

islâmiyât

üç aylık araştırma dergisi

OSMANLI

MEHMED SAİD HATİBOĞLU
Osmanlı Anayasasına İslâmî Destek Gayreti

AHMET YAŞAR OCAK
Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış

SAFFET KÖSE
Osmanlı'da Şer'î Cezalar

İLHAMİ GÜLER
Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci

DÜCANE CÜNDİOĞLU
Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'

MEHMET NECMETTİN BARDAKÇI
Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar

KENAN İNAN
Trabzon Şer'îye Sicilleri'ne Göre 17. Yüzyıl Ortalarında Borç-Alacak İlişkileri

AHMET KAYACIK
Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine

ŞEFAETTİN SEVERCAN
Alf'nin Siyaset Felsefesi

AHMET NEZİHİ TURAN
Bir Biyografi İnşâ Denemesi: Kızlar Ağası Yusuf Ağa

ALAADDİN HAŞİM
Malumun İlâmı: 'Bilinmeyen Osmanlı'

GOTTHARD JÄSCHKE (1894-1983)
Osmanlı Hanedanının Manevi Çöküşü

HÜSEYİN KÂZİM KADRİ (1870-1934)
Teşrî-i İnsânî ve İlâhî

ZÜBEYİR KARS
M. Gökberk ve H.Z. Ülken'e Göre Osmanlılarda Fefsefe

MUSTAFA ÖZEL
Debreli Vildân Fâ'ik ve *el-Multekât fî uşûli't-tefsir*

Kitap, Tez, Sempozyum Değerlendirmeleri

Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış

AHMET YAŞAR OCAK

PROF.DR., HACCAETTEPE Ü. TARİH BÖLÜMÜ

Bir defa burada önce konuyu ve çerçeveyi, ayrıca zamanı sınırlamak lazımdır. Çünkü bugün bir araştırmacının, Osmanlı İmparatorluğu gibi çok geniş bir alana ve zamana yayılmış dünya ölçeğindeki bir devlette meydana çıkmış bulunan bütün dinî akımları ve eğilimleri tam olarak kavrayabilmesi çok zordur. Bu zorluğun birinci sebebi, bu tür bir konuyu detaylarıyla bize aktaracak konumda olması gereken doğrudan kaynakların yok denecek kadar azlığı; ikincisi ise, şu veya bu vesileyle bu konulara da temas eden resmî kaynakların (arşiv belgeleri ve kronikler) bu meseledeki veri yetersizliğidir. Buradaki kayıtlar daha ziyade merkezdeki dinî akımlarla ilgilidir, üstelik çoğu zaman müphem ve yüzeyseldir. Taşrada olup bitenleri bunlardan öğrenmek genellikle imkânsızdır. Bir ikinci sebep ise, müslüman kesim dışındaki imparatorluk reayasının dinî tarihinin Türkiye tarihçiliğinde hemen hiç yer bulmamış olmasıdır. Bu itibarla bugün bir Osmanlı tarihçisinin musevî veya hristiyan cemaatler içindeki dinî akımlar hakkında sağlam bilgi edinebilmesi birkaç bakımdan çok zordur. Bu yüzden biz burada ancak klasik dönem çerçevesinde Osmanlı müslüman kesimi, hatta daha ziyade merkezde yaşayanlar arasındaki dinî akımlardan söz edebileceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî akımları a) dinî bilimler ve düşünce içerisindeki, b) tasavvuf çevrelerindeki akımlar olarak iki grupta ele almak mümkündür. Zaten bu iki çevrenin bütünüyle birbirinden kopuk olduğu, dolayısıyla birinde ortaya çıkan akımların diğeriyle ilgisi olamayacağı, birine mensup olan kişilerin diğeriyle alakasının bulunmayacağı gibi bir düşüncenin yanlışlığını söylemeye bile gerek yoktur.

