sultanın fermanı da müctehidin içtihadı, müftünün fetvası ve kadının kazası üzerinde konumlanan hukukî bir norm idi.

⁸⁶¹ Kilise'nin koyduğu emir ve yasaklara aykırı dinî yorum ve yaşayışlar yasalandığı gibi Osmanlılar'daki uygulamanın aksine, Hıristiyanlık dışındaki inançlara mensubiyet de yasaklanmış ve nihayet XII. yüzyılın başında yargılama yapmak üzere Papa III. Innocentius tarafından kurulan Engizisyon Mahkemeleri, İngiltere hariç bütün Batı Avrupa'ya yayılmıştı. Engizisyon Mahkemesi tarafından yapılan yargılama sonucu 1431'de Jan Dark'a (Jeanne d'Arc) verilen ölüm cezasının gerekçesi, dönemin din anlayışını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir: *Bu kadın, Tanrının peçe olarak kendisine verdiği saçı zamansız olarak kestiği ve kadın elbiselerini çıkarıp erkek elbiseleri giydiği için dinini inkâr etmiştir*. Hande Seher Demir, “Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti Sistemleri Kapsamında İncelenmesi” *Ankara Barosu Dergisi*, 2013/3 (271-288), 274.

⁸⁶² Ali Abdurrâzık (1883-1967) isimli bir âlim 1925 senesinde *el-İslam ve usûlü'l-hukm* adıyla Mısır'da bir kitap neşretmişti. Fakat bu eseri sebebiyle Ezher Üniversite rektörü tarafından savunması istenmiş ve diploması iptal edilerek âlimlik payesi elinden alınmıştır. Onun savunmasının bir kısmı şöyledir: “Hz. Peygamber devrinde devlet müesseseleri ve düzenlemeleri konusunda karanlık noktalar, eksikler, boşluklar vardır sözünü “Hz. Peygamber bir devlet kurmuştu. Onun bir siyasî iktidarı ve hükümeti vardı” diyenlere itiraz sadedinde zikretmiş “öyle ise bu eksiklik ve boşluklar neden var, bunlara ne diyeceksiniz?” demiştim. Sonra kendim onun dönemindeki müesseseleri teker teker ele alarak açıkladım. O devir için yeterli olduklarını ortaya koydum. Benim iddiam bunların sonraki devirler için bağlayıcı olmadığı ve dinin devletle ilgisini ispata yetmeyeceğidir. Hz. Peygamber zamanında şüphesiz davalar olmuş o da bunları hükme ve çözüme bağlamıştır. Ancak kazanın dinle ve hilafetle bir ilgisi yoktur. Din onu ne emretmiş ne de yasaklamıştır. Onu insanlara bırakmıştır. Kazâ, hilafet selahiyetine de dâhil değildir. Ahmed b. Hanbel'e göre kaza vazifesi farz-ı kifaye bile değildir. Bu sebeple ona göre, kendisinden başka bu işi [kadılığı] yapabilecek birinin bulunmadığı zamanda bile bir kimse kadı olmayı reddedebilir”. Hayrettin Karaman “İslam'da Din Devlet İlişkisi” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış, 1990, 15. Abdurrâzık'a göre Müslümanlar bütün ilim dallarında oldukça ileri gitmişlerdi. Bununla birlikte siyaset bilimi konusundaki çalışmalarını, diğer alanlara kıyaslandığında çok zayıf ve geri durumdaydı. Yunan felsefesini en ince ayrıntısına kadar araştırıp ortaya koyan Müslüman âlimleri, Eflatun (m.ö.427-347)'un *Republic (Kitabu'l-Cumhuriyye)*'ini, Aristo (m.ö.384-322)'nin *Politics (Kitabu's-Siyase)*'ini incelemekten, yönetim ilkelerini ve çeşitlerini açıklamaktan, eserler kaleme almaktan alıkoyan nedir? Diye soran Abdurrâzık'a göre bunun sebebi, Müslüman âlimlerin gafleti, ihmalkârlığı ya da cehaletleri değildi. Bunun en önemli sebebi, kaba kuvvetle iktidarı elde eden halife ve hükümdarların, tahtlarını korumak adına, bilimsel hürriyeti sınırlamaları ve âlimleri baskı altına almalarıydı. Talip Türcan “Hilafet Karşısı Bir Ezher'li: Ali Abdurrâzık (1883-

bir tasavvurunun olmamasına rağmen *suç* ve *günah* ayrımı sebebiyle teokrasiden apayrı bir standardı vardı. Devletin siyasi geleneğinde din, her zaman devlet ve sultanın *fermanı* altında yaşamış ve varlığını sürdürmüştür. Bu durum da Osmanlılar'ın teoraktik bir yapıya sahip olmadıklarının en açık göstergesi sayılmalıdır.

Şeyhülislamlıktan bahsedilirken pek çok çalışmada *dinî bürokrasi* terkihi kullanılsa da bunun kapalı kaldığı not edilmelidir. Zira *büroksasi* kavramını niteleyen “dinî” kelimesi, teokratik bir yapıyı çağrıştırmakta ve böylece “dinî olan” ve “dinî olmayan” bürokrat ve âlimler gibi bir tasnifi ima etmektedir. Osmanlı'daki mevcut durumun ifadesi için *ilmî bürokrasi* terkihini kullanmak daha isabetli olabilir⁸⁶³. Zira “şeyhülislam ulemânın reisidir ve muallim-i sultan dahî kezâlik serdâr-ı ulemâdır”⁸⁶⁴. Her kimde ilim varsa o kimse İslam ve Osmanlı devlet geleneğine göre, konuşma ve görüş beyan etme hakkına sahiptir. Osmanlı klasik dönemde nasıl ki halife *dinî otorite* olmayıp, Türk-Moğol geleneğindeki gibi dinî sahayı da içine alan *siyasi otorite* ise⁸⁶⁵

1967)” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 6, 2005, (409-426) 416. Abdurrazık'ın görüşlerinin etraflıca eleştirisi için bkz. Mehmet Azimli “Hilafet Karşıtı Bir Kişi Olarak Ali Abdurrazık ve Kitabı *el-İslam ve usûlul-hukm* Üzerine Bazı Mülâhazalar” *Marife*, Yıl 1, Sayı 3, Kış 2002, 55-66. Şüphesiz ki Abdurrazık'ın bahsettiği şekliyle Hz. Peygamber'in sadece bir din tebliğçisi olup “*devlet başkanı*” olmadığı iddiasını kabul etmek mümkün değildir. Kendi şartlarında yeterli bir siyaset ve yargı rejimi takip eden Hz. Peygamber'in bu tasarrufları, elbette irşad ve tebliğ çerçevesinde şekillenmişti.

⁸⁶³ Bugün üniversitelerin bağlı olduğu YÖK başkanının fetvâ vermesi söz konusu değil ama din dışı tasavvur sahası bulunmayan Osmanlı'da, medreselerin kendilerine bağlı olduğu şeyhülislam ve kazasker fetva veriyordu. Bugün bir rektör, müftülük yapmıyor fakat o gün bir vilayetteki en büyük medresenin baş müderrisi (yani rektör) aynı zamanda oranın müftüsüydü. Dolayısıyla bugünden geçmişe bakarken sadece o günün şartlarını dikkate almak gerekmektedir. O devirde dinsizliği vurgulayan kavramlar (mülhid, zındık) dahi dinî terminolojiye dahil iken bugün *ateist* veya *deist* kavramları dinî değil seküler istilahtır.

⁸⁶⁴ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 1/318, (Fatih Kanunnamesi).

⁸⁶⁵ “Hükümdar, sultan sıfatıyla örf sahasında olduğu gibi Müslüman cemaatinin dinî reisi olarak şer’î sahada da son söze sahiptir” cümlesindeki (İnalçık-Anhegger, *Kanunname-i Sultânî Ber Muceb-i Örf-i Osmanî*, Giriş, X) ikinci kısım, ancak Türk-Moğol geleneği tarafından bakılınca doğrulanabilir. Zira İslam hukuk prensiplerine göre halife/devlet başkanı “dinî/ruhanî reis” kabul edilmediği gibi “dinî/ruhanî bir yetki” sahibi de değildi. Fakat içtihad ehli olanlar için “ilmî yetki” söz konusuydu. Ortaylı'nın ifadesiyle “hilafet ruhanî bir unvan değildir. XVIII. yy. dünyası bunu anlamadı ve hilafete ruhanîyet izafe edildi. Günün şartlarında Osmanlı da bu yanlışla sarılmıştır” (İlber Ortaylı, “Osmanlı Barışı” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 1999, 12-17, 13). İlerde de işaret edileceği üzere şerî-örfî hukukun mazmununu ortaya koymanın sıkıntısı XVIII. yy'daki bu değişimden kaynaklanmıştır. İnalçık ise klasik hilafet anlayışındaki din-dünya ayırımına dair değişmeyi, XIII. yüzyılın hemen başında yazılan bir eser olan *Râhatu's-sudûr*da görmenin mümkün olduğunu söyler (Bkz. Muhammed b. Ali Râvendî, *Râhatu's-sudûr ve âyetü's-sürûr fi târihi devleti's-selçûkiyye*, Kahire, 1960). Bu esere göre imamın [dinî liderin] vazifesi hutbe ve dua ile meşgul olmak, padişahlığı (hâkimiyeti) sultanlara havale etmek ve dünyevî saltanatı onların eline bırakmaktır (İnalçık, “Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 1999, 6). Benzer biçimde Maverdî, güç yoluyla idareyi eline alan yöneticilerin bu konularına meşruiyet kazandırıp onay veren bir görüşe sahip olması sebebiyle eleştirilmiş ise de Köksal, Maverdî'nin amacının fiili durumu meşrulaştırmaktan ziyade bu tarz idareleri şer’î hukuk sahasında tutmak ve ümmetin birliğini korumak olduğunu söylemenin daha isabetli olacağını kaydeder. Halife'nin “idari görevini vekâlet yoluyla tamamen sultanlara devretmesi” Gazzali tarafından da dile getirilmiştir. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 18. Buradaki ayırımın, genel manada teorik sünni hukuk geleneğindeki dünyevî devlet başkanlığı/hilafet tanımıyla uyumadığı fakat pratikte Türk devlet geleneğinin bir yansıması olduğu açıktır. Zira bu ayırım her ne kadar saltanatın ilahî meşei söz konusu olsa da Türk-Moğol geçmişindeki hükümdar-din adamı ayırımını hatırlatır. Türklerde hükümdar ile din aramı ayrılığı inanç ve siyasetin içiçeliğine zarar vermez. Zaten böyle teorik bir ayırma sebep de anlaşıldığı kadarıyla Türkler'in tarihin akışını değiştiren rolleridir. Ayrıca bkz. Imber, *Şeriatın Kanunu*, 73-83.

Şeyhülislam da *dinî otorite*⁸⁶⁶ değil, astronomi, hendese, mantık vs. bütün bilgi alanının *din ilmi* dahilinde görüldüğü bu zamanda *ilmî otorite* kabul edilmekte⁸⁶⁷ ve Osmanlı düşüncesinde, din dışı bir ilim veya yaşam düşünülmemekteydi. Osmanlı'da ilmiye teşkilatı bir *din kurumu* olmayıp devlet dışında bağımsız bir örgütlenmesi bulunmadığı gibi, *ilmî otorite* de siyasî iktidarın iradesine bağlıydı⁸⁶⁸. İmparatorlukta, kadıların hiyerarşisine koşut bir müftüler örgütlenmesi olduğu da görülmemekteydi⁸⁶⁹. İlim, her zaman ve zeminde akıl, adalet ve ahlak arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamış ve ayrıca *dinî bir kisve* giymemiştir. Akıl, adalet ve ahlak arasındaki ilişkide, dine ayrı bir vurgu yapılmaması ve böylece ilmî sahanın “dinden bağımsız” gibi bir görüntü vermesi, aslında dinin zaten bir önkabul olarak var olmasından kaynaklanmaktaydı⁸⁷⁰.

Bu mühim noktayı özetlemek gerekirse, Osmanlı İslam yorumunda her şey dinî bir tasavvurla inanç halkası içinde düşünüldüğünden *din* kavramının ayırt edici bir sıfat olarak kullanılmadığını vurgulamalıyız. Osmanlı'da, şeyhülislam, müftü, kadı ve müderrisler *din adamı* niteliği olan kimseler değildi⁸⁷¹. Tanrı/din temel bir ön kabul olarak her yerde “var olduğu” kabul edilince, hiçbir yerde ona özel bir atıf veya bu sahaya dair özel bir sınıf (ruhban) bulunmayacaktır⁸⁷². *Halife* kavramını, XV. yüzyıl

⁸⁶⁶ Krş. Necati Öztürk, *İslamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-zade Movement*, 57; Ahmet Yaman “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’iliği Üzerine” XIV. TTK, (9-13 Eylül 2002), II Cilt I. Kısım, 783. Halil İnalçık “Kanun-Mali Yönetim ve Kamu Yönetimi” *DİA*, 24/326. İnalçık, “Yavuz Sultan Selim dinî otoritelerin devlet işlerine müdahalesini kabul etmemiştir” derken de dinî otorite ile özellikle şeyhülislamı kastettiği anlaşılmaktadır. İnalçık, “Tarihsel olarak sultanın dinî otoriteye dayanmayan bağımsız egemenliğinin ve bağımsız olarak kanun yapma faaliyetinin bu gelişimi X. ve XI. yüzyıllarda İran’da Büveyhî oğullarının ve Türk Selçuklular’ın fiilen egemen olmasıyla güç kazanmıştır” derken (İnalçık, “Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği” *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı: Devlet Kanun, Diplomasi*, 47) aslında İslam hukukunun teorik zeminine değil o yüzyılda oluşmuş bir pratiğe atıf yapmaktadır.

⁸⁶⁷ Bu anlayış özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda net olarak görülür. Fatih şeyhülislamı “ulemanın başı” olarak nitelmişken sonraki asırlarda statik din anlayışının (taassubun) artması, tanımlamaları da etkilemiş ve şeyhülislam için “*umûr-ı diniyyede riyâset-i mutlaka sahibi olduğu*” söylenmiştir (Hezarfen Hüzeyin, “Telhîsü’l-beyân”, Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 10/571). Bir bakıma doğru bir ifade olsa da bu kimlik, şeyhülislama ruhanî bir mevki olan “*dinî otorite*” statüsü vermektedir. Hâlbuki şeyhülislam, dinî değil ilmî bakımdan son sözü söyleyen kişidir. Taassubun arttığı zamanlarda bu tür terim ve tanımlamaların çoğalması, sonraki zamanlardaki algıyı etkilemiş ve bu algı tevarüs edilmiş olmalıdır.

⁸⁶⁸ Türklerde *Hakan*, tanrı tarafından seçilirken *şaman*/*şeyhülislam* olan kimsenin böyle bir karizmasının olmadığı unutulmamalıdır.

⁸⁶⁹ Imber, *Şeriattan Kanuna*, 12.

⁸⁷⁰ Bütün hayatı suyun içinde devam eden canlı bir ünitenin “suyun hakimiyeti altında yaşamaya” ayrıca dikkat çekmemesi fakat buna göre hareket etmesi gibi, Osmanlı uleması da “Allah’ın hakimiyeti altında var oluşa” ayrıca dikkat çekmemiş ilmî sahada onun hakimiyeti esas olmak üzere o yokmuş gibi hareket etmiştir. Bu sebeple varlık, bilgi ve değer konuları işlenirken Hristiyan dünyadaki gibi “Tanrı” için ayrı ve haricî bir konumlandırma gözükmez. Bu noktada *vahdet-i vücud* birikiminin mühim katkısı unutulmamalıdır. Bu meseleyi günlük hayatla da izah etmek mümkündür. Nitekim gözüne yeşil camlı bir gözlük takan kimse için “yeşil renk” artık ayırt edici bir özelliğe sahip değildir. Bu meseleyi bir açıdan, vahdet-i vücudu (varlığın tekliğini) benimseyenlerin ayrıca bir de “Allah’ın varlığını” ispat ile meşgul olmak zorunda kalmamalarıyla da örnekleyebiliriz.

⁸⁷¹ Krş. Şükrü Karatepe “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi” *Osmanlı*, 6/60, 63.

⁸⁷² Halbuki Avrupa’da tanrı toplumun ve devletin tüm mensupları için bir ön kabul değildi. Kilise, tanrı/din adına hareket eden ve onun “temsilcisi” olan bir kurumdu. Bu sebeple Avrupa’daki bilgi ve değer anlayışı ile bizdeki uyuşmaz. Eş zamanlı olarak XVI. asır Avrupa’sında tanrı “bilimde taraf olurken” Osmanlı’da ve genel manada İslam

tarîhçisi Tursun Bey⁸⁷³ ve Kemalpaşazâde *siyasî otorite* anlamında kullanır⁸⁷⁴. Bütün ilimlerin arka planında dinin var olmasını astronomi, hendese veya tıp ile ilgili bir meselenin fetva konusu olmasıyla örnekleyebiliriz⁸⁷⁵. Taşköprülüzade'nin *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde* isimli eserine bakıldığında onun bütün ilimleri dinî bir renk ile sunduğu görülecektir. İbrahim Hakki'nın *Marifetname*'si de benzer bir örnektir. Hezarfen Hüseyin Efendi *Telhîsu'l-beyân*'da şöyle der:

Zümre-i ulemâ iki sınıftır. Biri ulemâ-yı zâhir ki tarik-i ashâbdır. Ya müftî ya mullaim-i sultânî ya kadı ya reîs-i kavm ya müderris ya sâhib-i fenn ola. Ya bunların birinden olmayub mülâzemet ide. Müftî dahi ya şeyhülislam ola ya olmaya. Şeyhülislam olmayan kenar müftileridir. Kadı dahi ya kadıasker ola ya kadı-yı beled ola. Reîs-i kavm, nakîbü'l-eşraftır. Ya ashâb-ı fûnûn etebbâ ve müneccîmîn ve küttâb fırkasıdır. (...) Tarîk-i sufiyye ashâb-ı ya vâiz-i nakşidendidir ya halvetîdir. Ya mücerred sufi ve müriddir ve bu iki sınıfa sınıf-ı eimme dahi mülhak olur⁸⁷⁶.

Osmanlı'da, bütün ilimlerin kitâb-ı tekvînî (kâinat) ve kitâb-ı tenzîlî'yi (Kuran) anlamak gayesine matuf olarak *dinî ilim* dâhilinde görülmesi, beşerî bilgi sahası ile vahyî bilgi alanının ayrılmış olmasını zedelemiyordu. Yine bu sebeple Kazasker, Nişancı veya Şeyhülislam'ın *fetvâ* adıyla görüş belirttiğini, ulemadan olan ilk dönem vezirleri hariç,⁸⁷⁷ vezirlerin silk-i ilmîleri olmaması münasebetiyle *cühelâdan* sayıldığını⁸⁷⁸ ve dinî görüş (fetva) beyan edemediğini görüyoruz. Hatta nişancının dinî mesâile dair fetvâ vermesinin ve şeyhülislamın arazî ve tapu işleriyle ilgili görüş beyan etmesinin; bazen kadının, örfî konuda müftîden fetva istemesinin⁸⁷⁹ nedeni de bu *ilmî*

medeniyetinde hiçbir zaman “taraf” olmamıştır. Fakat bu durum onun mevcudiyetinin görmezden gelinmesinden değil bilakis zaten bir ön kabul olmasından kaynaklanmaktaydı. Kısaca ayrı bir atıf gerektirmezdi.

⁸⁷³ Gazne hükümdarı Sultan Mahmûd b. Sebük Tekin'e rüyasında Hz. Peygamber şöyle seslenmiştir: “Ey Halîfe-i sıdk, Ciğergüşe-i Sebük Tekin!” Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, 29.

⁸⁷⁴ Kemalpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, X. Defter, Haz. Şerafettin Severcan, Ankara, 1996, XCI-XCIII.

⁸⁷⁵ “Tâûn, emrâz-ı cismâniyyeden bir maraz mıdır yoksa mekr-i cin ile olur nesne midir? El-cevab: Mizâc, itidalden keyfiyet-i hassa üzerine münharif oldukta bi-emrillâhi teâlâ cin, dahl etmek müsteb'ad değildir.” Düздаğ, *Age*, 182 (912). Bir başka fetvada ilaç tavsiyesi yapılmıştır. “Hind-i marîzanın marazına defaatle ilaç olunduktan sonra Hind'in marazı def' olmayacak iki dirhem hamrı hşndibâ ile halt edib istimal eylemezse maraz-ı mezbur Hind'i helak eyler, deyu etebbâ ittifak eyleseler Hind devâ-i mezburu istimal eylemek cai,z olu mu? El-Cevap: Asla caiz olurlardan değildir ve ittifaken ettikleri dahi batıldır. Haşa ki hamrda deva ola. Anın yerine gayet sıhhat üzere pişirilmiş müselles halt etmek lazımdır” Düздаğ, *Age*, 146 (708).

⁸⁷⁶ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 10/571.

⁸⁷⁷ İnalçık, “Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 199, (5-11), 8.

⁸⁷⁸ “... vüzerâ, cühelâdan olmağla merâtib ve mekâdir-i ulemâyı bilmeyüb ...” Hezarfen Hüseyin, “Telhîsu'l-beyân”, Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 10/574.

⁸⁷⁹ “Bu mesele beyanında mirî mezra'a topraklarından bir miktar zemini Zeyd bir miktar akçaya berât-ı sultanî ile maktû' idüb ziraat idüb hâsılın kaldırub beratı mucebince maktu olan zemini resmini miriye teslimden sonra ümenadan olan kimseler hilâf-ı emr-i sultanî Zeydden zeminin mahsulünü dahi talebe şeran kadir olur mu? El-cevap: Kâdir olmaz”. M. Ali Ünal, “Osmanlı Devleti'nde Merkezî Otorite ve Taşra Teşkilatı” *Osmanlı*, 6/120, 122. Ayrıca bkz. Fethi Gedikli, “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, 212-218. Gedikli “örfî fetva” kavramını gündeme alır ki şerî-örfî fetva ayrımı ve her ikisinin de eşit değerde oluşu ancak “ilmî otorite” anlayışı ile teflik edilebilir. Aksi halde idarî bir meselede bir “din adamı”nın konuşması

otorite anlayışı olmalıdır⁸⁸⁰. Dolayısıyla gerek *Fetvâ*'nın sadece dini meselelerle gerekse *Kanun*'un sadece askerî ve idarî meselelerle ilgili olduğuna dair bugünkü kanaatimiz, her şeyi *ilmî sahada* değerlendiren o günkü anlayış ve uygulama ile uyuşmuyor gözükmektedir. Zira bunlar dinî değil *ilmî meseleler* sayılıyor ve bu konuda hem *Şeyhülislam* hem de *Nişancı* söz söyleme hakkı olduğunu biliyordu. Bununla birlikte Şeyhülislam, kazasker ve nişancının görev alanlarının belirlenmesi onların beyanlarını sınırlamıştı⁸⁸¹. Ayrıca unutulmamalı ki Türk-Moğol devlet geleneğinde han/hakan, yalnız siyasal otoriteyi değil dinî otoriteyi de kendi şahsında temsil ettiğinden hepsinin üzerinde tam yetki sahibi idi⁸⁸².

Adaleti inşada ve tasavvur dünyasında Ebussu'ûd'un Razî çizgisini devam ettirdiği bilinmekle birlikte Birgivi'nin de bu ekole uzak düşmediği Sadruşşerîa (ö.747/1346) ve Burhânuşşerîa'yı (ö. VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) Kemalpaşazâde'ye karşı savunma ihtiyacından anlaşılmaktadır⁸⁸³. Sadruşşerîa, usul ve fûru olarak Hanefî geleneğin önemli metinlerini kaleme alan kişidir. Takip ettiği usul ise geleneksel yöntem değil, mantık, felsefe ve kelâmın geniş yer bulduğu Fahreddin Râzî yöntemidir. Ayrıca aklî delillerin kişiyi hakikata ulaştırmada yetersiz kaldığını, vicdanın aklî delillerden daha üstün olduğunu savunurken⁸⁸⁴ anlaşıldığı kadarıyla sezgiye atf yapmaktadır. Buna göre Kelam ilmi ve felsefenin müdafii durumundadır. Bununla

başkasının sahasına müdahale anlamına gelmeliydi. Fakat bu statü, şeyhülislam meşru çerçevede kaldığı müddetçe şikayet konusu olmamıştır.

⁸⁸⁰ Krş. Atıl, *Procedure in the Ottoman Court and the Duties of Kadis*, 13-15, 22.

⁸⁸¹ Bunu, iyi bir hukukçunun eğitim sahasında yetkilendirilmesiyle örnekleleyebiliriz. Üniversite/medrese meratibinde yetkilendirilmiş bu hukukçu, "ilmî yetkisi" olsa da "idarî yetkisi" bulunmadığı için, konuya hakim de olsa idarî bir sıfatla konuşamaz. Osmanlı'da ise bu sahalara, görüş beyan etmek ve bunu bir hatt-ı hümayun ile tevsik etmek bakımından günümüzden daha geçirdi.

⁸⁸² Cengiz'in zuhuru senelerinde Keraitlerin reisi olan Toğrul Han Hristiyandı. Toğrul Keraitlerin hem siyasi reisi, hanı hem de dinî reisleri, piskoposlarıydı. (Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk*, 355). Cengiz Kerait devletinin reisi olunca bu yetkiler kendisinde toplanmıştır. Zira Cengiz zaman zaman tanrıdan bilgi alıyordu. Hülagu, Fransa kralı Saint Louis'e şunları söyler: Tanrı, bizim atamız Cengiz Han'a seslendi... oğluna". "Sonsuz Tengrinin emirleri Cengiz Han'a verilmiş ve henüz size kadar ulaşmamıştır". Cengiz Han'ın karizmatik kişiliği onu bir "tanrı dostu" olarak sunmaktaydı. Cengiz'e dair kerametler de anlatılır (Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, 115, 123, 217). Bu durum onun hem siyasî hem de dinî lider olması vasfının bir neticesidir. Böylece Kanun koymada tek yetkili merci haline gelmiştir.

⁸⁸³ Muhammed Atıf Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhayh (Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması (Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-İzâh*, Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, İstanbul, 2009. Bu risâlede, Kemalpaşazâde'nin *Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* isimli eserlere yönelttiği eleştirilere cevap verilmektedir. Birgivi, Kemalpaşazâde ile bu alimleri kıyaslarken şöyle der: "Her insan mutlaka kusur işler, hata yapar. Fakat bir beygir iyi cins bir atla yarışamaz, bir tahta parçası keskin bir kılıçla savaşa tutuşamaz, bir kedi aslanla kavga yapamaz ve bir kıvılcımın ışığı da dolunayın yanında bir anlam ifade edemez. Allah kendi ağırlığını bilip ona göre hareket edene rahmet etsin... Onlar müslüman âlimlerdir. İnsanlar onların gösterdikleri yoldan giderek hidayete ermişlerdir". Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhayh (Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması*, 3.

⁸⁸⁴ Şükrü Özen, "Sadruşşerîa" *DİA*, 35/428.

birlikte onun vahdet-i vücud karşıtı olması Birgivî'yi rahatsız etmez⁸⁸⁵. Zira Birgivî'nin ahlakçı hukuk tavrına dayalı ve şeriat merkezli bir sunumu vardır.

Tazir risalesi yazarı bir hukukçu olarak, Timurtâşî'den Cennet'te livâta olup olmadığıyla alakalı “eğer livata dünyada aklen ve sem'an [naklen] haram kılınmışsa Cennet'te mübah olmaz fakat aklen değil sadece sem'an haramsa Cennet'te mübahdır” görüşünü nakleden Çivizâde,⁸⁸⁶ akıl ve nakil ayrımına işaret ederek aklın bu dünya için hakem olduğunu kabul eder. Çivizâde ve Birgivî gibi alimlerin düştüğü temel yanılğı, pratikte birim nass veya birim metinden anlaşılan yargının ortaya çıkmasında, aklın ve onun muhakeme gücünün etkisidir. Dolayısıyla ilgili yargının aklî mi yoksa naklî mi olduğuna karar verenin akıl olduğu müzakere edilmez. Ebussu'ûd ise bunun farkındadır ve bu sebeple onun adalet tasavvuru metin merkezli değil maslahat merkezlidir⁸⁸⁷. Zira ilgili metin veya nass, o zaman ve mekana ait öğeler içerebilir. Çivizâde'nin klasik metinlerde geçen bazı hadisler için naklettiği yorumlar, onları makul hale getirici tarzdadır⁸⁸⁸.

Çivizâde, *Risale fi't-tefsir*'de *ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'in* (ancak sana kul olur, ancak senden yardım isteriz)” ayetindeki ubûdiyyetin manası üzerinde durmuş, sonra *en'amte aleyhim* (kendilerine nimet verdiği) ifadesindeki in'âm = nimet vermenin daha çok uhrevî olduğu söylemiştir⁸⁸⁹. Hidayetin uhrevî bir nimet olması dışında böyle bir yorumun belki bir nedeni de nimet ile dünya arasında değil genel manada ahiret arasında kurduğu ilişkidir. Zira Müslümanlar dünyaya dünyaya zevk ü sefâ için gelmediklerinden dünya nimetlerinden asgarî düzeyde istifade edeceklerdir. Benzer bir duruşu Atâullah Efendiye yazdığı mektupta Birgivî de sergiler⁸⁹⁰. Onun zina

⁸⁸⁵ Sadruşşerîa, Ebü Tâhir Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed et-Tâhirî, Şemseddin et-Tabesî ve Muhammed b. Mübârekşah el-Mantıkî gibi âlimlere hocalık yapmış ve öğrencileri aracılığı ile Osmanlı âlimlerinin yetişmesine katkı sağlamıştır. Muhammed b. Mübârekşah el-Mantıkî, Mısır'da iken hem Osmanlı âlimlerinden Şeyh Bedreddin Simâvî ve Hacı Paşa'ya hem de Osmanlı ilim muhitinde derin etkileri bulunan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye hocalık yapmıştı. Özen, “Sadruşşerîa” *DİA*, 35/429.

⁸⁸⁶ Çivizâde, *Risâle Mûteallika bi't-Teâzir*, 32.

⁸⁸⁷ Ebussu'ûd'un maslahat merkezli adalet inşa biçiminin Necmeddin Tûfi'yi andırıldığı söylenebilir. Krş. Ferhat Koca, “Tûfi-Fıkıh” *DİA*, 41/327-330.

⁸⁸⁸ Halid el-Cühenî'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (sav) mescitte namaz kılariken mescide bir a'mâ gelmiş ve buradaki bir “kuyunun/bi'r” içine düşmüştür. Çivizâde bununla ilgili, bu dönemde mescitte bir çukur/hufra olduğunu ve yağmur sularıyla da gizlenmiş olabileceğini nakleder. Şerhlerdeki nakle göre de bu çukur, mescitte yağmur sularının toplanması veya absdet almak için edinilmiş bir havuzdur. Çivizâde, *Fimâ Yeteallaku bi'l-hidâye ve't-telviḥ, ve's-şerhi'l-mevâkıf*, vr. 60a.

⁸⁸⁹ Ahmet Aydın, *Agt*, 35

⁸⁹⁰ Arslan, “İmam Birgivî'nin Bir Mektubu” 70-72. Dünya nimetlerine ve genel manada dünyaya karşı mesafe bilincine dair bkz. İlhami Güler, “Osmanlı Popüler Dini Edebiyatında Dünyaya Karşı Mesafe Bilinci” *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu, Ankara, 2010, 89-111. Ahmed Bîcan'ın beyitleri bu zihniyeti hulasa eder: Ol kifâyet denlü hâl işde bulun/Kimseye muhtâc olub açma elin, Fiil-i dünyada ziyade etsen işi/Malın artar rızkın artmaz yâ kişi! Bkz. İlhami Güler, *Age*, 106.

haddinde bir yıl sürgün cezasının uygulanıp uygulanmadığının nakli ile alakalı akıl yürütmesi de dikkat çeker. Çivizâde'ye göre sahabe zamanında, *zânî* ve ona hadd tatbikinde uygulanan ceza özellikle sürgün olsaydı bu uygulama sahabenin gönüllerine ağır geleceği (ya'zumu vak'uhu fi'l-kulûb) ve her yerde insanlar bu sürgünü konuşacağı için gizli kalmazdı⁸⁹¹.

Çivizâde, nafilâ hac sevabının bir başkasına hibe/hediye edilebileceği görüşündedir. Dolayısıyla sevabın ölüye ulaşmayacağını söyleyenlere katılmaz⁸⁹². Bununla birlikte Müslüman olmayan birine sevabın ulaşmayacağını da açıkça belirtir⁸⁹³. Onun dünyasında “sevab” adaletin tecellisi açısından bakıldığında gayr-i müslimin hakkı değildir. Sevabın bağışlanabilmesi ise onun nesnel varlığına yapılan bir atıftır. Bu noktada Birgivî'yi de hatırlamalıyız. Ona göre para karşılığı okunan Kuran'ın sevabı, başkasına bağışlanmaz. Zira ücret mukabili okunan Kuran'dan herhangi bir “sevap” ortaya çıkmaz. Teslim edilmesi mümkün olmayan, daha doğrusu hiç var olmamış bir “sevabın satışı” söz konusu olduğundan icare akti batıl olacaktır. Bu noktada Birgivî, kabir başında Kuran kıraati için birinin kiralanmasında asıl maksadın “Kuran okunması” değil “sevabın ölüye ulaşması” olduğunun altını çizer⁸⁹⁴. Bununla birlikte bu akit Kuran kıraati ile alakalı ise sadece bu kadarı gerçekleşmiş ve ölüye herhangi bir sevap intikal etmeksizin akit tamamlanmıştır. Konuyla ilgili Birgivî'nin “Eğer vefat etmiş bir yakınının ruhuna sevabını ulaştırmak gayesiyle bir başkasının, Kuran okuması için kiralanması caiz olsaydı bunu Rasûlullah muhakkak yapardı veya tavsiye ederdi. Ya da sahabenin, tabiûn veya tebe-i tabiûnnun bunu yaptığı veya buna yönlendirdiğini elbette görürdük” sözleri mühimdir⁸⁹⁵. Bu kanaat, sadece bu mesele ile alakalı olmamak üzere, bütün iyi ve doğru şeylerin ilk üç asırda yapılmış olması gerektiğine dair genel bir yargının ürünüdür.

Çivizade'nin fetvalarının Anadolu'daki bazı davalarda dayanak yapıldığı bilinmektedir⁸⁹⁶. Çivizâde, zahiri ve literal tavrın bir yansıması olarak sakalını tamamen tıraş eden birinin sünneti terk ettiği için cemaate imamlık yapamayacağı ve azl olunup

⁸⁹¹ Çivizâde, *Fimâ Yeteallaku bi'l-hidâye ve't-telvîh, ve's-şerhi'l-mevâkif*, vr. 60a.

⁸⁹² “Zeyd ettiği nâfile hac sevabın Amr'a hibe eylese şer'an sevâbı Amr'ın olur mu? El-Cevap: Olur. Çivizâde” İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, Atıf Efendi Ktp. nr. 2835, vr. 8a, 18a.

⁸⁹³ “Zeyd-i müslimin atası ve anası kafire olsa Zeyd anların ruhiçün tasadduk eylese şer'an Zeyd'e ne lazım olur? El-Cevap: Nesne lazım olmaz. Ve sadakanın anlara fâidesi olmaz. Şeyh Muhammed” Velî b. Yusuf , *Mecmûatu'l-fetâvâ*, İst. Müftülüğü Ktp., nr. 178, vr. 167a'dan naklen A. Aydın, *Agt*, 140.

⁸⁹⁴ Birgivî, “İnkâzü'l-Hâlikîn”, 73.

⁸⁹⁵ Birgivî, “İnkâzü'l-Hâlikîn”, 74.

⁸⁹⁶ Peirce, *Ahlak Oyunları-1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, 309.

bu sünneti terk etmemiş birine verilmesi gerektiğini söyler⁸⁹⁷. Sakal konusundaki hassasiyetin yalan söyleme, gıybet etme gibi başlıklarda gösterilmemesi elbette bunların da *sünnet-i seniyyeye* aykırılığı bir yana tespitinin zor olmasındandır. Sakalın bir sünnet olarak imamlık kriteri olması imamlık yapan kişinin kötü ahlak sahibi olmamasından önce geldiği anlaşılmaktadır⁸⁹⁸. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyenlerin imameti de caiz değildir⁸⁹⁹. İmamette Birgivi için de sakalın mühim iken⁹⁰⁰ Ebussu'ûd imamlık yapacak kimsede "adalet" vasfına dikkat çekmiştir⁹⁰¹.

Çivizâde'nin vakıf malını helal gören imamla ilgili *tecdîd-ı iman* tavsiye etmeyip sadece nikahın tazelenmesini gerekli gördüğüne şahit olmaktadır⁹⁰². Ona göre "şehir" sayılmayan yerlerde Cuma namazı kılınması caiz görülemez⁹⁰³. Bu konuda onun klasik Hanefî metinlerine bağlılığı açıktır. Çivizâde'nin bu tavrının, Kanûnî'nin köylere Cuma mescitleri inşa ettirdiği ve buralarda da Cuma kılınmasını emrettiği sonraki dönem⁹⁰⁴ ile uyuşmuyor gibi görünse de Muhyiddin Mehmed Efendi bu görüşüne, *padişah iznine* verdiği önem ile bir esneklik katar. Zira ona göre *sultanın izni* olmadan bayram namazı

⁸⁹⁷ İmamların "sakal sünneti" ile alakalı benzer bir kanaati Ebussu'ûd da göstermiştir. Fakat onun diğer melelerdeki akılcı tavırları bu meseledeki hareket noktasının, toplumsal kabul ve örfî maslahat olduğunu gösteriyor.

⁸⁹⁸ Halbuki Ehl-i Sünnet ve'l-cemâate göre *iyi veya kötü her müslümanın ardında namaz kılınır* (yusallâ halfe külli berrin ve fâcirin) kaidesi meşhurdur. Bkz. Teftazânî, *Şerhu'l-akâid* (Uludağ), 336. Burada zühd merkezli bir hassasiyet bulunduğu açıktır. Bu arada Gazzalî'nin de kendi devrinde, şekli ve görünür günahların ulemayı meşgul etmesi kadar ahlakî zafiyetlerin meşgul etmemesinden şikayetçi olduğunu hatırlatalım. Gazzalî şöyle der: "Ne yazık ki olgun insanlar gitti de şimdi insan müsveddeleri kaldı. Bunlara insan diye bakılmaz. Belki de bunlar hayırlarından ümit kesilmiş kimselerdir. (...) Bakarsın, ipek giyen bir insan görüldüğü vakit, alabildiğine tenkit edildiği halde, devamlı olarak milleti diline dolayıp çekiştirenlere kimse bir şey demez". Çelikel, "Gazâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltilmiş Eleştiriler" 122.

⁸⁹⁹ "Fusûsî'nin imameti şeran caiz olur mu? İbnü'l-Arabî telif ettiği *Fusûs*'un manasını bilir ve itikad idüb ve hakk olmak yahtemildir, diyen zındıkdır ve katl-i yed olmak gerekdir ve tevbe dahi etse katilden halas olmaz. Çivizâde" İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 9b.

⁹⁰⁰ Özkan, *Muhammed Birgivi'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*, 133.

⁹⁰¹ "Ehl-i pâzar olan Zeyd, terazide, arşunda adâleti olsa imâm u hatîb olması câiz olur mu? el-Cevab: Zarûret olıcağ olur. Ebussu'ûd". Fidan, *Ebussu'ûd'un Fıkhi Meseleleri Çözümlemesindeki Metodu*, 155.

⁹⁰² "Bir mescidin mum için vakf tayîn olunmuş akçesini mezbur mescidin imamı Zeyd ekl eylese Amr-ı müezzin Zeyd'e ekl etdiğün mum akçesi haramdır niçün ekl idersün dedikde helaldir ekl idertün dese şeran Zeyd'e ne lazım olur tevbe ve istiğfar ve tecdîd-i nikah etmek gerekdir. Çivizâde" İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 45a.

⁹⁰³ "Zeyd-i İmam sakalını dibinden kırmaklık ile imametinin cevazına şer'an mani olunur mu? Beyan buyurula. El-Cevap: Azl olunup, bir, sünnet-i Rasulallah Teâlâ aleyhi ve sellem üzerine kimesneye imamet tefviz olunmak gerekdir. Ketebuhu'l-Fakir Şeyh Muhammed Koca Çivi min hattih. Kurâda ve şehirlerde cumanın farzından sonra kılınan sünnet ile zuhr-i âhirin tertibi nice olmak gerek ve zuhr-i âhirde kıraat nice olmak gerek. El-Cevap: Mısır olmayan kurâda cuma namazı kılmak caiz değildir" Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, Şehid Ali Paşa, nr. 1067, vr. 4b'den naklen Ahmet Aydın, *Agt*, 114. "Bir kasabanın üç yüzden ziyâde hânesi olub içinde mescid olsa sayır mescidlerden ekber olsa -halbuki kasaba-i mezbûranın halkı zikr olunan mescidin içine girer olsalardı sığmayalar-Zeyd gelüb zikr olunan kasabada ve gayri şehirlerde Cuma namazı kılmak caiz değildir hemân Yusuf Peygamber tahtı olan mısırda kılmak caizdir dese şeran Zeyd'in bu kavli sahih olur mu? Sahih olmadığı takdirde Zeyd'e ne lazım olur? El-Cevab: Sahih değildir. Zeyd cahil imiş. Talim etmek gerekdir. Çivizâde" İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 44a.

⁹⁰⁴ Krş. Imber, *Şeriattan Kanuna*, 91-92.

kılınamaz⁹⁰⁵. Dolayısıyla sultanın izin verdiği her yerde Cuma ve Bayram namazlarının kılınabileceği görüşünde olduğu söylenebilir.

Onun küçük de olsa erkek çocukların kadınlar hamamına gitmesini caiz görmemesini, fetvada verilen gerekçe dışında ahlakçı hukuk bakışı ve zahiri anlayışı ile de izah etmek doğru olacaktır⁹⁰⁶. Birgivî'nin de benzer görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Çivizâde Muhyiddin, ibadette nezrin doğru olup yerine getirmenin gerekli olduğunu düşünmekle birlikte muâmelatta böyle bir nezri kabul etmez⁹⁰⁷. Bu esasen kişiyi mükellefiyet altına sokan akitlerle ilgilidir. Mesela hibe, vasiyyet, ariyet gibi akitler belli şartlarda tek taraflı bozulabilen yani *gayr-ı lâzım* akitlerdir. Çivizâde'nin bu tavrının Hanefî geleneğiyle uyumlu olduğu söylenebilir. Onun, nikâh akdinin devlet kurumlarından bağımsız da yapılabileceğine dair görüşü ferdin hukukunu önemseyen fıkıh müdevvenatının doğal bir yansımasıdır. Bu bakış devletten ferde doğru değil ferden devlete doğru bakan bir perspektife sahiptir. Mühim olan icab-kabul ve şahitlik gibi belli akit şartlarının yerine getirilmesidir. Çivizâde, ayrıca kadının aldığı nikâh akçesinin ancak teberru edilmesi halinde helal olacağına dikkat çeker⁹⁰⁸. Buradaki teberru kavramı vermenin zorunlu olmadığını değil haramlığın veya helalliğin niyet ile şekillendiğini ima eder. Zira nikah akçesinin kanunnamelerde vergi/gelir olarak yazıldığı açıktır.

Çivizâde'nin zahiri bakışına bir örnek de nikâhta kefâet⁹⁰⁹ bahsinde gözümüze çarpar. Hemen her literal bakışta olduğu gibi “Arap olmayı” veya “Arap kültürü”nü öne çeken Çivizâde, kefâet konusunda Arapların kendi arasında ve Arap olmayanların da

⁹⁰⁵ “Bir şehrin halkı bayram namazın camide kılmayıp padişahın izni yoğken bir yeri musallâ edip ânda kılmak caiz olur mu? El-Cevap: Ol bayram namazın kılmağa etikleri musallâ padişahın izin yoksa caiz olmaz. Çivizâde” İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 43b.

⁹⁰⁶ “Altı yaşında olan oğlan, avretler ile hammâma girmek şer'an câiz midir? El-Cevap: Avretlerin hammâmda avret-i ğalızalarını keşfetmek âdet-i seyyielerdir. Sıbyândan avret-i ğalızayı fehm idüb ve ona ne fi'l müteallik olduğun fehm idüb bilen oğlan, avret hammâmına girmek gerekir. Çivizâde” İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 18b, 50a. Birgivî'ye göre de kadınların hamamda avret yerlerini açtıkları için kocanın karısını hamama gitmekten men edebileceği hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Birgivî, *Tarika* (Taha) 393.

⁹⁰⁷ “Zeyd, şu fiili işlersem fılan emire bin akçe nezrim olsun, dese şeran nicedir? Ve ol emir Zeyd'den ol bin akçeyi almağa kadir olur mı? Ol işi Zeyd işlediği takdirce beyan oluna El-Cevap: Alamaz. Çivizâde” İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 18b.

⁹⁰⁸ “Tecdîd-i îman ve tecdîd-i nikah lazım gelen Zeyd zevcesi ile tenhâda ba'de'l-îman, tecdîd-i nikah eyledikte hâkim-i şeriat, iznimiz ve tezkire ile olmayan nikah sahih değildir, deyu Zeyd'i tefrika kadir olur mu? El-Cevap: Olmaz. İzn-i kâdî sıhhat-i nikâha şart değildir. Bu, tek tecâhüd olmaktadır. Hind münkire olursa nihayet hâkim Zeyd'in davasın istimâ' eyleye; illâ mücerred akçe için dahl meşrû' değildir. Kadıya verdikleri nikâh akçesi teberru olursa helal olur. Ketebehû Şeyh Muhammed EfendiKânunnâme”, Fatih, nr. 3505, vr. 71b-72a'dan naklen Ahmet Aydın, *Agt*, 119; Pir Mehmed, “Zahîru'l-Kudât”, Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 9/399.

⁹⁰⁹ Kefâet, evlenecek eşler arasında dinî, ekonomik ve sosyal konum bakımından denkliği vurgulayan ve riayet edilmemesi halinde nikâh akdini olumsuz etkileyebileceği ifade edilen bir terimdir.

kendi aralarında denk olduğunu söyler⁹¹⁰. Buna göre bilgili bir Arap, bilgisiz bir Araba; bilgili bir fakir, bilgisiz bir zengine; Kureyşli olmayan bir bilgin de Kureyşli seyyid bir bilgisize denk olmaktadır⁹¹¹. Burada mühim nokta ise “bilgi”nin, Arapların kendi aralarında veya Arap olmayanların kendi arasında bir denge unsuru iken Arap olanla olmayanlarla küfüvde/denklikte bir denge unsuru sayılmamasıdır. Kısaca bilgisiz bir Arap ile bilgili bir gayr-i Arap denk olamamaktadır. Çivizâdenin bu kanaatinin kaynağı “Arablar birbirlerinin dengidir. Mevâlî de birbirlerinin dengidir”⁹¹² şeklindeki bir nakil daha doğrusu mevzu bir hadis olmalıdır⁹¹³.

Kişinin aklî dengesini bozan travmaların nikâh gibi akitleri etkileyip etkilemediğine temas eden Çivizâde’ye göre, aklî dengesi herhangi bir darbeyle ortadan kalkan kişinin verdiği talak geçerli olmaz⁹¹⁴. Burada adaletin inşası, akıl ile irade arasındaki ilişki üzerinden yansımıştır. Dört yıldır kayıp olan birinin mahkemece öldüğüne hüküm verilmesi, karısının da başkasıyla nikâhına müsaade edilmesi ardında ise o kimsenin yaşadığının bir başka kararla tescili durumunda, karının ilk eşine nikâhlı sayılacağı görüşündedir⁹¹⁵. Buna mahkemenin verdiği yanlış kararları bozması gerektiğine ve *istishâb* kaidesinin işletildiğine şahit olmaktadır. Ayrıca ona göre bir kimse içkili de olsa eğer zulmen öldürülmüşse şehitliğine hüküm verilebilir⁹¹⁶. Çivizâde’nin, şehitlik ile zulüm arasında kurduğu ilişkinin, onunla günah arasında kurduğu bağdan daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır.

⁹¹⁰ Literal bakışa verilebilecek güzel bir örnek “Müşrikler necistir” ayetinin İbn Abbas’a nispet edilen yorumudur: *Müşriklerin zatlari (a’yânuhum) kelp ve hınzınlar gibi necistir*. Hemen bir soru akla gelir: Müslüman olduklarında zatlarda (a’yân) değişiklik mi olur? Ebussu’ûd elbette bu yoruma katılmaz ve burada bir benzetmenin olduğunu söyler. Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 2/539.

⁹¹¹ “Hind Zeyd’e nikâh oldukta tefrik lazım gelmeyen kefaet ne mertebedir. Beyan oluna. El-Cevap: Fıskta ve İslam’da ve hürriyette ve diyanette ve ğinâda ve sanatta itibar olunur. Kureyşî Kureyşî’ye küfüvdür. Ve Arap biri birine küfüvdür. Mevâlî biri birine küfüvdür. Babası ve ceddî Müslüman olan kendi Müslüman ve yahut babası Müslüman olana küfüvdür. Alim-i Arabî, cahil-i Arabîye ve alim-i fakir, cahil-i ğaniye, alim-i ğayr-ı Kureyşî cahil-i Kureyşî-yi Alevîye küfüvdür”. Fetâvâ-yı Veliyyüddin, Esad Efendi, nr. 1098, vr. 7a’dan naklen Ahmet Aydın, *Agt*, 119-120.

⁹¹² Beyhakî, *Ma’rifeti’s-Sünen*, neşr. Abdulmutî Emîn, Beyrut 1411/1991, 10/64; Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid*, Dârü’l-kutubi’l-arabî, 1967 4/275; İbnü’l-Cevzî, *el-İlelü’-mütenâhiye*, Beyrut 1403/1983, 2/618; Kudûrî, *Muhtasar*, Dersaadet, 1317, 109; Kâsânî, *Bedâiu’s-senâi’ fî tertibi’s-şerâyi’* Beyrut, 1417/1996, 2/469; Serahsî, *Mebcut*, 5/23; İbn Hüمام, *Fethu’l-kadîr*, 3/297; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, Beyrut 1407/1987, 3/198.

⁹¹³ Hz. Peygamber’e nispet edilen, Emevî devrine ait bu uydurma hadisin tahric, tahlil ve değerlendirmesi için bkz.

Osman Cengiz, “Nikahta Kefaet Nesep İlişkisi ve Bir Metnin Tahlili”

https://www.academia.edu/2017165/Nikahta_Kef%C3%A2et_Nesep_%C4%B0li%C5%9Fkisi_ve_Bir_Metnin_Tahlili_-_HAD%C4%B0S-FIKIH (Erişim: 02.01.2018).

⁹¹⁴ “Başına darb olunmakla aklî bi’l-küllüyye zâil olan Zeyd, ol halde zevcesi Hind’e “dokuz talak boş ol” dese talak vâkî olur mu? Beyan buyurula. El-Cevap: Olmaz. Ketebuhu’l-fakîr Şeyh Muhammed”. Fetâvâ-yı Feyzullah, Esad Efendi, nr. 1074, vr. 25a’dan naklen Ahmet Aydın, *Agt*, 123.

⁹¹⁵ “Zeyd dört yıl miktarı ğâib olup meclis-i şer’de bazı kimesneler fevti üzerine şehâdet edip zevcesi Amr’a nikahlanmış olsa hâliyen Zeyd’in hayatı şer’le sâbit olsa şer’an zevce-i merkûme kime hükm olunur? Zeyd’e hükm olunur. Çivizâde” Saruhânî, Esad Efendi, nr. 1066, vr. 111b’den naklen A. Aydın, *Agt*, 125.

⁹¹⁶ “Zeyd hamr meclisinde sekrân olup şürb-i hamr ederken bilâ-hakk katl olursa şehâdetine hükm olunur mı? El-cevab: Hükm olunur. İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 50b.

Çivizâde'nin çok eşli bir adamın iki karısını da aynı evde kalmaya zorlayamayacağı, cinsel ilişki ve kocanın laf canbazlığı gibi pek çok konuda kadın lehine fetvaları göze çarpar⁹¹⁷. Fakat cariyelerin, kendi satışlarıyla ilgili hukuku etkilemeye yönelik sözlerine itibar etmez⁹¹⁸. Osmanlılar'daki esnaf teşkilatı ve ihtisab kurumuna dair kanaatini fikhî müdevvenat üzerinden ortaya koyar⁹¹⁹. Para vakıflarının tarikat çevrelerini biraz daha fazla beslemesi bir yana, Çivizâde genel manada sufflere finansman teminine karşı olduğu gibi⁹²⁰ toplumsal statüleri belirleyen renk ve elbiselere titizlikle uyulması kanaatindedir⁹²¹. İmamet gibi şهادet konusunda da klasik görüşlerden taviz vermez⁹²². Çivizâde'ye göre herhangi bir ihtiyaç olmaksızın keyfi olarak mezhep değiştiren ve “satranç oyunu, kumar olduğu için” bunu oynayan kimseler tazir edilir⁹²³. Bu son görüşleri klasik Hanefî kaynaklarından takip etmek mümkündür.

⁹¹⁷ “Zeyd bağlı olup zevcesine üç yıl vat’ edemese kâdî tefrika kâdir olur mu? El-Cevap: Zevcesi talep edecek kadı bir yıl mehl-i şer’i verir, müddet-i mezbûre geçip vat’ edemezse kadı tefrik eder. Çivizâde”. “Zeyd, zevcesi Hind’e eğer ben câriye alub getirürsem veya kimesneye aldırursam sen benden bâin talak boş ol dese sonra merkûm Zeyd Edirne’ye gidüb Edirne’den bir câriye alub getirürse, Hind, Zeyd’e bu câriyeyi niçün getürdün dedikte, bir kimesnede akçem var idi akçeye tuta aldum geldim dese şer’an Zeyd’in zevcesi bâin talak boş olur mu? El-Cevap: Olur. Çivizâde”. “Zeyd, şu fiili işlemeğe avret talakına şartlıyn dese, hâlbuki şart etmiş olmasa ol fiili işlese talak vâki olur mu? El-Cevap: Olmaz. Çivizâde”. “Zeyd, zevcesi Hind’e, evliyâ ve enbiyâ hakkıçün bu defa falan hamama seni göndermezün deyüb geri ol defa dediği hamama gönderüb hâlbuki Zeyd ehl-i ilm zümresinden olup yemin kasdeylese şer’an Zeyd’e ne lazım olur? El-Cevap: İstiğfâr lâzım olur. Çivizâde”. “Zeyd, Hind’i zevcesi Zeyneb olduğu evden âher evde olmak üzerine tezvîc eylese sonra ikisini bir evde komağa cebr edebilür mi? El-Cevap: İkisi bir beytde sâkine olmaya cebr olunmaz. Çivizâde”. İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 50b, 58a, 58b, 66b.

⁹¹⁸ “Zeyd câriyesin âzâd ettikten sonra câriye râziye olmayıp, “elbette beni sat, bana âzâd olmak gerekmez, yoksa kendimi öldürürüm” dese bey’i câiz midir? El-Cevap: Caiz değildir. “Zeyd, Amr’a tersine yaradılmış dese şer’an ne lâzım olur? El-Cevap: Tecdîd-i îman lâzım olur, tahfîf-i halkillâh edicek. Çivizâde” İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 12a.

⁹¹⁹ “Zeyd, ehl-i hirfete nakîb veya âhî veya şeyh nasbetmek Allah’ın buyruğu ve peygamberin sünneti değildir, eğer Allah’ın buyruğu ve peygamberin sünneti ise avretim benden üç talak boş olsun, dese şer’an Zeyd’in avretine talak vâki olur mu? El-Cevap: Cevâzına eimme-i Hanefiyyeden rivâyet yoktur. Elfâz-ı küfürden sakınmak gerekir. Çivizâde” İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 52b-53a. Muhtemelen fıkıh müdevvenatında yer almadığı için yerleşik şekliyle *erkân-ı erbaa*’ya atfı yapmaz. Bu tasnifte toplam, 1- Ulema (ehl-i ilim), 2- Asker, (ehl-i seyf), 3- Tüccar ve esnaf (ehl-i ticaret ve ehl-i hiref), 4- Çiftçi (ehl-i ziraat) şeklinde dört zümreye ayrılmıştır. Krş. Coşkun Yılmaz “Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Kavramlar”, *Türkler*, 11/34, 41 Suriye seferi esnasında kalabalık bir Kalendarî grubuyla karşılaşan Moğol Hanı Hülagu (1256-1265) ilk defa gördüğü bu acayip kılıklı dervişlerden kuşulanmış onların kim olduklarını ünlü alim Nasîruddin Tusî’ye sormuştu. Onun verdiği cevap ise şu olmuştu: “*Bunlar alemin fazlasıdır. Zira dünyadfa insanlar emirler, tacirler, zanaatkarlar ve çiftçiler olmak üzere dört sınıfa ayrılırlar. Bunlar ise bu sınıflardan hiçbirine mensup değillerdir*”. Ocak, *Osmanlı Süfiliğine Bakışlar*, 98.

⁹²⁰ “Zeyd birkaç dükkanların sūfilere vakf eylese hâkimü’ş-şer’ sıhhat-i vakfiyyetine hüküm eylese vakfiyyeti sahih olur mu? El-Cevap: Olmaz. Çivizâde” İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 62b.

⁹²¹ “Başına ak dülbend sarınan zimmîye ne lazım olur? El-Cevap: Ta’zîr lazım olur. Çivizâde” İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 8a.

⁹²² “Târik-i salâtın ve namazı alaca kılanun ehl-i bid’at ve şâribü’l-hamr olanın ve bilâ öZR târik-i cuma ve târik-i cemâat olanların kendü misli üzerine veya kâfir üzerine şer’an şehâdeti makbul olur mu? Namazı alaca kılanun ve kunut ve bedelin [?] ve vudûnun ve guslün ferâiz ve salâtın ferâiz ve müfsidâtını bilmeyenin ve bilâ öZR cuma namazını terk idenün ve adâvet-i dîniyyesi olanın ve yol üzerine halka karşı bilâ öZR tebevül edenin ve âmilin ve ribâhorluğla ve yalan şehâdet ile ve fisk ile mevsuf ve meşhûr olanların ve alâniyeten şûrb-i hamr edenlerin ve zulme mesâ-i kethüzâların ve meşhûdün aleyh ile adâvet-i dünyeviyyesi olanın ve ricâlden hâlis harîr giymeği âdet edenlerin müslim ve kâfir üzerine şehâdetleri makbul olur mu? El-Cevap: Olmaz. Çivizâde” İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 25a.

⁹²³ Özer, *Agt*, 130, 136.

Çivizâde'nin bazen net bir cevap vermekten kaçındığı görülür⁹²⁴. Onun bu tavrı, her ne kadar bazen kıyasa gitse de kendi görüşünü söylemek ve yanlış bir fetva vermek istememesiyle alakalıdır. Zira ona göre içtihad değil, *eimme-i Hanefiyye*'den nakil esastır.

Çivizâde, *Hulâsatu'l-Fetâvâ*'dan, “bir kimse, bir kadını kandırır da kocası ile aralarının açılmasına ve ayrılmalarına neden olursa ve ardından da kadını bir başkası ile evlendirirse; keza, küçük kızı kandırıp bir başkası ile evlendirirse, onları iade edene kadar veya ölene kadar hapsedilir. Çünkü bu kimse yeryüzünde fesat çıkarmak istemiştir” şeklinde bir nakilden sonra “ekülü” (ben derim ki) diye söze başlamış ve bu meseleye “kıyasla” bir köleyi kandırıp efendisinden ayıran kimsenin de aynı şekilde ta'zir cezası ile cezalandırılacağını söylemiştir⁹²⁵. Çivizâde'nin şahadet/şahitlik bahsindeki fetvası ise oldukça dikkat çekicidir. Ona göre şahitlerin olayın ne zaman ve nerede olduğunu bilmemeleri şahitliğe mani olmaz. Bu esasında fetva şahadetten elde edilecek faydayı azaltmasının yanında belki de onun odaklandığı noktanın farklılığı sebebiyle olmalıdır⁹²⁶.

Şeyhulislam Çivizâde Muhyiddin Efendi, İslam'ın şîârı sayılan ezanı hafife almak gayesiyle “müezzin gibi bağıryor” diyene tazir ve tecdid-i iman gerektiği görüşündedir. İster hakikat olsun isterse ironi ve şaka olsun haram-helal bahsinde çok keskindir⁹²⁷. Çivizâde'ye göre bir Yahudî'nin bir defaya mahsus olarak kelime-i tevhid ifadesi onu

⁹²⁴ “Bu mesele husûsunda eimme-i Hanefiyyeden cevap ne vech iledir ki: Bir kimesne bir zâviyenin mesâlihine vakıf bir miktar arzı, vücûh-i intifâât-ı şer'iyyeden ne vecihle diler ise müntefi' olmak için, mezbûre zâviyenin mütevellîsinden hâkimü'ş-şer' marifeti ile ehl-i vukûf Müslümanlar “ecr-i misildir” dedikleri miktar nesne ile isticâr etse dahî üzerine bazı binâ [yapı yapma] ve gars [ağaç dikme] edip kendi vakfına ilhâk etse câiz midir şer'an? Cevap [verip] indillâhi teâlâ müsâb ve me'cûr olası. El-Cevap: Ve billâhi't-tevfik. Arz-ı vakfın üzerinde olan binâyı ve girâsı arz-ı vakıf olduğu vecihten gayri veche vakıf etmenin cevâzi meşâyih-i mezhep beyninde muhtelifün fihir. Bazı meşâyih câiz değil demiş ve ba'zı câizdir demişler. Vallâhu A'lem. Ketebehu'l-fakîr Şeyh Muhammed [Çivizâde] ufiye anh” İlmiye Salnâmesi, s. 362; Çivizâde, *Risale Mûteallika bi't-Teâzir*, tahk. Abdullah Özer, İstanbul, 2000, 61.

⁹²⁵ Çivizâde, *Risale Mûteallika bi't-Teâzir*, 57.

⁹²⁶ “Şahitler kazıyyenin ne zamanda ve ne mekanda olduğun bilmeseler şer'an şahadetleri makbul olur mu? El-Cevap: Ne zamanda ve ne mekanda olduğun bilmemek şehadete mani olmaz. Çivizâde”. İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 54a. Halbuki İbn Kemal bu görüşe katılmaz: “Şahidler zinâdan gayri yerde zamandan ve mekandan suâl olunur mı? El-Cevap: Zamandan suâl olunurtarih ihtiyâr olunduğu yerde. Mekandan suâl olunur sirkatde. Kemâl”. Age, Aynı yer.

⁹²⁷ “Zeyd bir kimesnenin mülk tahtasını sahibinin haberi yoğken alsa Amr gelip Zeyd'e “haramdır ve taht[?] niçün alırsın dese, Zeyd dahi, haram idiğün ben de bilirim hele bununla şimdi maslahatım göreyim, helaldır deyu almazım haram deyu alırım, dese, geru Amr Zeyd'e haram idiğün bilirsin ya niçün alırsın dese, Zeyd hatasın bilmeyip, haram, taş ve topraktır ki yenmez, dese geri Amr, Zeyd'e kendin kafir avretin boş oldu, dese şer'an Amr'a ve Zeyd'e ne lazım olur? El-Cevap: Haram, taş ve topraktır ki yenmez, demek küfürdür, Zeyd kâfir olmuştur, tecdid-i imân ve nikâh etmek gerekür. Amr'a sevabtan gayri nesne lazım olmaz. Çivizâde”. “Zeyd, ulûm-i şer'iyye ile âlim olan Amr'a bire eşek Türk, dese ne lazım olur? El-Cevap: Ta'zir lazım olur. Çivizâde”. İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 14a, 19a, 50ab.

Müslüman yapmaya yetmez⁹²⁸. Molla Hüsrev'in de aynı görüşte olduğunu hatırlatalım⁹²⁹. Çivizâde'ye göre, resim ve heykel yapan kimseyle onu güzel görüp “bârekellâh! kudret eseri ancak” diyen mesuldür, tazir edilir ama tekfir edilmez. Hz. Peygamber'e sebbeden bir kimse, Müslüman olmakla öldürülmekten kurtulur. Zira zahiri şart gerçekleşmiş ve hadd düşmüştür. Bir bakıma bu, hukukî bir bakıştır. Zira hukuk zahire bakar. Bazı bilginlerin “bir kimse diğer bir şahsa, *ey kâfir*, dediğinde, ta'zir gerekmeyeceğini, ta'zir gerekmesi için açıkça, *Ey Allah'ı inkar eden*, denilmesi gerektiğini, zira Allah'u Teâlâ'nın müminleri *tağûtu inkar edenler* şeklinde isimlendirdiğini⁹³⁰ dolayısıyla *ey kâfir* sözünün *tâğûtu inkar eden* anlamına da gelebileceğini” söylediklerini aktaran Çivizâde, onların bu görüşüne katılmamıştır. Ona göre bu tür bir ihtimal ta'zir cezasına mani değildir⁹³¹. Zira “zahir” bunu gerektirmektedir.

Ebussu'ûd, *lehiv* maksadı olmaksızın sağlık sebebiyle kahve içmeyi helal kabul etmenin ihtiyaten tecdid-i iman gerektirdiğine işaret eder⁹³². Fakat hastaya faydası varsa men olunmaz⁹³³. Ebussu'ûd Efendi'nin doktorların hatalı tedavileri için diyet gerektiğine dair kanaati⁹³⁴ maslahat merkezli bir adalet inşasında beklenen bir neticedir. Rızık-Kader ilişkisine dair genel manada, mal ve kesbin kadere bağlı olduğunu kabul etmiştir⁹³⁵. Din-dünya birlikteliği vurgusu, Ebussu'ûd'un sair fetvalarından da anlaşılmaktadır⁹³⁶. Hıdrellez kutlamalarının dinî açıdan tartışıldığı Ebussu'ûd'un

⁹²⁸ “Bir Yahûdî “Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullâh” dese Müslüman olur mu? El-Cevap: Olmaz mâ dâme ki bir etmeye”. “Zeyd, taştan ve topraktan ve demirden ve ağaçtan ve penbeden insan şeklinde vesâir hayvânât şeklinde bazı nesnelere tasvîr edip Müslümanlardan bazı kimesnelere gelip Zeyd tasvîr eylediği nesnelere gördükte, bârekallâh, kudret eseri ancak deyip tahsîn etseler şer'an Zeyd'e istihsân edenlere ne lâzım olur? El-Cevap: İsm-i azîmle mücerred tablhâne ile mâhiye eşen sivâdânın küfrüne hükm olunmaz. Eşedd-i ta'zirle istiğfar gerektir, Çivizâde”. “Müftî-i zemânın şer'a muvâfik fetvâsını tahfif edip kabul etmeyen kimesneye ne lâzım olur? El-Cevap: Kafir olur. Çivizâde”. “Bir kimse hâşâ sebb-i nebî eylese Müslüman olmağa şer'an katlden halâs olur mu? El-Cevap: Olur. Çivizâde”. “Ezânı tahfif edene ve müezzin gibi bağırur diyene ne lâzım olur? El-Cevap: Ta'zir-i belîğ ve tecdid-i îman lâzım olur”. “Şart-ı vâkıf üzerine cüz-hânlar eczâyı temâm-ı kırâat etmemekle vâkıf tayin ettiği vazîfe şer'an helâl olur mu? El-Cevap: Helal olmaz. Çivizâde”. İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 11b, 19a, 52b, 62b; Saruhânî, Esad Efendi, nr. 1066, vr. 49a'dan naklen A. Aydın, *Agt*, 150; Velî b. Yusuf, *Mecmûatu'l-fetâvâ*, Esad Efendi, nr. 1097, vr. 14b'den naklen A. Aydın, *Agt*, 143

⁹²⁹ Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/325.

⁹³⁰ Kim tağûtu inkar edip, Allah'a iman ederse kopmayan sağlam bir kulpa sarılmış olur”, Bakara, 256.

⁹³¹ Ahmet Aydın, *Agt*, 89.

⁹³² Velî b. Yusuf, a.g.e., vr. 191b ve Mecmûa, Slm. Ktp., Esad Ef., 3697, vr. 17b'den naklen Düzenli, *Agt*, 131.

⁹³³ “Merîza nef'î muhakkak ise men olunmaz ve kahve takviyesine muhtac olan zu'afa-i cehele mutalaa etmeyüb gayri san'ata varsalar ilme hâlel gelmez” Düzenli, *Agt*, 388.

⁹³⁴ Düzenli, *Agt*, 337.

⁹³⁵ “Zeydin malı ve kesbi ve ilmi kesb ve sa'y ile ve kesbde ziyâde sa'y etmek ile indallah mukadder olandan ziyâde olur mu?” el-Cevap: kesb u sa'y etmek ile mukadder olandan ziyâde olmak muhaldir amma kesb u sa'y etmediği takdirde olacağı miktardan ziyâde olur”. Düzdağ, *Age*, s. 176 (878).

⁹³⁶ “Bir mescide imam olmakla dülgerlik yapmak, hangisi efdaldir? El-Cevap: Namazı terk etmeden sanat işlemek makbul ameldir”. Düzdağ, *Age*, 180; Yümnî Sezen, “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumunu” *Osmanlı*, 6/44.

fetvalarında görülür. Ebussu'ûd Efendi, böyle bir günün kutsallığına inanmamak şartıyla eğlenmenin ve yiyip içmenin mahzurlu olmadığı kanaatinde⁹³⁷. Ebussu'ûd “Din-i İslâm nedir ve kanki mezhebdir bilmese şer'an sahîh Müslüman olur mi?” şeklindeki bir suali, “Olmaz, din ü imân bilmemek ile kâfir olur” diye cevaplamıştır⁹³⁸. İdam edilen Muhyiddin Karamanî'ye atıfla “Şer'le zuhûr eden umûrın mücebi katl etmek zulumdür derler ise kâfirlerdir. Zevceleri bâinlerdir, imâna gelmezler ise katilleri mübahdır” der⁹³⁹. Ebussu'ûd'ın Kıbrıs fetvasında olduğu gibi⁹⁴⁰ adaleti inşasında devletin içinde bulunduğu siyasî konjonktürü dikkate aldığı açıktır⁹⁴¹. Siyasî ve fikrî hareketlenmenin iktisadî zeminden bağımsız olmadığı canlı tarihin tanıklığıyla sabittir. Nitekim kahve fetvası; kahvenin ithalatı; para vakfi fetvası finansman biçimi ile alakalı olduğu gibi, Kızılbaşlık ve ilhad ile ilgili fetvalar da siyasî ve fikrî sahanın dine yansımaları örneklemektedir⁹⁴². Ehl-i Sünnet dışı ilan edilen zümrelerin siyasî tavırları

⁹³⁷ Düzdağ, *Age*, 117 (526). Ebussu'ûd'un, insanın kader karşısında çaresiz olduğunu ve iradesi bulunmadığı söyleyen birisi için cevabı şudur: “Hali üzerine terke mecal ve ihticacında sıhhatına ihtimal yokdur, eğer itikâdi zahir makalatından layih olan üzere insan ef'âlden bi'l-küllüye mecbur ve ma'zur olub hasenatına sevab ve seyyiatına ikab olmak üzere ise zındık-ı mahzûr, tehîr olunmayub katl olunmak lâzımdır”. Düzenli, *Agt*, 136.

⁹³⁸ Düzdağ, *Age*, 112 (490).

⁹³⁹ Düzenli, *Agt*, 151.

⁹⁴⁰ Imber, *Şeriatın Kanunu*, 96.

⁹⁴¹ “Mesele: Sâbikan bir vilâyet dâru'l-İslâm'dan olub ba'de'z- zemân küffâr-ı haksar müstevlî olub medâris ve mesâcidin harâb ve muattal ve menâbir ve mehâfilî alâyim-i küfr ü dalâl ile mâl idüb ve nice dürlü ef'âl-i habîse ile din-i İslâm'a ihânet kasd eyleyüb ve etrâf-ı âleme evzâ'-ı kabîhaların isâ'at eyleseler pâdisâh-ı dînpenâh hazretleri hamiyet-i İslâm muktezâsınca diyar-ı mezkûr küffâr rûy-ı siyâh elinden alub Dar-ı İslâma ilhâk eylemeğe azîmet ve hamiyet buyursalar sâbikan mezkûr keferenin tasarrufunda olan âhar vilâyetleri musâlaha olundukda ellerine virilen ahidnâmede mezkûr vilâyet dâhil olmağla seriât-i mutahhara mücebine mezkûr ahidnâme nakzına azîmet buyurmalarına mani' olur mu? el-Cevab: Asla mâni' olmak ihtimali yoktur. Pâdisâh-ı Ehl-i İslâm e'azzellâhu teala ensârahû tavâif-i âhar ile sulh eylemek ol vakit meşrû' olur ki kâffe-i müslimîne menfaat ola menfaat olmayacak asla sulh meşrû' değildir menfaat müsâhede olunub müebbed veyahud muvakkat sulh olundukdan sonra menfaat bu zamanda bozulması enfa' görüne elbette bozmak vâcib ve lâzım olur. Hazret-i Resûl aleyhisselâm hicreti nebeviyyenin altıncı yılında küffâr ile on yıla sulh idüb Hazret-i Ali müekked ahidnâme yazub muâhede mukarrara kılındıktan sonra gelecek yıl bozulmak enfa' görünüb hicretin sekizinde üzerlerine varub Mekke-i Mükerrreme-i Muazzamayı feth buyurmuşlardır. Hazret-i halîfe-i rabbü'l-âlemîn halledellâhu teala zılâle saltanatihî 'alâ mefâriki'l-müslimîn ve eyyedehû bi'n-nasrî'laziz ve'l-fethî'l mübîn azîmet-i Hümâyunlarda cenâb-ı risâlet penâh aleyhisselâm hazretlerinin sünnet-i seriflerine iktida buyurmuşlardır. Müstetbi-i feth-i mübindir biinâyeti'l-meliki'l-muîn. Ebussu'ûd” Bkz. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikihî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 166-167.

⁹⁴² Krş. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/253-265; Imber, *Şeriatın Kanunu*, 99. Bununla birlikte Kızılbaşlık meselesinin özellikle sadece siyasî ehemmiyeti haiz olduğu kaydedilmelidir. Anadolu'daki Kızılbaş isyanlarının, Kızılbaşlığın Sünniliğe karşı koyuşu anlamında dinî veya ideolojik çatışmalar olmadığı, dolayısıyla Kızılbaş halk ile Sünnî halkın mücadelesi mahiyeti taşımadığı aksine Osmanlı merkezi yönetimine karşı başkaldırı hareketleri olduğu açıkça görülür. Kaynaklar ne Sünnî köylerinin Kızılbaş köylerine, ne de Kızılbaş köylerinin Sünnî köylerine saldırdıklarına dair hiçbir kayıt ihtiva etmez. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 91, 128. Yavuz Döneminde (1512) Müftü Sarı Görez Mehmed b. Hamza Efendi'ye ait fetva metni şöyledir: “Müslümanlar bilün ve âgâh olun, şol tâyife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebilöglü İsmail'dür Peygamberimizün aleyhi's-salât ve's-selâm şeriatini ve sünnetini ve din-i İslam ve ilm-i dini istihfâf ettikleri ve dahî Allahü Teâla haram kıldığı günahlara helaldür didükleri ve istihfâfları ve Kur'an-ı azîmi ve Mushafları ve kütüb-i şeriatî tahkîr idüb oda yakdukları ve dahi ulemâya ve sülehâya ihânet [اهانت] –tahkir? idüb kırub mescidleri yıkdukları ve dahi reisleri lâini ma'bud yerine koyub secde itdükleri ve dahi Hazret-i Ebîbekr'e radiyallahu anh ve Hazret-i Ömer'e radiyallahu anh söğüb hilafetlerini inkâr itdükleri ve dahi peygamberimizün hatunu Ayişe anamaza (radiyallahu anhâya iftira idüb - TSMA, nr. 5960'da) söğdükleri ve dahi aleyhi's-salât ve's-selâm şer'ini ve din-i İslamı götürmek kasdın itdükleri bu zikr olunan ve dahi bunların emsâl-i şer'e muhalif kavilleri ve fiilleri bu fakir bâkî ulema-yı dini İslam katlarında (tevâtürle) malum ve zahir olduğu sebebden biz dahi şeriatün hükmi ve kitaplarımızun nakli ile fetvâ verdük ki ol zikr olunan tâyife

ve tutumları sebebiyle böyle bir reaksiyona maruz kaldıkları söylenebilir. Dolayısıyla burada asıl sâik, mezhep değil siyaset kurumudur⁹⁴³. Nitekim Kanûnî döneminde de pek çok Kızılbaş ayaklanması gerçekleştiği bilinmektedir⁹⁴⁴.