Osmanlı klasik döneminin dinî bilimler alanındaki akımları, daha ziyade iki disiplin içinde söz konusu edilebilir: 1. Fıkıh (Hukuk), 2. Kelam (Teoloji). Sebebi, her iki dalın da bizzat merkezî iktidar mekanizmasının pratik alanlarıyla, yani bu iki dalın ilkinin imparatorluğun siyaset, yönetim ve organizasyonu; diğerinin ise resmî ideolojisiyle doğrudan ilgili bulunmasıdır. Bu konuda Osmanlı ulemasının tavır alışı, tahsil yaptığı ülke, merkez veya taşra bürokrasisine uzaklık veya yakınlığı ile çok sıkı bağlantılıdır.

Osmanlı uleması, sözü edilen her iki bilim dalında da, İslam dünyasının uzun asırlar boyunca işleyerek oluşturduğu teorik ve pratik birikiminin vârisi olmuştur. Osmanlı ulemasının meydana getirdiği Türkçe ve Arapça fetva koleksiyonları, gerçekten İslam hukukuna pratik alanda küçümsenemeyecek önemli bir katkı oluşturur. Bu birikimi fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Orta Doğu ülkeleri ile Maveraünnehir medreselerinden, kelimada ise daha ziyade bu sonuncusundan sağlıyordu. Bu iki geleneksel disiplin, Osmanlı medreselerindeki Mollaların (*Munlâ*) en gözde ilgi alanları idi. İdeallerindeki yüksek bürokratik mevkilere ulaşabilmek, ancak bu iki alandan birinde veya her ikisinde gösterecekleri maharete bağlı bulunuyordu. Bu yüzden, Osmanlı medreselerinin temel eğitim programları, doğrudan doğruya insan sağlığı ile ilgili olan tıp ve günlük hayatla sıkı sıkıya alakalı hesap ve hendese (matematik ve geometri) ile kısmen ilm-i nücûm (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibarıyla fıkıh ve kelim ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel kaynak olan tefsir ve hadis ve belki kısmen ahlak bilimlerinden oluşuyordu.

Osmanlı ulemasının zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini –zaman zaman rastlanan tek tük istisnalar dışında– söyleyebilmek, pek kolay görünmüyor. Onlar daha ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacına hizmet endişesini taşıdıkları için, ‘müteahhirûn’ denilen, kendilerinden üç, beş yüzyıl önce yaşamış, Gazzâlî sonrası Hanefi ve Maturidi uleması tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelim eserlerini şerhetmeyi, onlara ta’lîk ve hâşiye, hatta hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı. Bu konuda fıkıhta özellikle Alî b. Ebî Bekr el-Merğînânî’nin (1196-1197) *el-Hidâye* isimli eseri ile, kelimada ünlü âlim Neseî’nin (1114) *‘Akaid’*ine yine ünlü âlimlerden ‘Allâme’ lakabıyla şöhrat bulmuş Sa’deddîn-i Taftâzânî’nin (1395) yazdığı *Şerhu’l-‘akâ’id’i*, en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.¹

Kısacası, Osmanlı uleması arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılama, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarfetme gibi iki pragmatik endişenin sevkî ile, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet’i güçlendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, kelim ve fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. İran’da XV. yüzyılda Hurufiler’in sıkı bir takibata uğrayarak Anadolu’ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve XVI. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Safevi propagandasının yarattığı yeni dalgalanmaların arkasından Ehl-i Sünnet inançlarının yoğun bir şekilde tahribata maruz kalması ile başlayan sapkınlık (*herezi*) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemayı

¹ *Şerhu’l-‘akâ’id* hakkında çok iyi bir tahlil için bk. Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, *Şerhu’l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982 (2. baskı), s. 62-87

koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislamı İbn Kemâl (1535) ve arkasından Ebûssuûd Efendi (1574) olmak üzere, dönemin uleması bütün gücü ile, Şiiliğe ve Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhebî ve tasavvufî eğilime karşı amansız bir mücadele başlattı. Osmanlı merkezî iktidarı ve uleması, yukarıda işaret olunan bu iki Sünnilik karşıtı akımdan çok korkuyorlardı. Bunda da haklıydılar; çünkü her iki akım da gerek bürokrasi, gerek ulema ve sûfiye, gerekse sıradan halk kesimi içinde küçümsemeyecek ölçüde, gizli açık, oldukça taraftar kazanmışa benziyordu. Zaman zaman bu kesimler içinde cereyan eden olaylar, bunu açıkça göstermektedir.² Buna rağmen, başta başkent İstanbul ve belli başlı büyük Osmanlı şehirlerindeki olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarına yayılmış yüzlerce ulemanın tutumunu etkileyen bu iki olayın merkezî yönetim ve Osmanlı din ve tasavvuf anlayışı üzerindeki tesirleri, Osmanlı toplumsal ve dinî hayatı açısından çok mühim bir mesele olduğu halde, yeterince incelenip tartışılmamıştır.

Bu korkunun tesiri, dinî ilimlerin eğitim ve öğretimi alanına da yansımıştır. Medreseler bu alanda, özellikle de fıkıh ve kelam konusunda yoğun bir Ehl-i Sünnet savunmacılığı içinde kendilerini buldular. Bu endişeyle hareket eden Osmanlı uleması dinî bilimleri tahsil için, biri Orta Doğu, diğeri Orta Asya olmak üzere özellikle Ehl-i Sünnet akımının çok güçlü iki bölgesini tercih etmektedir. Bunlardan başta Hicaz olmak üzere, Bağdad, Halep, Şam ve Kahire'nin bulunduğu, bugünkü adlarıyla Irak, Suriye ve Mısır daha ziyade fıkıh, tefsir ve hadis gibi nakle dayanan bilimlerin eğitimi için çok tutuluyordu. Akıl ve rey cihetine ağırlık veren –dolayısıyla Osmanlılar'ın bağlı olduğu Hanefî ve Maturidî mezheplerinin yaygın bulunduğu– fıkıh ve kelam ağırlıklı dalların eğitimi için ise Maverâünnehir ve Hârezm bölgeleri tercih ediliyordu.³ Bununla beraber her iki bölgede de söz konusu bilimlerin bütünü oldukça güçlü bir geleceğe sahip idiler.

İşte buralarda tahsil ve ihtisas yapan Osmanlı uleması, dinî bilimler alanında özellikle, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunmaya önemli katkı sağlayacağına inandıkları iki mektebi Osmanlı ülkesine taşımışlardı. Bunlardan birincisi, Osmanlı dinî bürokrasisini tesis ederken Osmanlı merkezî yönetiminin de sürekli tercih edeceği 'Fahreddîn-i Râzî (yahut kısaca Fahr-i Râzî) mektebi', diğeri ise, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bu birincisine bir tepki olarak kendini hissettirmeye başlayacak olan 'İbn Teymiyye mektebi' idi. Bu iki mektebin özelliği de, güçlü bir Ehl-i Sünnet savunmacılığı idi.

Sünnî İslam'ın iki büyük inanç mektebinden biri olan Maturidilik, Maverâünnehir bölgesinde doğup güçlenmişti. Bu mektebin ağırlık verdiği akıl ve rey

² Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999 (2. baskı).