Birgivî, ilimlerin öğrenilmesi konusunda bir kural aktarır. Ona göre “Farzın yerine getirilmesine sebep olan şey farz olduğu gibi, vacibi yerine getirecek kadar bilgi öğrenmek de vaciptir”⁹⁴⁵. Bu ilke üzerinden hareket eden Birgivî açısından, ticaretle meşgul olacak kadar malı olan kimseye İslam’a göre alış-veriş yapma kurallarını ve konudaki dini bilgiyi edinmesi farz olmaktadır. Kişi hangi meslekle uğraşıyorsa o konuda haramdan kaçınacak bilgileri öğrenmesi farzdır. *İlim maluma tabidir* diyen Birgivî⁹⁴⁶ aslında İbnü’l-Arabî’nin temel ilkesini söylediğinin farkındadır⁹⁴⁷. Onun irfanî tasavvufa yaklaşımının bir bakıma kelim ilmine bakışı gibi olduğu söylesek yanlış olmayız. Bilgisi yetersiz veya kötü niyetli kimselerin irfanî tasavvufu diline dolmasından rahatsız olduğu anlaşılan Birgivî, yetersiz ve kötü niyetlilerin aynı şekilde kelim ilminden de uzak durmasını ister. Ebu Hanife’nin şüphe oluşmadan kelim ilmine dalınmasını mekruh sayan ama şüphe oluşunca da onu bu ilimle gidermeyi vacip sayan görüşünü aktaran Birgili şöyle der: “Ben derim ki, Ebu Hanife kelim ilmini öğrenmenin farz-ı kifaye olduğunu ifade etmiştir. Fakat bu ilmi ancak zeki, dindar ve

kâfirler ve mühlidlerdir ve dahi her kimse ki anlara meyl idüb batıl dinlerine razı ve muâvin olar anlar dahi kâfir ve mühlidlerdir bunları kırub cemaatlerin dağıtmak (cemi Müslümanlara) vâcib ve farzdur. Müslümanlardan ölen saîd ve şehîd cennet-i a’lâdadur ve anlardan ölen hor ve hakir Cehennemün dibindedür. Bunların hali kâfirler halinden eşed ve ekbahdur. Zira bunların boğazladıkları ve dahi saydıkları gerekse doğanla ve gerekse ok ile ve gerekse kelb ile olsun murdardur ve dahi nikâhları gerekse kendülerden ve gerekse gayrden alsunlar batıldur ve dahi bunlar kimseden miras yemek yokdur ve (bir nahiye ehli ki bunlardan ola) Sultan-ı İslam eazzellahu ensârahu için vardur ki bunların (ricallerin katl idüb) mallarını ve nisalarını ve evlatlarını guzât-ı İslam arasında kısmet ile ve bunların ba’d-e’l-ahz tevbelerine ve nedametlerine iltifat ve itibar olunmayub katl oluna ve dahi bir kimse ki bu vilayette olub anlardan idüğü biline veyahut anlara giderken tutula katl oluna ve bi’l-cümle bu tayife hem kâfirler ve mühlidlerdir ve hem ehl-i fesadur. İki cihetten katilleri vacibdür Allahumme’n-sur men nasara’dîn, ve’hzul men hazele’l-müslimîn. El-Müftî ez’afü’l-ibâd Hamza el-fakîr eş-şehîr bi-Sarugörez” M. C. Şehabeddin “Tekindağ, Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi” İÜ Edebiyat Fak. Tarih Dergisi, c.XVII, s.22, Mart, 1967, 54-55. Ayrıca bkz. Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 126-127. Ayrıca bkz. Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 35, 299; Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, 36-37.

⁹⁴³ Kızılbaş zümrelerin Ehl-i Sünnet dışı görülmesinde siyaset’ten ziyade mezhebî aidiyet olduğuna dair görüş için bkz. Ümit Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*, Ondokuz Mayıs Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü,, Doktora Tezi, Samsun, 2014, 9. Halbuki *Devlet-i Kızılbaş, Padişah-ı Kızılbaş, Ülke-i Kızılbaş, Ümerâ-i Kızılbaş, Leşker-i Kızılbaş, Gaziyân-ı Kızılbaş* gibi terkiplerin varlığı ve kullanımı (Age, 25) meselenin siyaset boyutuna ışık tutmaktadır. Krş. Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 96-97.

⁹⁴⁴ Bunlar, Süklün ve Baba Zünnun, Donuzoğlan ve Beyce, Mustafa oğlu Veli Halife, Zünnun oğlu Halil, Şah Kalender, Seydi Bey ve İnciryemez ayaklanmaları olarak sayılır. Bkz. Erkan, *16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları*, 204-282.

⁹⁴⁵ Birgivî, *Tarika*, (Taha) 68.

⁹⁴⁶ Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 111.

⁹⁴⁷ Birgivî, *Tarika*, (Taha) 69. Birgivî’nin dalaletle düşmüş fırka ve mezhepleri sayıp döktüğü Tarika ve diğer eserlerinde vahdet-i vücud aleyhine tek satır bulunmadığı gibi irfanî tasavvufu hatırlatıcı ifadeler hatta İbnü’l-Arabî’den nakil yer almaktadır. Onun İbnü’l-Arabî aleyhtarı olmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki eğer ilerde onun vahdet-i vücudu öven bir risalesi bulunacak olsa bu risale şuan elimizde bulunan

ciddi kimseler öğrenebilir”⁹⁴⁸. Tıp ilmini öğrenilmesi mendup ilimlerden sayan Mehmed Efendi “tedavi olmak vacip olmadığı için tıp ilmini öğrenmek de vacip değildir” diyerek⁹⁴⁹ bu ilmi farz-ı kifaye sayan Gazzalî’nin⁹⁵⁰ gerisine düşmektedir. “Zannî ve katî sebepler” üzerinden geliştirdiği metodoloji ile ilaç kullananın iyileşmesinin kesin olmadığı ve tedavinin mübah olduğuna dair hadislerin varlığına atıf yapan Mehmed Efendi, bu görüşü rast gele söylemediği “böylece açığa çıkıyor ki tıp ilmini öğrenmek farz değil müstehaptır” sözlerinden anlaşılmalıdır⁹⁵¹. Zaten ona göre hadis gereğince “hiçbir hastalık bulaşıcı değildir”. Bununla birlikte hastalığın Allah’ın izni ve yaratmasıyla bulaştığını söylemek caizdir⁹⁵².

Tarîka’nın verdiği bilgiye göre en faziletli ilim fıkıhtır. Zira fıkıhla meşgul olmak Kuran-ı kerim okumaktan daha üstündür. Hatta bir fakihten şu söz nakledilir “Dinlenmeksizin bizim arkadaşlarımızın (fakihlerin) kitaplarına sadece bakmak, gece kalkıp ibadet etmekten daha faziletlidir”⁹⁵³. Bununla birlikte insan, fıkıh ilmini öğrenir de zühd ve hikmet ilimlerine -Birgivî’nin tarifıyla batınî ilimlere- bakmazsa kalbinin katılaşıcağı not edilir⁹⁵⁴. Kadın erkek ilişkilerine dair *Hulasa ve Mecmûu’n-Nevâzil*’den nakline bakılırsa Birgivî, kocanın karısına yedi yere gitmesi için izin vermesinin caiz olduğu görüşündedir. Bunlar, ana-baba ziyareti; onlara hasta ziyareti; onların taziyeleleri; akraba ziyareti; ebe veya cenaze yıkayıcısı ise; başkasının hakkını vermek ya da başkasından hakkını almak için -ki bu durumda izinsiz de çıkabilir- farz hac sebebiyle şeklinde sıralanmaktadır⁹⁵⁵. Kişi karısını hamama gitmekten men etmelidir. Kadın kocasının izni olmadan ilim meclislere gitmek isetese ona ruhsat yoktur. Şayet aklına bir şey takılır da kocası bunu bir âlimden sorar ve karısına bildirirse bu durumda evden çıkması caiz olmayacaktır. Birgivî’ye göre kadın aklına bir şey takılmadığı halde abdest ve namaz gibi meseleleri öğrenmek için ilim meclislerine gitmeyi isterse, eğer kocası biliyorsa ve ona anlatıyorsa karısını bu meclise gitmekten men edebilir⁹⁵⁶. *Tarîka*’da kadının uğursuzluğunun, mehrinin yüksek ve kısır olması veya kötü huylu olması

⁹⁴⁸ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 71; Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 117.

⁹⁴⁹ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 74; Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 120.

⁹⁵⁰ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 126.

⁹⁵¹ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 76-77. Krş. Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press, 2015, 17.

⁹⁵² Birgivî, *Tarîka* (Taha) 232. Birgivî’nin dikkat çektiği nokta “hastalık bulaşıcıdır” demenin Hz. Peygamberi yalanlama manasına gelmesidir. Fakat “Allahın izniyle bulacıdır” diyen için sorun ortadan kalkmış görüyor ona göre.

⁹⁵³ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 86.

⁹⁵⁴ Birgivî, *Tarîka*, (Taha) 87; Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 135.

⁹⁵⁵ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 424.

⁹⁵⁶ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 393.

anlamına geldiği aktarılır⁹⁵⁷. Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber için “ne ben onun avretini gördüm ne de o benim avret yerimi gördü” sözünü nakleden Birgivî,⁹⁵⁸ avret yerine bakmanın unutkanlık meydana getirdiğini; körlüğe sebep olabileceğinin de söylendiğini zikretmeden geçmez. Hatta unutkanlık ve körlük yaptığına dair bir hadis bulunduğunu ama hadisin mevzu (uydurma) olduğunun zikredildiğini ifade eder⁹⁵⁹. Onun bu tutumu yanlış bulduğu bir davranıştan insanları bütün gücüyle alıkoymak adına gösterdiği çabayı sergilemektedir. Yoksa bir konuda mevzu da olsa “bir hadis olduğunu” hatırlatma ihtiyacı başka şekilde izah edilmese gerektir. Bununla birlikte Birgili'ye göre yaşlı kadınlarla musafahalaşmak ve her ikisi de şehvetten emin olduklarında yaşlı kadının yabancı bir erkeğin ayağını oğması caizdir. Zimmî için böyle değildir. Çünkü onunla musafaha mekruhtur⁹⁶⁰. Birgivî'ye göre kadın, misafirlere perde arkasından hizmet etmelidir. Koca karısını perde arkasından çıkarmamalıdır buna riayet etmemesi mürûte aykırıdır⁹⁶¹. *Tarîka*'ya göre kadının özürsüz olarak eğere oturması da afetlerdendir. “Ümmetimin son zamanlarında bir takım kadınlar erkekler gibi eğere binerler. Öyle erkekler gelir ki kadınları giyinik çıplaklar iken kendileri mescidlerin kapılarında inerler. Kadınları da başlarını zayıf devenin hörgücü gibi yaptırırlar. Onları lanetleyin! Zira onlar mel'undur”⁹⁶² hadisini nakleden Birgivî'nin, Türk kültüründe bilinen şekliyle ata binen kadın figürüne karşı olduğu anlaşılmaktadır.

Çivizâde, tazir risalesine girişte gerekli durumlarda erkeklere kadınlarını dövmeyi mübah kılan Allah'a hamdetmektedir⁹⁶³. Çivizâde kişinin kendi hanımı olsa bile sokakta/yolda değil ancak evinde konuşması gerektiğini klasik eserlerden naklederken o devrin kadın algısını da bize yansıtır⁹⁶⁴. Mevlid, Regâib, Mi'rac, Berat ve Kadir geceleri gibi mübarek gecelerde⁹⁶⁵ bazı nafil namazların bid'at olup olmadığı münakaşa edilmiştir. Osmanlıda hukuk metni olarak klasikleşmiş olan *Mülteka'l-Ebhur*'un yazarı İbrahim Halebî'ye göre teravih, kusûf, istiskâ gibi mesnun olanlar dışında kaldığı için

⁹⁵⁷ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 231.

⁹⁵⁸ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 451.

⁹⁵⁹ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 418.

⁹⁶⁰ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 422.

⁹⁶¹ Birgivî, *Tarîka* (Nedvî), 494.

⁹⁶² Birgivî, *Tarîka* (Taha) 468. Hadisin buna yakın bir lafızla rivayeti için bkz. *Müslim*, 2128. Tezin konusu olmadığı için burada çoğunlukla *Tarîka*'da geçen hadislerin sıhhat derecelerine atıfta bulunmuyoruz. Bunun için bkz. Huriye Martı, *Osmanlı'da Bir Dâru'l-hadis Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*, İstanbul, 2008.

⁹⁶³ Çivizâde, *Risale Mûteallika bi't-Teâzîr*, 4.

⁹⁶⁴ Çivizâde, *Risale Mûteallika bi't-Teâzîr*, 52-53.

⁹⁶⁵ “*Kandil geceleri*” olarak bilinen ve özellikle Anadolu coğrafyasında mübarek kabul edilen bu geceler, Osmanlı padişahı II. Selim döneminde (1566-1574) camiler aydınlatılıp minarelerde kandiller yakılarak kutlandığı için bu ismi almıştır. Nebi Bozkurt “Kandil” *DİA*, 24/300.

bu gecelerde kılınacak nâfile namazların cemaatle kılınması bid'at ve mekruhtur⁹⁶⁶. Ebussu'ûd, Receb ayının ilk cuma gecesini Regâib namazı, Şaban ayının on beşinci gecesinde de Berât namazının cemaat ile kılınması hususunda “İmâm Gazzâlî hazretleri *İhyâ*'da zikir eder. Sâir ulemâ bu namazlar hakkında zikir olunan hadisin isnadı sahîh değildir, mevzûdur derler”, diyerek ilgili hadisin uydurma olduğunu kaydetmiştir⁹⁶⁷. Bir başka yerde Regaib, Berat ve Kadir gecelerinde cemaat ile tesbih namazının tavsiye edilip edilmeyeceği sorulmuş, Ebussu'ûd Efendi de “Âhar nâfile efdaldır” cevâbını vermiştir⁹⁶⁸. Birgivî de Halebî ve Ebussu'ûd ile aynı görüştedir. Ona göre bu gecelerde kılınan namazlara dair hadislerin tamamı uydurmadır. Fakat işaret etmeli ki Birgivî bid'at kavramını kullanmamış sadece mekruh olduğunu vurgulamıştır⁹⁶⁹. Buna göre özellikle Ebussu'ûd'un halkın her kabul ettiği şeyi makul bulmadığını ve cevaz vermediğini görmekteyiz. Ebussu'ûd'un para vakıflarıyla gün yüzüne çıkan iktisatçı tavrının, onun kamu düzeni (nizâm-ı âlem) ve toplumsal adaletle ilgili hassasiyetinin bir dışı vurumu olduğu kabul edilebilir. Bununla birlikte o aslen bir hukuçudur. Ahlakçı tavır ve tasavvufçu bakış onun öne çıkan vasfı olmasa da bu sahalarla da ilgilendiği eserlerinden anlaşılmaktadır⁹⁷⁰.

Ebussu'ûd Efendi, şeyhülişlâmların kıyas ile verdikleri fetvâların değerini vurguladığı gibi⁹⁷¹ bazı fetvâlarda mîrî arazilerin intikalinde kızlar istisna edilmiş ve kızlara tapu verilmemiş iken, uygulamada 958/1551 tarihli fermanla kız evlatlar erkeklere kıyas edilerek tapu intikalinde hak sahibi kabul edilmişlerdir⁹⁷². Helâl rızık talebinin ilim tahsili gibi farz olduğunu ifade eden Ebussu'ûd: “Kesb farz olduğu takdirce tevekkül ile emr olunmağın” hikmeti konusunda da “Esbâba mübâşeret ile tevekkül eylen, demeğe mahmûldur. Mesela ikinci ekin yerin müheyya edüb ve tohum saçub, andan sonra tevekkül eylemek lâzımdır” der⁹⁷³. Şeyhülislam Ebussu'ûd Efendi'nin “Musavver aynanın bey u şirasından olan kesb helâl olur mu?” sorusuna

⁹⁶⁶ İbrahim Halebî, *Halebî-i Kebîr*, Arif Efendi Matbaası, Dersaadet, 1325, 432-433. Ayrıca bkz. İbn Nüceym *el-Bahrü'r-Râik*, 2/93.

⁹⁶⁷ Düzenli, *Agt*, 198.

⁹⁶⁸ Düzenli, *Agt*, 257, 317.

⁹⁶⁹ Birgivî, “Cilâu'l-kulûb”, 22. Krş. Özkan, *Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 188-189.

⁹⁷⁰ Ebussu'ûd maddesi onun tasavvufî bakışı açısından düzeltilmiştir. İlgili düzeltme “Şeyh Bedreddinin *Vâridât*'ına şerh yazan bir Bayramî şeyhinin oğlu olan Ebussu'ûd Efendinin tasavvufa karşı bulunduğu şekilde yanlış bir kanaat mevcuttur” denilmiş ve onun tasavvufa yakınlığı izah edilmiştir. Bkz. Düzeltilme, *DİA*, 11/557.

⁹⁷¹ “Mezâr-ı müslimîn üzerinde olan kesb helâl değildir deyu fetvâ-yı şerife verilmiş iken, bazı kimesneler bunun fi'li haramdır hürmetine nass-ı kât'î yoktur, kıyâsî meseledir. Eğer bu harâm olıcak olursa üç talâk avratım boş olsun” dese avratı boş olur mu? El-Cevap: Olur itlâk üzerine ‘haram olıcak olursa deyu şart etdi ise” Düzenli, *Agt*, 202-203.

⁹⁷² Düzenli, *Agt*, 202-203.

⁹⁷³ Düzenli, *Agt*, 251.

“helâl ve tayyib değildir”⁹⁷⁴ cevabı, onun tasvire olan mesafesini göstermektedir. Hastalıklar konusunda tevekkülü tavsiye eden ve kazanç ve geçim temini hususunda, özellikle toplumu tembelliğe iten tevekkül anlayışlarına cevaz vermeyen Ebussu’ûd tekkelerdeki hazır yiyicileri de tenkit eder⁹⁷⁵. Enam Suresi’de “Yeryününde dolaşın da yalancılara akıbeti nasıl olmuş bir bakın!” ayetini izah ederken *fenzurû=nazar edin/düşününün* emrinin iki delaleti olduğunu, ilkinin ticaret vs. işler için yolculuğa çıkmanın mübahlığı, diğerinin ise bu insanların eser ve izlerinden ibret almanın lüzumu olduğunu söyler⁹⁷⁶.

Alış-verişlerde gabn-i fâhişin sınırlarını gündemine alan Ebussu’ûd Efendi şu tanımlamayı getirmiştir: “Akârda on iki akçelik [bir toprak] ona [%20 fark], urûzda on buçuk akçelik [bir mal] on akçeye[%5 fark], hayvanda on birlik [bir hayvan] ona [%10 fark ile] bey’ olursa [düşük fiyata satılsa] gabn-i fâhiştir”⁹⁷⁷. Başka bir meselede piyasa fiyatının % 100 fazlasıyla satış yapan kişinin bu işlemini, müşterinin hür iradesine bağlayarak fetvâ vermiştir⁹⁷⁸. Başka bir yerde gabn-i fahiş ve zararlı madde satışı ile ilgili şöyle der:

Bir bıçağın demürin vesair harcın düzdüren Zeyd verüb sâir üstadlar bu makûle bıçağı cümle harcını kendüler gördüğü takdirce dahi seksen akçeye verirler iken zikr olan bıçağı düzen Amr yalnız düzmek için yüz akçeden eksik almasa ziyâdesi helâl olur mu? el-Cevâb: Ecr-i misilden ziyâdesi haramdır, hâkim ecr-i misilden verüb bıçağı sahibine alıvermek lâzımdır⁹⁷⁹. Bir şehirde esrârla mahlût akıl zâil eyler macunlar bey olunmak için dükkânlar olub âşikâre bey u şîrâ olunub merhum Kemâlpaşazâde rahimehullah hazretlerinin fetvâ-yı şerîfelerinde ‘keyfiyet için yemek helâldır diyene tevbe ve istiğfar lâzımdır’ deyû cevâb verüb ‘küfür lâzım değildir’ demesiyle avâmın ekseri helâl itikâd ettiklerinden gayri âşikâre bey olunmak ile ve yiyenler âşikâre yiyüb ve yerken hurmetini hatıra getürmeyüb istihlâl tariki ile kimesneden haya etmesüzün yiyenlere ne lâzım olur? el-Cevâb: Mürtedde dahî tevbe ve istiğfar lâzımdır, keyfiyet için yenilende içilende haram olmaz nesne yokdur, tâife-i mezbûre yevm-i cezâyâ mu’terif iseler Hak Teâlâ hazretinden havf edüb ehl-i İslâm’dan hayâ etmek lâzımdır⁹⁸⁰. Vilâyet kâtibi bazı yerleri üzerine varmadın bazı kimesnelere yüzbin akçeye tabuya vîrse mîrî

⁹⁷⁴ Düzenli, *Agt*, 268.

⁹⁷⁵ “Tekkelerde münzevi olub ehl-i tevekkülüz diyenlerin şer’an halleri makbul mudur? el-Cevab: Değildir”. Düzdağ, *Age*, 83 (338).

⁹⁷⁶ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 2/177.

⁹⁷⁷ Düzenli, *Agt*, 104. Bu konuda Çivizâde’nin bir fetvası ise şöyledir: “Vakıf yeri mütevellî altı bin akçeye Zeyd’e icâreye verse Zeyd dahi mezâri’ yerin on iki bin akçeye icâreye verse fi’l-vâki on iki bin akçe eder olsa şer’an mütevellî Zeyd’den on iki bin akçeyi alabilir mi? El-Cevap: Mütevellî semeni gabn-ı fâhiş ile vermiş olacak akıt muteber olmaz, tasarruf eden kimesneden ecr-i mislin alır. Çivizâde” Saruhânî, Esad Efendi, nr. 1066, vr. 96b’den naklen A. Aydın, *Agt*, 159; Krş. Birgivi, *Tarîka*, (Nedvî), 328.

⁹⁷⁸ “Bir bıçağın harcı yirmi, nihâyet otuz akça olup, üstadlar bir günde düzmeğe kâdir olup, ve cümle üstadlar bir filoriye verirlerken, içlerinden Zeyd iki filoriye verse, ziyâdesi Zeyd’e helâl olur mu? el-Cevâb: Alan ihtiyârî ile alıcak haram olmaz” Düzdağ, *Age*, 160 (794).

⁹⁷⁹ Bozanzâde, *Resâil*, vr. 280ab’den naklen Düzenli, *Agt*, 104.

⁹⁸⁰ Düzenli, *Agt*, 328.

câ nibinden Amr emr-i padisahî ile ikiyüzbin virenlere virmeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Olur, ğabn-i fâhişdir. Ebussu'ûd⁹⁸¹.

Ebussu'ûd Efendi'nin, toplumsal zihnin hazır bulunuşluluğuna, makul sosyal ve psikolojik beklentilere, maddî-manevî toplumsal ihtiyaçlara dikkat edip bunları da hesaba katarak fetva verdiğini görüyoruz. Elbette onun bu konuda vazgeçemediği tek şey devletin âlî menfaatleri ve örfî maslahat olmuştur. Bir mecmuada şu nakil yer alır:

Salât-ı husemâ Ebussu'ûd Efendi'den menkuldür: Her kim iki rekat namaz kılrsa, bir geçmiş kimsenin ruhuna sevabın bağışlasa, Hakk sübhânehû ve teâlâ, ol kişinin seyyiâtın bağışlaya. Her rekatte bir Fatiha bir Ayetü'l-kürsî ve bir elhâhükümü't-tekâsür ve on iki ihlas-ı şerîf okuya ve sevâbın hibe ede. Velellâ 'l-vitra mea 'l-cemâati fî gayri ramadân yecûzü ve lâ yestehîb⁹⁸².

Anlaşıldığı kadarıyla “hasım namazı”, vefat eden ve hakları yenen hasımlar için kılınan bir namazdır. Bu namazın kılınmasını Molla Hüsrev de vasiyetnamesinde tavsiye etmiştir. Fakat onun tarif ettiği rekât sayısı ve kılma şekli bu nakilden farklıdır⁹⁸³. Hiçbir ayet ve hadise dayanmayan bu namazın *ihdası* şüphesiz ki yaptığı haksızlıklar sebebiyle gerçekten pişman olmuş gereken maddi telafinin ardından ruhî dinginliğe ulaşmak ve vefat eden kişi adına mal ve paradan sonra bir de bedenen ibadet ile rahatlamak isteyenler için bir imkan olarak görmek mümkün gözükmektedir. Çivizâde'nin *Yetmiş ve seksen yaşında kimesne yüz elli yıllık kazıyyeye şehâdet etse şer'an caiz olur mu? El-Cevap: işhâdla caizdir bazı hususta tesâmü' ile câizdir⁹⁸⁴* cevabına karşılık, nikâhda tesâmü⁹⁸⁵ ile şehâdet konusunda *fî zamânina olunmaz⁹⁸⁶* diyerek değişen zamanı gerekçe gösteren Ebussu'ûd “Zeyd Bekr'e kızın Hind'i oğlum Bekr'e helâlliğe ver, deyub Amr dahi şuhûd mahzarında verdim demesiyle nikâh tamam etmiş olur mu?” sorusuna “Fî zamânina olmaz. Muvâadedir, mehir zikr olunmamış” cevâbını vermiş; buluntu cariyelerde sahibinin gelmesi için gereken örfî bekleme süresinin bitmesi halinde sahiplenilmesi konusunda ise “fî zamâninâ ta'rif-i sahîh

⁹⁸¹ Fidan, *Ebussu'ûd'un Fıkhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 168.

⁹⁸² *Kanûnî'den Ebussu'ûd Muhabbetname*, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K0141, vr. 23b.

⁹⁸³ Molla Hüsrev, dört rekat olarak tarif ettiği bu namazı kıyamette kurtulmak için yılda beş defa kılınmasını tavsiye eder. 1. Rekat: 1 Fatiha 10 ihlas; 2. Rekat 1 Fatiha 3 Kafirun, 10 ihlas; 3. Rekat 1 Fatiha 3 Elhâkümü't-tekâsü; 4. Rekat. 1 Fatiha 11 Ayetü'l-kürsî, 10 ihlas. Namazın kılınacağı günler Ramazan ayının sonu, Kurban bayramı arafesi, Kurban bayramı günü, Aşura günü ve Berat kandili şeklindedir. Cici, *Osmanlı Dönemi Hukuk Çalışmaları*, 219.

⁹⁸⁴ Saruhânî, Esad Efendi, nr. 1066, vr. 63b'den naklen A. Aydın, *Agt*, 174.

⁹⁸⁵ Kelime tefâul babından olunca “karşılıklı işitme yoluyla” yani görmeden demek olur.

⁹⁸⁶ Düzdâğ, *Age*, s. 37.

olunmaz ve câriye sahibini bulmağa kâdiredir” demiştir. Benzer biçimde fesâd-ı zamanı gerekçe göstererek nikâh için velinin iznini şart koşmuştur⁹⁸⁷.

Müezzinlerin kametlerde ihdas ettikleri *tardiyye* (Allah’ın rızasına nailiyetlerine dair dua) hakkında “kendiler terk eylemez ise nehy olunmaz” diyen Ebussu’ûd, beytû’l-mala ait malları koruma gibi dini-manevi özelliği olan hizmetlerde bulunanların bu hizmetleriyle, *mansıba tevessül* ettiklerinden şikâyetle ahlakî bozulmaya dikkat çekmiştir. Zarif ve nüktedân birisi olan Ebussu’ûd’un⁹⁸⁸ bazı fetvalarında biraz daha sert bir üsluba rastlanır. Ebussu’ûd Efendi’nin, “Zeyd ‘Avratların olduğu cennet bana gerekmez’ dese ne lâzım olur?” sorusuna, “Gerekmezse Cehennem’e gitsin” cevabını vermiştir⁹⁸⁹. “Zeyd oğlu Amr’a “tonguz oğlu tonguz” dese şer’an ne lâzım olur? el-Cevâb: Vâki’ ise kendi tonguz olmak lâzım gelir”⁹⁹⁰. Ayrıca “Zeyd tatlı boza alıb evine iledip kendi içip ve ehl ü iyâline dahi içirse, dahi helal olur mu? sorusunu “Hemen helal bu mu kaldı? Bari evinde pişirip varıp müfsikadan almasa olmaz mı?”⁹⁹¹, şeklinde cevaplamıştır. Ebussu’ûd Efendi bazı cevaplarında daha doğru olana işaret etmekle yetinir⁹⁹². Tefsirinde de aklı izale ettiği için Hz. Ömer ve bir grup sahabe tarafından dile getirilen hamrın/içkinin yasaklanması talebine yer veren Ebussu’ûd bu konuyla alakalı ikna edici nakiller yapar⁹⁹³. Ebussu’ûd Efendi’nin de veba ve taun ile ilgili dikkat çeken fetvaları vardır. Tâundan kaçmaya şer’an izin olup olmadığı sualine, “Hak Teâlâ’nın kahrından lutfuna sığınmak niyetiyle câiz olacağı” yönünde fetva vermiş⁹⁹⁴ küçük bir çocuğu velisinin izni olmadan veba salgını sırasında şehre getirip ölümüne yol açan kimsenin diyet ödemesi lazım geldiğini belirtmiştir⁹⁹⁵. Ebussu’ûd verdiği fetvalarda

⁹⁸⁷ Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 81.

⁹⁸⁸ Cavid Baysun “Ebussu’ûd Efendi” *İA*, IV, 93. “Âlimlerden biri Haccac’a nasihat etti ve ona sertlikle söz söyledi. Bunun üzerine Haccac bu kimseye söyle dedi: Allah Teâlâ senden daha faziletli olan iki kişi gönderdi (Bu iki kişiyle Musa ve Harun Peygamberleri kastedilmektedir) ve benden daha şiddetli birine (Fir’avn’u kastedilmektedir) ve bu iki kişiye: ‘Siz ikiniz ona yumuşak söz söyleyiniz umulur ki düşünür veya korkar’ âyetiyle emir buyurduğu ve sen Musa ve Harun’dan daha hayırlı ben de Fir’avn’dan daha kötü olmadığım halde nasıl olur da kendi nefesine nasihat etmezsin ve Allah’ın kelâmıyla amel etmezsin. Surûrî.” Ebussu’ûd, *Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 151, vr. 122b’den naklen Fidan, *Ebussu’ûd’un Fikihî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 248.

⁹⁸⁹ İskender Pala “Mizah-Türk Edebiyatı” *DİA*, 30/208. “Zeyd avretlerin girdiği Cennet’e girmem dese şer’an ne lazım gelür, beyân buyurula. el-Cevâb: Girmezse Cehennem’e. Ketebehu Ebussu’ûd.” *Düzenli Agt*, 35.

⁹⁹⁰ Düzdağ, *Age*, 58 (177)

⁹⁹¹ Düzdağ, *Age*, 148 (721).

⁹⁹² “Mesele: Bir mahallenin halkı kış günlerinde mescidlerin içinde namazlarını kılıb yaz günlerinde mezbur mescidin kapısını kilitleyib avlusunda kılsalar namazları caiz olur mu? El-cevap: hayrı yoktur” Düzdağ, *Age*, 74 (291).

⁹⁹³ Ebussu’ûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, 1/340.

⁹⁹⁴ Düzdağ, *Age*, 182 (913). Selanikî’nin de tâundan bahsederken *mübârek tâûn* nitelemesini kullanması dikkat çeker. Zira Allah’tan gelmektedir. *Tarih-i Selanikî*, 2/759.

⁹⁹⁵ Düzdağ, *Age*, 154 (754).

açıklamalar yaparak yanlış anlamının sebebini ve işin aslını da göstermiştir⁹⁹⁶. Birgivi'nin de yerine göre maslahatçı bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. Ona göre köylülere, yaşlı kadınlara ve cariyelere onların tecvid öğrenemeyeceğini bildiği halde “tecvidsiz namaz caiz değildir” demek bu kimselerin namazı tamamen terk etmelerine sebep olacağı için söylenmemelidir⁹⁹⁷.

3.2. Mestler Üzerine Mesh ve Literal Sıkışma

En başta şunu ifade etmeli ki burada bahsi geçen mest, içine, üzerine mesh caiz olmayan bir çuka/kirbâs giyilmiş olan mesttir. Yoksa genel manada mestler üzerine meshin Ehl-i Sünnet'in şiarı olduğu bilinmektedir⁹⁹⁸. Çivizâde, içinde, üzerine mesh yapılması caiz olmayan bir çuka/kirbâs bulunan mest ile alakalı meseleyi tartıştıktan sonra bunların, içtihadların ulaştığı sonuçlar olduğunu söylemiş ve hepsinin içtihadları sebebiyle me'cûr olduklarını, kim onlardan herhangi birine tabi olursa, onun Rabbinden bir hidayet üzerine olacağını, mukallit kimsenin taklit ettiği imamından rivayet naklolunmayan hususlarda, amel etmesinin caiz olmadığını ilave etmiştir⁹⁹⁹. Çivizâde şöyle der:

Fıkıhta derinliği olmayan biri, herhangi bir meseleye bakar da bu mesele ile o hususta nassa konu hüküm arasında bir fark olmadığını (ikisinin de aynı konuya dair olduğunu) zanneder. Halbuki bu, onun fikhî görüş eksikliği ve meseledeki itibar edilecek temel/müessir manaya olan vukufiyetsizliği sebebiyledir. Dolayısıyla kendince bir münasebet bulur ve bu münasebetin, hükme esas olduğunu sanar. Şayet tekrar dönüp dikkatlice incelese, orada hükmün menâti olan başka bir mananın olduğunu fark edecektir. Zor fikhî meseleler ve dikkat isteyen ince farklar ise daha fazla ihtiyat gerektirir. Bu tür meseleleri inceleyen kimseler genellikle, iki mesele arasında bir illet bağı kurarlar ve meselenin hükmünü kendilerince hemen buna göre belirleyiverirler. Daha sonra fukahanın bu meselede başka bir şeye itibar ettiğini ve o illetin daha münasip olduğunu fark ederler. Dolayısıyla bu zamanda gerekli olan şey birinin, aklına ilk anda gelen şeyi dine ilhak etmemesi için tahric ve istinbat yolunun tamamen kapatılmasıdır¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁶ “Pekmez sırasına toprak Kâtip kaynaklı şer'an helal olur mu? El-cevap: şer'idir [meşrudur], hem öyle olmayınca pekmez olmaz. Sorulacak nesne değildir. Merhum Kemalpaşazâde'ye isnad olunan söz bir galata mebnî galattır. Suret-i fetvâyı yazan cehele “şraya” diyecek yerde “şaraba toprak Kâtip” deyu yazmış. Merhum anı “şaraba” demek sanıp “haramdır” deyu cevap yazmıştır” Düzdağ, Age, 189 (957).

⁹⁹⁷ Birgivi, *Tarika* (Taha) 293.

⁹⁹⁸ “Hubbû's-şeyhayn ve'l-mesh ale'l-huffeyn” şeklinde formüle edilmiştir. Yani Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i sevmek ve mestler üzerine mesh yapmak.

⁹⁹⁹ Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, 138a-139b.

¹⁰⁰⁰ Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, 139ab.

Çivizâde'nin mesh konusunda pek çok fetvası vardır¹⁰⁰¹. Onun bu bakışı karşısında Ebussu'ûd'un benzer bir meseledeki tavrı daha olumlu ve yapıcı olup insanları tedirgin etmekten uzaktır¹⁰⁰². *Fetâvâ-yı Şâzi*'den nakille içine, çuka/kirbâs giyilmiş mest üzerine meshin caiz olmadığını söyleyen Çivizâde, Hanefilerden caiz olduğunu söyleyenlerin ise içtihad mertebesine ulaşmadıklarında tartışma bulunmayan İbn Kadı Simavne (Şeyh Bedreddin) ve Molla Hüsrev gibi bazı mütefakkihe olduğunu vurgular¹⁰⁰³. Sonrasında *Teshîl* ve *Dürer*'den bazı parçalar nakleden Çivizâde bu delil getirme tarzında bir eksiklik bulunduğunu, zira bir meselenin diğer bir meseleden çıkarılmasının müçtehid seviyesinde olanların yapacağı bir iş olduğunu kaydeder. Ona göre bu, müçtehitten başkası için caiz olmadığı gibi Molla Hüsrev, Şeyh Bedreddin ve benzerleri için içtihad iddiası batıldır. Çünkü içtihad uzun zamandan beri munkatı'dır¹⁰⁰⁴. Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev'i reddetmiş olsa da ilmî ehliyet ve nezaketin bir gereği olsa gerek, kaynakları arasında *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Teshîl* ve *Dürer* de yer almaktadır¹⁰⁰⁵. Çivizâde *Hülâsa*'nın *Edebü'l-kâdi* bahsinin sonundan yaptığı nakilde ehl-i şer' olan kadının asla içtihad edemeyeceğine eğer ederse ve isabet edememişse kıyamet günü bunun hesabını vereceğine vurgu yapar¹⁰⁰⁶.

Çivizâdeye göre bilginler, yalnızca mest özelliğini tam manasıyla taşıyan şey üzerine meshe cevaz verdiler. Ona göre, çuka üzerine mesh etmeye, âlimlerden herhangi birinin cevaz verdiği bilinmemektedir. Nitekim Hanefiler'de mütûn-i erbaa'dan¹⁰⁰⁷ olmasa da temel klasiklerden sayılan *Hidâye*'de *kirbâs*'ın üzerine meshin

¹⁰⁰¹ *Topuğa dek sahtiyan kaplı çuha çâğşir üzerine mesh sahîh olmak itikadî üzerine kılınan ferâiz iadesi lazım olur mu? El-Cevap: İade etmek gerektir. Bezden ve abâdan ve çuhadan başlı çâğşir üzerine giyilen huffun üzerine mesh caizdir” deyu eimme-i zemandan bazı kimesneler fetva verseler Eimme-i Hanefiyye'den kütüb-ü muteberede cevaza nakl-i sahîh göstermeden ol fetva ile amel caiz midir? El-Cevap: Caiz olmaz. Zikrolunan fetva ile amel olunup vech-i meşrûh üzere olan mesh ile kılınan feraizi iade etmek gerek midir? El-Cevap: İade etmek gerektir. Fetâvâ-yı Velîyyüddin, Esad Efendi, nr. 1098, vr. 5a; nr. 1097, vr. 10a-10b'den naklen Ahmet Aydın, Agt, 112.*

¹⁰⁰² “İmamın haram eklettiğini bilib kabul edib cemaati iktida eyleseler, namazları fasid olur mu? El-cevab: İade lazım olmaz amma namazları Hakk Teala katında makbul olmak isterlerse min ba'din ol edall kimseye iktida etmemek lazım olur” Düzdağ, *Age*, 69 (257).

¹⁰⁰³ Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, 139a, 142a. Krş. İbn Nüceym *el-Bahrü'r-Râik*, 1/316.

¹⁰⁰⁴ Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, 140b. İbrahim Halebî (ö. 1549) bu meselede Molla Hüsrev ve Şeyh Bedreddin'in haklı olduğunu açıkça ifade eder. İbrahim Halebî, *Tam Kayıtlı Haleb-i Sağîr*, 1303, 76. Ayrıca bkz. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 145-146.

¹⁰⁰⁵ Çivizâde, *Risâle Müteallika bi't-Teâzîr*, 38.

¹⁰⁰⁶ “Bir kadı bir meseleyi diğer bir meseleye kıyas eder de bir hüküm verirse ve gerçek hüküm, verilen hükmün hilafına çıkarsa; davalının kıyamet günü kadıya ve davacıya karşı husumet hakkı vardır. Çünkü kadı içtihad etmekle günah işlemiştir. Zira zamanımızda hiç kimse içtihad ehliinden değildir” Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, vr.140b.