³ Bu dağılımı *Terceme-i Şakayık ve Atâî Zeyl*'inde yer alan ulemanın biyografilerinden rahatça takip etmek mümkündür.

esaları, XII. yüzyıldan XIV. yüzyıl sonlarına kadar Necmeddîn Ömer Neseî (1142), Ebû'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî (1143), Burhâneddîn Merğînânî (1196), Fahreddîn Râzî (1209), Nâsiruddîn Tûsî (1273), Kâdî Beyzâvî (1291), Adududdîn Âcî (1335) Kutbeddîn Râzî (1364), Sa'deddîn Taftâzânî (1395) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (1413) gibi, Gazzâlî (1111) sonrası döneminin ünlü müteahhirîn uleması tarafından kuvvetle temsil edildi.⁴ İşte bunlar, kitapları asırlar boyu Osmanlı medreselerinde okunan, üzerlerine şerh, hâşîye ve ta'lik yazılan, Ehl-i Sünnet'in tefsir, hadis, fıkıh ve kelam alimleri idi. Osmanlı medreselerinde isimleri sayılan bu dinî bilimlerin temel referansları işte bunlardı.

Osmanlı medreselerinde daha kuruluş döneminden beri dinî bilimlerde hakim olan, kısaca 'Fahr-i Râzî mektebi' dediğimiz akım, isimleri sayılan ulemanın bir kısmının ya doğrudan öğrencisi olarak veya eserlerini okuyarak yetişen Molla Yegân, Sinan Paşa, Molla Lutfi, İbn Kemal ve Ebüssuûd Efendi gibi önde gelen Türk uleması vasıtasıyla Osmanlı topraklarına taşınmıştı. Bu mektebin merkezî iktidarın tasvibine mazhar oluşunun sebebi ise, siyasi ve idari problemlerin çözümünde son derece pratik, gerçekçi görüşler üretmeye uygun oluşuna bağlanabilir.

Burada dikkat çekilmesi ve altı çizilmesi gereken husus, Fahr-i Râzî mektebi mensubu olan ulemanın, başkent medreseleri başta olmak üzere, önde gelen Osmanlı medreselerinde ve özellikle de Osmanlı dinî bürokrasisinin en yüksek mevkilerinde görev almış bulunmalarıdır. Bu ise, Osmanlı merkezî yönetiminin hukuki meselelerdeki dinî referanslarının Fahr-i Râzî mektebinin görüşleri tarafından oluşturulduğu demek olur.

Ne var ki, Osmanlı siyasi ve toplumsal uygulamalarını rahatlatıp kolaylaştırdığı için tercih edilmekte olan bu durum, birtakım tepkileri celbetmekte gecikmedi. Özellikle Kanunî Sultan Süleyman döneminde Ebüssuûd Efendi'nin verdiği birtakım fetvalar sonucu gerçekleştirilen uygulamalar, İslam'a aykırı olduğu gerekçesiyle Birgivî Mehmed Efendi'nin (1573) ve benzeri ulemanın tepkilerine hedef oldu. İbn Teymiyye'nin (1328) ve takipçilerinin görüşlerinden mülhem olduğu kesin bulunan bu tepkiler, Osmanlı uleması içinde İbn Teymiyyeci bir akımın doğuşu anlamına geliyordu.

Osmanlı tarihinde İbn Teymiyyeci akım, merkezî yönetimin çıkarları ve idari zorunluluklar sebebiyle pragmatist bir espriyle hareket eden Fahr-i Râzî mektebi ulemasının resmî uygulamalarına bir tepki olarak, özellikle cami vazirleri ve bir kesim taşra uleması arasında yoğun ilgiye mazhar olmuştur, denebilir. Bu tepki, bir bakıma, devletin pragmatist (maslahata muvafık) uygulamaları karşısında rahatsız olan selefiyeci bir zihniyetin yansımalarından başka bir şey değildi.

⁴ Zikredilen bu kimselerin biyografileri için *İA* veya *ET*'deki ilgili maddelere bakılmalıdır.