¹⁰⁰⁷ Hanefiler için fukuhta temel kabul edilen dört metin şunlardır: Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-Muhtâr li'l-fetvâ*; İbnü's-Sââfî (ö. 694/1295), *Mecmaul-bahreyn*; Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel (VII-VIII./XIII-XIV. Yüzyıl) *Vikâyetür-rivâye*; Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), *Kenzü'd-dekâik*. Bkz. Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara, 1980, 106.

caiz olmadığı açıkça yer alır¹⁰⁰⁸. Böyle bir meshin caiz olduğu görüşünde olan İbrahim Halebî ise İbn Feriştah'ın *Mecma'* şerhinde *Fetavâ-yı Şâzî*'den adem-i cevaz şeklindeki naklini *Şâzî*'nin meçhul biri olması ayrıca “usule muhalif konularda taklid edilmesinin caiz olmadığı” gerekçesiyle reddetmiş;¹⁰⁰⁹ İbn Nüceym, söz konusu meselede İbrahim Halebî'nin ismini de vererek onun sözlerini tekrar etmiştir¹⁰¹⁰. Çivizâde'ye göre Şeyhulislam İbn-i Kemal, kendisinden nakledilen fetvasında; lübûd-u Türkî (keçe) ile çûka arasını açıkça ayırmış ve şöyle demiştir: “Türk keçesi ile yolda yürünür, fakat çûka ile yürünmez. Bu babda itibar, bu manayadır”. Çivizâde'ye göre İbn Kemal, tesahül ile itham edilmesine rağmen bir bid'at ortaya koymamış, Molla Hüsrev'in ortaya çıkardığı gibi bid'at sınırına da geçmemişti. Bu fark ise İbn Kemal'in üzerine mesh edilmesi caiz olan çorapta itibar edilen manayı kavramasından dolayıdır¹⁰¹¹. Kısaca “Her kim ki içine, üzerine mesh caiz olmayan bir kirbas giyilmiş mest üzerine meshin caiz olduğuna hükmederse (bi-re'yih) bu fetva ile ameledilmez”. Zira o kişi içtihad etmiştir¹⁰¹². Çivizâde bu mesh meselesinde, altına, üzerine mesh yapılması caiz olmayan bir çuka giyilmiş mest üzerine meshe cevaz verenin, rey ile hüküm verdiğini, müçhehid bulunmadığına göre bu içtihadın geçerli olmadığını vurgulamaktadır. Çivizâde gelenekte kabul edildiği gibi *icthad* kavramının *re'y* ile ortaya çıkan şeyden daha geniş olduğunu söyler¹⁰¹³.

Rumeli kazaskeri Ebussu'ûd, içine iç edük/kirbâ giyilmiş mest üzerine mesh ile alakalı Şeyhülislâm Çivizâde'nin fetvasını, Dîvân-ı Hümâyun'a getirerek ilmî açıdan çürütmüştür. Mestler üzerine mesh meselesinde Lütfi Paşa'nın *sâbıkda olan müftilere muhâlif fetvâ* dediğine dair ifadesi bizi yanıltmamalıdır. Zira burada kastedilen müftiler, Molla Hüsrev ve Şeyh Bedreddin gibi içine kirbâs giyilmiş mest üzerine meshe cevaz veren müçtehit müftilerdir. Yoksa Hanefilerde klasik çoğunluğa göre bahsi geçen meshe cevaz bulunmadığı, bu âlimlerin *celb-i menfaat ve def'-i mazarrat* kabilinden içtihad ettikleri için klasik fetvadan döndükleri bir gerçektir. Mestler üzerine meshle ilgili gelişmeleri yakından takip eden Kanûnî Sultan Süleyman ise vezirlere emir verip bu konuları görüşmek üzere ulemâyı toplantıya çağırılmalarını istemiş ve devrin âlimleri

¹⁰⁰⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/31.

¹⁰⁰⁹ İbrahim Halebî, *Haleb-i Sağır*, 76; Gazzî, *Kevâkib*, 2/28.

¹⁰¹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 1/315-316.

¹⁰¹¹ Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, 141a-141b.

¹⁰¹² Çivizâde, *Risâle fi'l-Mesh*, 142a.

¹⁰¹³ Çivizâde, *Fimâ Yeteallaku bi'l-Hidâye ve't-Telviḥ, ve's-Şerhi'l-Mevâkif*, vr. 60b. Ayrıca bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İçtihad*, İstanbul, 1996, 14-19.

sonuçta Çivizâde'nin hatalı olduğu kanaatine varmışlardır. “*Mesh husunda Çivioğlunun cehl ve inâdı ve kizb ve butlânı zâhir olduğun imzâ eylen!*” şeklindeki ferman gereği de bu görüşlerini imzalı olarak sunmuşlardır¹⁰¹⁴.

3.3. Zahiri Refleks: Kahvenin Cevazı

İlk olarak IX/XV. asrın başlarında Yemen’de (Aden) tanınmaya başlayan kahve 904-905/1500 senelerinden beri Hicaz’da özellikle de Mekke’de satılmakta ve yaygın biçimde içilmekteydi. Sonraları Şam bölgesine geçecek olan kahvenin Mısır’a gelmesi Ezher’de okuyan Yemenli öğrenciler vasıtasıyla olmuştu¹⁰¹⁵. 908-909/1504 senelerine gelindiğinde artık Ezher Camii’nin revakları altında kahve içenleri görmek mümkündü. Fukahanın aynı zamanda şiirle meşgul olması kahve münakaşalarını, fikhî delillerle ispatın yanı sıra beyitlerle de sahneye taşımıştı¹⁰¹⁶. Bu konuda bölgede ilk kaleme alınan eserlerden biri Şihâbüddin Ahmed b. Musa bin Abdülgaffâr el-Malikî el-Mısırî’nin (ö.940/1533) kahveyi savunan *Risâletü’l-Kahve* isimli çalışmasıdır¹⁰¹⁷. Bu çalışmada, Mısır’da kahve konusunun, Memlûkler’in sonu ve Osmanlı hakimiyetinin ilk zamanlarında çok fazla dile düştüğü ve içiminin yaygınlaştığı ifade edilir. Yazar bu konuda hakikatin ortaya çıkmasını isterken *taassubun* varlığından da şikayetçidir¹⁰¹⁸. Sadece Mısır’da değil Hicaz ve Şam bölgelerinde de meşhur bir alim olup o devirde Ehl-i Sünnet’in ileri gelen alimlerinde sayılan Abdulhakk Sünbâtî (ö.950/1543) kahvenin haram olduğu görüşündeydi¹⁰¹⁹. Abdülgaffâr’ın nakline göre Memlûk Sultanı Kansu Gavri bir ferman (el-mersûm es-sultânî) yayınlayarak raks ve şarkı eşliğinde şarap içer gibi insanların kahve içtiğini, zezemin bile o şekilde içilmesi halinde haram

¹⁰¹⁴ Lütü Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, 1341, 391. Krş. Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu*, 44.

¹⁰¹⁵ İstanbul’da ilk kahvehanelerin Dimaşk ve Haleb’ten gelen iki şahıs tarafından Tahtakale’de (Tahte’l-kal’a) 962/1554 senesinde açıldığı kaydedilir. Muhammed el-Arnaût, *Mine’t-târih es-sekâfi li’l-kahve ve’l-mekâfi*, Cidâvel, Lübnan, 2012, 56-57.

¹⁰¹⁶ el-Arnaût, *Mine’t-Târih es-Sekâfi*, 9-10.

¹⁰¹⁷ Muhammed el-Arnaût, *al-Hayat*, 17 May Septenber 2014, <http://www.alhayat.com/Articles/2406009--رسالة-القهوة> (Erişim: 12.03.2018). 1533 senesinde Ezher vâizi Şihâbüddin Sünbâtî’ye kahve hakkındaki fikri sorulmuş, o da müskir (sarhoş edici) olmakla kahvenin haram olduğu cevabını vermiştir. Aradan iki yıl geçtikten sonra 941/1534-35 yılında Sünbâtî’ye vaaz meclisinde kahve meselesi arz edildiğinde, o yine kahvenin haramlığına fetvâ vermiş ve Ezher Câmii’ndeki vaazları sırasında bu görüşünü vurgulamıştır. Bkz. Gel, *Agt*, 152-155.

¹⁰¹⁸ الكشف عن حقيقة الحال أو إبطال ما وصفت به القهوة على سبيل التعصب من الصفات

¹⁰¹⁹ İbnü’l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnaût-Abdülkadir el-Arnaût, Dârubni kesîr, Beyrut, 1993, 402; el-Arnaût, *Mine’t-târih es-sekâfi*, 28-29. Cemaleddin el-Kasımî ed-Dimaşkî, *Risâle fi’ş-şây ve’l-kahve ve’d-duhân*, (Müellifin ferağ kaydı: 7 safer Cuma Akşamı 1322), 22.

olacağını vurgulamış¹⁰²⁰ böylece de Mekke’de açık alanlarda kahve içilmesi yasaklanmıştı¹⁰²¹. Abdülkâdir b. Muhammed b. İbrahim el-Ensârî el-Cezîrî el-Hanbelî’nin 966/1558-1559 senesinde telif ettiği ve İbn Abdülgaffâr’ın risalesinden istifadeyle yazdığı *Umdetü’s-Safve fi Hilli’l-Kahve* adlı çalışması ise daha çok tanınmıştır. Bununla birlikte kahvenin helal olduğu kanaati sonradan ağır bassa da¹⁰²² 1559, 1568 gibi devam senelerde Divan-ı Hümâyün’dan kahvehanelerin kapatılması yönünde kararlar çıktığı görülür¹⁰²³.

Uzunca bir süre gündemi meşgul eden kahve meselesi Mısır Kadısı Muhyiddin Mehmed Çivizâde’ye de sorulmuştur. Çivizâde, kahve içmeyi seven bir grubu kendi evinde davet etmiş ve kahve pişirilmesini emrederek huzurunda bulunan bir davetlilere ikram edilmesini istemiştir. Kendisi de kahvenin insan üzerindeki etkisini görmek gayesiyle onlarla birlikte oturmuş ve günün çoğunu onlarla sohbet ederek geçirmiştir. Neticede Çivizâde, misafirlerinde farklı bir hal ve kötü bir şey görmediği için kahvenin mübah olduğuna karar vermiştir¹⁰²⁴. Çivizâde’nin bu tutumu *zahiri zihniyetin* örneklerinden sayılmalıdır. Zira bilinen bir fıkıh kaidesine göre “çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır”. Kahve sarhoş edici olsaydı dahi böyle bir test ile hemen bilinmesi

¹⁰²⁰ وأما القهوة فقد بلغنا أن ناساً يشربونها على هيئة شرب الخمر ويخلطون فيها المسكر ويعنون عليها بألة ويرقصون ويكسرون، ومعلوم أن ماء زمزم رسالة-القهوة--لابن-عبدالغفار-المالكي-المصري--البيدايات-في-اليمين-والحجاز-ومصر-<http://www.alhayat.com/Articles/2406009> (Erişim: 12.03.2018)

¹⁰²¹ Evliya Çelebi de bu konuya temas eder: “İslâmbol kahvehâneleri, Murâd Hân-ı Râbi’de kadâga-i şâhî ile men’ olaldan berü Bursa kahveleri işihâr bulup tiryâkilerinin yüzleri gülmüşdür. Ve meşhûr-ı âfâk olan doksan yedi yerde bozahâneleri var kim bir diyâra mahsûs değıldir. Pâk kâşîli ve münakkaş tavanlı ve kârgîr soffalı biner âdem alır bozahâne ve buzhâneler vardır kim tem-mûzda zir-i zemînler içre bozaların buzlar üstüne koyup bozaları göğreyüp bozarup sovuk olur, cüllâb-misâl pâk bozası olur. Cümle a’yân-ı kibârî bozahâneye girmek ayb değıldir. Zirâ kahvehâneler gibi bunlarda dahi hânende ve sâzendeler vardır. Ve mahbûb boza sâkîleri var kim her biri birer pençe-i âfitâb meh-pânlardır. Bellerinde Bursa’nın kırk kalem münakkaş peştemâlları ve pâk libâslarıyla refât eder, elindeki ayağına âşıklar ayak bağlayup bozaya büzülüp bozadır derd-i seri olur. Ve niçe yüz yerde bu gûne cilvegâh yerleri vardır, ammâ biz ihtisâr etdik. Ve iki yerde tahte'l-kal’ası vardır”. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 2/18. Mısır ve Hicaz’daki kahve hareketliliği kısa sürede Dimâşk ve Kudüs şehirlerine de sirayet etmiş hatta buralardaki kahvehanelerde şarkıcıların namaz vakitlerinde dahi icraya devam etmeleri sicillere yansımış ve bunlar münker görülerek yasaklanmıştı. el-Arnaût, *Mine’t-târîh es-sekâfi*, 48.

¹⁰²² المرسوم السلطاني ركز على منع التظاهر بشربها والدوران بها في الأسواق وليس منع شربها بالمطلق

¹⁰²³ 6 Zilhicce 966/9 Eylül 1559 senesinde Humus kadısına bir hüküm-i şerif gönderilmişti: Vusûl buldukda, (...) ve ol dükkânlarda aslâ kahve işletdurmeyüp men’ eyleyüp kahvecileri ihrâc eyleyüp arz itdügün üzre âhar kâr ü kish ehline virüp hilâf-ı şer’ u kânûn ve oligelene mugâyir ba’de’l-yevm kimesneye iş itdurmeyüp muhtâc-ı arz olanı bildüresin”. MD 3, 134 (290. Hüküm). 26 Zilkade 975/23 Mayıs 1568’deki bir hüküm ise şöyledir: “İstanbul ve Galata kâdisına hüküm ki: Bundan akdem nice def’a ahkâm-ı şerife gönderilüp; “İstanbul ve Galata’da vâkı’ olan eger mey-hâne vü kahve-hânedür ve eger Tatar bozası işlenen mahallerdür; külliyyen ref’ olunmak” fermân olunmuşıdı. Hâliyâ üslûb-ı sâbık üzre kemâ-kân mey-hâneler ve kahve-hâneler işleyüp ve Tatar bozası satılup fisk u fücür olduğı istimâ’ olundu. İmdi; ol emr-i şerifüm kemâ-kân mukarrerdür. Buyurdum ki: Varıcak, bu bâbda her biriniz tamâm mukayyed olup eger İstanbul’da ve eger Galata’da vâkı’ olan mey-hâne vü kahve-hâneleri külliyyen def’ u ref’ idüp hamrları var ise tuz katup sirke itdürüp emr-i şerifüme muhâlif iş itdürmeyesiz. Memnû’ olmayanı isimleriyle yazup bildüresiz; dâyimâ bu emr-i şerifümün icrâsında mukayyed olup ana muhâlif iş olmakdan ih[ti]yât üzre olasız”. MD, 7, 139 (1453. Hüküm); MD, 12/2, 220 (1107. Hüküm); MD 85, s.110, 414.

¹⁰²⁴ el-Arnaût, *Mine’t-Târîh es-Sekâfi*, 29. Krş. A. Aydın, *Agt*, 222-223.

mümkün olmazdı. Fakat Çivizâde zahiri zihniyete sahip bir hukukçu olduğundan zahire/görünüşe göre hüküm vermiş ve kahvenin sarhoş etmediğini gördüğü için haram olmadığına hükmederek zahire itibar etmiştir.

Fıkhî hükmü Arap dünyasında şiirlerde de yer bulan kahveyle alakalı¹⁰²⁵ XVI. yüzyılda Ebussu'ûd Efendi ve Bostanzâde Mehmed Efendi'nin fetvaları büyük önem taşımıştı¹⁰²⁶. Ebussu'ûd Efendi, kahveyi “fâsikların içeceği” olarak vasıflamış ve onun içilmesini uygun bulmadığı gibi kahvehanelerde de ehl-i hevâ'nın toplandığını kaydetmiştir. Ayrıca fetva sorusunda “padişâh-ı dinpenâhın” buralardan halkı defalarca men ettiği, buradaki Müslümanların tavla ve satranç oynadıkları¹⁰²⁷, türlü türlü afyon ve macun yiyerek farz namazları ihmal ettikleri dile getirilmiş Ebussu'ûd da cevabında bütün buları yapanlara “tazir-i şedîd ve habs-i medîd ile men ü zecr olunup” cezalandırılmalarında gevşeklik gösteren hakimlerin görevden elçektirilmeleri gerektiğini söylemiştir¹⁰²⁸. Ebussu'ûd'un bir başka fetvası, fücür ehli dışında hiç kimsenin kahveye helal ve mübah diyemeyeceğini vurgular. Ona göre “vaz'-ı fesaka” ile kahve içmek mekrûh, sarhoş etmeyen bozayı “fesaka üslubi üzerine istimâl etmek haramdır¹⁰²⁹.

3.4. Sinagog İhdâsında Hanefiliğin Savunusu

Çivizâde'nin Mısır kadılığı sırasında baktığı mühim davalardan biri, gayr-i müslim teb'adan olan Yahudîlerin, Kahire Kalesi'nin Bâbü'z-züveyle tarafındaki mahallede ihdâsı düşünülen sinagog davasıydı¹⁰³⁰. Mehmet Gel'in 1544-1545 tarihli

¹⁰²⁵ Mehmet Mesut Ergin, “X/XVI-XII/XVIII. Yüzyıllar Arası Arap Şiirinde Kahve” *Marife*, Yıl 6, Sayı 2, Güz 2006, 197-209.

¹⁰²⁶ el-Arnaût, *Mine't-târîh es-sekâfi*, 63; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 100-102.

¹⁰²⁷ Satranç konusunda Birgivi gibi Çivizâde de klasik Hanefî hukukçuları kadar rahatsızdır. Çivizâde, *Risâle Mûteallika bi't-Teâzîr*, 50.

¹⁰²⁸ Düzdağ, *Age*, 148-149. el-Arnaût, *Mine't-târîh es-sekâfi*, 39. Krş. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-zade Movement*, 203-204. Afyon ve uyuşturucu ile ilgili bazı fetvalar şöyledir: “Mesele: Esrârı keyfiyet için yiyecek, kalilen ve kesiran haram mıdır? El-cevap: Haramdır. Mesele: Esrar ekl eden kimseye şer'an ne lazım olur? El-cevap: tazir-i şedîd lazımdır. Mesele: Esrar hadd-i sekre varmayınca şer'an haram olur mu? El-cevap: Olmaz. Ahmed. Mesele: Esrâra helal dedin eyâ müftî-i zaman! Billah diye bâde-i gülgüna ne dersin? El-cevap: Bâdenin hilline hoş nükte buldum güş edin! Mest olun teklif sâkit olsun, andan nüş edin. Ahmed” Düzdağ, *Age*, 145.

¹⁰²⁹ Düzenli, *Agt*, 394.

¹⁰³⁰ Michael Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517-1798*, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2005, 216; Winter, bu sinagogun zaten var olduğunu ve Osmanlının Mısır'ı fethinin ilk zamanlarında kapatıldığını kaydederken Mehmet Gel'in nakline göre bu mesele “yeni bir inşa” ile alakalıdır. Bkz. Gel, *Agt*, 150.

Mühimme Defteri'nden nakline göre¹⁰³¹ Kanûnî, Hadım Süleyman Paşa ve Deli Hüsrev Paşa hakkında payitahta gönderilen irsaliyelerdeki eksiklikler nedeniyle soruşturma açılmasını istemiş, Çivizâde de Mısır kadısı olarak Hüsrev Paşa ile alakalı usulsüzlükleri denetlemiştir. Bu sebeple Çivizâde'nin tespitine göre "dünyaya muhabbeti fazla olan" Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa, Yahudilere yeni bir sinagog yapımı için yardım sağlamış fakat Çivizâde, bu mabed inşasına bütün gücüyle karşı çıkmıştır. Bu arada Mısır'daki diğer âlimler de ona destek vererek yeni sinagog yapımının caiz olmadığı ve bu işin gündeme alınmasının yanlış olduğuna dair risaleler yazmışlardır¹⁰³².

Winter'in nakline göre, Mısır'da İbn Nüceym'in çağdaşı büyük sufi Şarânî, kilise ve sinagog yıkımlarını emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker kapsamında değerlendirmiş, bununla birlikte bu işin siyasî otoritenin düzgün çalıştığı yerlerde söz konusu olabileceğini yoksa hukukun sadece bir kişinin tekeline bırakmanın doğru olmadığına işaret etmiştir¹⁰³³. İbn Nüceym ise kendi eserinde *anveten* fetihde yasak olanın yeni mabed inşası olduğunu; *sulhen* fetihde ise eğer bu konuda anlaşılmissa yeni mabed inşasının men edilemeyeceğini ifade etmektedir¹⁰³⁴. Fıkhî müdevvenâtta bir belde *anveten* (kılıç ve güçle) feth edilmişse, mevcut kilise ve havraların mabed olarak bırakılmasında ihtilaf var ise de yıkılmayacağı konusunda ihtilaf yoktur¹⁰³⁵. Ebussu'ûd Efendi'ye 945/1538-39 tarihindeki bir soru ve cevabı şöyledir:

Merhum Sultan Mehmed Han -aleyhi'r-rahme ve'l-ğufuran- hazretleri mahrûsa-i İstanbul'u ve etrafındaki karyeleri anveten mi feth etmişlerdir?" El-Cevap: Maruf olan anveten fetihdir. Amma kenâyis-i kadîme hali üzerine ibkâ olunmak sulhen fethede delalet eder. Sene hams ve erbaîn ve tis'amie tarihinde bu husus teftiş olunmuşdur. Yüz on yedi yaşında bir kimesne ile yüz otuz yaşında bir kimesne bulunup Yahudi ve Nasara el altından Sultan Mehmed Han ile ittifak idüüb tekfura nusret etmeyecek olub Sultan Mehmed dahi onları seby etmeyüb halleri üzerece mukarrer edecek olub bu vechile feth olundu deyu müfettiş mahzarında şehadet edüb bu şehadet ile kenayîs-i kadîme hill üzerine kalmışdır¹⁰³⁶.

¹⁰³¹ Topkapı sarayı Arşivi h.951-952 Tarihli ve E.12321 Numaralı Mühimme Defteri, Haz. Halil Sahillioğlu, İstanbul, 2002, 9-10, 79, 101-103'den naklen, Gel, *Agt*, 149.

¹⁰³² Mehmet Gel, *Agt*, 150.

¹⁰³³ Michael Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517-1798*, 2005, 216-217.

¹⁰³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Daru'l-kutub el-ilmîyye, Beyrut, 2013, 5/190-191 İbn Nüceym'de haraç ve fetih ilişkisinin yorumları için bkz. Baber Johansen, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Worcester, 1988, 10

¹⁰³⁵ Mehmet Akman, "Kilise ve Havraların İslam-Osmanlı Hukuk Tarihindeki Yeri" *İLAM Araştırma Dergisi* c. I, sy. 2 (Temmuz-Aralık 1996)133-144, s.134.

¹⁰³⁶ Ebussuud Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlül Düzenli, Klasik yay., İstanbul, 2013, 240-241; Düzdağ, *Age*, 104 (456); Mehmet Akman, *Ağm*, 138-139.

1516 Tarihli Bosna Kanunnamesi'nde sonradan yapılan (ihdâs olunan) kiliselerin yıktırılması hükmü de vardır¹⁰³⁷. Anlatılan çerçevede, yeni bir sinagog inşasına izin veren Hadım Süleyman Paşa'ya bu izin sebebiyle muhalefet eden Çivizâde'nin bu durumu farklı bir zihniyet taşıdığına¹⁰³⁸ değil klasik bir Hanefî kadısı refleksi verdiğiine işaret etmektedir. Nitekim benzer bir hadise III. Mehmed zamanında da olmuş, Eminönü'nde inşa edilecek olan Yeni Cami'nin arsasındaki kilise ve havranın yıkılmasına karşılık bunların bir yenisinin başka mekanlarda inşasına müsaade edildiği haberinin duyulması ulema ve asker arasında sert tepkilere yol açmıştır¹⁰³⁹. Çivizâde'nin ve geleneksel anlayışın tepkisinin tabii karşılanması gerekir. Zira “İslamda erkeği hadım etmek ve kilise edinmek yoktur” şeklindeki hadiste¹⁰⁴⁰ Serahsî'ye göre İslam şehirlerinde yeni kilise edinilmesi kastedilmiştir. Serahsî'nin ifadesiyle “Bilindiği gibi zimmîlerin İslam şehirlerinde yeni havra/sinagog ve kilise yapmalarına engel olunur”¹⁰⁴¹.

Çivizâde'nin çağdaşı ve Mısırlı sûfî Abdülvehhab Şârânî'ye göre de üç imam yani Muhammed b. İdris Şâfî, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel'in şehir merkezlerinde kilise ve havra ihdâsını caiz görmemeleri Ebu Hanife'nin ise merkeze bir mil (yak. 2 km) uzakta ise caiz görmesi, “mîzanın iki mertebesine racidir”¹⁰⁴². Keza mevcut bir kilise veya havranın bir tarafı çöker ya da bozulursa üç imamın onarımın caiz olması kanaati ile Ebu Hanife'nin bu mabedin sulhen feth edilmiş bir şehirde bulunması şartıyla caiz olur görüşü geleneksel fıkıh anlayışına göre meşru bir duruş ve denge olarak kabul edilmiştir¹⁰⁴³. Ebussu'ûd'un bu konudaki görüşü bu tip mabedlerin tamir edilebileceği ama bir yenisinin ihdâs edilemeyeceği şeklindedir¹⁰⁴⁴. Dolayısıyla adeta Ebussu'ûd'un düşüncesini hayata geçiren Çivizâde'nin bu tavrı fıkıh geleneği içinde “rivayetçi zihniyetin” bir tezahürü¹⁰⁴⁵ yani *Hanefî ekolüne bağlılık* sayılmalıdır. Zira İslam ülkesinde yeni bir gayr-i müslim mabedi ihdasının “adem-i cevâzında” klasik

¹⁰³⁷ Barkan, *Kanunlar*, 397; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 137-139.

¹⁰³⁸ Gel, *Agt*, 151.

¹⁰³⁹ Emecen, *Osmanlı Sultanları –II*, İstanbul, 2016, 118. Ayrıca Bursa'daki bir “kilise vakıası” için Naîma, *Tarih*, 4/18; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, İstanbul, 2010, 407.

¹⁰⁴⁰ لا خصاء في الاسلام و لا كنيسة

¹⁰⁴¹ Serahsî, *Mebûsât*, 15/134-135.

¹⁰⁴² Şârânî, *el-Mizânü'l-kübrâ*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989, 3/397 Şârânî, bu kitapta hukukçuların bir mesele hakkındaki görüşlerini sıralamış ve bir grubu teşdid diğerini tahfif olarak kabul edip buna “mizanın iki mertebesi” adını vererek hepsinin de şeriatin istediği dengeyi tesis ettiğini yani her iki grubun da hakkı ortaya çıkarmak için çalıştığını izaha gayret etmiş ve bu bakışı da ilk defa kendisinin ortaya koyduğunu, eserin girişinde belirtmiştir.

¹⁰⁴³ Şârânî, *Mizân*, 3/396-397.

¹⁰⁴⁴ Düzdağ, *Age*, 106.

¹⁰⁴⁵ Gel, *Agt*, 231,232.

Hanefî metinleri uyum içinde olup bir misal vermek lazımsa *Bidâye*'nin metnini görmek yeterli olmalıdır: Daru'l-İslam'da kilise ve havra ihdâsı caiz değildir¹⁰⁴⁶. Gayr-İmüslimlerin vakfiyle ilgili ise şöyle bir fetva yer alır: “Kiliseye vakıf bâtıldır. Amma sâkinlerine vakf edip anlardan sonra sâir fukarâya şart etmek şer’îdir”¹⁰⁴⁷.

3.5. Bâli'nin Çarpıtması: Top-Tüfek Meselesi

Çivizâde'nin zahirî zihniyetini ve Hanefî fıkıh metinlerine olan bağlılığını gösteren diğer bir başlık ise Bâli Efendi'nin bahsettiği “top tüfek meselesi”dir. Aslında biraz sonra temas edileceği üzere belki vasiyetsiz para vakfı istisna edilse de mesh ve top-tüfek meselesindeki “farklı yaklaşımı”¹⁰⁴⁸ tamamen, klasik fıkıh metinlerine aykırı bir fetva verilemeyeceğine dair samimi inancından ve koyu bir hanefî olmasından kaynaklanmıştır. Bâli Efendi'nin mektubuna bakılırsa “... ve dahi toptan ve tüfekten ölenler şehîd olmaz dinile! Gazâdan terğîbe ve tenkîre müeddî ola! Bundan özge musîbet ne ola! Gazâyeye terğîb şer'an vacibdir”¹⁰⁴⁹. Mehmet Gel, Bâli'nin bu ifadelerine dayanarak Çivizâde'nin *adeta sıra dışı bir kanaati dile getirdiğini* kaydetmiştir¹⁰⁵⁰. Bende oluşan kanaat ise Sofyalı Bâli Efendi'nin konuyu saptırdığı yönündedir. Zira bu konu gerek *Fetâvâ-yı Çivizâde*'de¹⁰⁵¹ gerekse İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-Râik* isimli eserinde teknik bir bakışla ele alınmış ve şu görüşlere yer verilmiştir:

Bir müşriğe ait ve üzerinde hiç kimse bulunmayan bir hayvan, bir Müslümanı çiğnese veya bir Müslüman, kafirlere ok atsa da bir Müslümana isabet etse ya da bir Müslümanın hayvanı, ürküp kafirlerin arasından kaçsa veya Müslümanlar, onlardan kaçsa da bir hendeğe, ateşe vb. sığınsalar ya da [kafirler, Müslümanların] etraflarına dikenler yerleştirse de bir Müslüman o dikenlere basıp geçse ve sonra da bu sebeple ölse şehid sayılmaz. (...) Ehl-i bağyin ve kuttâ-i tarîkin öldürdüğü kimse de [şehittir]. Zira onun öldürülmesinin bir demir parçasıyla (bi-hadîde) olması şart değildir. Tam aksine silah olarak kullanılabilir her şey dahildir”¹⁰⁵².

İbn Nüceym, *Mi'râcü'd-Dirâye*'den ehl-i bağy ve kuttâ-i tarîk ile savaşın ehl-i harb ile savaşa ilhak edildiğini ve bu sebeple her malzemenin (demir, ağaç, tırnak, kemik vs.) savaş aleti olabileceğini naklettikten sonra “bir Müslümanın, zulmen

¹⁰⁴⁶ Merğınânî, *el-hidâye şerhu bidâyeti'l-mübedî*, Daru'l-kutub el-ilmîyye, Beyrut, 1990, 2/455; Serahsî, *Mebisüt*, 15/134; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/241.

¹⁰⁴⁷ Düzdağ, *Age*, 106 (469).

¹⁰⁴⁸ Gel, *Agt*, 186.

¹⁰⁴⁹ Sofyalı Bâli Efendi, *Süretü'l-mektûb*, vr. 44ab'den naklen Gel, *Agt*, 232.

¹⁰⁵⁰ Gel, *Agt*, 232.

¹⁰⁵¹ *Fetâvâ-yı Çivizâde*, 5b, 12b.

¹⁰⁵² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/344.

katlettiği diğer Müslümanın” ancak bir demir parçasıyla öldürülürse şehit olacağını ifade eder¹⁰⁵³. Buna göre fakihlerin, bir kimsenin ölme şekli ve öldürme aletini, ölen kimsenin şehit sayılmasında bir kriter saydığı anlaşılmaktadır. Sofyalı Bâlî Efendi, Çivizâde’nin görüşünü aktarırken onun, *Osmanlı ordusundaki Müslüman askerlerden, kafirlerin top ve tüfek atışlarıyla hayatlarını kaybedenlerin şehit olmayacağı* kanaatinde olduğunu ima etmektedir. Hâlbuki Gel’in de vurguladığı gibi çok büyümediği anlaşılan bu meselenin¹⁰⁵⁴ Sofyalı’nın ima ettiği biçimde gerçekleşmediği görülmektedir. Bu mevzu, savaşların tarafları itibariyle şehitliğe tesiri açısından küçük bir ulema toplantısında tartışılmış ve belki de hiçbir biçimde münakaşa seviyesine bile çıkmamış bir görüş beyanından ibaret olmalıdır. Konunun çerçevesi ise İbn Nüceym’den naklettiğimiz pasajlar ile sınırlı görünmektedir. Sofyalı Bâlî Efendi belki de kendisinden başka hiç kimsenin dile getirmediği -muhtevasını tam olarak da bilmediğimiz- Çivizâde’nin bu görüşünü speküle etmiş ve yazdığı mektupta gündeme taşımıştır. Bununla birlikte “bu konuyu gündeme almış olması”, Çivizâde’nin klasik fıkıh metinlerine bağlılığını ve tam bir Hanefî olduğunu gösteriyor olmalıdır.

3.6. Sıla-Ücret Ayrımında Niyet

Sıla-ücret ayrımından evvel, cami ve tekkelerde para dolaşımıyla alakası itibariyle iskat ve devir hususuna temas etmek faydalı olacaktır. Birgivî Mehmed Efendi, bid’atlarla mücadele eden bir karaktere sahip olsa da Kuran ve sünnetle sabit olmadığı bilinen “iskat ve devir” işlemlerinin vasiyet edilmesinin gerekli olduğu kanaatindeydi. Zira İmam Muhammed’in ziyâdât isimli eserinde iskat için “inşallah makbul olur. Beis yoktur” kaydını görmüştü. Birgivî için İmam Muhammed’in bu kaydı yeterliydi. Ayrıca Birgivî’nin tanımladığı şekliyle, ibadetle ilgili bid’at olmakla birlikte bir sünneti ortadan kaldırmadığı için caizdi. Bununla birlikte “devir” işlemini uhrevî konularda fakirlerin gönlünü ferahlatma amacıyla devreye soktuğu iddia edilebilir¹⁰⁵⁵. Zira fakirlik ona göre

¹⁰⁵³ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/345.

¹⁰⁵⁴ Gel, *Agt*, 233.

¹⁰⁵⁵ İlerde geleceği üzere devir, iskat için gerekli olan tutarı temin edemeyen fakir kimselerin, başka bir fakir ile aralarında “aldım-verdim” yaparak surî bakımdan istenilen meblağa ulaşılmasını temin etmektedir. Mesela fakirlere verilmesi gereken bu iskati 100 dirhem tutan birinde bu miktar yoksa fakir birine elindeki 10 dirhemi on defa verir (hibe eder) fakir de her defasında ona gönül rızasıyla (!) geri verir. Bu işlemin sonunda fakir bu 10 dirhemi ilk sahibine iade eder veya kendinde tutar. İlk durumda hiçbir şey eline geçmeyen bu fakir, ikinci durumda 10 dirhemin sahibi olur. Fakat surî olarak 100 dirhem hibe sevabı kazandıracak bir iş yapılmış olur.

merhameti celbeder. Kafir de olsa fakire fakirliğinden dolayı sadaka vermek sevaptır. Elbette fakir kimse sâlih birisi ise sevap daha fazla olacaktır¹⁰⁵⁶. Müslüman olmasa da fakir birine yardım etme arzusunun, onun zihniyetine işaret ettiğini söylemek mümkündür. İskat “şer’e uygun olarak veresinin hakları vs. ayrıldıktan sonra terekenin üçte birinden karşılanır”. Yine de nassla sabit olmayan iskat ve devir işleminden sonra, kişi kılmadığı namazların günahından kesin biçimde ve tamamen arınmış sayılmaz¹⁰⁵⁷. Hukukullah, hukuk-ı ibâd¹⁰⁵⁸ ve hukuk-ı behâimden bahseden Birgivî, hukukullah bahsinde ilk önce namaz ile başlanması gerektiğini vurgulamış ve ehemmiyetine binaen “fakihler, geçen namazlar için vasiyetin vacib olduğuna hükmetmişlerdir” diyerek konuya devam etmiştir¹⁰⁵⁹.

Birgivî’nin izahına göre iskat-ı salat yani bir kimsenin kılmadığı namazların vebalini üzerinden düşürmek için yapılacak işlem şöyledir. Öncelikle ölünün terekesinden yüz dirhem-i osmanî (akçe?) namaz için ayrılır. Vefat eden müminin on iki yaşından öldüğü yaşa kadar olan namazlar hesaplanır ve toplanır¹⁰⁶⁰. Sonra ise bu yüz dirhemden ne kadarının fidyeye denk geldiğini bulmak amacıyla, her bir namaz için yarım sa’ buğdayın kıymeti¹⁰⁶¹ üzerinden hesaplanır. Birgivî’nin verdiği bu bilgi yani iskat, her namaz için hesaplanan tutarı ödemeye gücü yetenler içindir. Eğer toplam namazlar için hesaplanan tutar yüz dirhemden çok çıkar da ölenin terekesi buna kâfi

¹⁰⁵⁶ Özkan, *Muhammed Birgivî’nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 205.

¹⁰⁵⁷ Birgivî şöyle der: “Bu sebeple fakihler, namaz fidyesi için, inşallah aff olunur demişler ve [tutamayanların verdiği] oruç fidyesi için ise nassla sabit olduğundan [affolunduğuna dair] kesin konuşmuşlardır. Evet, fakihler usulde açıklandığı üzere, geçen namazların düşürülmesi [iskât-ı fâite] için ihtiyatan, vasiyetin vacib olduğuna hükmetmişlerdir. Namaz mesuliyetinin kesin biçimde üzerimizden kalkması, ancak hayattayken bütün geçen namazları kaza etmemizle mümkündür. Sonra ise belli bir malı/parayı iskât-ı salat için vasiyet ederiz” Birgivî, “Cilâu’l-kulûb”, 19.

¹⁰⁵⁸ Teftazanî her fıkıh usulü kitabında var olan meşhur tasnife yer vererek hükme konu fiilleri, 1-Hukukullah, 2-Hukuk-ı ibâd, 3-İkisinin içtima ettiği ama hukukullahın galib olduğu, 4-İkisinin içtima ettiği ama hukuk-ı ibâdın galip olduğu haklar olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Teftazânî, *Telviḥ ale’t-Tavdîḥ li-Metnî’t-Tenkîḥ*, Darul-kütübil-ilmîyye, Beyrut, ty. 2/314-315. Molla Hüsrev (ö.885/1480) de Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin (ö.710/1310) fıkıh usulüne dair yazdığı *Menaru’l-Envâr* isimli eserini esas alarak *Mirkatü’l-Vusûl* adıyla yazdığı muhtasara yine kendi yaptığı şerhte (*Mir’âtü’l-usûl*) aynı tasnifi kullanmıştır. Bkz. Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Menârü’l-Envar*, Dersaadet, 1333, 226; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl Şerhu Mirkatü’l-Vusûl*, 1310, 2/229-230.

¹⁰⁵⁹ Birgivî, “Cilâu’l-Kulûb”, 20; Özkan, *Muhammed Birgivî’nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 229-234.

¹⁰⁶⁰ İskat ve devir işlemleri aslında kılınmamış namazların günahının affı için söz konusu edilmişken bütün iskat tanımlarında ve burada görüldüğü gibi kılınmamış namazların ergenlikten vefatına kadar bütün namazlar hesaplanmaktadır. Benim bu kurumun tarihsel gelişimine dair tahminim şöyledir: İmam Muhammedden nakledilen ve “inşallah affına sebep olur” sözüyle başlayan süreçte (hicrî ikinci asır) Müslümanların kılmadığı namazlar az olmalıdır ve hesaplanan miktarlar sadece kılınamayan namazlar üzerindedir. Fakat sonraları bu kurumun yerleşmesiyle yani kılınmayan namazların fakirlere verilen para ile affının küçük bir ihtimal de olsa mümkün olduğu bilgisi yayılıp belki başkaca sebeplerle de birleşmesi neticesi namaz kılınmayanların veya kılınmayan namazların sayısı artmıştır. Bu durum elbette her namaz için hesaplanan para miktarı üzerinden toplam tutarı büyütüştür. Neticede yüksek tutarları ödeyemeyecek olan ama namazlarını terk etmiş olanlar veya terk etmemiş olmakla birlikte fakir Müslümanlar da bu uygulamayla bir nevi manevi destek bulmak isteyince “devir” işlemi gündeme gelmiş ve zenginlerle fakirler arasındaki uhrevî adaletsizlik(!) böylece giderilmeye çalışılmıştır.

¹⁰⁶¹ Bir sa yaklaşık üç kilo (2917) olarak hesaplanır.

gelmezse o zaman “devir” denilen işlem gündeme gelmektedir. Buna göre bu tutar fakir biriyle “aldım-verdim” yapılarak namazın hesaplanan miktarına denk gelinceye kadar devredilir. Birgivî’ye göre bu işlem ancak fakir ve miskinlerle yapılabilir, zenginler devir yapamazlar. Dolayısıyla samimi ve salih bir miskin çağrılır. Ona şöyle söylenir: “Sana namaz iskatı sebebiyle yüz dirhem vermek istiyoruz. Fakat bunu sana her verdiğimizde kabul ettim diyeceksin. O zaman diğer mülklerin gibi senin mülkün olacak. Fakat ardından ise tekrar bize hibe ettim diyerek geri vereceksin. Bu işlem yani devir, bahse konu tutara ulaşınca kadar devam edecek ve en sonunda ise para senin olacak”¹⁰⁶². Böylece iskat ve devir işlemleri tamamlanmış olmaktadır. Bu uygulamanın yaygınlaşması umur-ı bid’iyyeden (bid’at işlerden) sayılmaması gerektiği zira “müminler hata üzerine mukarrer olmazlar” kaidesinin söz konusu olduğu şeklinde bir neticeyi doğurmuştur¹⁰⁶³. Ebussu’ûd da iskat-ı salat konusuna olumlu bakmaktadır¹⁰⁶⁴.

Birgivî için sıla ve ücret kavramları arasında dinî açıdan mühim bir fark vardı¹⁰⁶⁵. Konuya başlarken onun “bu ikisi arasındaki fark, akli en zayıf olanların (ednâ dirâye) bile fark edebileceği kadar açıktır” demesi aslında bir tepkidir. Zira ona göre ibadetin ücretle yapılamayacağı açıktır. Birgivî şöyle devam eder:

Ücret, her hangi bir eylem/iş için tayin edilmiş; o iş [emek] yerine, yaptığı işten dolayı işçiye verilen para/maldır. Bu durumda bunu veren (mu’tî), işçi o işi yapсын diye verirken işçi (ecîr) de o işi sadece ücret almak için yapar. Böylece işçi bu iş sebebiyle ahirette bir sevab hak etmez. Yalnızca dünyada ücreti hak eder. Sıla ise daha en baştan verenin (mu’tî) hayırlı bir iş adına iyilik kazanmak niyetiyle verdiği veya alanın kendisiyle hayrı elde etmeyi temin ettiği niyetiyle aldığı bağış (hibe) olmaktadır. Bu da kadıların, müderrislerin, öğrencilerin, imam ve müezzinlerin devlet hazinesinden ya da bunlardan biri için kurulmuş vakıflardan aldıkları tahsisatlardır. Her kim saydığımız işlerden birini Allahın rızasına ulaşmak için yapıyorsa aldığı şey sıla olarak helaldır ve ahirette sevabı da hak etmiştir. Fakat her kim sadece ücret almak için bu işle meşgul oluyorsa alınan şey haram olduğu gibi ahirette de sevab elde edemez. Zira alınan şey, kişinin niyetiyle ücrete dönüşmüştür¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶² Birgivî, “Cilâu’l-kulûb”, 33-34.

¹⁰⁶³ Muhammed Emin Geredeî, *Hediyyetü’l-kabr*, İbrahim Efendi Matbaası, 1318, 112. Bu risale neredeyse sadece ahval-i meyyit, iskat ve devir meslesine tahsis edilmiştir. Aynı risalede akçe vakfi ve kadınların takılarını kiralaması bahsi için bkz. 151 vd.

¹⁰⁶⁴ “Mesele: iskat-ı salat kütüb-i mu’teberâta mestur olub Zeyd, ne farz ne sünnettir, deyi inkar eylese şer’an Zeyd’ne lazım olur? El-cevap: Kafir olmaz. İskât-ı salat akçasına mütehalik olan mühmelâtın hırsları mukabelesinde söylemek anlanır. Ne ol habisler cife-i dünyaya hırs göstere ne bir cahil böyle desin” Düzdağ, *Age*, 62 (205).

¹⁰⁶⁵ Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 32.

¹⁰⁶⁶ Birgivî, “İnkâzü’l-hâlikin”, 63. “İkâzu’n-nâimîn”, 85-86. “Hâşiye alâ ikâzi’n-nâimîn”, 94-98. Ayrıca bkz. Özkan, *Muhammed Birgivî’nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı*, 154-161. Aslında buradaki nüans, pek çok makale ve kitapta kapalı kalmıştır. Bunun gibi, Birgivî adına açılan ve Kadızâdelilerce dile getirilmiş tartışma konularını şöyle anlamak daha doğru olmalıdır: Tasliye ve tarzîyenin icabı değil Cuma vakti tegannî ile okunmasının cevazı; ölüye Kuran

Birgili Mehmed Efendi, anne babası için bile olsa parayla Kuran okunmasının veya hatim yapılmasını dahi riyakârlık saymaktadır¹⁰⁶⁷. Zira bu durumda Birgivi, hatim yaptırmadığı veya Kuran okutmadığında insanların kınamalarından endişe edenin bu hatmi gönülsüz yaptırdığını düşünmektedir. Ona göre gönülsüz olmasaydı, ya kendisi yapar veya ücretsiz yapacak birini bulurdu¹⁰⁶⁸. Birgivi'nin bu konudaki fetvası onun sıla ve ücret ayırımında çok net olduğunu gösterir¹⁰⁶⁹. Bu meselede Ebussu'ûd, devlet memurluğunun yüklediği ağırlık ve sorumlulukla konuşmuş ve *ücret* alınabileceğini ifade etmiştir¹⁰⁷⁰.

Birgivi ile Ebussu'ûd'un bakış açılarının farklı olması, birinin devlet mesuliyeti taşıması ve devlet nizamı çerçevesinde düşünmesinden kaynaklanmaktadır. III. Murad'ın sadrazam telhislerini bizzat okuyub üzerine ilgili mansıb için buyruldu yazarak yeni bir tatbikat ihdas etmesi gibi¹⁰⁷¹ Ebussu'ûd da kendi zamanında devletin

okunması değil Kuran okunması için para alınması/verilmesi veya ölüye ücretle Kuran okunmasının cevazı; para vakfının değil vasiyetsiz para vakfının cevazı; Kuran'ın teganni ile okunması değil lahne varan teganni ile okunması münakaşa mevzuu olmuştur. Keza Çivizâde de, mestler üzerine meshin cevazını değil, içine iç edük/kirbâs giyilen mestin üzerine meshin caiz olup olmadığını tartışma konusu yapmış ve buna itiraz etmiştir. Tasliye/tesliye'nin, "teğanni" bahsi açılmaksızın sadece salat ve selam getirmek manasında sunum ve münakaşası için bkz. Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 154-155.

¹⁰⁶⁷ Birgivi, *Tarika* (Taha) 134.

¹⁰⁶⁸ Krş. Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 60-61.

¹⁰⁶⁹ "Mes'ele: Fetâvâda galle-i evkâf ücret olmaz, belki ezan ve imamet, galle-i evkâfın masrafını ta'yin etmek içündür. Ücret mekruhdur. Ücret-i mekrûha oldur ki cemaat bir şahıs günde bir dirhem ya iki dirhem ücrete tutular demiştir. Ammâ İhyâ'da eğer rızık alsa mescidden kim imamet için vakf olunmuşdur, tahrîm ile hüküm olunmaz. Lâkin mekruhtur. Ferâizde kerahet, teravihde kerahatten artıktır buyurmuşdur. Bunun kangısıyla âmil olmak efdaldir. Ve hem günde şu denli nesne veriseniz varırım deyub varmakla vakf olunan nesneyi bilüb varmağın farkı nedir? el-Cevâb: Eimme-i Hanefiyye'nin mütekaddimîni katında imamete ve ezana icâre caiz değildir. Sıla caizdir. Sıla oldur ki, vâkıf ve gayr-i vâkıf eydürler ki, filân mescide hasbeten imam ve müezzin oluna, şu mikdar nesne verile ve anlar dahi akçe tam'ı için itmeyeler akçe olmasa dahi ideler. Meğerki katı fakîr olalar, akçe almayacak kesbe meşgul olmak lazım ola. İmamete ve ezana müdavemet edemeye. Akçe vâsıl olıcak kesbe ihtiyac olmayub müdavemet müyesser ola. Bu niyyet üzre akçeye tama' etmesi sıla olmaya mâni' olmaz. Hanefiyye'nin müteahhirîni katında *ücret-i mezkûre* caizdir. İmam ve müezzinin garazları mücerred ahz-ı mal ise de zarar vermez. Akçe helal olur. Lâkin imamet ve te'zin sevabı hasıl olmaz. Zira *innema'l-a'mâlû bi'n-niyyât*dir. Fetâvâda zikrolunan mutekaddimîn kavlidir. Ammâ eimme-i şâfi'iyye katında icâre caizdir. Mütekaddimîni ve müteahhirîni katında nihâyet kerahet vardır. İhyâ, kütüb-i şâfi'iyye'dendir". Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri...", 100.

¹⁰⁷⁰ "Mesele: menâsıb-ı cihât babında sadaka ve sıla ki zikr olunur mâbeynlerinde fark var mıdır ve zikr olunanlarda müsamaha mümkün müdür, beyan buyrula. El-Cevab: Sadaka fukaraya mahsusdur. Hizmet-i evkâf-ı âmme ol kabiledendir. Ol asıl cihâtın gâllesi ağniyâya haramdır. Sıla, atıyyedir. Ol ağniyâya helaldir. Vakf-ı evlâd ve akrabâ ol kabiledendir, ağniyâ olurlarsa dahi helaldir. Ve bazı menâsıb ve cihâtın ki tadrîs ve tevliyet ve hitâbet ve imâmet gibi bunların vazifesi ne sadakadır ne silâdır. Belki hizmetleri mukâbelesinde ücrettir. Eğer, mutekaddimîn ta'lîm-i ilm ve ve hitâbet ve imâmet, ibâdet u tâat makûlesindendir, anın mukâbelesinde ücret alınmak caiz değildir, anlara verilen sıla ve atıyye kabilinden olmak gerekir, demişlerdir. Amma müteahhirîn, ücretsiz, kimse ta'lîm ve hitâbet etmediğini müşâhede ettiklerinde ücreti tecviz etmişlerdir. Cemî vâkıflar, vakıflarını ücret olmak üzerine tertib eylemişlerdir. Menâsıb-ı cihât beratlarında, kemâ yenbağî hizmeti eda ettikten sonra vazifesin ala, deyû ta'yin olunub asla müsamaha mümkün değildir. Hususan sılanın bir hükmü daha budur ki hizmeti tamam eylese vazifeyi cebr ile alamaz, zira ücret değildir atâdır, verilmese dahi caizdir. Bir müderris bir yıl hizmet edib yılbaşında sılası verilmeden fevt olsa sâkit olur, verese bir habbe alamaz. Zira silâdır atâdır ücret değildir" Düzdağ, *Age*, 80 (323); Ebussuud, *Ma'rûzât*, Haz. Pehlül Düzenli, İstanbul, 2013, 236. Krş. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fıkhi Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 148-149.

¹⁰⁷¹ Emecen, *Osmanlı Sultanları -II*, 72.

merkezileştiği bir dönemde dinî hizmetleri sonraki ulemaya (*müteahhirîn*) dayanarak yeni bakış açılarıyla tatbikat sahasına çıkarmakta ve din-devlet ilişkisini yeniden inşa etmektedir.¹⁰⁷². Birgivî imam ve müezzinlerin *ücret* almasına karşı çıkarken *sıla* kabul etmelerine karşı değildir. Bu konu tam anlaşılmadığı zaman, Birgivî'nin “dinî bir hizmet gören kişi, dünyevî bir mal/para kabul edemez” görüşünde olduğu zannedilmektedir¹⁰⁷³. Ebussu'ûd'un konuyla ilgili bir fetvası şöyledir:

Sûret-i fetvâ: Zeyd Amr'a ücret ile kur'ân-ı azîm tilâvet ediverub aldığı helâl olur mu? el-Cevâb: Olur. Niyyet-i sahîha ile okursa. Ebussu'ûd. Mes'ele: Zeyd Amr'a ücret ile kur'ân-ı azîm tilâveti şer'î midir ve mukâbelesinde aldığı helâl olur mu? el-Cevâb: Müftâ bih, okuyan ibadet niyyeti ile okuyup hâsıl sevâbı kendi dahi mahrum olmamak üzerine akçe sahibine hibe edip ol sevabın vüsûlüne sebep olduğu mukabelesinde olıcak olur. Ebussu'ûd.

Bununla birlikte Ebussu'ûd'un “ol sevabın vüsûlüne sebep olduğu mukabelesinde olıcak olur, didiğinin tefsiri nedir?” diye Birgivî'ye sorulduğunda: “Tefsîrin müftîye sormak gerektir. Bu hususda bizim anladığımız müftîye uymaz” demiştir. Birgivî'nin kanaati şudur:

¹⁰⁷² Çivizâde ise şunları kaydeder: “Serhadd-i İslâmiyye'den bir kal'iyede me'zûn bi'l-iftâ olan Zeyd'e beytü'l-mâlden ta'yîn ve berât olunan senevî şu kadar akçe vazîfe sıla mıdır yoksa ücret midir? El-Cevap: Sıladır. Bu sûrette Zeyd, sene tamamından kırk gün mukaddem bir senelik vazifesini tamamen ahz u istihlâk ettikten sonra fetvâdan hacr olunup, lakin vazife-i mezbûra, Zeyd'in üzerinden beratla ref' olunmadan sene tamam olup ba'dehû vazife-i merkûme Zeyd'in ref'inden âhere tayin olursa, mücerred sene tamamından kırk gün mukaddem mahcûr olmakla kırk güne isâbet eden miktârı Zeyd'e damân lazım olur mu? El-Cevap: Olmaz” Fetâvây-ı Feyzullah, Esad Efendi, nr. 1074, vr. 52b,53ab'den naklen A. Aydın, Agt, 139.

¹⁰⁷³ “Mes'ele: Fukahâ-i müteahhirîn ezana ve imâmete ve ta'lime li ecli'z-zarûre tecvîz etdiklerinden eğerçi sevab dahi olmaz ise amel-i âhiret ile dünya talep etmiş olmaz mı ve hem tecvîz, “zarar-ı âmdan zarar-ı hâs yeğdir” didikleri kabilden olmaz mı? el-Cevâb: Eşyâ-i mezkûrede ücret câiz görülür, amel-i ahiretten murâd, ibâdet-i mahzâdir derler, salât ve savm gibi. Eşyâ-i mezkûre vesâildir, niyyet ile amel-i âhiret olur. Ücret için olıcak niyyet bulunmaz, ibadet olması bâtil olub vesîleliği bâki kalub ma'nâ-yı icâret temlîk-i menfaat bi ivazındır mütehakkak olur. İbadet-i mahza, bunun hilafınca niyyet olmayacak aslen bâtil olur. Zira vesîleliği yokdur. Ma'nây-ı icâret bulunmaz. Müteahhirînin eşyâ-ı mezkûreyi câiz gördükleri bazı mütekaddimînin kavlini ahz itdikleri içündür. Ehl-i Medine gibi. Zarar-ı hâssı tercihleri sebebden değildir. Zarûret hıfzu'l-cemâati ve'l-kur'ân ile ta'lilleri imamlarının kavlinde gayrın kavline udûllerine sebep-i beyandır. “Mes'ele: “An Aliyyin radiye'llahü anh: İne li külli kâriin fi külli senetin mietye dînârin ve elfe dirhemini min beyti'l-mâli ve in ehazehâ fi'd-dünyâ ve illâ ehazehâ fi'l-âhireti ve kâne Aliyyün yu'tî hamelete'l Kur'ani'l- Azîmi hazzahû min beyti'l-mâli” [Hz. Ali'den şöyle rivayet edilmiştir: Her sene her okuyucuya beytûlmalden iki yüz dinar ve bin dirhem ödeme yapılırdı. Onu bu dünyada alırsa o onundur. Almazsa ise sevabını ahirete alır. Hz. Ali Kur'an hafızlarına -Hamele-i Kur'ân- Beytûlmalden ücretlerini/paylarını veriyordu] Pes, bu rivâyete mağrûr olub cum'a günü devirhânlara vakf olan evkâf-ı selâftinden okudukları Kur'an-ı Azîm mukâbelesinde virdikleri akçeyi alub ekl itmek câiz midir? Ammâ niyet bu olsa ki “padişah vakfidir, beytûlmale yakındır ben de mahalli müstehakkım” dise yahut ne mikdar okunacağı ta'yîn olunup emr olunmuş değildir heman hazîrinin istimâr içündür ücret değildir, sıladır diseler bu asıl za'mın nef'î olup şer'a muvâfik olur mu? Ale't-tafsîl bu ukdeyi hall buyurub müsâb olalar. Cevâb: Bu mes'ele cevabı bast ve tafsîle muhtacdır. Zamanımız hâkimleri müsaade etmez velâkin icmâli budur ki padişahların vakıfları ekser köyler ve yerlerdir. Anlar ise padişahların mülkü değildir, heman mütevellîler gibidir. Vakıf-ı mülki, meşrudur. Tatalım mülk de olsa yerlerden öşr ve resm-i zemîn adına alınanlar haraç hükmündedir. Öşrün ve haracın vakfı sahih değildir. Zira şer', anlar için mesârif ta'yîn itmiştir. Vâkıf ânı tağyire kâdir değildir ve Müslümanlardan bennâk deyu ve yerlerden tapu deyu aldıkları haracın masârifî menfaat-ı âmmesi olandır. Mücerred [sadece] fakir değildir. Mukâtil ve ulemâ ve kudât ve vu'âz ve müftîn müteallimîn ve muallimîn gibi, eğer devirhânlardan bunlardan biri ise yerlerden alınan eğer öşür eğer resm-i zemîn kadar kifâyet helâl olur. Amma bennâk ve ânın emsâli herkese haramdır” Mehmet Özkan “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivî Örneği” *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.* Yıl 1, sayı 1, Haziran, 2005, 85, 95.

Akçe verilirse okuyup, virmezlerse okumadığı takdirce niyyet-i sahiha ne veçhile olur? Mücerred “ben li veçhillâh okurum, anlar verdiklerin tesadduk eder” dedikleri kavli şer’an mu‘teber midir? Nitekim müftûden rivayet itteler şol yerdeki mevzi-i muayyende okuyan ibadet niyyetine okusun, viren sıla deyu versin, demişler. Bu fakîr anladığı ücret ile niyyet-i sahiha cem‘ olmamaktır ve dahi niyyet “hâletün bâisetün ale’l-amel”dir. Akçe virmeyecek okumasa niyet bulunmaz. Mücerred dil ile “li veçhilleh etdim” demek bi’l-ittifâk niyyet değildir. Kârinin mevzi-i muayyene varması tilâvet etmeyecek, nâfi‘ değildir. Âkil ânınçün ücret ta’yîn etmez. Tilâvet şart ederlerse mahzur avdet eder¹⁰⁷⁴.

Bu mesele aslında sadece Kuran okunması veya imamlık-müezzinlik bahsinde gündeme gelmez. Öşürün mahiyeti ile alakalı da gündemdedir: “Öşür ... sancakbeğlerine ücret midir sadaka mıdır? el-Cevâb: Hiç biri değildir, atâdır. Ebussu’ûd. Bu sûretde sadaka olduğu takdirce iki bey mâbeynlerinde nizâ' olıcak i'tibâr ta'şîr zamanına mı olur, kurak zamanına mı olur? el-Cevâb: Sadakanın masrafı fukarâdır. Mukâtîlenin rızkı atâ kabîlindedir. İstihkâkları nice taayyün olundu ise andan tecâvüz olunmaz”¹⁰⁷⁵.

3.7. Fıkhnın Sanatı Çevrelemesi: Tegannî ve Şarkı

Çivizâde, şarkı-türkü söylemek ve çalgılı düğüne gitmek konusunda, toplumun ileri gelen saygın biriyle sair insanları ayırır¹⁰⁷⁶. Bununla birlikte yine de çalgıyı seven

¹⁰⁷⁴Özkan “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivi Örneği”, 98. “Suret-i fetva: Bir imam ki, üç vakte imam olup bir vaktine gelip ikisine gelmese ve gâh bir hafta gelmese şer’an vazifesi helal olur mu? el-Cevâb: Müftâ bih, olur icâre deyu alırsa, sıla diye alırsa olmaz. Bu cevâb üzere imam “ben sıla deyu alırım” demesine i’tibar olunub helâl olub vâkıfın niyyeti ücret olduğu takdirce şer’an mu‘teber olmaz mı? el-Cevâb: İtibâr vâkıfıdır, imama değildir. Sûret-i fetvâ: Zeyd Amr’a rûhu için ücretle Kur’ân-ı Azîm okutsa Amr’ın okumaktan mutlakan maksûdu mücerred ahz-i mâl olsa lâkin bu mekûle tilâvetten meyyit rûhuna sevâb hâsıl olur i’tikâd eylese icâre-i mezbûre-i sahiha sevab hâsıl olub mukabelesinde ücret helal olur mu? el-Cevâb: Müftâ bih, ne sevab hâsıl olur, ne Amr’a mal helal olur. Verilen yine istirdâd olunur. Mes’ele: Fetâvâda galle-i evkâf ücret olmaz, belki ezan ve imamete galle-i evkâfın masrafını ta’yîn etmek içündür. Ücret mekruhdur. Ücret-i mekrûha oldur ki cemaat bir şahıs günde bir dirhem ya iki dirhem ücrete tutalar demiştir. Ammâ İhyâ’da eğer rızk alsa mescidden kim imamet için vakf olunmuşdur, tahrîm ile hüküm olunmaz. Lâkin mekruhtur. Ferâizde kerahet, teravihde kerahatten artıktır buyurmuşdur. Bunun kangısıyla âmil olmak efdaldır ve hem günde şu denli nesne verirseniz varırım deyub varmakla vakf olunan nesneyi bilüb varmağın farkı nedir? el-Cevâb: Eimme-i Hanefiyye’nin mütekaddimîni katında imamete ve ezana icâre caiz değildir. Sıla caizdir. Sıla oldur ki, vâkıf ve gayr-i vâkıf eydürler ki, filân mescide hasbeten imam ve müezzin oluna, şu mikdar nesne verile ve anlar dahi akçe tam’ı için itmeyeler akçe olmasa dahi ideler. Meğerki katı fakîr olalar, akçe almayıcak kesbe meşgul olmak lazım ola. İmamete ve ezana müdavemet edemeye. Akçe vâsıl olıcak kesbe ihtiyac olmayub müdavemet müyesser ola. Bu niyyet üzere akçeye tama’ etmesi sıla olmaya mâni’ olmaz. Hanefiyye’nin müteahhirîni katında ücret-i mezkûre caizdir. İmam ve müezzinin garazları mücerred ahz-ı mal ise de zarar vermez. Akçe helal olur, lâkin imamete ve te’zîn sevabı hasıl olmaz. Zira “İnnema’l-a’mâlû bi’n-niyyât”dır. Fetâvâda zikrolunan mütekaddimîn kavlidir. Ammâ eimme-i Şâfi’iyye katında icâre caizdir. Mütekaddimîni ve müteahhirîni katında nihâyet kerahet vardır. İhyâ, kütüb-i Şâfi’iyye’denir” Özkan “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivi Örneği”, 99-100.

¹⁰⁷⁵Düzenli, *Agt*, 318-319.

¹⁰⁷⁶“Çalgılı düğünün taâmın ekl etmek şer’an câiz midir? El-Cevap: Taâm üzerinde çalgı olacak oturup taâm ekl etmek câiz olmaz. Muktedây-ı nâs olan kimesne çalgı olan yere varmak mutlaka câiz olmaz. Çivizâde”. İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 18b. Bu konuda İbn Kemal’den şu rivayet edilir: “Zeyd Amr’ın çalgılı düğününe

meşru gören için imanını tazelemesini tavsiye eder¹⁰⁷⁷. Birgivî, *Tatarhaniyye*'den şarkı-türkü söylemenin bütün dinlerde haram kabul edildiğini nakletmekle yetinmez¹⁰⁷⁸ ve Merginânî'den "her kim zamanımızdaki şarkıcı ve türkücülere güzel okudun derse kâfir olur", fetvasına yer verir. Birgivî bu fetvayı yani o kimsenin kâfir olma sebebinin insanları eğlendirmek için şarkı söylemenin haram olmasına ve bu konuda icma'ın varlığına bağlamaktadır¹⁰⁷⁹. "Ğına (şarkı-türkü) büyük günahlardan" olsa da Birgivî'ye göre bu hüküm düğün ve bayramlar dışında geçerlidir. *Sûfi taifesinin reisi* (seyyidü't-tâife es-sûfiyye) olarak bilinen Cüneyd Bağdadî'yi bu sıfatıyla anan Birgivî¹⁰⁸⁰, kendi zamanındaki sufilerin meşit ve davetlerde şiir ve zikirleri heva ehli ve parlak gençlerin arasına karışarak tegannî ile okumalarının haram, hatta diğerlerinden daha günah olduğu görüşündedir. Zira ibadet niyetiyle yapılmaktadır. Bütün bunlardan sonra bir konuya daha temas eden Birgivî Mehmed Efendi, yalnızlığı gidermek için şiirlerle tegannî yapmada ihtilaf bulunduğunu söyleyerek "en doğrusu bunların zamanımızda yasak olmasıdır" der. Birgivî'ye göre güzel ses manasındaki tegannî ile Kuran zikir ve sair duaları *lahinsiz* icra etmek ise mendup yani yapılması güzel ve sevap kazandıran bir ameldir¹⁰⁸¹. Buna göre Birgili'nin karşı çıktığı tegannînin sadece harfleri yutarak mana kaybına sebep olan tegannî olduğu ortaya çıkmaktadır¹⁰⁸². Niyazî Mısırî'nin tegannî konusundaki nakli şöyledir: *Tatarhâniyye*'de, *Kuran'ı tegannî ve elhân ile okumak, eğer kelimeyi değiştirmiyor bilakis sesi güzelleştiriyor, Kuran'ı süslüyorsa bize göre bu, namazda da namazın dışında da caizdir. şayet kelimeyi değiştiriyorsa namazın fesadını*

varub çalgunun istimân murâd edinmese mücerred davete icâbet etmek için varub bir yerde oturub düğünün taâmın yiyüb gitse bu surette şeran Zeyd âsim olur mı? El-Cevab: Olmaz. Kemâl". İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 9b.

¹⁰⁷⁷ "Zeyd, çalgılı düğüne varub mübârek olsun dese şeran ne lâzım gelir? El-Cevâb: çalgılı olduğu mulâhazasıyla deyicek tecdîd-i iman ve nikah lâzım olur. Çivizâde". İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 14b, 19a.

¹⁰⁷⁸ Birgivî, *Tarika*, (Nedvî), 375.

¹⁰⁷⁹ Birgivî, *Tarika* (Taha), 346.

¹⁰⁸⁰ Birgivî, *Tarika* (Nedvî), 57; Birgivî, *Tarika* (Taha), 40; Özkan, *Muhammed Birgivi'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı*, 249.

¹⁰⁸¹ Birgivî, *Tarika* (Taha), 346. Tegannî olumlu ve olumsuz manalarda kullanıldığı gibi bazı kavramların hukuk ve kanun dilindeki karşılıkları ile ahlak ve tasavvuftaki karşılıkları farklı olabilmektedir. Selef, bid'at, mezheb, günah, cürm vb. kavramlar buna örnek verilebilir. Kanun dilinde bunların karşılığı mezheb: yaşam tarzı; günah: kusur; cürm: suç, bid'at: şer'a kanuna, deftere aykırı iş şeklidir. 22 Cemâziyelâhir 976/12 Aralık 1568 tarihli bir hükümde şöyle denir: "Rûm beğlerbeğisine hüküm ki, Bozok Sancağı Beği Çerkes dâme izzühü Dergâh-ı Mu'allâm'a mektûb gönderüp; "Emr-i şerîf ile masâlih-i müslimîn görmek için Bozok kazâsına tâbi' Selmânlu nâhiyesine varıldukda nâhiye-i mezbûre sipâhîlerinden re'âyâ tâyifesi; "Mâlimuzı ve rızkımız ve at u katırımız ve devemüz sirka itdiler." diyü şekvâ idüp mezbûr sipâhîler şer'-ı kavîme da'vet olundukda itâ'at itmeyüp Budaközi Alaybeğisi olan Ferhâd mezbûrların yatağı olup ve akreb akrabâlarından olmağla mu'in ü zahîr olup gaybet itdürmekle görilmek müyesser olmayup ahvâlleri sü'âl olundukda; "Ehl-i şenâ'at ü bid'at kimesnelerdür." diyüp ve mezbûr alaybeğiden nice kimesneler şikâyet idüp ve mezhebi fâsîd olup dâyimâ harâmîlik iden kimesnelerden..." MD, 7, 329 (2617. Hüküm). Ayrıca bkz. MD, 12/2, 109 (893. Hüküm). "İmdi, cerîme alınmak bid'at olmağın buyurdum ki..."

¹⁰⁸² Zaten Birgivî bunu açıkça belirterek bazı kimselerin Kuran'ı bir şiir, gazel ve mesnevî okur gibi okuduklarını bu sebeple nağmelerin ve sektelerin çokluğundan dinleyenlerin okunanı neredeyse anlayamadığını bunun da bid'atların en çirkinini ve sonradan ortaya çıkan şeylerin en kötüsü olduğunu vurgular. Bkz. Birgivî, *Tarika* (Taha) 349.

*gerektirir*¹⁰⁸³. Bu nakil hemen hemen aynı kelimelerle *Tarîka*'da da yer bulmuştur¹⁰⁸⁴. Dolayısıyla Birgivî ile Mısırî, bu görüşte birleşmiş gözükmektedir. *Tarîka*'da “Kuran’ı tegannî ile (güzel sesle) okumayan bizden değildir”¹⁰⁸⁵ şeklinde bir hadis de nakledildiği gibi sahabî Ebu’d-derdâ’nın “Hakka yardımcı olsun diye muhakkak eğlence (lehv) ile kendimi dinlendiririm” sözü aktarılır. Buna göre lehvin bazıları meşru sayılmaktadır¹⁰⁸⁶. Ayrıca Martı’nın Birgivî’ye ait olduğu kaydettiği fakat Ebussu’ûd’a da nispet edilen *el-Kavlül vasît beyne’l-ıfrât ve’t-tefrît* isimli eserde¹⁰⁸⁷ Gazzalî’nin *İhyâ*’da semâ ve tegannînin caiz olduğu hakkında özel bir bölüm ayrılmış; benzer biçimde Kuşeyrî’nin ve Şihabuddin Sühreverdi’nin, eserlerinde semân cevazına hükmettiği belirtilerek sema ve tegannî konusunda, insaf sahibi kimselerin buralara bakmasını tavsiye edilmiştir. Bu risalede, Kemalpaşazâde gibi bazı âlimlerin tegannîyi bütün dinlerde haram kılınmış sayıp onu helal görenin hatta helal olmasını arzu edenin küfrüne hükmettiği; Ali Cemalî gibi bazılarının ise her yönden aşırıya kaçarak, zikirde lahn ve tegannînin mübah olduğunu söyledikleri nakledilmiştir. Bu iki ayrı görüşten dolayı risale yazarına göre yeryüzünde fitne ve büyük bir fesat doğmaktadır. Doğru olan ona göre bunların arasında bir yol tutmaktır¹⁰⁸⁸. Fakat bu görüşlerle *Tarîka*’daki görüşler mutabık değildir¹⁰⁸⁹. Aydın’ın *Risale fi’l-Lahn ve’t-Tegannî*’den yaptığı

¹⁰⁸³ Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivasiler*, İstanbul, 2016, 149. Niyâzî-i Mısırî’nin Osmanoğulları’nın saltanatı hakkındaki kanaati de olumsuzdur. Mısırî, tahtın mutlaka Kırım Hânedanları’na yani Tatarlar’a verilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Niyâzî-i Mısırî bu konuda *Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye-i Hazret-i Mısırî*, vr. 3a’da şöyle der: “Benden selam eylen Tatar’a. Allah onların imanından ve İslamından hoşnuddur. Amellerini de Allah islah eyleye. Zira, din çürük olmayınca İslam padişahına duacı çoktur. Din ve adalet, amel de islah sebeb olur. Padişahlara asıl lazım olan dindir, adaletdir. Bu ikisi de Tatar’dan me’uldür. Görüşmem bilmezdim; ben şehâdet iderim, dinleri ve mezhepleri sahihdir. Ben eğerçi ölüyem ve lâkin nefsim haydir; bu nefis Tatar’a hayat virur. Mülk onların olur. Saâdet ona ki, onlara yardım idenlerden buluna”. Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, 110.

¹⁰⁸⁴ Birgivî, *Tarîka* (Taha), 349.

¹⁰⁸⁵ Birgivî, *Tarîka* (Taha) 347.

¹⁰⁸⁶ Bir âlimin mesela Birgivî’nin tegannî konusundaki görüşünün ne olduğu, onun birbirine zıt cümleleri nakledilerek net biçimde ortaya konmadığı zaman yanlış anlaşılmalara ortaya çıkmaktadır. Buna Bilkan’ın metin örgüsünü örnek verebiliriz. Bilkan tegannî konusunda önce, Birgivî ve Kadızâdelilerin sadece tekke ve dergâhlardaki tegannî ve semânın değil musikinin tamamen yasaklanması gerektiği görüşünde olduklarını nakletmiş ardından Niyâzî-i Mısırî’nin -Birgivî’nin de naklettiği- Tâtarhâniyye’den nakline yer vermiş ve son olarak da Ahmed Kadızâde’nin (ö. 1782) Vasiyyetnâme Şerhi ve *Tarîka*’dan tegannînin kesin biçimde haram olduğuna dair nakillerde bulunmuştur. (Bilkan, *Age*, 149). Bu örgüyü takip edenler Birgivî’nin istisnasız bütün tegannî biçimlerine karşı olduğu izlemine kapılmaktadır.

¹⁰⁸⁷ Mehmet Gel, bu risaleye ayırdığı mühim bir makalede çalışmanın Birgivî’ye ait olmadığını net biçimde söyler ve sonuç bölümünde şu kanaate yer verir: *Oysa bu makalede ortaya konan tespitler göstermektedir ki, aslında bu risale Birgivî’ye ait değildir. Tam tersine bu risale Birgivî’rtin fikirlerine cevap niteliğinde serdedilen görüşlerden oluşmaktadır. Bu nedenle münhasıran bu risaleye dayalı olarak Birgivî hakkında yapılan tespitler, özellikle Birgivî’nin “sufîliğin bazı ritüellerine” karşı “orta yolcu” bir tavır içinde olduğu mealindeki yorumlar yeniden değerlendirilmek durumundadır.* Mehmet Gel, “Birgivî Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: *el-Kavlü’l-vasît beyne’l-ıfrat ve’t-tefrît*’in müellifi kimdir?” *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012, 74.

¹⁰⁸⁸ Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, 164.

¹⁰⁸⁹ Martı’nın, Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Bölümü No: 1218, vr. 75b’den aktardığına gör “Bu risale Birgivî Mehmed Efendi’nindir. Âhir-i te’lifidir. Müftülerden bir müftü umûr-i hamsenün hürmetine risale telif eyleyüb Birgivî Efendi mütâlaa ittükde bu risaleyi telif etmiş” notu vardır. Martı, *Age*, 107. Ayrıca bkz. Kaylı, *Agt*, 159.

anlaşılan nakle göre Çivizâde orta yolu benimsemiş gözükmese de risalenin ona değil oğul Çivizâde'ye ait olduğu kaydedilir¹⁰⁹⁰.

Çivizâde çalgılı düğüne varıp mübarek olsun diyen birinin imanını ve nikahını yenilemesi gerektiği görüşündedir¹⁰⁹¹. Birgivî beraberinde eğlence, şarkı-türkü vb. hoş görülmeyen şeylerin icra edilen bir yemeği yemenin mekruh olduğu söyler. Şayet bunların olduğunu bilmeden oraya giderse bu durumu değiştirme gücü yoksa ve kendisine uyulan bir kimse ise oturmadan hemen oradan çıkması vaciptir¹⁰⁹². Ebussu'ûd da aynı fikirdedir¹⁰⁹³. Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivî'nin şarkı-türkü meselesindeki tavırlarının genel çerçevede benzer olması gayet tabiidir. Zira daha önce de geçtiği gibi Hanefilerin ana metinlerden olan Merğınâni'nin *Hidâye*'sinde şu ibareler yer alır:

Kim bir velîmeye veya yemeğe çağrılır da orada oyun [la'b] ya da şarkı [gınâ] bulunursa orada oturması ve yemesinde beis yoktur.¹⁰⁹⁴ (...) bu durum [şeyh, fakih, gibi] kendisine uyulan biri değilse böyledir. Muktedâ bih olur da bu tertibi men etmeye gücü yetmezse çıkar gider ve orada oturmaz. Zira katılırsa dinin lekelenmesi [şeynü'd-dîn] ve günah kapısının açılması [fethu bâbi'l-ma'siyye] söz konusudur. (...) Neticede bütün müzik aletleri [melâhî] ve icrası hatta değneği vurmak suretiyle tegannî dahi [et-tegannî bi-darbi'l-kadîb] haramdır¹⁰⁹⁵.

Bu fetvalara verilmiş olsa da İslam geleneğinde musikînin mübahlığına dair geniş bir kanaat ve kültür oluşmuştur. Bu kültürü destekleyen pek çok rivayet vardır. Hz. Ali'nin yeğeni ve Habeşistan'da doğan ilk sahâbî olan Abdullah b. Cafer'in (ö. 80/699-700) şarkı dinlemede bir mahzur görmediği, sahabeden Abdullah b. Zübeyr'in (ö.73/692) ud çalan cariyeleri olduğu rivayeti bunlardan bir kaçıdır. Hatta Hz. Ömer'in oğlu Abdullah bir defasında Abdullah b. Zübeyr'in yanına girmiş ve yanındaki udu görünce onun ne olduğunu sormuştu. O da udu Abdullah b. Ömer'e uzatmış, İbn Ömer

¹⁰⁹⁰ Gel, *Agt*, 136-139.

¹⁰⁹¹ "Zeyd, çalgılı düğüne varıp "mübarek olsun" dese şer'an Zeyd'e ne lazım olur? El-Cevap: Çalgılıyla olduğu mülâhazasıyla diyecek teccid-i îman ve nikah lazım olur. Çivizâde". İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 14a-14b.

¹⁰⁹² Birgivî, *Tarika* (Taha) 433, 447.

¹⁰⁹³ "Ey yakîn ile müftî-i İslam, müşkilim desem hata ola mı? / Ücret ile İmâmet eyleyene yevm-i din olıcak cezâ ola mı? / Ücreti bir İmâmın olsa riba ana hiç iktidâ evlâ ola mı? / akçe asisi (?) deydü yese beş vakte muktedâ / minbere çıksa nâsa v'az etse halkı hak yola pişvâ ola mı? / V'az tesir eder mi bilse harâm, gönli aynası safâ ola mı? / Aceben çalgılı düğün mi harâm yoksa dahi eşed ribâ ola mı? / Cevab: Çün ribâ hâlini suâl etdin hak kelâmıyla dinle ana cevâb / dedi Kur'an'da hak ribâyâ haram / nass-ı kâtî'dır anla iş bu hitab / Ger ribâdan bilse imâm ücret fâsid olur namazı, namazı hali harab / Çalgulu da'vet ana göre düğün ki ba eşedd-i azab / ilmiyle amil olmayan âlim har gibi bi temyiz yükü. Ketebehu'l-Fakir Ebussu'ûd" Düzenli, *Agt*, 380.

¹⁰⁹⁴ Aradaki açıklamada "zira davete icabet vaciptir" ibaresi yer alır.

¹⁰⁹⁵ Merğınâni, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1990, 4/414-415. Gerek müzik özellikle tasavvuf musikisi ve gerekse resim ve heykel konusunda Müslüman Türk geleneğinin klasik fıkıh kitaplarından olduğu biçimde sert ve tavizsiz olmadığı bilinmektedir. Öyleki Osmanlı öncesi Anadolu'sunda Birgi'yi ziyaret eden İbn Battuta, sultan ile uzunca bir merdiveni çıktuktan sonra, ortasında havuz bulunan güzel bir salona girdiğini, havuzun her köşesinde tunçtan bir aslan heykeli olup ağzından sular aktığını görmüştür. *İbn Battuta Seyahatnamesi*, 225. Müzik konusunda menfî bir tavır takınan fıkıhçıların mezhep imamlarını da bu görüşe iştirak ettirdiklerine dair bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Sema*, İstanbul, 2005, 136-137.

udu inceleyip “Bu bir Şam terazisidir” deyince İbn Zübeyr “Evet, bununla akıllar tartılır” şeklinde latife yapmıştır¹⁰⁹⁶. Bütün teorik tartışmalar bir yana, İslam medeniyeti içinde özellikle Osmanlı kültüründe musikin varlığı hemen her sahaya dağılmıştı. Eğlence biçimleri, askerî törenler, bazı ayinler, bayramlar, hacı uğurlama-karşılama, çocuk şenlikleri vs. günlük veya şartlara göre oluşan pek çok durumda müzik icra edilmekteydi. Özellikle XV. asır, Türk müziği için mühim bir devir kabul edilir¹⁰⁹⁷. Bestekârlığı ve müzik teorisi çalışmalarını himayesi yanında divanıyla da bilinen II. Bayezid, pek çok şiirini burada toplamıştı. Osmanlı’nın altmış yedinci şeyhülislamı Mehmed Esad Efendi’nin Lale Devri Sadrazamı Damat İbrahim Paşa’ya ithaf ettiği ilk müzisyenler tezkiresi *Atrabül’l âsâr fi tezkireti urefâi’l-edvâr* adlı esere göre XVII. asrın ikinci yarısı ve XVIII. asrın ilk çeyreği boyunca yaşamış bestecilerin sayısı doksan yedidir¹⁰⁹⁸.

3.8. Para Vakıflarında Ebussu’ûd’un Zaferi

Para vakıflarının “nev-i şahsına münhasır bir kurum olduğu, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı konusunda kayda değer bir bilgiye sahip olmadığımız” ifade edilmekle birlikte¹⁰⁹⁹ İbn Hümam’ın (ö.861/1457) Hanefî fukahasının çoğunun görüşünün bir yansıması olarak bu tür vakıfların caiz olmadığını açıkça vurguladığı bilinmektedir¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁶ Kettânî, *Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtübü’l-idâriyye*, Çev. Ahmed Özel, İstanbul, 1993, 2/344. Kettânî burada Hz. Peygamber zamanında Medine bulunan şarkıcı kadınların isimlerini ve nasıl sanat icra ettiklerini ve hangi şarkıları söylediklerini detaylı biçimde anlatır.

¹⁰⁹⁷ Bayram Akdoğan “XV. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Türk Musikisi” *Diyanet İlmî Dergi* Cilt 35, Sayı 1, Ocak-Şubat-Mart 1999, 135.

¹⁰⁹⁸ Bu sayının Osmanlı-Türk Müziği’nin XV. yüzyılda sanat ve sanatçıya büyük ilgi ve destek gösteren II. Murad’tan sonra önemli bir tırmanışa geçerek, Arap ve Fars müzik geleneğinden bağımsız olarak varlığını ispat ettiğini gösterdiği kaydedilmiştir. Bkz. Gözde Çolakoğlu Sarı “Osmanlı Türk Müziğinde Padişahların İzleri” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7 Sayı: 35, 52-62; Mustafa Cahit Atasoy, “Kültür ve Medeniyet Açısından Osmanlılar Dönemindeki Türk Musikisi” *Osmanlı*, 10/775-780. Ayrıca bkz. Rahmi Oruç Güvenç “Türk Müzikterapi Geleneği” *Osmanlı*, 10/814-818.

¹⁰⁹⁹ Süleyman Kaya, “Para Vakıfları Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 2003, 189, 197. Mandaville’nin, para vakıflarının Anadolu ve Balkanlar’da yasallaştığını ve “daha dindar olan Arapların kendi topraklarında para vakıfları kurulmasına hiçbir zaman izin vermedikleri” iddiası Çizakçanın ifadesine göre, son araştırmalar Filistin, Suriye, Mısır, Sudan ve Aden’de para vakıfları tesis edildiğini gösterdiği için artık kabul edilemez. Murat Çizakça, *İslam Dünyasında Vakıflar*, İngilizce’den terc. Elif Süreyya Genç, Karatay Üniversitesi Yayınları, Konya, 2017, 37.

¹¹⁰⁰ İbn Hümam, İbn Teymiyye’yin görüşlerinden haberdar olup bazılarını paylaşırsa (Bkz. İbn Hümam, *et-Tahrîr fi Usûli’l-Fıkh*, Kahire, 1351, Son kısım) hatta İbn Kayyim’i tedkik etmiş olsa da onların para vakfı cevazına katılmaz. İbn Hümam, *Şerhu Fethi’l-Kadîr*, tlk, Abdurrezzâk Galib el-Mehdî, Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 2003, 6/203. İbn Hümam Hanefî geleneğinde fukahânın çoğunluğunun (fi kavli-âmmeti’l-fukahâ) görüşüne göre (süs eşyası değil para olarak) kullanıldıklarında telef olan altın gümüş ile yenilen ve içilen şeylerin vakfının caiz olmadığını kaydeder. İbn Kudâme de Malik ve Evzâi’den yemek/taâm vakfı hariç olmak üzere, kendisinden faydalanmanın ancak aslının itlâfi ile mümkün olduğu şeylerin vakfının caiz olmadığı görüşünü yine “fukahânın ve ilim ehlinin çoğunluğunun görüşü” olarak verir. İbn Kudâme, *el-Muğni eş-Şerhu’l-Kebîr ale’l-Mukni’*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütüb el-İlmîyye, Beyrut, 2009, 7/282. Ayrıca bkz. Emrullah Dumlu, “XV Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussu’ûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)”, İLTED, Erzurum 2015/2,

Para vakfı meselesinde rivayete dayalı klasik Hanefî doktrinini benimseyen Çivizâde ve Birgivî'nin bu tavırları, sadece devraldıkları fikhî mirasla değil kendi zamanlarındaki toplumdan elde ettikleri içtimaî kanaatlerinin de bir neticesi olmalıdır. Zira para vakfından en çok istifade edenlerin bazı sufi gruplar ve tarikatlar olduğunu söylemek mümkündür¹¹⁰¹. Para vakfı yasağına en güçlü tepkinin Halvetî sufilerden geldiği malumdur. Bunu tabii karşılamalıdır. Zira finans biçimi olarak para vakfı, tarikat gibi örgütlü kurumlarca daha aktif ve hızlı kullanılmaktaydı. Gözden kaçırılmaması gereken diğer bir husus ise Birgivî'nin para vakfına karşı çıkarken iskat-devir kurumunu savunmuş ve iskatın “vacip” olduğunu vurgulamış olmasıdır. Burada, iskat-devir kurumunun tarikatları değil daha çok medrese/cami ve onunla ilişkili kesimleri finanse ettiği ve Birgivî'nin görüşünde bunun tesiri olduğu iddia edilebilir. Para vakfiyla alakalı ilk risale İbn Kemal'e ait olmakla birlikte¹¹⁰² bu vakıflarla ilgili münakaşaların Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) ile başladığı kaydedilmiştir. Baysun, onun “vakf-ı nükûdun butlânına” fetvâ verip bunu Osmanlı topraklarında men'ettiği zaman bu cins vakıfların iptali yüzünden, evvelce kurulmuş müesseselerin yıkılacağını gören Ebussu'ûd Efendi'nin bir reddiyye yazarak, “*evkâf-ı müslimînin ibkâsına ve hayrât-ı celîlenin ihyâsına*” muvaffak olduğunu söyler¹¹⁰³. Para vakfı yasağının Çivizâde'nin Rumeli kazaskerliği sırasında başladığı ile ilgili Gel'in tespiti şöyledir:¹¹⁰⁴

*Rumeli Kazaskerliği görevine 952/1545 yılında getirilen Çivizâde'nin, para vakıflarını 953/1546 yılında yasaklattığına dâir iki kanıt vardır. Birincisi, 958/1551 yılında cereyan eden bir dâvâda taraflardan birinin kendisine Çivizâde'nin büyük ihtimalle para vakıflarını yasaklayan ahkâm-ı şerîfesini hüccet olarak benimsediği belirtilirken, bunun 953/1546-47 tarihli olduğunun ifade edilmesidir. İkincisi ise, Bâlî Efendi'nin, eğer şer'an men eylemek câyiz olursa bir yıldan Kâdiasker olanın şer'an azli vâcib olur, ifadesidir ki, bu, yasağın yine 953/1546'da başladığı anlamına gelir*¹¹⁰⁵.

sayı: 44, (303-337) 311. Birgivî de savunmasını İbn Hümam'ın bu görüşüyle yapar. Bkz. Birgivî, “Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd”, 259, 263. İlave edelim ki çoğunluk para vakfına cevaz vermediği için Osmanlı'daki bu uygulama, “nev-i şahsına münhasır” olmayı hak etmektedir.

¹¹⁰¹ Krş. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 201. Bu durum epey zamandır böyle olmalıdır. XVI. asrın başlarına ait 915/1509 tarihli bir vasiyetnamede müris Hüseyin bin Abdullah, hastalığı esnasında bütün malının üçte birini vasiyet etmişti. Bu miktar maldan 500 akçenin ıskat-ı salat ve savma harcanmasını, 1500 akçenin öldüğü gün fakirlere tasadduk edilmesini ve arta kalanın da ise kar elde edilmek (istiğlal) ve mudarebe yapılmak üzere Gebze kazasında bulunan İbrahim Ağa Zaviyesi'ne tahsis edilmesini elde edilen karın karşıladığı miktarca bu zikredilen zaviyede her gün Kur'an'dan bir, iki veya daha fazla cüz okutulmasını şart koşmuştur. *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi I Numaralı Sicil*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul, 2010, 291-292.

¹¹⁰² Dumlu, “XV Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”, 312; Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 168-169.

¹¹⁰³ Cavid Baysun, “Ebussu'ûd”, *İA*, 4/ 95. Krş. Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 264-269; Imber, *Şeriatın Kanunu*, 155; İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyyât ve Tatbikât*, İstanbul, 2015, 28.

¹¹⁰⁴ Demir de para vakfı yasağının Çivizâde'nin Rumeli kazaskerliği sırasında vuku bulduğunu kaydeder. Demir, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi –Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, 168.

¹¹⁰⁵ Gel, *Agt*, 213-214.

Para vakfı konusunda Sofyalı Bali Efendi ile Çivizâde arasında vuku bulan şiddetli münakaşa¹¹⁰⁶ Bali Efendi'nin, bu konuda hem padişaha hem de Çivizâde'ye mektuplar yazmasıyla gündeme oturmuştur¹¹⁰⁷. Bâlî Efendi ilk mektupla yetinmeyerek daha sonra iki mektup daha yazacaktır¹¹⁰⁸. Çivizâde'nin görüş değişikliğine dair nakledilen, "...hattâ ba'zı vakıfnâmeler bulundu kendü imzâsıyla, içinde vakf-ı derâhîm mestûr olmuş; fakîr suâl eyledim, cevâb gönderdi: Ol zamanda vâkıf olmadım idi, şimdi fesâdına vâkıf oldum, men' eyledim didi. Vakf-ı derâhimle amel eylemekten ihtiraz eyledi" şeklindeki sözleri¹¹⁰⁹ çok mühimdir. Zira Çivizâde'nin buradaki "şimdi vakıf oldum" cümlesi yeni bir rivayet bulmayı veya yeni bir kaynağa ulaşmayı değil "vukufiyetin" yani "şahsi görüşün", aynı nakil ve rivayetlere dayalı olarak değiştiğini vurgulamaktadır. Hâlbuki Çivizâde'nin aklı, reyî ve içtihadı reddeden bakış açısına göre, ancak yeni bir hadis veya kavil/rivayet bulursa fikrini değiştirmesi lazımdı. Fakat o bu sözleriyle "görüş/rey" değiştirdiğini itiraf etmiş olmaktadır. Böylece aynı kaynaklardan farklı görüşlerin çıkarılabileceğini bizatihi göstermiştir. Ayrıca buradaki ifadeler, Çivizâde'nin daha önce geçen "Akçe ve filori vakıflarının adem-i cevâzına ve butlanına kütüb-i mu'tebere ve meşhûrada tasrih olunup ve nice senedle ulemanın adem-i cevâzı üzerine ittifak ve icma ettikleri mensûsdur" şeklindeki kanaati ile de mütenasip değildir. Çivizâde'ye yazdığı mektupları nehy-i ani'l-münker edasıyla

¹¹⁰⁶ John J. Curry, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350-1650*, Edinburgh University Press, 2010, 174, 125-126.

¹¹⁰⁷ Bâlî, padişaha yazdığı birinci mektupta, Çivizâde'nin para vakfı yasağı hükmünün hatalı bir karar olduğunu, Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin ve ondan önce şeyhülislâmlık yapmış Muhyiddin Mehmed Fenârî'nin (ö. 954/1548) muteber on dört kitabı inceledikten sonra para vakıfları hakkında -her ikisinin de- fikirlerinin daha doğru ve uygun olduğu bildiğini vurgulamıştır. Para vakıflarının, iki yüz yıldan beri müftülerin imzasıyla uygulana geldiği ve o güne kadar herhangi bir itirazın söz konusu olmadığını kaydeden Bâlî, geçmiş dönemde Osmanlı âlimlerinin bu konuyu detaylı bir şekilde araştırıp cevâzına hükmettikleri ve Çivizâde'nin bu konuda tek başına kaldığını, itirazının da hiçbir anlam ifade etmediğini söylemektedir. Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendinin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens. Doktora Tezi, Ankara, 2012, 96.

¹¹⁰⁸ Padişaha hitaben yazdığı ikinci mektupta, Rumeli kazaskeri Çivizâde tarafından para vakfı yasağı hakkında hüküm gönderildiğini, diğer taraftan ise müftü ve mollaların para vakfının cevâzına dair fetvalar verildiğini ifade etmiştir. Çivizâde bu iki zıt hükmün insanlar arasında kargaşaya neden olduğunu, zengin ve hayırseverlerin vakıf kurmak istediklerini ancak bu zıt fetva ve görüşten dolayı kararsız kaldıklarını anlatmıştır. Hatta Sofyalı Bâlî, Çivizâde'nin imzasıyla onaylanmış vakıfnâmeler bulunduğunu ve kendisine bu konu hakkında soru sorduğunda "ol zamanda vâkıf olmadım idi, şimdi fesâdına vâkıf oldum, men' eyledim" diye cevapladığını zikreder. Bâlî, Çivizâde'nin para vakfını yasaklayarak daha önce de "top ve tüfek meselesinde" âlimlere karşı kin ve nefret beslediği için bu şekilde intikam alma çabası içinde olduğunu ve ona bu fırsatın verilmemesi gerektiğini belirtilerek padişaha hitaben yazdığı üçüncü mektuba son vermiştir. Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendinin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 96-97.

¹¹⁰⁹ Gel, *Agt.*, 216; Bâlî Efendi, (Pâdişâh'a Mektûb), Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nu.3729, vr.82ab'den naklen Gel, *Agt.*, 292; Tahsin Özcan, "Sofyalı Bali Efendinin Para Vakıflarıyla ilgili Mektupları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı:3, 1999, s.125-155, 138-139; Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, Ankara, 2003, 38-46.

kaleme alan Bâlî Efendi, Çivizâde'ye pek çok tavsiyede bulunmaktadır¹¹¹⁰. Çivizâde, Ebussu'ûd'a reddiye olarak kaleme aldığı *Risâle fî vakfî'd-derâhîm ve 'd-denânîr* isimli risalesinde şu ifadelere yer verir:

Akçe ve filori vakfının adem-i cevazına ve butlanına kütüb-ü mu'tebere ve meşhûrada tasrih olunup ve nice sene de ulemanın adem-i cevâzı üzerine ittifak ve icma ettikleri mensûsdur[?]. Cümle cem' olunup add olunsa, yüzden ziyade olur. Vakfî, mülk-i gayrıya intikalden hapidir, deyu tarif etmişlerdir. Tarif akçe vakfına şamil değil idiğü ezhardır. Zira muamele ya mudarebeye verip ya sermaye olunup onunla ticaret olunmak mülk gayra intikal eylediğü zahirdir. Kütüb-i meşhurada cevazına müteallik olan rivayet, Züfer'den rivayet-i zaîfedir ki Fetâvây-ı Kâdhân'da ve Fetâvây-ı Zahîriyye'de "ve an Züfer" ibâreti ile vaki olmuştur. Ve ulemânın ihtilafâtın beyan için telif olunan kütüb-i mu'teberede yoktur. Ve bilcümle Züfer'den cevazına rivayet-i zaîfe vardır. Ve Züfer'in şakirdi olan Ensârî'den rivayet vardır. Ve bazı dahi hali malum değil kimesnelere naklolunmuştur. Ammâ kütüb-i muteberede Ebû Hanîfe'den ve İmam Ebû Yusuf'dan ve İmam Muhammedden ve sâir mezâhip sahiblerinden adem-i cevazına sarîh nakil var iken bu makûle rivâyât-ı zaîfe ile amel olunmadığı zahirdir. Cevazının hali budur ki zikr olundu. Ammâ lüzûmuna hiç rivayet yoktur¹¹¹¹. Züfer vakfın aslâ lüzûmuna kail değildir. Eğer galat ve eğer sahîh zikr olunan nakillerde aslâ lüzûmuna delalet eder nesne yoktur. Akar vakfî gibi lüzûmuna hükmedip tescil edenler bilmediklerinden etmişlerdir. Ammâ vasiyet tarikiyle olsa Züfer'den menkul olan rivâyat-ı zaîfe üzerine sülûs-i maldan muteber olup, sâir vesâyâ lâzime olduğu gibi lazım olsa olur. Bu hususta zamâne ehlinin teâmülû, hüccet-i şer'iyye olmadığı ve hüccet-i şer'iyye olan müctehidîn asrından olup onların kabul ettiği teâmül idiğü nakl-i evvelin cevabında tafsil olunmuştur. Vallahu a'lem ve ahkem¹¹¹².

¹¹¹⁰ Bali efendi birinci mektupta günaha sevkeden tâatin terkinin vacip olduğunu; şerre sevk eden şeyin de şerr olduğunu belirtir. Mektubun devamında, imar edilen hayrın perişan olduğunu ve yapılan hizmetlerin durma noktasına geldiğini, vakıflar konusunda kin ve nefrete sebep olunduğu anlatılmaktadır. Para vakfının, âlimlerin oy birliği ve sultanların emri ile eskiden beri uygulanı geldiğini belirten Bâlî Efendi, bu vakfın sonradan batıl sayılmasına bir anlam veremez. Mektubun sonu Çivizâde'ye hitaben "Senin yaptığın bu işler şeriata uymaz, bid'attır, delâlettir ve cehalettir" gibi hakaretamiz sözlerle noktalanmaktadır. Çivizâde'ye yazılan ikinci mektup birincisi kadar sert olmayıp, tüm deliller gözden geçirildiğini, herhangi bir münâfâtın (ayrılığın) olmadığını, para vakfının serbest olması gerektiğini, kazaskerlik ve kadılık gibi görev yapan kişilerin almış oldukları maaşların dayandırıldığı delillerin de para vakfının dayandırıldığı deliller gibi zayıf olduğunu söyler. Bâlî Efendi, para vakfının yasaklanmasına dair herhangi bir delil bulunmadığını, söz konusu para vakfını kendi halinde bırakılmasını, nasıl geldi ise öyle gitmesinin daha doğru olacağını ifade ederek bu vakfların ümmeti Muhammed'in dünyasının ve ahiretinin imar olmasına sebep olduğunu, Rumelî'nin bazı imâretlerin, medreselerin, birçok mescid ve câmilerin vakf-ı nukûd olduğunu, para vakfı yasağı sürerse bunların tamamı atlara ahır olup yeniden imarları çok zor olacağını, şehir ve kasabaların suları para vakıfları aracılığı ile sağlandığını yasağın sürmesi halinde susuz kalacaklarını ve hayırseverlerin işini zorlaştıracağını söyler. Bundan dolayı halkın ömrünün behâyim (hayvan) gibi gelip geçtiğini, dinî duygularının zayıfladığını belirterek para vakfı yasağının terk edilmesini talep etmektedir. Mektubun devamında para vakfı konusunda mezhep imamlarından nakledilen sözlerden örnekler verir. Çivizâde'nin İslâm âlimlerine karşı muhalif bir tutum sergilediğini, bu hatadan dönmesini tavsiye eder. Çivizâde'ye hitaben "Hakk Teâlâ'nın huzuruna yüz akıyla varmak istiyorsan yaktığını yap!" çağrısında bulunur. Bali Efendi üçüncü mektupta ise Çivizâde'nin kendi nefesine ve sanısına uyararak cumhur-ı ulemaya muhalefet ettiğini, bunun da büyük bir hata olduğunu vurgular. Hususiyle Allah'ın helâl kıldığını haram sayarak men etmek ve hükm-i sultânî ile bu hususta cebr eylemekte mübalağa etmek hata içinde hata manasına geldiğini ehemmiyetle vurgular. Bâlî Efendi, mektubun devamında bir önceki mektupların eleştirilerini tekrarlamıştır. Halil Celep, *Sofyalı Bâlî Efendinin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 97-100.

¹¹¹¹ Lüzum, burada hukukî bir kavram olarak akdin/vakfın tek taraflı bozulamayacağı yani bağlayıcı olduğunu belirtmektedir.

¹¹¹² Çivizâde, *Risâle fî vakfî'd-derâhîm ve 'd-denânîr*, Şehid Ali Paşa, nr. 2766, 172a, 173b.; Bilgin, *Fakih ve Toplum*, 68-69. Muhyiddin Fenarîzade itirazında: "Şimdiye değin gelen ulema akçenin sahîh olmasına hüküm idüb onbin mikdarı vakıfnameler yazılıb cümlesi bilmeyüb heman Çivioğlu mu bildi?" diye sorar. Bâlî gibi ona göre de akçe vakfî ile mamur olan medrese, mescid, muallimhane ve imaretler harap olmaya yüz tutacaktır. Bkz. Gel, *Agt*, 226.

Çivizâde'ye göre ribâ, bozucu etki yapan artık bir vasıfla nitelenmiş satıştır¹¹¹³. Keza satışın faydası, satılan şeyde mülkiyetin oluşmasıdır. Akit ise binefsihi milk-i rakabeyi isbat eder. Bütün bunlar da teslim-tesellüm ve kabız ile tamamlanır¹¹¹⁴. Şeyhulislam Ebussu'ûd'a göre ise riba, bir dirhem iki dirheme satılması şeklindeki satıştır. Ribayı savunanların bir dirhem kıymetindeki bir malı iki dirheme satmak caiz olduğu gibi parayı da bu şekilde satmanın caiz olduğunu söylediklerini belirterek bu görüşü reddeder¹¹¹⁵. Osmanlı Devleti'nin hukuk sistemi, resmi mezhep olarak kabul edilen ve uygulanan Hanefî Mezhebi'ne dayanmaktaydı. Bu sebeple Ebussu'ûd Efendi, para vakfı konusunu, itirazları en aza indirmek gayesiyle Hanefî Mezhebi dairesinde ele almıştır. Bu nedenle ilk dönem hukukçularından İbn Şihab Zührî'nin (ö.124/742) görüşüne atıf yapmakla beraber, bu konuyu sadece onun delillerine dayandırmanın yeterli olmayacağını ifade ederek İmam Muhammed b. Hasan Şeybanî'nin (ö.189/805) vakfedilmesi teâmül halini almış menkullerin vakfının caiz olduğu görüşüne yer vermiştir. Züfer (ö.158/775) ise para vakfını caiz görmüştür¹¹¹⁶. Ebussu'ûd Efendi söz konusu eserine “Şunu kesin olarak bilmelisin ki, menkul vakf akara teb'an caizdir. Mesela arsa ile beraber binanın vakfı, kölelerin, arazi ile birlikte zirai aletlerin vakfedilmeleri caiz olmaktadır...” şeklinde kesin ifadelerle başlar ve konu ile ilgili olarak Ebu Hanife, Muhammed, Ebu Yusuf, Züfer ve Şâfiî'in görüşlerine yer verir¹¹¹⁷.

¹¹¹³ Çivizâde, *Fimâ Yeteallaku bi'l-hidâye ve't-telviḥ, ve'ş-şerhi'l-mevâkıf*, vr. 61b.

¹¹¹⁴ Çivizâde, *Fimâ Yeteallaku bi'l-hidâye ve't-telviḥ, ve'ş-şerhi'l-mevâkıf*, vr. 61a.

¹¹¹⁵ Ebussu'ûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, 1/412. Ebussu'ûd faizci tefeciliği savunanların zihniyetindeki nükte onların “riba, alış-veriş gibidir” demeyip “alış-veriş de riba gibidir” diyerek ribayı asıl ve hayatın vazgeçilmez kabul etmeleridir.

¹¹¹⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/137. Burada vakfedilen paranın, *mudarebe* ve *bidâa* yoluyla işletileceği ifade edilir. Ayrıca bkz. İbn Nüceym *el-Bahrü'r-Râik*, 5/338-339. XV. yüzyıl Osmanlı fukahasından Molla Hüsrev ve öğrencisi Ahizâde Yûsuf bin Cüneyd'in para vakıflarını onayladığı bilinmektedir. Kurt, *Para Vakıfları Nazariyyât ve Tatbikât*, 45. Bu arada para vakıflarının caiz olup olmaması meselesi münakaşa edilirken görebildiğim kadarıyla bu vakıf türünün işlediği piyasanın, “serbest piyasa” olmadığı daha doğrusu, devletin narh gibi enstrumanlarla hatta daha pek çok vesile ve vasıtayla ekonomiye müdahalede bulunduğu göz ardı edilmektedir. Dolayısıyla Osmanlı devrindeki paranın alternatif maliyeti ve risk sermayesi, serbest piyasa modelindeki para ve maliye politikalarıyla aynı teknik ve pratik şartları haiz değildir.

¹¹¹⁷ Ebussu'ûd, “Risâle Mûteallika li'l-Evkâf” (*Resâilü'l-Birgivi* içinde), 229 vd; İnalçık, *Kuruluş ve İmparatorluk Sürecinde Osmanlı: Devlet Kanun, Diplomasi*, İstanbul, 2011, 46; Imber, *Şeriattan Kanuna*, 45. Bu konuda Çivizâde'nin bazı fetvaları şunlardır: “Zeyd Amr'dan karz tarikiyle yılda onun on üç fâide vermek üzere bin filori alıp bunun üzerine birkaç yıl mürur ettikten sonra mezkur meclis-i şer'-i şerifte “şimdiye dek fâideden hasıl olandan iki defa da Amr'a iki bin dörtyüz ve çuhâ pahasından seksen filori deynim kaldı” deyu ikrâr edip Amr'ı tasdik edip eline hucet aldıktan sonra Zeyd dönüp “ol verdiğim asıl maldan idi, sonra üzerime yazdığım iki bin dört yüz seksen filori muâmele-i şer'iyeye olunmadan hâsıl olmuş ribâdır. Şer'an üzerime hak olmaz vermezim” deyu nizâ eylese istimâ olunur mu? El-Cevap: Zeyd ikrâr ile muâheze olunur. Lakin “ikrar ettiğim deyni kabz etmiş değil idim, ribâdır. İkrârında kazıp idim. İkrârında kazıp değil idüğüne yemin etsin” deyu Amr yemin talep ederse yemin vermeğe kâdir olur. Zeyd, “muâmele-i şer'iyeye hiyeldir. Hak Teâlâ'yı aldamaştır (aldatmaktır). Bundan hâsıl olan ribh haramdır. Böyle etmek câiz değildir” dese şer'an ne lâzım olur? El-Cevap: Kâfir olur. Ol itikaddan dönmezse katl lâzım olur. Çivizâde. Zeyd-i mütevellî Amr'ın arzıyla mülk evin istiğlâl için bey'-i bâtle iştirâ edip tahliye ve kabz bulduktan sonra mezbûr evi geri Amr'a müddet-i muayyene ve ücret-i muayyene ile icâreye verse Amr icâre

Rumeli kazaskeri Çivizâde'nin, vefatına kadar vasiyetsiz para vakfının adem-i cevazında ısrar ettiği açıktır. Çivizâde'nin vefatından sonra Sultan'ın onayıyla Osmanlı'nın önde gelen âlimlerinden oluşan bir komisyon, söz konusu para vakıflarının cevâzına hükmedip serbest bırakılmasını sağlamışlardır¹¹¹⁸. Gerek Çivizâde ve gerekse Ebussu'ûd ve Birgivî genelde borç ilişkileri, özelde de para vakıfları konusunda gündeme gelen “muâmele-i şer'iyye”nin meşruluğu konusunda “Hanefî anlayışa uygun olarak”¹¹¹⁹ hemfikirdir. İhtilaf her hangi bin akara tabi olmayan *menkulun vakfi* üzerinden yürümektedir¹¹²⁰. Ebussu'ûd Efendi, yazdığı risaleyle İmam Muhammed'in menkulün vakfına dair *teâmül* ve *teâruf* kavramları ile İmam Zührî'den gelen *rivâyet-i zaîfe* çerçevesinde para vakfı uygulamasının hukuki temellerini ve meşruiyetini ortaya koymuştur. Devam eden süreçte de para vakıflarının devamına dair emir-i sultani çıkarılmasında etkili olmuş, para vakfı yasağı bir-iki sene kadar yürürlükte kaldıktan sonra Kanûnî'nin 1548 tarihli hükm-i şerifi ile yürürlükten kaldırılmıştır¹¹²¹.

XVI. yüzyılın son çeyreğine girerken Birgivî, Ebussu'ûd'un risalesine bir reddiye yazarak para vakfını tekrar gündeme taşımıştı¹¹²². Birgivî'nin para vakfı uygulamalarına karşı çıkma sebebi kendi ifadesine göre, söz konusu paraların muamele-i şer'iyye ile

ile merkûm evde sâkin iken Zeyd marifetsiz evi Bekr'e bey' eylese şer'an câiz olur mu? El-Cevap: Câiz olmaz. Çivizâde. Bazı kütüb-i fihriyyede “bey'-i îne câizdir lakin mekruhtur” deyu tasrih olunmuştur. Amma Kâdihân -aleyhi'r-rahme- İmam Ebû Yusuf'dan -rahimehullah- “caizdir, belki edenin eline ecir girer” deyu nakil eder. Kerahet, cevaza münafi değildir ve İmam Ebû Yusuf re'yi üzere edenin eline ecr olmanın sebebi nedir? Tafsilile i'lam buyurulup indallah-i kerîm müsâb olasız. El-Cevap: Bey-i îne dedikleri ribâ hususunda olan hîle-i şer'iyyedir. Sahih budur ki; münâfi değildir. Me'cûr olunmanın sebep-i haram olan ribâdan kaçıp sûret-i şer'iyye kuyuğudur, haramdan ihtiraz edip nefsinî kef etmek ile me'cûr olur. Vallahu A'lem. Zeyd Amr'a bir miktar akçe verip “onu, on üç üzerine olsun” deyu tayin eyledikte Amr kabul edip Zeyd'in eline hüccet verse, Amr dahi bu tarik ile muâtâ olan akçe için verdiği ribhi asıl maldan zâid olsa ziyade talep eylese alabilir mi? El-Cevap: Alabilir”. Fetâvâ-yı Veliyyüddin, Esad Efendi, nr. 1098, vr. 81b-82a'dan naklen A. Aydın, *Agt*, 163; İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 11b; 62b-63a.

¹¹¹⁸ Tahsin Özcan, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, İstanbul 1999, s. 154.

¹¹¹⁹ Krş. İbn Nuceym *el-Bahrü'r-Râik*, 6/211.

¹¹²⁰ Ebussu'ûd şöyle der: “Zeyd kendi malından üçyüz akçeyi dört aylığına üçyüz onbeş akçeye Amr ile muâmele-i şer'iyye ile muâmele eylese dört ay tamam olıcak Zeyd Amr'dan mezbûr akçeyi onbeş akçe ribhi ile almağa kâdir olur mu? Beyân buyurulub müsâb oluna. el-Cevâb: -Allah-u a'lem- Muâmele-i sahiha ettiler ise olur. Yıldı on bir buçuk hesâbıdır.” Keza şu ifadeler de ona aittir: Milki olan malı onun on bir buçuk hesâbı üzere muâmeleyle verilmek meşrû” olduğu gibi, “on'un (on bir buçukdan) ziyâdeye verilmemek üzere tenbîh olunduktan sonra, işgâ etmeyüb isrâr” edenlere “ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd lâzımdır. Tevbesi ve salâhı zâhir olıcak itlâk olunur. Bu gibi durumlarda alınan rıbhın “terâdî ile haklaşılacak alı-verilmeye deyu hukkâm me'mûrlardır”. Ancak bu uygulama Düzenli'nin kaydettiği gibi, aşırılıklar dolayısıyla toplum içinde büyük problemlere neden olup, “hatta bazı köyler, bu husus için harâb” olunca bunun daha pratik ve kolay uygulaması sorulmuş, Ebussu'ûd Efendi de şu cevâbı vermiştir: “Gerçi Kâdihân'da birkaç tarik yazılmışdır. Amma tarik-i esheli mesela Zeyd Amr'a bin akçe idâne edüb ve yüz elli akçe kıymetlü bir meta'ı Amr'a üç altmış ecel [180 gün?] ile bey u teslim edüb Amr dahi ol metâ'ı Bekr'e hibe ve teslim eder. Bekr dahi Zeyd-i dâiyine hibe ve teslim eder”. Düzenli, *Agt*, 112-113.

¹¹²¹ Mehmet Gel, “Kanûnî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli Hükm-i Şerifi'nin Yeni Bir Nüshası” *Akademik Bakış*, Cilt 4 Sayı7 Kış 2010, 185-192. Ayrıca bkz. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemesindeki Metodu*, 257-258.

¹¹²² Birgivî, “Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd” *Resâilü'l-Birgivî*, 249-281. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları*, 47-50. Marinos Sariyannis (with a chapter by Ekin Tuşalp Atiyas), *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, Foundation for Research and Technology-Hellas-Institute for Mediterranean Studies Rethymno, 2015, 45.

işletilmesinden çok, bu muameleye riayet edilmeyerek karz ve bey akitleri üzerinden faize düşülmesidir. Zira mevcut durumda Birgivî'ye göre îne usulü ile işletilmektedir¹¹²³. Ebussu'ûd Efendi muâmele-i şer'iyye usulüne uygun yapıldığı takdirde sakınca görmez. Birgivî de bu görüşü paylaşmakla birlikte fukahanın *sakının ineden, o laîneden* sözünü nakleder¹¹²⁴. Buna göre Mehmed Efendi, toplumda şerî muamelenin usulüne uygun yapılmadığı kanaatinde. Birgivî, Ebussu'ûd Efendi'ye reddiye olarak yazdığı ve çoğunlukla *es-Seyfü's-sarim* adıyla bilinen eserinde vasiyetsiz para vakfına ve Ebussu'ûd'un bu konudaki düşüncelerine itiraz etmiştir. Birgivî risalesinin başında şunları dile getirir:

Bu, vasiyetsiz yahut ölüme bağlanmaksızın para vakfetmenin batıl olduğunu ortaya koymak için yazılmış bir risaledir. Çünkü zamanın müftüsü Ebussu'ûd, böyle bir vakfın lüzümü/bağlayıcılığı hususunda bir risale yazmış ve birçok yerinde de hataya düşmüştür. Sevap ümidiyle vakıf yapan kimselerin, bu esere güvenmemeleri için, onun kabulü mümkün olmayan yönlerini açıklamak gerekir ki hâkimler de bu görüşlerinin doğruluğuna inarak onun hükümlerine inanmasınlar. Nitekim görüşleri, güvenmeye elverişli değildir ve Kıyamet Günü'nde onların bu konuda herhangi bir mazereti olamaz. Usul ve fûrua aykırı, makûl ve menkûl olmaktan uzak ve çelişkilidir. Bu meseleyi, halk için fitne kabul ediyor ve her gücü yeten kişinin de bozması gereken bir münker olarak görüyorum. Fakat ya cahillik, korkaklık veya zayıflık sebebiyle hiçbir kimsenin de, bu işe el atacağını sanmıyorum. Bu sebeple bu münkerden kalemin ve dilim ile nehyetmek benim boynumun borcudur. Çünkü bildiğim halde bu konuda sessiz kalırsam lanetlenmekten korkarım¹¹²⁵.

Birgivî daha sonra Ebussu'ûd'un risalesinden alıntılar yaparak her birini tenkit eder. Zamanın sultanının dört mezheb imamının verdiği hükümlere göre ülkeyi idare ettiğini söyleyen Mehmed Efendi, Züfer'in bu imamlardan olmadığına dikkat çeker ve onun görüşlerinin tafsilatıyla günümüze gelmediği gibi tabisinin de bulunmadığını vurgular¹¹²⁶. Keza Züfer'den gelen nakil, vakfın lüzumu (bağlayıcı oluşu) ile değil sadece cevazı ile ilgilidir. İmam Muhammed'in bahsettiği teâruf/örfleşme ise ona göre Hz. Peygamber zamanından müçtehid imamların bulunduğu döneme kadar olan

¹¹²³ İne, vadeli satılan bir malın peşin para karşılığında daha düşük bir bedelle geri satın alınmasını ifade eden terim olup en yaygın açıklamaya göre, bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satın almasıdır. Bu şekilde yapılan alım satıma îne denilmesinin sebebi, akde konu edilen malın tekrar satıcıya dönmesi ve müşterinin hemen nakit parayı (ayn) elde etmesidir. H. Yunus Apaydın "İne" *DİA*, 22/283.

¹¹²⁴ Birgivî, "İnkâzü'l-Hâlikîn", 81; Özkan, *Muhammed Birgivî'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı*, 245-248.

¹¹²⁵ Birgivî, "Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd", 249. Krş. Fidan, *Ebussu'ûd'un Fıkhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, 258-260.

¹¹²⁶ Birgivî, "Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd", 250.

teâruftur¹¹²⁷. Yoksa herhangi bir asırda müçtehid bulunmayan yerdeki örfleşme değildir. Burada onun verilmiş bir fetvanın müçtehid imamın denetiminden geçmesi gerektiğine olan inancını veya bir müçtehidin görüşlerinden dışarı çıkmamayı hedef alan tavrını görüyoruz. Bulut'a göre ekonomik ve siyasi kaygılardan uzak bir bilim adamı olarak Birgili Mehmed Efendi, vakıfların ve işletme biçimlerinin ehliyetli kişilerin elinde ortaya çıkan yanlışlıklara dikkat çekmişti¹¹²⁸. Aslında tartışma “vasiyetsiz” olan para vakfı meselesiyle sınırlıdır. Yani Birgivi vasiyet yoluyla, ölüme bağlı yapılan para vakfına karşı değildir¹¹²⁹. Zira bu durumda onun saydığı mahzurların hiçbiri ortaya çıkmamaktadır. Para vakfının vasiyetsiz, ölüme bağlı olmadan kurulması durumunda ortaya çıkan mahzurları Birgivi'ye göre şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- *Para vakfeden vakfın sahih olduğunu zannederek zekât vermez.*
- 2- *Vakfedilen para için miras ve ölümlü devreye girecek diğer kurumlar işletilmez.*
- 3- *Pişman olan kimseler, vakıf bağlayıcı/lâzım kabul edildiği için vakıftan cayamaz. Vâkıf, vakfı bozamayınca orada vazifeli olanlar başkasının malını zorla yemiş olurlar.*
- 4- *Vakfeden kişi bazen önce veya sonra fakir düşer, sonra da kendisinden kurban ve zekât mükellefiyetinin düştüğünü zanneder.*
- 5- *Kitaplarda vakfın, mudârebe ve bidâa yoluyla işletilmesi yazarken mevcut durumda îne ile işletilmektedir.*
- 6- *Çoğu mütevelliler, cahil oldukları için kitaplarda mezkûr îne usullerini ve hukukî hileleri [muamele-i şer'iyeye usullerini] bilmeden parayı karz ve bey' yoluyla işletmektedirler¹¹³⁰.*

Bütün bunlarla birlikte Birgivi'yi para vakfı konusunda hassaslaştıran konu, öncelikle vefat eden kimselerin kendi arkalarından Kuran okumaları için bir miktar para bırakmalarının yaygınlaşması ve belirli günlerde mezarının başında Kuran okunmasını vasiyet etmeleridir. Nitekim Molla Hüsrev ve Kemalpaşazâde'nin vefatlarından sonra kendi ruhlarına Kuran okunmak üzere para vakfettikleri bilinmektedir¹¹³¹. Birgivi,

¹¹²⁷ Birgivi'ye göre *teâruf-ı küllî ancak icmâ-ı ilmî ile meşrulaşır*. Örfleşmeyi genel ve özel (hâss-âmm) olmak üzere ikiye ayırarak halkın örfü manasındaki özel teârufu ilmî hüccet saymaz. Birgivi, “Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd”, 261-266.

¹¹²⁸ Mehmet Bulut, “Merkantiltler Karşısında İki Osmanlı Düşünürünün İktisadi Yaklaşımları” Birgivi Mehmet Efendi ve Kınalızade Ali Efendi” *Birinci İktisat tarihi Kongresi Tebliğleri -1*, İstanbul, 2010, 354.

¹¹²⁹ Birgivi, *Tarika* (Taha) 422.

¹¹³⁰ Birgivi, “Hâşiye fi Redd-i Akvâli Ebi's-suûd”, 280.

¹¹³¹ Molla Hüsrev vasiyetnamesinde ruhu kabz olunca hemen 14 kişiye yirmişer akçe verilerek 70.000 kere kelime-i tevhid okuyup sevabını kendi ruhuna bağışlanmasını istemiştir. Techiz ve tekfinden sonra “Zekeriya'yı da an. Hani o rabbine şöyle niyaz etmişti: Rabbim! Beni yalnız bırakma! Sen varislerin en hayırlısısın.” Ayetinin (Enbiya 21/89) bulunduğu bir duayı üç taş üzerine okuyarak, birini baş tarafına birini göğsü hizasına ve diğerini ise ayak ucuna koymalarını ve bunu yapan salih kişilere 20 akçe verilmesini vasiyet etmiştir. Üzerine toprak örtülmeden önce salih bir kişinin Fatiha, İhlas, Felak, Nas sureleri ile Ayetel-Kürsî ve diğer bazı ayetlerin okunmasını ve bunları okuyan kişiye 50 akçe verilmesini istemiştir. Ferhat Koca, *Molla Hüsrev*, Ankara, 2011, 72. Kemalpaşazâde ise vasiyetnamesinde 70.000 kere tevhid okuyup sevabını ruhuna bağışlayanlar için 1.000 akçe tasadduk edilmesini, vefatının 7. gününe kadar sevabı ruhuna bağışlanmak üzere yemek verilmesini ve 7 gün boyunca kabri başında dua

ücretle ibadet olarak kabul ettiği ve şiddetle karşı çıktığı bu konuyu, vasiyetsiz para vakfı ile birlikte düşünmektedir. Birgivî şöyle der:

Zamanımızda yaygınlaşan ve öldükten sonra kendisi veya başkasının ruhu için Kuran okunsun diye dinar ve dirhem vakfetmenin zararları şunlardır:

- 1- *Paranın vakfedilmesidir. Zira para (dirhem-dinar) vakfı, sadece Züfer'den gelen zayıf bir rivayete göre caizdir. Ondan rivayet edilen de para vakfının sadece caiz olduğu olup bağlayıcı/lâzım ve gerekli/vâcib olduğu değildir. Dolayısıyla kadının hükmüyle bağlayıcı hale gelmez ve tek taraflı bozulabilir. Bu sebeple de zekâtının verilmesi gerekir. Kişi öldükten sonra da o para mirasçılara intikal eder. Fakat bunların hiçbiri yapılmıyor. Vebali vakf edenedir.*
- 2- *Burada îne satışı yoluyla kar elde etme vardır. Hâlbuki Hz. Peygamber onu kötülemiş fakihler de “sakının îneden, o laîneden” demişlerdir.*
- 3- *Fetva kitaplarında zikredilen înenin caiz olan usullerini bilmemekte, işlemleri bey' ve karz olarak yapmakta ve böylece de “Menfaat getiren her karz, faizdir” sözündeki harama düşmektedirler*
- 4- *Dini dünyaya alet etmeleri ve Kuran'a ve ayetler bedel biçmektedirler. Biz onların fiillerinden sözlerinden ve durumlarından tekrar tekrar Allah'a sığınırız¹¹³².*

Bu açıklamalardan sonra Birgivî'nin, Osmanlı toplum hayatındaki para vakfı uygulamalarına tamamen karşı olmadığı, sadece “vasiyetsiz yapılan” veya “usulüne göre işletilmeyen” vakıflara karşı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu mahzurlar, para vakfının ölüme bağlı bir vasiyet şeklinde yapılmasıyla ortadan kalkmaktadır. Zira böyle bir maldan zekât vermek gerekmeyecek ve vereseye intikal eden terekenin üçte birinden rahatlıkla yapılabilecektir¹¹³³. Ayrıca Çivizâde de bu görüştedir¹¹³⁴. İkinci meşru yol ise para vakfını işletme biçimini karz veya bey' olarak seçmemektir. Zira cahiller îne usulünü kitaplara uygun olarak icra edemezler¹¹³⁵. Onların yapacağı daha önce Molla Hüsrev'in de *Dürer*'de dikkat çektiği *mudarebe* ve *bidâa* yoluyla işletmektir¹¹³⁶. Birgivî ve Çivizâde'nin muamele-i şer'iyeye hiçbir şekilde karşı çıkmadıkları ise bu konu münakaşa edilirken daima akılda tutulmalıdır¹¹³⁷. Çivizâde

ve tesbih edilmesini vasiyet etmiştir. Bu yemek, dua ve tesbih için ise 10.000 akçe harc edilmesini istemiştir. Seyyid Bahçıvan, “Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnamesi” Marife, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2001, 209-214; Şamil Öcal, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İstanbul, 2013, 625-626.

¹¹³² Birgivî, “İnkâzü'l-Hâlikin”, 81; Krş. Birgivî, *Tarika*, (Nedvi), 515; Şule Önder, *İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivî ve Ebussuud Efendi'nin Para Vakfı Tartışmaları*, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İslam Hukuku Bil. Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2006, 68-70; Özkan, *Muhammed Birgivî'nin Fıkhî Meselelere Yaklaşımı*, 271-285.

¹¹³³ Krş. Şule Önder, *İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivî ve Ebussuud Efendinin Para Vakfı Tartışmaları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya, 2006, 54-70.

¹¹³⁴ Çivizâde, *Risâle fî Vakfı'd-Derâhim ve'd-Denânir*, 106b-108a; Krş. Imber, *Şeriatın Kanunu*, 163

¹¹³⁵ İne satışı için ayrıca bkz. Birgivî, *Tarika* (Taha) 474.

¹¹³⁶ Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/137.

¹¹³⁷ Krş. Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları*, 54-64.

şöyle der: “Zeyd, Muâmele-i şeriyye hiledir! Hakk Teâlâyı aldatmaktır! Bundan hâsıl olan ribh haramdır! Böyle etmek câiz değildir, dese şeran ne lâzım olur? El-Cevab: Kâfir olur. Ol itikaddan dönmezse katl lâzım olur. Çivizâde”¹¹³⁸. Şu cevap da Birgivi’ye aittir: “Muâmele-i şer’iyye olucak ribhin haram olmamasında şübhe olmaz ve lâkin amelinin kerâhiyyetinde ihtilaf vardır zikr olundu, fi zamâninâ olan muamele gâliben kütübde zikrolunan üzere olmaz, şübhe idene nesne lazım gelmez”¹¹³⁹. Görüldüğü gibi itiraz, muamele-i şer’iyye ile elde edilen bir fazlalık olan *faiz*, *rihb* veya *faida*’nın caiz olup olmadığı değildir. Bunun caiz olduğu taraflarca bilinmektedir. Tartışma “menkullerin” ve “paranın” vakfa konu olup olamayacağıdır. Hatta şunu da önemle ilave edelim ki *vasiyet yoluyla para vakfının cevazı* da münakaşa konusu değildir. İtiraz sadece “vasiyetsiz para vakfının lâzım/bağlayıcı” olmasıdır.

¹¹³⁸ İbnü’l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ*, vr. 11b.

¹¹³⁹ Özkan, *Agm*, 87.

SONUÇ

Hem bilim hem de düşünce tarihi açısından bakıldığında, Osmanlı düşüncesi terkininin çok zengin bir münakaşa sahasına işaret ettiği görölür. Bununla birlikte Osmanlı düşünce dünyasına kaynaklık edecek Türkçe, Arapça ve Farsça metinler çoğunlukla hala yazma olup tahkikli neşirleri yapılmamış ve çoğunun da muhtevaları tam olarak analiz edilmemiştir. Bu sebeple Osmanlı düşüncesinin tarihsel seyri hakkında net bir tabloya ulaşmak ya da kesin bir hükme varmak için henüz erken olduğu söylenebilir. Fuad Köprölü'nün vurguladığı gibi Osmanlı Devleti'nin, Batı'da bazı araştırmacıların değerlendirildiği şekliyle göçebe kültürden gelmesinin, onların İslam ve Türk-Moğol geleneğinden kopuk, sadece Bizans kurumları ve siyasi geleneği üzerine yerleşmiş ve yalnızca onlardan istifade etmiş bir yapı arz ettiği iddiası, tarihi gerçeklikten uzak olduğu gibi göçebe kimliği ayakta tutan *şifahî kültürü* ayrıca çok canlı ve işleyen bir *töre geleneğini* yok saymak manasına geleceğinden sosyal antropoloji ve bilimsel metodolojiden uzak bir bakışın ürünü olmalıdır. Bu tezde tespit edilen belli başlı önerme ve neticeleri aşağıdaki biçimde sıralamak mümkündür:

1- Osmanlı Devleti, 1500-1600 arasında iktisadi ve siyasi bakımdan çok farklı çalkantılar yaşamış, genel olarak iki baskıya maruz kalmıştı: *Avrupa ve İran baskıları*. İlki, Avrupa'da altın-gümüş arzının artışı neticesi fiyatların yükselmesi ve Osmanlı'da ürünlerin yüksek fiyattan talep edilmesi neticesi altın-gümüş darlığı şeklinde iktisadî bir baskı iken diğeri Safevî tehdidinin oluşturduğu dinî muhtevalı siyasî baskı idi. Çivizâde, Ebussu'ûd ve Birgivî'nin tavırlarında Şîi-Sünnî rekabetinin yaşandığı ortamın tesiri olduğu bir gerçektir. XVI. yüzyılda II. Mehmed ile başlayan kanunname tedvininin her ne kadar bazı meselerde itirazları olsa da her üç âlim açısından dine uygunluğunun kabul edildiği yani onlara göre şer'î olduğu açıktır. Özel hukukla ilgili ve ibadetlerle alakalı bir iki itiraz dışında onlara göre dine uygun olan bu metinler (kanunnameler) XX. yüzyıl tarih ve yazarlarınca dinin karşısında ve din-dışı/seküler olarak konumlandırılmıştır. Böyle bir tespit ve tasnif isabetli sayılmamalıdır.

2- Dâru'l-hadis-i Süleymaniye'nin 1557 senesinde inşası, klasik Osmanlı düşüncesinde sarsılmanın başladığı yeni bir dönemin başlangıcı sayılmaya aday

gözükmektedir. Osmanlılar'da dâru'l-hadîs medreselereleri, öteden beri faaliyet halinde ise de dâru'l-hadîs sayısının giderek artması ve bu medresenin merâtib-i medârîste en yüksek mertebede konumlanması, XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra zihniyet dönüşümünde etkili olmuştur. Safevîler'in batınî propagandalarına ayet ve hadis merkezli sünnî refleks, bu yüzyıla kadar medreselerde süregelen kelim, fıkıh ve tasavvuf imtizacını, fıkıh ve hadis lehine bozmuştur. Artık ayet ve hadis merkezli hukukçu bakış, akıl ve ahlaka atıf yapan kelim ve tasavvuftan, zaman geçtikçe daha da ayrışacaktır. Bu durum bir bakıma makul ve anlaşılabilir bir politikaydı. Zira irfanî tasavvuf, Safevîler'in batınî anlayışlarını reddetmeye uygun olmadığı gibi onlar için ortak zemin sayılabilecek bulunmaz bir vadi ve imkândı. Bununla birlikte bu hamlenin yıkıcı tesiri, ayet ve hadis merkezli düşüncenin kelim, fıkıh ve tasavvuf imtizacını bozması şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu durum da maalesef sonraki yüzyılda, Kadızâdeliler zihniyetini besleyen zemini oluşturmuştur. Bazı vakıflara el koyması, *nakîbü'l-eşraflık* kurumunu kaldırması ve bizzat yeni dâru'l-hadîs açmaması gibi her hangi bir *imtiyazlı zümre* oluşumunu kısıtlayan tavrıyla Fatih'in politikası, elbette Kanûnî'nin siyasî tercihlerinden farklıydı. Safevî politikası neticesi ironik biçimde *mistik* bir imaj yüklenen Kanûnî, önceden tevarüs edilmiş irfanî geleneğin aynı şekilde medreselerde aktarımını uygun bulmamış olmalıdır. Zira ona göre Safevîlerin batınî propagandalarını, irfanî bilgi geleneğiyle değil ancak sınırları belli ve sıkı bir ayet-hadis merkezli ilmî zemin ve teşkilatlanmayla püskürtmek mümkün gözükmekteydi. Bu sebeple XIV. yüzyıldan itibaren Davud Kayserî ile başlayan irfanî geleneğin yaşatılması ve aktarılmasının yavaş yavaş medreseden uzaklaşıp sadece tekkeye mahsus kaldığını veya tekke figürünü öne çıkaran müderrislerce temsil edildiğini söylemek mümkündür. Bütün bunlar olurken de Kanûnî'nin hilafet vurgusu öne çıkmıştır. Çivizâde, Şîf tehdide karşı Kanûnî'nin ayet-hadis merkezli entelektüel hamle politikası sebebiyle ona yakınlık kurabilmiş ve sultan da onu bir noktaya kadar ilmî hizmet dairesinden çıkarmamaya özen göstermiş olmalıdır. Yine benzer biçimde Ebussu'ûd'un sünnî ideolojiyi perçinleyen fetvaları, Batınîliğe kaçtığı düşünülen böylece de ilhad ve zındıklıkla suçlanan kimselerin idamı, Safevî hassasiyetinin sonucudur. Birgivî'nin görünüş itibarıyla irfanî tasavvufa biraz mesafeli duran şeriat vurgulu metinleri, böyle bir atmosfer sonrasında

Safevîlere karşı nihaî bir zafer kazanmak isteyen devlet ve mülhid-zındık olmadıklarını göstermek isteyen toplum nezdinde makes bulacak ve eserleri medrese müfredatına girecekti.

- 3- Kavramsal çerçevede mezhep, siyaset ve zihniyet ayrımı yapılmadığı zaman Çivizâde ve Birgivî gibi alimleri *selefi* zihniyete sahip olduğunu söylerken İbn Teymiyye ile ilişkilendirme ihtiyacı hissedilmektedir. Halbuki İbn Teymiyye'nin zihniyet olarak selefi olmaması bir yana onunla Çivizâde ve Birgivî arasında bir etkileşim ve organik bir bağ bulunmamaktadır. Bununla birlikte İbn Teymiyye itikadî anlamda “selefi” kabul edildiği için bir inanç doktrini çerçevesinde *Selefilik* onunla öne çıkarılmaktadır. Bu tavrın neticesinde tabiatıyla sonraki yüzyıllarda *selefi* kabul edilen bilginlerde İbn Teymiyye etkisi aranmakta veya iddia edilmektedir. Bu çerçevede Birgivî üzerinde İbn Teymiyye'nin değil ama Kafiyecî ve İznikî'nin tesirinin olduğu söylenebilir.
- 4- Selefilik bir zihniyet olarak sadece dini renge sahip değildir. Dolayısıyla modern dünyada ekonomik veya siyasî bakışların selefi zihniyetle nitelemek mümkündür. Bu kavramı, kendi dışındaki kültür ve medeniyet değerlerini ve onların maddî varlığını sindirmeyi hedefleyen *Kapitalist Selefler* için söz konusu edebileceğimiz gibi, herkes için aynı “düşünce ve refah” düzeyini vaad eden böylece herkesi, “daha eşitlikçi bir dünya” adına sefalette eşitleyen *Sosyalist Selefler* için de pekala geçerli sayabiliriz. Evanjelist unsurlarla öne çıkan “Amerikan Selefiligi” de elbette bu başlık altında incelenebilir. Kısaca eğer Selefilik bir zihniyetse, onu ne *İslam* ile ne de *din* kavramı ile sınırlamak doğrudur.
- 5- Bazı araştırmacılar tarafından paylaşılan, Çivizâde ve Birgivî'nin selefi olduğu iddiası görebildiğim kadarıyla gerçeği yansıtmamaktadır. Onların selefiligi için verilen misaller ya öteden beri tarihi tecrübeye sahip görüşlerin sıkı bir Hanefilik refleksiyle savunusunu ya da zahiri hukukçu bakışın örneklerini oluşturmaktadır. Çivizâde ve Birgivî'de var olduğu söylenen İbn Teymiyye etkisi tarihsel vakıayla mutabık olmayan bir yorum olarak gözükmektedir. Sadece bid'at karşıtlığı üzerinden Selefilik inşası ise yeterli sayılmamalıdır. Zira ilk

dönemlerden beri XIX. asra kadar gerek gelenek içinde yetişmiş fakihler gerekse Haris el-Muhasibi, Mekkî, Gazzali, Camî, Şaranî gibi mutasavvıf çevreler bid'at üzerinde en az Birgivî kadar durmuşlardır. Birgivî'nin vasiyetsiz para vakfı ve Çivizâde içine kirbas giyilmiş mest üzerine mesh vs. gibi birkaç konudaki muhalefetlerinin ortak yönü, içtihad ve reye izin vermeme ve böylece Hanefî doktrinini muhafaza ederek “dinin hükümleri koruma” konusunda samimi bir gayret şeklinde gözükmektedir. Çivizâde ve Birgivî metin merkezli bir fıkıh tasavvuruna, Ebussu'ûd ise maslahat merkezli bir hukuk anlayışına sahiptir. Tasavvuf geleneğinin mensupları *Tarîka*'yı tekrar tekrar şerh ederek Birgivî'yi sahiplenmişler, onu mensup oldukları tasavvufî anlayışa göre konuşturmuşlar ve ayrıca kendilerinin mühlid veya zındık değil Ehl-i Sünnet olduklarını göstermişlerdir. Birgivî'nin İbnü'l-Arabî aleyhinde kalem oymatmaması ve özellikle *Tarîka*'da vahdet-i vücudu yermemesi onun bu yoruma sempatiyle yaklaştığını göstermektedir. Zira bu felsefe aleyhtarları için bu konuda susmak batıla destek olmak manası taşımaktadır. Diğer taraftan onun irfanî tasavvufa olan merakı satır aralarından anlaşılmaktadır. Buna rağmen onun kendine biçtiği görev, şeriatın tehlikede olduğunu düşünmesinden dolayı Kuran ve Sünnet merkezli olmuştur. Burada bir mesuliyet hissiyle hareket ettiği görülmektedir. Birgivî, vahdet-i vücud anlayışının din ve şeriata aykırı olduğunu düşünmüş olsaydı elimizdeki eserlerinde bu felsefe aleyhine mutlaka birkaç satır görmemiz mümkün olurdu.

- 6- Kadızâdeliler ile Birgivî'nin düşünceleri birbiriyle uyumlu olmasa da Kadızâdeliler onu bir meşruiyet aracı olarak kullanmışlardı. Birgivî'nin düşünce dünyası ile Kadızâdeliler hareketini ayıran temel farkları, *ulema-siyaset ilişkisi, münakaşa başlıkları, ilmî derinlik, bid'at, sünnet ve irşad anlayışı* şeklinde altı başlıkta toplamak mümkündür. Bu altı başlık incelendiğinde Birgivî ile Kadızâde zihniyetinin uyuşmadığı görülmektedir. Bazen risalelerde bazen müstakil kitaplarda bid'at konusunu ele alan bilginlerin, konuyu ele alış ve hayata taşıyış biçimleriyle, Kadızâdeliler hareketini ayıran, birleşik üç temel unsurdan bahsetmek mümkündür: *Taraftar toplamak-örgütlemek, kamusal destek aramak-kullanmak, şiddet ve tedhişe başvurma ve mevcut sosyo-ekonomik sıkıntı*. Osmanlı'da selefi zihniyetin geniş bir tabana yayılmamasının

bir nedeni irfânî geleneğın ve hoşgörünün yerleşik düzendeki varlığı olmalıdır. Bu nedenle Kadızâdeliler Birgivî'yi sadece bir meşruiyet aracı olarak kullanmışlardı.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

- 3 Numaralı Mühimme Defteri, (966–968/1558–1560) (1993). Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- 6 Numaralı Mühimme Defteri, (972/1564–1565) (1995). Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979 / 1570–1572) II, (1996). Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- 72 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s.160-320) (2013). Haz. İbrahim Ethem Çakır, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum.
- 75 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi (s.172-331) (2011). Haz. Adem Keleş, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum.
- 401 Numaralı Şam Livası Mufassal Tahrir Defteri (942/1535) I, (2011). Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara.
- 47 Numaralı Konya Şeriye Sicili 1716-1717, (2006). Haz. İzzet Sak, Konya.
- Abdurrahman Câmi, (2011). *Evliya Menkıbeleri-Nefahâtü'l-Üns*, terc. ve şerh Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Pinhan yay., İstanbul.
- Abdülmeccid Hânî, (1986). *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, (terc. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul.
- Ahmed Cevdet Paşa, (1998). *Mantık Metinleri-2: Mi'yâr-ı Sedâd-Âdâb-ı Sedâd*, haz. Kudret Büyük Coşkun, İşaret yay. İstanbul.
- Akhisarî Ahmed Rumî Efendi, (2015). *Tütün İçmek Haram mıdır? Bir Osmanlı Risalesi*, Giriş ve Notlar Yahya Michot, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Ali el-Karî, *Kitâbü'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-kütübil-arabiyye el-kübrâ, Mısır, ty.
- Ali el-Kârî, *Risâle fî Vahdeti Vücûd*, ty,
- Ali el-Kârî, *Şerh Aynu'l-İlm ve Zeynü'l-Hilm*, I-II, Mektebetü's-sekâfe ed-diniyye, ty.
- Aşıkpaşazâde,(2014). *Osmanoğullarının Tarihi*, Haz. Kemal yavuz-M. A. Yekta Saraç, Gökkuşbu Yay. İstanbul.
- Aşıkpaşazâde, (1332). *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- Atawula, Alimujiang, (2007). *Kutbuddin İznikî'nin "Mukaddime" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ayderûsî Abdülkadir b. Şeyh Abdullah, (2001). *en-Nûrû's-Sâfir an Ahbâri'l-Karni'l-Âşir*, thk. Ahmed Hâlû, Mahmud el-Arnaût, Ekrem el-Boşî, Dâru sâdir, Beyrut.

- Bağdadî İsmail Paşa (1955). *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn* (I-II) Beyrut.
- Bağdadî İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknun fi-z-Zeyl ala Keşfiz-Zunûn an Esamil-Kutub ve'l-Funûn* (I-II) Dâru ihyâi't-türâs el-arabî, Beyrut, ty.
- Bâlî Ali Efendi, (1975). *el-Ikdü'l Manzum fi Zikri Efâdili'r-Rum*, (Şakayık ile birlikte).
- Birgivî Mehmed Efendi, (2016). *Hâşiyetü'l-hidâye –Ta'likât ale'l-inâye*, tahkik ve talik: Mehmet Özkan, Bursa.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011). “Ahvâlü Etfâl'l-Müslimîn”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011). “Cilâu'l-Kulûb”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut, 2011.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011). “el-Hâşiyeye alâ İnkâzi'n-Nâimîn”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut.
- Birgivî Muhammed Efendi,(2011). “Hâşiyeye fi Reddi Akvâli Ebussu'üd ”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011). “İnkâzu'n-Nâimîn”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011). “İnkâzu'l-Hâlikîn”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011). “Muaddilü's-Salât”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut.
- Birgivî Mehmed Efendi, “Zühru'l-Müteehhilîn”, *Resâilü'l-Birgivî* içinde, Beyrut, 2011.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011) “es-Seyfu's-Sârim”, *Resâilü'l-Birgivî*, Beyrut.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2011). *et-Tarikakü'l-Muhammediyye*, thk. Muhammed Rahmetullah Hafız en-Nedvî, Dimaşk.
- Birgivî Mehmed Efendi, (1331). *İm'ânü'l-Enzâr*, Ahmed Kamil Matbaası, Dersaadet.
- Birgivî Mehmed Efendi, (1323). *Risale fi Usûli'l-Hadis*, Dersaadet.
- Birgivî Mehmed Efendi, (1261). *Risâle-i Birgivî*, İstanbul.
- Birgivî Mehmed Efendi, (1307). *Şerhu'l-Erbain*, İstanbul.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2002). *Risâletü İnkâzi'l-Hâlikîn*, thk ve tlk. Hüsâmuddin bin Musa Affâne, Câmîatü'l-kuds, Kudüs.
- Birgivî Mehmed Efendi, (2015). *Zühru'l-Mülûk*, neşr. Huriye Martı-Ahmet Ürkmez, ÇÜİFD, cilt: 15, sy. 2, 1-28.
- Buharî, (1992), *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifler*, (I-III), Meral Yayınları, İstanbul, ty.

- Cemaleddin el-Kasımî ed-Dimaşkî, *Risâle fi 'ş-şây ve 'l-kahve ve 'd-duhân*, (Müellifin ferağ kaydı: 7 safer Cuma Akşamı, 1322.
- Cüveynî İmamü'l-haremeyn, (2016). *Kitâbü 'l-İrşâd-İnanç Esasları Kulavuzu*, (terc. Adnan Bülentbaloğlu vd.), Ankara.
- Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî-Moğol İstilasına Dair Kayıtlar*, çev. Mustafa Uyar, İstanbul, 2016.
- Çivizâde Mehmed b. Mehmed Efendi, *Risâle fi 'l-Lahn ve 't-Tegannî*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr.1548/8, vr.163b-166a.
- Çivizâde Mehmed b. Mehmed Efendi, *Zübdetü Fetâvâ Kâdıhan*, Nûruosmaniye Ktp., nr. 1959.
- Çivizâde Mehmed b. Mehmed Efendi, *Mecmûa-i Fıkh li-Çivizâde (el-Mesâilü 'l-fikhiyye)* Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 697/1, vr.1-40.
- Çivizâde Mehmed b. Mehmed Efendi, *Risale fi Hakki 'd-Devrân*, Süleymaniye Ktp., Pertevpaşa nr.621, vr.94b-98a.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed b. İlyas Efendi, *Risâle fi 'l-Mesh ale 'l-Huffeyn*, Süleymaniye Ktp., Serez, nr.960, vr.138-144.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed b. İlyas Efendi, *Fetâvâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 496.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed b. İlyas Efendi, *Fimâ Yeteallaku bi 'l-Hidâye ve 't-Telvîh ve Şerhi 'l-mevâkıf*, Süleymaniye Ktp, Halet Efendi nr. 802. vr.58-66.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed b. İlyas Efendi, (2000). *Risâle Müteallika bi 't-Teâzîr*, thk. Abdullah Özer, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , İstanbul.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed b. İlyas Efendi, *Vâkı'ât İstanbul Millet Kütüphanesi*, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 34 Fe 1080.
- Çivizâde, Muhyiddin Mehmed b. İlyas, *Risâle fi Vakfı 'd-Derâhim ve 'd-Denânîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, nr. 710, vr.169-176.
- Devvânî Celaledin. (1310). *Celâl (Şerhu Akâidi 'l-Adudiyye)*, İstanbul.
- Ebu'l-Müîn Neseî. (2011). *Tabsıratü 'l-Edille fi Usûli 'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsa, Kahire.
- Ebussu'ûd. (2016). "Bidâatü'l-Kâdî", thk. Âzer Abbâsûf, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy.35, 127-183.
- Ebussu'ûd. *İrşâdu 'l-Akli 's-Selîm ilâ Mezâyâ 'l-Kitâbi 'l-Kerîm*, (I-V) thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Riyâd, ty.
- Ebussu'ûd. (2013). *Ma'rûzât*, Haz. Pehlül Düzenli, Klasik Yayınları, İstanbul.

- Fezleke-i Kâtib Çelebi* (I-II), (1287). Cerîde-i Havâdis Matbaası, İstanbul.
- Gazzâlî, “İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîâm” *Mecmûtu Resâli'l-İmâm el-Gazzâlî* içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, el-mektebe et-tevfikiyye, Kahire, ty.
- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin* (I-IV), terc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul.
- Gazzâlî, (2005). *İhyâu Ulûmiddin*, Dâru'bni Hazm, Beyrut.
- Gazzî, Ebü'l-Mekarim Necmeddin. (1997). *el-Kevâkibü's Sâira bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira* (I-III) neşr. Halil el-Mansûr, Dâru'l-kütüb el-ilmîyye.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. (2009). *Künhü'l-Ahbar*, Tıpkı Basım, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Geredevî Muhammed Emin. (1318). *Hediyyetü'l-Kabr*, İbrahim Efendi Matbaası.
- Güzelhisârî Mustafa Hulusi. (1303). *Menâfiu'd-Dekâik fi Şerhi Mecâmii'l-Hakâik*, İstanbul.
- Hâdimî Muhammed Said. (1348) *Berîka-i Mahmhûdiyye fi Şerhi Tarîkati Muhammediyye*, Kahire.
- Halebî İbrahim b. Muhammed. (1325). *el-Halebî-i Kebîr*, İstanbul.
- Halebî İbrahim b. Muhammed. (1314). *el-Mültekâ'l-Ebhur*, İstanbul.
- Halebî İbrahim b. Muhammed. (1303). *Tam Kayıtlı Halebî-i Sağîr*, İstanbul.
- Hâris el-Muhâsibî, (2013). *er-Riâye li-Hukûkillâh-Kalp Hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul.
- Harputî Abdüllatif Efendi, (2016). *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslam: Kelam İlmine Giriş*, haz. Fikret Karaman, İstanbul.
- Hasan Beyzâde Ahmed. (2004). *Hasan Beyzâde Tarihi*, (I-III) haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara.
- Hoca Sadeddin, (1280). *Tâcü't-Tevârih* (I-II), İstanbul.
- İbn Arabşâh, (1986). *Acâibü'l-Makdûr fi Ahbâri Timûr*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut.
- İbn Asâkir, (1347), *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*, Matbaatü't-tevfik, Dimaşk.
- İbn Battuta Seyahatnamesi*, (2015). haz. Mümin Çevik, İstanbul.
- İbn Battûta, *Rihletu İbn Battûta*, Daru'l-fikr, ty.
- İbn Fâris, (2011). *Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Lügâ*, Dâru'l-fikr, Beyrut.
- İbn Haldun, (1996). *Kitabu'l-İber*, (I-VIII), Daru'l-fikr, Beyrut.
- İbn Haldun, (1982). *Mukaddime*, (I-II), terc. Süleyman Uludağ, İstanbul.

- İbn Kayyim, (1428). *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî, Dâru İlmi'l-Fevâid, Mekke.
- İbn Kudâme, (2009). *el-Muğni eş-Şerhu'l-Kebîr ale'l-Mukni'*, (I-XV) thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Mace, (1992). *Sünen*, Çağrı yay. İstanbul.
- İbn Nuceym, (2013). *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (I-IX) Daru'l-kutub el-ilmiiyye, Beyrut.
- İbn Nuceym, (1983). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımaşk.
- İbn Teymiyye Külliyyâtı*, (I-IX) Tevhid yay., İstanbul, 1987.
- İbnü'l-Arabî, (2015). *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap, İstanbul.
- İbnü'l-Arabî, (1980). *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Affî, Beyrut.
- İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, (2013). *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yayınları, İstanbul.
- İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i fetâvâ*, Süleymaniye Ktp. Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835.
- İbnü'l-İmâd Abdülhay el-Hanbelî, (1993). *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, Beyrut-Dımaşk.
- İlmiye Salnâmesi*, (1334). Dâru'l-Hilâfeti'l-İlmiyye, İstanbul.
- Kadızzâde Ahmed, (1251). *Şerh-i Birgivî*, Dâru't-ıbbâa el-âmire.
- Kadızzade Ahmed (1983). *Şerh-i Birgivî-Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye*, haz. A. Faruk Meyân, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- Kadızzâde Mehmed, *el-Makbûl fî Hâli'l-Huyûl*, Millet Kütüp. Ali Emiri Tıp, 257/1.
- Kafiyecî, *Kitâbü't-Taysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, terc. İsmail Cerrahoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 9. ty.
- Kalkaşendî, (1987). *Subhu'l-A'şâ fî Sinâti'l-İnşâ*, thk. Muhamed Hüseyin Şemsüddin, Dâru'l-fikr.
- Karaca, S. (2012). *Kadızzâde Mehmed Efendi: Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli-Metin- Sözlük-Dizin)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü,, Rize.
- Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, (1248). *Kitâb-ı Süleymannâme*, Bulak Matbaası, Kâhire.
- Karsî Davud, (1326). *Şerhu Usûli'l-Hadîs li-Birgivî*, İstanbul.

- Kâtip Çelebi, (2017). *Kesfû 'z-Zunûn an Esâmi 'l-Kütübi ve 'l-Fünûn*, (I-V) terc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Kâtip Çelebi, (2001). *Mizânül-Hak fî İhtiyâri 'l-Ehakk*, Sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul.
- Kâtip Çelebi, (2016). *Fezleke*, Neşr. Zeynep Aycibin, Çamlıca Yayın, İstanbul.
- Kefevî Mahmud b. Süleyman Efendi, (1385). *Ketâibü A 'lâmi 'l-Ahyâr Min Fukahâi Mezâhibi 'n-Nu 'mâni 'l-Muhtâr*, Kütübhan-e-i meclis-i şûrâ-yı millî, Şomâra-i sebt-i kitâb: 87837.
- Kestelî, (1326). *Haşiyetü 'l-Kestelî alâ Şerhi 'l-Akâid*, İstanbul.
- Kettânî, (1993). *H. Peygamber 'in Yönetimi: et-Terâtübü 'l-İdâriyye*, (I-III) çev. Ahmed Özel, İstanbul.
- Kınalızâde Ali Çelebi, (2007). *Ahlâk-ı Alâi*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Kuraşî, (1993). *el-Cevâhiru 'l-Mudiyye fî Tabakâti 'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed Hicr, et-tab'atü's-sâniye.
- Kuşeyrî Abdülkerim, *er-Risâletü 'l-Kuşeyriyye*, thk. Hânî el-Hâc, el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.
- Lütfi Paşa, (1341). *Tevârih-i Âl-i Osman*, Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- Mahallî Celaleddin, *Tefsîru 'l-Celâleyn*, Dâru'bni Kesîr, Beyrut, ty.
- Makrîzî, (1998). *el-Mevâiz ve 'l-İ'tibâr bi-Zikri 'l-Hutat ve 'l-Âsâr*, (I-III) Kahire.
- Makrîzî, (1999). *İğâsetü 'l-Ümme bi-Keşfi 'l-Ğumme*, thk. Yâsir Seyyid Sâlihîn, yer yok.
- Malik, (1992) *Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul.
- Mâtürîdî Ebu Mansur, (2005). *Kitabü 't-Tevhîd Tercümesi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara.
- Maverdî, (1989). *el-Ahkâmü 's-Sultâniye ve 'l-Vilâyât ed-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübarek Bağdâdî, Kuveyt.
- Mecdî Efendi, (1269). *Hadâiku 'ş-Şekâik*, İstanbul.
- Mekkî Ebû Tâlib, (1997). *Kûtu 'l-Kulûb-Kalplerin Azığı*, I-IV, (terc. Muharrem Tan), İz Yayınları, İstanbul.
- Mergînânî Ali b. Ebubekr, (1990). *el-Hidâye Şerhu Bidâyetü 'l-Mübtedî*, Dâru'l-kütübi'l- ilmiye, Beyrut.
- Mevkûfâtî Mehmed Efendi, *el-Mevkûfât Şerhu Mültekâ* (I-IV), (sad. Ahmed Davudoğlu), İstanbul.

- Mevsilî, (2009). *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr* (I-II), Darul-hadis, Kahire.
- Molla Hüsrev, (1308). *Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, (I-II) İstanbul.
- Molla Hüsrev, (1310). *Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkati'l-Vusûl* (I-II) İstanbul.
- Müneccimbaşı Ahmed bin Lütfullah, (2014). *Câmiu'd-Düvel-Osmanlı Devletinin Kuruluş Tarihi*, (çev. Ahmet Ağırakça), İstanbul.
- Müslim, (1992). *Sahih*, Çağrı yay. İstanbul.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Devhatü'l-Meşâyih*, ty.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, (1928). *Tuhfetü'l-Hattâtîn*, Devlet Matbaası, İstanbul.
- Naimâ, (1280-1281). *Tarih*, (I-VI) Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- Nesefî Ebu'l-Berekât, (1333). *Menâru'l-Envar*, Dersaadet.
- Neşrî Mehmed Efendi, (2011). *Tarih-i Cihanümâ-Aşiretten İmparatorluğa Osmanlı Tarihi*,(Sad. Necdet Öztürk), İstanbul.
- Nev'îzâde Atâî, (1268). *Zeyl-i Şekâyık (Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti'ş-Şekâik)*, İstanbul.
- Nizâmülmülk, (2013). *Siyâsetnâme*, (çev. Nizamettin Bayburtlugil), Dergah Yay. İstanbul.
- Oruç Beğ Tarihi*, (2014). haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Özgül, İbrahim, (2010). *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri Tahlil ve Metin*, (Basılmamış Doktora Tezi),Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Peçevî İbrahim Efendi, (1999). *Peçevî Tarihi*, (I-II) haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara.
- Pir Mehmed, “Zahîru'l-Kudât”, Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 9/394-483.
- Rabbânî Ahmed Serhedî *Mektûbât li'l-İmâm Rabbânî Müceddidi Elfi sâni Ahmed Fâruk es-Serhendî*, (I-II) İstanbul, ty.
- Rabbânî Ahmed Serhedî *Mektûbât-ı Rabbânî*, (I-II) Merve yay. çev. Abdülkadir Akçiçek, ty.
- Resâilü'l-Birgivi*, (2011). haz. Ahmed Hadî el-Kassâr, Beyrut.
- Sâbûnî Nureddin, (1978). *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, metin neşri ve tercüme Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları.
- Sahibkiran Emir Timur, (2010). *Timur'un Günlüğü- Tüzükât-ı Timur*, haz. Kutlukhan şakirov Adnan Aslan, İstanbul.

- Sâlim b. Zekvân, (2016). *es-Sîre: Bir Hâricî/İbâdî Klasîği*, çev. Harun Yıldız, Ankara.
- Selânîkî Mustafa Efendî, (1999). *Tarih-i Selânîkî (I-II)*, Haz. Mehmet İpşirli, TTK, Ankara.
- Serahsî Şemsüleimme, (1993). *el-Mebsût, (I-XXX)*, Dâru'l-fikr, Beyrut.
- Seyyid Şerif Cürcanî, (2007). *Ta'rifât*, Daru'n-nefâis, Beyrut.
- Silahdar Tarihi (I-II)*, (1928). Devlet Matbaası, İstanbul.
- Sinan Paşa, (2011). *Yakarışlar Kitabı-Tazarrunâme*, haz. Mertol Tulum, Ankara.
- Solakzâde Tarihi*, (1297). Mahmud Bey Matbaası, İstanbul.
- Suyûtî, *Kuran İlimleri Ansiklopedisi (I-II)*, (terc. Sâkıp Yıldız-Hüseyin Avni çelik), Madve Yayınları, İstanbul.
- Sühreverdî, (1995). *Avârifü'l-Meârif-Gerçek Tasavvuf*, (terc. Dilaver Selvi), Umran Yayınları, İstanbul.
- Şa'rânî Abdülvehhab, (2006). *Kibrît-i Ahmer*, (terc. Hasan Fehmi Kumanlıoğlu), İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.
- Şa'ranî Abdülvehhab, *Tenbîhu'l-muğterrîn evâhur el-karnî'l-âşir alâ mâ hâlefû fih selefehum et-tâhir*, thk. Vâil Ahmed Abdurrahman, el-Mektebe et-tavfikiyye, Kahire, ty.
- Şehbenderzade Ahmed Hilmi, (2011). *İslam Tarihi-1*, Ötüken Yay., İstanbul.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-fikr, ty.
- Şehristanî, (2015). *Milal ve Nihal*, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayınları, İstanbul.
- Şemseddin Muhammed Nurî Nakşibendî, (1301). *Miftâhu'l-Kulûb*, Esad Efendi Matbaası.
- Şeyh Bedreddin, (2012). *Letâifü'l-İşârât fî Beyâni'l-Mesâili'l-Hilâfiyât*, Kültür ve Turizm Bakan. Yayınları, İstanbul.
- Tarih-i Raşid ve Zeyli (I-III)*, (2013). haz. Abdülkadir Özcan vd., Klasik Yayınları, İstanbul.
- Taşköprîzâde İsamuddîn Ahmed b. Muslihiddîn Mustafa, (1975). *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, nsr. Ahmed Suphi Fırat, İstanbul.
- Taşköprîzâde İsamuddîn Ahmed bin Muslihuddin Mustafa, (1313). *Mevzûâtu'l-ulûm, (I-II)*, İkdâm Matbaası.
- Taşkörüüzâde, (2007). *Osmanlı Bilginleri*, (çev. Muharrem Tan), İz Yayınlar, İstanbul.

Teftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi-Şerhu'l-Akâid*, (terc. Süleyman Uludağ), İstanbul.

Teftazânî, (1308). Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul.

Teftazânî, *Telvîh ale't-Tavdîh li-Metni't-Tenkîh*, (I-II) Darul-kütübil-ilmiiye, Beyrut.

Temîmî Takiyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzî el-Hanefî (v. 1005/1596), *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Süleymaniye Ktp., Sehid Ali Pasa, nr. 1907.

Tirmizi, (1992). *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Tursun Bey, (1977). *Tarih-i Ebü'l-Feth*, Haz. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul.

Tusî, Nasîruddin, (2013). *Ahlak-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul.

Yıldırım, Muhammed Atif, (2009). *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânuşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması (Risâle fi Reddi'l-İslâh ve'l-Îzâh)*, (Basılmamış Yüksel Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, İstanbul.

Yunus Emre, (2016). *Divan*, haz. Mustafa Tatçı, Ankara.

İkincil Kaynaklar

Abou el-Haj, R. (2011). *1703 İsyanı-Osmanlının Siyasi Yapısı*, çev. Çağdaş Sümer, Tan Yay, Ankara.

Adivar, Abdülhak A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Akbulut, A. (2014). "Selefilik Teolojik ve Düşünsel Temelleri" *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 113-133.

Akdağ, M. (2010). *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, Yapı Kredi, İstanbul.

Akdoğan, B. (1999). "XV. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Türk Musikisi" *Diyanet İlmi Dergi* Cilt 35, Sayı 1, Ocak-Şubat-Mart, 135.

Akgündüz, Ahmet, "Ebussu'ûd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10/365-371.

Akgündüz, A. (1990-2016). *Osmanlı Kanunnameleri (I-XI)* OSAV, İstanbul.

Akgündüz, A. (2009). *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatı Araştırmaları I*, İstanbul.

Akpınar, C. "Davud Karsî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/29.

- Akpınar, Muhammet R. (2009). *Kâdızâdeliler ve Sivâsîler Arasındaki Fikhî Tartışmalar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İstanbul.
- Altınay, A. R. (1328). *Büyük Tarih-i Umûmî*, (I-VI) Agob Matyosyân Matbaası, İstanbul.
- Altınsu, A. (1972). *Osmanlı Seyhülislamı*, Ankara.
- Anhegger, Robert- Halil İnalçık (2000). *Kanunname-i Sultânî Ber Mûceb-i Örf-i Osmanî*, Ankara.
- Apak, A. (2014). “İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul, 39-50.
- Apaydın, Hacı Y. “İbn Kayyim el-Cevziyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/110.
- Arıcı, Mustakim, (2015). “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcanî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri” *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, Ed. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları.
- Arıkan, A. (2016). “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkanı-Eleştirel Bir yaklaşım” *Osmanlı’da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd., İstanbul, 471-521.
- Arnaldez, R. (1970, Ocak-Haziran). “İslâm’da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, çev. Ahmet Aslan, *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, c.XXVIII, sayı:1-2, 231-241.
- Arsal, Sadri M. (2014). *Türk Tarihi ve Hukuk*, Ankara.
- Arslan, Ahmet Turan, (1988). “İmam Birgivî Tasavvufa Karşı Değildi”, *İslam*, c. 5, sy. 61, 54-55.
- Arslan, Ahmet T. (1997). “İmam Birgivî’nin (929-981/1523-1573) Bir Mektubu”, *İlmî Araştırmalar Dergisi*, , sy. 5, 61-74.
- Arslan, Ahmet T. (1992). *İmam Birgivî, Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul.
- Arslan, D. (2015). *Ebussu’ûd Tefsirinde Kur’an İlimleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Artan, T. (2016/2) “El Yazmaları Işığında Bir Çevre ve Çehre Eskizi: Kadızâdeliler, Müceddidîler ve Damad İbrahim Paşa (1730)” *Müteferrika Kitabiyat Dergisi*, K13, 51-143.
- Atçıl, A. (2002). *Procedure in the Ottoman Court and the Duties of Kadis*, The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University, Department of History, Ankara, September.

- Avcı, M. (2002). “Osmanlı Hukukunda Para Cezaları”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, , X, 91-106.
- Avcu, A. (2009). *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Avîs, Mansur M. (1970). *İbn Teymiyye Leyse Selefîyyen*, Kahire, Dâru'n-nahda el-arabiyye.
- Ayaz, K. (2014). *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî*, Necmettin Erbakan Üniv. Sos. Bil. Ens. Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, Konya.
- Aycan, İrfan -Mahfuz Söylemez, (2002). *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Aydemir, A. *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, ty.
- Aydın, A. (2006). *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fikhî Görüşleri ve Fetvâları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi),Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul,.
- Aydın, Mehmet A. (2006). “İslâm Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sayı:1, 11-21.
- Aydın, Mehmet A. (2005). “Türk Hukuk Tarihçiliği”, *TALİD*, c. 3, sy.5, 9-25.
- Aydın, Mehmet A. (2014). *Osmanlı Devletinde Hukuk ve Adalet*, İstanbul.
- Aydın, S. (2016). *İslam Düşüncesi: İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefîlik*, Külliyyat Yayınları, İstanbul.
- Azimli, M. “Hilafet Karşıtı Bir Kişi Olarak Ali Abdurrazık ve Kitabı *el-İslam ve usûl-hukm* Üzerine Bazı Mülahazalar” *Marife*, Yıl 1, Sayı 3, Kış 2002, 55-66.
- Baltacı, C. (2005). *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, (I-II), İFAV, İstanbul.
- Barçın, M. “Ünlü Alim İmam Birgivi” *Sebilürreşâd*, Cilt XIV, Sayı 329, s. 59.
- Bardakoğlu, A. (2017). *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, KURAMER, İstanbul.
- Barkan, Ömer L. *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Yayınları, ty.
- Barkan, Ömer L. (1975). “Türkiyede Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi” *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri*, TTK, Ankara.
- Barnes, John R. (1997) “Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarikatlar” *Türkiye Günlüğü*, sy. 45, Mart-Nisan, 113-122.
- Baysun, M. Cavid, “Ebussu'ûd”, *İA*, 4/ 92-99.

- Baysun, M.Cavid, “Çivizâde”, *İA*, 3/ 438-439.
- Baytop Turhan - Kurnaz Cemal “Lale” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/79.
- Baz, İ. (2004). *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Bedir, M. (2005). “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 27-84.
- Bedir, M. (2013). “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29, 65-97.
- Beyazıt, Y. (2014). *Osmanlı İlmiyye Mesleğinde İstihdam*, Ankara.
- Bıçak, A. (2013). *Türk Düşüncesi 1: Kökenler*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, V. (2003). *Fakih ve Toplum –Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayınları, İstanbul.
- Bilkan, Ali F. (2016). *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivasiler*, İstanbul.
- Birge, John K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*, London.
- Bozkurt, M. (2006). *Fahreddin Razî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi),Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Bulut, M. (2010). “Merkantilstler Karşısında İki Osmanlı Düşünürünün İktisadi Yaklaşımları” Birgivî Mehmet Efendi ve Kınalızade Ali Efendi” *Birinci İktisat tarihi Kongresi Tebliğleri -1*, 345-356.
- Bûtî, Said R. (1990). *es-Selefiyye: Merhale Zemeniyye Mübârake lâ Mezheb İslâmî*, Dimaşk.
- Büyükkara, Mehmet A.(2014). “Günümüzde Selefilik ve İslami hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul, 485-525.
- Câbirî, Muhammed A. (2001). *Arap-İslam Siyasal Aklı*, Kitabevi, İstanbul.
- Celep, H. (2012). *Sofyalı Bâlî Efendinin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Cengiz, O. (2010). *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esma İsimli Eseri*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü,, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Cici, R. (2001). *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları (Kuruluştan Fâtih Devri Sonuna Kadar)*, Arasta Yayınları, Bursa.
- Commins, David D. (1993). *Osmanlı Suriye'sinde Islahat Hareketleri*, (ter. Selahattin Ayaz), Yöneliş Yayınları, İstanbul.

- Curry, John J. (2010). *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order 1350–1650*, Edinburgh University Press.
- Çakmaklıoğlu, M. (2008). “İbnü’l-Arabî’nin Nübüvvet Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye’nin Bu Husustaki Eleştirileri” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl, 9, sy. 21, 213-255.
- Çavuşoğlu, S. “Kadıızâdeliler” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/100-102.
- Çelenk, M. (2013). *16-17. Yüzyıllarda İran’da Şiîliğin Seyri*, Bursa.
- Çelikel, B. (2013). “Gazâlî’nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltiği Eleştiriler” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* Cilt 13, Sayı 2, 117-138
- Çizakça, M. (2017). *İslam Dünyasında Vakıflar*, İngilizce’den terc. Elif Süreyya Genç, Karatay Üniversitesi Yayınları, Konya.
- Dağlar, A. (2013). “Türkçe Mektupları Işığında Ebussu’ûd Efendi’nin Beşerî Münâsebetleri”, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, *XLI*, 279-320.
- Dankoff, R. (2006). *An Ottoman Mentality-The World of Evliya Çelebi*, Brill, Leiden-Boston.
- Davutoğlu, A. (1996/1). “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması” *Divan*, 1-44.
- Davutoğlu, A. “Genel Dünya Tarihi İçinde Osmanlı’nın Yeri: Metodolojik Meseleler ve Osmanlı Tarihinin Yeniden Yorumlanması” *Osmanlı*, 7/674-680.
- Demir, A. (1984) “Kanûnî Sultan Süleyman’ın Terk-i Salat Edenlerle İlgili Fermanı”, *Tarih İncelemeleri II*, Ege Üniv. Edebiyat Fak. Yayınları, 46-53.
- Demir, A.(2006). *Devlet-i Aliyye’nin Büyük Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussu’ûd Efendi*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Demir, Hande S. (2013/3). “Klasik Dönem Osmanlı Devleti’nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrazi ve Din Devleti Sistemleri Kapsamında İncelenmesi” *Ankara Barosu Dergisi*, 271-288.
- Demircigil, B. (2017). “Birgivî’nin Tasavvuf ve Tarikatlere Bakışı” *Journal of History Culture and Art Research/Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Vol. 6, No. 4, September, 717-734.
- Doğmuş, L. (2002). *Türkiye’de XVII. Yüzyıldaki Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış (Kadıızâdeliler ve Sivasîler)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İzmir.
- Dumlu, E. (2015/2). “XV Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussu’ûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivî)”, *İLTED*, Erzurum, sayı: 44, 303-337.

- Düzdağ, M. E. (1983). *Ebussu'üd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul.
- Düzenli, P. (2007). *Osmanlı Hukukçusu Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, (Doktora Tezi), Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Konya.
- Düzenli, P. (1995). *İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi 'nde Bulunan Meşihat Fetvâları*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Düzenli, P. (2005). "Seyhülislam Ebussu'üd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *TALİD*, İstanbul, , c.3, sayı 5, s.441-475.
- Ekrem, Y. (2012). *Osmanlı Devri Dâru'l-hadisleri ve Hadis Eğitimi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Elmalı, H. "İzhâru'l-esrâr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23/506.
- El-Rouayheb, K. (2015). *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press.
- Emecen, F. (2016). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Emecen, F. (2011). *Osmanlı Sultanları –I (Bayezid-Yavuz-Kanûni)*, İSAM, İstanbul.
- Emecen, F. (2011). *Yavuz Sultan Selim*, Yitik Hazine Yayınları, İstanbul.
- Emre, S. (2015). "Anatomy of a Rebellion in Sixteenth-Century Egypt: A Case Study of Ahmed Pasha's Governorship, Revolt, Sultanate and Critique of the Ottoman Imperial Enterprise/On Altıncı Yüzyıl Mısırı'nda Bir İsyanın Anatomisi: Ahmet Paşa'nın Valiliği, İsyanı, Saltanatı ve Osmanlı İmperyal Teşebbüsünün Bir Eleştirisi" *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, Sayı/Issue XLVI, 77-129.
- Erdoğan, M. (1998). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, M. (1994). *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul.
- Erdoğan, M. (1996). *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul.
- Ergin, R. (2007). *İslam Düşüncesinde Zahir-Batın Ayrımı Açısından Kadızadeliler Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi) , Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü,, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya.
- Ergin, Mehmet M. (2006). "X/XVI-XII/XVIII. Yüzyıllar Arası Arap Şiirinde Kahve" *Marife*, Yıl 6, sy. 2, Güz, 197-209.
- Erkan, Ü. (2014). *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Samsun.

- Erkol, A. (2002). *Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler (Selef Âlimleri ve Gazali Örneği)*, (Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Ersöz, R. (2017). *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, Uludağ Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Bursa.
- Erünsal, İ. “Şehid Ali Paşa Kütüphanesi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/435.
- Fazlıoğlu, İ. (2016). *Derin Yapı: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ.(2017). *Nazarî Ufuk: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Zihin Penceresi*, İstanbul.
- Fazlıoğlu, İ. (2015). *Kayıp Halka: İslam Türk Felsefe Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, İstanbul.
- Fığlalı, Ethem R. (2001). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul.
- Fidan, Y. (2007). *Ebussu'ûd'un Fikhî Meseleleri Çözümlemedeki Metodu*, (Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, İstanbul.
- Fleischer, Cornell H. “Mehdî ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi” *Osmanlı*, 7/149-159.
- Frenkel, Yehoshua, (2016), “In Search of Consensus: Conflict and Cohesion Among the Political Elite of the Late Mamluk Sultanate” *The Medieval History Journal*, 19, 2 253–284.
- Gel, M. (2010). *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, (Basılmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Gel, M. (2012). “Birgivî Mehmed Efendi Araştırmalarına Bir Katkı: *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrat ve't-tefrît*’in müellifi kimdir?” *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz, 59-76.
- Gel, M. (2010). “Kanûnî’nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli Hükm-i Şerîfi’nin Yeni Bir Nüshası” *Akademik Bakış*, Cilt 4, sy. 7, Kış, 185-192.
- Gedikli, F. (2018). “Osmanlı Mahkemesinde Fetva Kullanımı ve Fetva-Kaza İlişkisi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, red. Yunus Uğur, İstanbul, 201-226.
- Genç, M. (2000), *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken, İstanbul.
- Gerber, H. (2018). “Hukuk Sisteminde Fetva” çev. Ali Erken, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, red. Yunus Uğur, İstanbul, 243-280.
- Gerber, H. (1994). *State, Society and Law in Islam - Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press.

- Göçmen M. “Üstüvanî Mehmed Efendi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42/397.
- Gölcük, Ş. (2000). *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya.
- Gölpınarlı, A. “Kızılbaş”, *İA*, 6/789-795.
- Gölpınarlı, A. (1931). *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul Devlet Matbaası.
- Görgün, T. “İcî Adudiddin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21/411.
- Görgün, T. (2010). “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu, 4-6 Aralık 2009*, ed. Tevfik Yücedoğru vd. Bursa.
- Görgün, T. “Molla Fenârî-Düşüncesi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/247-248.
- Görgün, T. (2003). “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? –Osmanlı Düşüncesi’nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sy. 13-14, 29-46.
- Gül, A. (1997). *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru’l-hadîslerin Yeri*, TTK, Ankara.
- Gümüş, S. “Cürcânî Seyyid Şerif” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8/134-135.
- Gündoğdu, C.(1997). *Abdülmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü, Erzurum.
- Güngör, H. (2002). “Eski Türklerde Din ve Düşünce” *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, 3/261-282.
- Güngör, E. (1991). *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul.
- Hakyemez, C. (2014). *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, İstanbul.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İz Yayınları, İstanbul.
- Imber, C. (2004). *Seriattan kanuna Ebussu’ûd ve Osmanlı’da İslami hukuk*, (çev. Murteza Bedir), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Ivanyi, Katharina. (2012). *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivî Mehmed Efendi’s al-Tariqa al-muhammadiyah*, Ph. D. Princeton University.
- İkbal, M. (2008). *İslam Düşüncesi*, der. Çev. Yusuf Kaplan, İstanbul.
- İnalcık, H. (2001). “Mahkeme-Osmanlılarda” *İA*, MEB, 7/149.
- İnalcık, H. (2001). “Padişah” *İA*, MEB, 9/493.

- İnalcık, H. (2009). *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul.
- İnalcık, H. (2009). *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, İstanbul.
- İnalcık, H. (2014). *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II*, İstanbul.
- İnançer, Ömer T. (1999). “Osmanlı Mûsikîsi Tarihinde Tasavvuf Mûsikîsine Bir Bakış”, *Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları*, 10/677-690.
- İpşirli, M. “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8/347-349.
- İpşirli, M. “Çivizâdeler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8/349-350.
- İpşirli, M. (1982). “XVI. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası İle İlgili Hükümler”, *İ.Ü.E.F. Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 12, 203-248.
- İskenderoğlu, M. (2014). “Fahreddin Râzî ve İbn Arabî’de Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?” *Dergipark*, c. 22, s. 22, 169-188.
- İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, (2015). Ed. M. Cüneyt Kaya, KlasikYayıncılık, İstanbul.
- İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmed Efendi-Ebussu’ûd-Âlî Bibliyografyası*, (2015). haz. Nihal Atsız, Ötüken, İstanbul.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil*, (2010). ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul.
- İşcan, Mehmet Z. (2015). *Gelenekten Geleceğe İslamî Düşüncede Yenilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- İşcan, Mehmet Z. (2012). *Selefilik-İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- İşcan, Mehmet Z. (2014). “Selefilik’in Temel Esasları ve Sosyo-politik Arka Planı” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 91-110.
- İşler, M. H. (1959). *İmam Birgivi Hayatı-Eserleri*, İzmir.
- İzgi, C. “Mehmed Suûdî Efendi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/526.
- İzgi, C. (1997). *Osmanlı Medreselerinde İlim I-II*, İstanbul.
- İzmirli İsmail Hakkı. (1339-1341). *Yeni İlm-i Kelam I-II*, Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiyye Matbaası.
- Kafadar, C. (2014). “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi” *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul.

- Kalaycı, M. (2016). “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı’daki İzdüşümleri” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 Aralık, 9-72.
- Kalaycı, M. (2012/1). “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 21, 99-134.
- Kalaycı, M. (2015). *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*, Ankara.
- Kalaycı, M. (2017). *Tarihsel Süreçte Eş’arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara.
- Kalaycı M. (2012/1). “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarîlik-Mâtürîdîlik İhtilafına İlişkin Risalesi” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı 21, ss. 99-134.
- Kalaycı, M. (2017). “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema” *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl-Sempozyum Tebliğleri*, 431-455.
- Kara, İ. (2014). *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Kara, M. (2017). *İbn Teymiyye’ye Göre İbnü’l-Arabî*, İstanbul.
- Karahasanoğlu, S. (2005). “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Yaşamış Beş Osmanlı Hukukçusu” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 767-779.
- Karahasanoğlu, S. (2005). “Yanlış Zamanda Yanlış Adam”: Feyzullah Efendi: Sabra Mesurvey, Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam, Doktora Tezi, Princeton University, 1965, IV+172 sayfa (Kitap Tanıtımı), *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 843-847.
- Karaman, H. (1999). *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayınları, İstanbul.
- Karaman, H. (1990). “İslam’da Din Devlet İlişkisi” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 13, Kış, , 13-23.
- Karamustafa Ahmet T. (2017). *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Karataş, A. (2010). *Maturîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’ında Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Kaylı, A. (2010). *A critical study of Birgivî Mehmed Efendi’s Works and their dissemination in manuscript form*, (Master Thesis), Boğaziçi University, İstanbul.
- Kaya, S. (2003). “Para Vakıfları Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 1, sy. 1, 189-203.
- Keskioğlu, O. (1980). *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, DİB Yayınları, Ankara.

- Kevserânî, V. (2017). *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevî Din-Devlet İlişkileri*, (çev. Ramazan Yıldırım), İşaret Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, Mahmud E. “İbnü’l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/493-516.
- Kılıç, Mahmud E. (2014). *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul.
- Kılıç, M. (2008). “Muhakeme Hukukunun Biçimsel Rasyonallitesi Bağlamında Osmanlı Hukukunda Belge Tanzimi: Kadı Ebussu’ûd’un Sak Risalesi”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, sy. 5, Bahar, 45-63.
- Kılıçer, M. E. (1994). *İslam Fıkhiında Re’y Taraftarları*, Ankara.
- Kırbıyık, K. “Baytarlık” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5/281.
- Kıyıcı, B. (2009). *İbn Teymiyye’de Akıl nakil İlişkisi (Der’u Teâruzî’l-Akl ve’n-Nakli Bağlamında)*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Koca, F. “Mendup” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/128.
- Koca, F. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/392.
- Koca, F. (2002/1). “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 73-131.
- Konuk, Ahmed A. (2014). *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV, İstanbul.
- Köksal, Asım C. (2016). *Fıkıh ve Siyaset-Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Köksal, Asım C. (2017). “Osmanlılar’da Adalet Kavramı”, *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh, Alimler, Eserler, Meseleler*, İstanbul.
- Köksal, İ. (1999). “Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 87.
- Köprülü, M. F. (2012). *Anadolu’da İslamiyet*, Akçağ Yayınları, Ankara,.
- Köprülü, M. F. (2004). *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Ankara.
- Köprülü, M. F. (2005). *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köprülü, M. F. (2013). *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köprülü, M. F. (2016). *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.
- Kufralı, K. “Birgivi” *İA*, MEB, 2001, 2/634.
- Kurt, İ. (2015). *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

- Kuşeyrî Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Küçük, H. (1997). *Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul.
- Lekesiz, M. H. (1989). “Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkür, Gelişme ve Çözülme (15.-17. Yüzyıllar)”, (Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Lekesiz, M. H. (1999). “Osmanlılarda Sünnî-Hanefî Geleneğın Oluşmasında Ulemanın Rolü”, *Osmanlı*, Güler Eren, (ed.), Yeni Türkiye Yayınları, 8/80-84.
- Lekesiz, M. H. (1997). *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyecî (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmet Efendi ve Fikirleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Martı, H. (2011). *Birgivî Mehmed Efendi*, Ankara.
- Martı, H. (20008). *Osmanlı'da Bir Dâru'l-hadîs Şeyhi: Birgivî Mehmed Efendi*, İstanbul.
- Mavil, Hikmet Yağlı, *Eş'arî*, İstanbul, DİB, 2017
- Melikof, I.(1999). “İlk Osmanlı Sultanları ve Bektaşiler” *Osmanlı*, 4/384-386.
- Mert, N. (1999). “Osmanlı Laiktir, Laik Kalacak” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 36-40.
- Michot, Yahya M. (2014). “İbn Teymiyya Salafism And Mercy” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, 411-415.
- Mohammednejad, H. (2015). *Osmanlı Safevî İlişkileri (1501-1576)*, (Basılmamış Doktora Tezi Ankara Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Ocak, Ahmet Y. (1999). “Din ve Düşünce”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1/109-216.
- Ocak, Ahmet Y. (1997). “İslam Tasavvuf ve Tarikatler: Sosyal Tarih Perspektifinden Bir Bakış” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Mart-Nisan, 5-10.
- Ocak, Ahmet Y. “Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı” *Türkler*, 11/15-26.
- Ocak, Ahmet Y. (1997). “XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayramî (Hamzavî) Melamîleri ve Osmanlı Yönetimi”, *Bellekten*, LXI, Nisan, Ankara, 93-110.
- Ocak, Ahmet Y. (2017). *Babaîler İsyanı: Aleviliğın Tarihsel Alt Yapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkürü*, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Y.(2014). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

- Ocak, Ahmet Y. (2017). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler, XIV-XVII. Yüzyıllar*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Y. (2011). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ocak, Ahmet Y. (2012). *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Y. (1994). "XV.-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi", *XI. Türk Tarih Kongresi*, c. V, Ankara, s. 1201-1210.
- Okur, Kaşif H. (2005). "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, 33-58.
- Onat, H. (2014). "İslam Ortak Paydasını Kaybetmiş Müslümanların Açmazı: Şif-Selefi Kutuplaşması", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, 525-551.
- Ortaylı, İ. (1999). "Osmanlı Barışı" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 12-17.
- Ortaylı, İ. (2016). *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, İstanbul.
- Osmanlı'da İlm-i Fıkıh, Alimler, Eserler, Meseleler*, (2017). İsar Yayınları, İstanbul.
- Osmanlı'da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, (2016). ed. Osman Demir vd. İstanbul.
- Osmanlı Hukukunda Fetva*, (2018). Ed. Süleyman Kaya, Yunus Uğur, Mustafa Demiray, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, (2014). haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTK, Ankara.
- Öçal, Ş. (2000). *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara.
- Öçal, Ş. (1999). "Osmanlı Kelamcıları Eş'arî miydi? –Muhammed Akkirmanî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı- *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık, c. 2, s. 5, 225-254.
- Öngören, R. (2000). *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ*, İstanbul.
- Öz, M. (1999). "Klasik Dönem Osmanlı siyasî Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 12, Sayı 1, 27-33.
- Öz, M. (1999). "Onyedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti: Buhran, Yeni Şartlar ve İslahat Çabaları Hakkında Genel Bir Değerlendirme" *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 48-53.

- Özcan, T. (1998). “Para Vakıflarıyla ilgili Önemli Bir Belge”, *İLAM Araştırma Dergisi*, III, sayı 2, 107-112.
- Özcan, T. (2003). *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Özel, A. (1990). *Haneî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara.
- Özen, Ş. “Teftazanî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40/303.
- Özen, Ş. (2005). “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *TALİD*, İstanbul, c. 3, sy. 5, 249-378.
- Özer, A. (2000). *İslam Hukuku'nda Ta'zîr Risâleleri ve Çivizâde Muhyiddin Mehmed b. Çivizâde'nin Risâle Müteallika bi't-teâzîr Adlı Eseri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi, Sos. Bil. Enstitüsü, İstanbul.
- Özervarlı M. Sait “İbn Teymiyye-İtikadi görüşleri” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/405-406.
- Özervarlı M. Sait “Muhammed Abduh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/483.
- Özervarlı M. Sait, “Selefiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/402.
- Özkan M. (2005). “Osmanlıca Metinlerde İslam Hukuku Motifleri: Fetâvâ-yı Birgivi Örneği” *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.* Yıl 1, sayı 1, Haziran, 79-107.
- Özkan, M. (2016). “Osmanlı'da İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve “Risâle-i Kadızâde” Adlı Çalışması” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 27, Nisan, 553-574.
- Özkan M. (2016). *XVI. Yüzyıl Osmanlı Alim ve Fakihî Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, Bursa.
- Özkul, A. (2008). *Tâcü'l-Ârifîn Ebu'l-Vefâ'nın Menakıbı –İnceleme ve Metin-*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sos. Bil. Enst. İstanbul.
- Özsoy, S. (2013). “Osmanlı Devleti'nin Yeniliklere Yaklaşımı Üzerine Bir Deneme: Birgivi ve Bid'at” *Dört Öge*, Yıl 1 Sayı 3-Nisan, 103-115.
- Öztürk, E. (2015). *Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçişte Tasavvuftaki İrfanî Gelenek: Ahmed Avni Konuk Örneği*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Öztürk, N. (1981). *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-zade Movement*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy University of Edinburgh.
- Öztürk, Ö. (2015). *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergah Yayınları, İstanbul.

- Öztürk, Y. (1999). “Osmanlı Klasik Sisteminin Teşekkülü ve Çözülüşü” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, Kasım-Aralık, 133-149.
- Pakalın, Mehmet Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (I-III) MEB, İstanbul.
- Peirce, L. (2005). *Ahlak Oyunları-1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, (çev. Ülkün Tansel), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Peirce, L. (2012). *Harem-i Hümayun-Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümdarlık ve Kadınlar*, (çev. Ayşe Berktaş), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Pirinç, A. (2009). *Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Felsefi Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi) Fırat Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, Elazığ.
- Popper, K. (2008). *Diyalektik Materyalizm Adı Verilen Nifak Teorisinin Eleştirisi: Tarihsiciliğin Sefaleti*, (çev. Sabri Orman), İstanbul.
- Said, E. (2014). *Şarkiyatçılık-Batının Şark Anlayışları*, (çev. Berna Ülner), İstanbul.
- Sarıkaya, Y. (1999). “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, 23-39.
- Sariyannis, M. (2015). *Ottoman Political Thought up to The Tanzimat: A Concise History*, Foundation for Research and Technology-Hellas-Institute for Mediterranean Studies Rethymno.
- Serdar, M. T. (2008). *Mevlana Hakîmüddin İdris-i Bitlisî*, İstanbul.
- Sezen, Y. (1999). “Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumunu” *Osmanlı*, 6/44.
- Shaw Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Volume I: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808, 2002.
- Şeker, Fatih M. (2013). *Osmanlı İslam Tasavvuru*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Şeker, Fatih M. (2015). *Selçuklu Türklerinin İslam Tasavvuru*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Şeker, M. (1994). *İmam Birgivi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Şimşek, M. “Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerine Münakaşalar” Ankara Üniversitesi, Cilt 27, Sayı 1, 207-220.
- Şimşek, M. (2010). *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, Ankara.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda, “Mevleviyeye” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29/470.
- Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (2014). Ed. Ahmet Kavas, Ensar Neşriyat, İstanbul.

- Terzioğlu, D. (2007). “Bir Tercüme ve Bir İntihal Vakası: Ya da İbn Teymiyye’nin Siyâsetü’ş-şerîyye’sini Osmanlıcaya Kim(ler) Nasıl Aktardı?”, *Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları*, Volume 31/II.
- Terzioğlu, D. (2013). “Where ilm-i hâl meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the age of Confessionalization” *Past and Present* 220, 86-87.
- Terzioğlu, D. (2010). “Sunna-Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: The naşîhatnâme of Hasan Addressed to Murad IV”, *Archivum Ottomanicum*, Edited by György Hazai with others, 27, 241-312.
- Tezcan, B. “II. Osman Örneğinde İlerlemeci Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı” *Osmanlı*, 7/658-668.
- Tıblavî Mahmud S. (1989). *İbn Teymiyye’de Tasavvuf*, (ter. Ali Durusoy), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Tunç, M. (2015). *Çağdaş Selefiyye ve Hadis (Suûdî Arabistan Örneği)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Bayburt Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, Bayburt.
- Türcan, T. (2006). “İslam Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı” *İslam Araştırmaları Dergisi*, Cilt 19, sy. 1, 159-167.
- Türcan, T. (2001). *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Türer, O. (1998). *Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul.
- Unan, F. (1993). “Medrese-Yönetim İlişkileri ve Osmanlı Medreselerinin İlmî Performansı Meselesi” *VII. Osmanlı Sempozyumu (Söğüt, Eylül 1992)*, 13-23.
- Unan, F. (2003), *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Uyanık, M. (2014). “Selefi ve Felsefi Üslub: Teori ve Pratik Uyumsuzluğu Üzerine İç Asya Merkezli Bir Okuma” *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, 357-407.
- Uzunçarşılı, İsmail H. “Bayezid II”, *İA*, 2/392-398.
- Uzunçarşılı, İsmail H. (2014). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara.
- Uzunçarşılı, İsmail H. (2015). *Osmanlı Tarihi*, (I-VI) TTK, Ankara.
- Ünal, Mehmet A. “Osmanlı Devleti’nde Merkezî Otorite ve Taşra Teşkilatı” *Osmanlı*, 6/120.
- Ünal, Mehmet A. (2010). “Osmanlı Devletinde Askerî Sınıfın Yargılanması” *XVI. Türk tarih Kongresi*, 4. Cilt, 2. Kısım: *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 20-24 Eylül, 669-697.

- Ünal, Mehmet A. (2016). “Osmanlı Medeniyetinin İçeride Kapanması ve Batı Karşısında Savunmaya Geçmesi”, *Osmanlı’da Siyaset ve Diplomasi*, OSAMER, İstanbul.
- Ünal, Mehmet A. (2010). *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*, Fakülte Yayınları, Isparta.
- Ünal, Mehmet A. (2012). *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Paradigma, İstanbul.
- Ünal, Mehmet A. (2011). *Osmanlı Tarih Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Ünal, Mehmet A. (1989). *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)*, TTK, Ankara.
- Ünal, Mehmet A. “Birgivî Mehmed Efendi ve Osmanlı Fikir Hayatına Etkileri” *Uluslararası Balıkesir’e Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, (7-8 Kasım 2013 Balıkesir), *Bildiriler*, haz. Şenol Çelik, Serdar Genç, 237-243.
- Ürkmez, A. (2000). *Kadıızâdeliler-Sivasiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâkî’l-Hakika Örneği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Konya.
- Ürkmez, Ahmet-Huriye Martı, (2015). “XVI. Asır Osmanlısında Bir Âlimin Kaleminden Siyaset Eleştirisi: Birgivî ve “Zühru’l-Mülük” Adlı Eserinin Tercümesi” *ÇÜİFD*, , cilt: 15, sy. 2, 1-28.
- Vural, Feyzan G. (2016). *İslamiyetten Önce Türklerde Kültür ve Müzik: Hun, Kök Türk ve Uygur Devletleri*, İstanbul.
- Watt, W. M. (2001). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-to Yayın, İstanbul.
- Yaman, A. “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer’îliği Üzerine” *XIV. Türk Tarih Kongresi* (9-13 Eylül 2002), II Cilt I. Kısım, 786.
- Yavuz, H. (2009). *İslam’ın Zihin Tarihi*, İstanbul.
- Yazıcı, M.(1998). *İbn Teymiyye’nin Mecmûu’l-Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid’at Fırkalarına Bakışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, Erzurum.
- Yılmaz, Coşkun “Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Kavramlar”, *Türkler*, 11/34-44.
- Yılmaz, H. (2003). “Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar” *TALİD*, Cilt 1, Sayı 2, 231-298.
- Yılmaz, N. (2001). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Sufiler, Devlet ve Ulema*, İstanbul.
- Yörükhan, Yusuf Z. (1953). “Vahhabîlik” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 66.
- Yücel, E. (2012). *Osmanlı Devri Dâru’l-hadisleri ve Hadis Eğitimi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara.

Yüksel, E. (2011). *Mehmed Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Yüksel, E. (1977). "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 2, s. 175-185.

Zilfi, Madeline C. (2008). *Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Dönemi- Klasik Dönem ve Sonrası*, (çev. Mehmet Faruk Özçınar), Ankara.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Osman Cengiz
Anne Adı: Hatice
Baba Adı: Şevket
Doğum Yeri ve Tarihi: Kaş/Antalya 20.08.1978
Lisans Eğitimi 1: Marmara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Mezuniyet: 2002
Lisans Eğitimi 2: Anadolu Üniversitesi
İktisat Fakültesi
Uluslararası İlişkiler
Mezuniyet: 2013
Yüksek Lisans Eğitimi: Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Tarihi
Mezuniyet: 2010
Yabancı Dil: İngilizce (İyi)
Arapça (İyi)
Farsça (Orta)