Birgivî Mehmed Efendi'nin başlattığı bu selefiyeci akım, Osmanlı dinî bilimler ve düşünce tarihinde, gerçekten, 'mektép' (ekol) terimine uygun, etkileri günümüzde de devam eden bir İslam anlayış ve yorumudur. Bu anlayışın temeli, İslam'ın ana esaslarında mevcut olmayıp, çeşitli sebeplerle sonradan halk arasında zuhur eden birtakım dinî anlayış ve uygulamalara (*bid'at*) karşı mücadele ve bunları temizleyerek dinî aslı yapısına döndürmek, şeklinde ifade edilebilir. Birgivî, fikirlerinden son derece etkilendiği açık olan İbn Teymiyye gibi, mevcut uygulamaların İslam'ı ve Müslümanları yozlaştırıp esastan uzaklaştırdığını ileri sürüyordu. O, bu bid'atlardan, özellikle de tasavvufu yozlaştırdıklarını iddia ettiği sufileri, tarikatları ve vakıf sistemi ile onlara birtakım imtiyazlar bağışlayan ve çeşitli imkanlar sağlayan devleti, dolayısıyla bunları caiz gören devlet hizmetindeki ulemayı sorumlu tutuyordu. Bu uğurda zamanın şeyhülislamı Ebûssuûd Efendi'ye karşı mücadele bayrağını açmakta tereddüt etmemişti.⁵

Birgivî Mehmed Efendi kendi din anlayışını, ahlak, fıkıh, akaid (kelam) tefsir ve hadis gibi çeşitli dinî bilim dallarında yazdığı kitap ve risaleleriyle, özellikle de, sonradan Osmanlı İmparatorluğu'nda ve hatta diğer İslam ülkelerinde kendi yolunu takip edecek olanların başucu kitabı olan *Tarikat-ı Muhammediye* (Hz. Muhammed'in Yolu) adlı eseriyle yaymıştır. Aslı Arapça olup Türkçe'ye çevirileri de bulunan ve defalarca şerhedilen bu kitap, Çin gibi çok uzak bir diyarın Müslümanları arasında XVII. ve XVIII. yüzyıllarda selefiyeci hareketlerin doğuşuna öncülük etmekle, etki sahasının ne kadar geniş olabildiğini göstermiştir.

İşte Birgivî Mehmed Efendi ve taraftarlarının başlattığı bu selefiyeci akımın ikinci ana hedefi olan Osmanlı tasavvuf çevrelerinde ne gibi bir manzara göze çarpıyordu? Şunu unutmamalıdır ki, Osmanlı dönemi tasavvufu, klasik İslam tasavvufunun Orta Doğu ve Orta Asya kökenli akımlarının geniş ölçüde harmanlandığı Anadolu Selçukluları döneminin bir mirasıdır. Bununla beraber, daha XV. yüzyıldan itibaren, başta İran olmak üzere, Orta Doğu'dan yeni akımların nüfuz ettiğini de biliyoruz. Bu akımların beslediği tarikat çevrelerinin, benimsedikleri tasavvufi inanç ve pratikler itibarıyla hiç şüphe yok ki, Sünni ve heterodoks çizgide olmak üzere iki ana kesimde mütalaa edilebileceğini söylememiz gerekiyor. Temelde hemen hepsinin vahdet-i vücûd doktrini etrafında odaklanmalarına rağmen, bu doktrini çok farklı muhtevalarla algıladıkları ve yorumladıkları gözden kaçmaz. Bunun için XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyıl başlarında Anadolu ve Rumeli'de çok yaygın olduğunu bugün da-

⁵ Birgivî Mehmed Efendi konusunda daha önce 'bid'at' meselesi açısından Emrullah Yüksel, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arapça eğitimi açısından da A. Turan Arslan tarafından birer doktora tezi yapılmış olmakla beraber, Osmanlı sosyal ve dinî tarihi açısından yapılmış; ancak henüz basılmamış çok iyi bir çalışma şudur: M. Hulûsi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Basılmamış Doktora Tezi, H.Ü. Tarih Bölümü, 1997.

ha iyi tesbit edebildiğimiz Hurufilik akımının (burada Hurufiliğin, adına bakarak sadece harflere birtakım esrarlı, ezoterik anlamlar yüklemekten ibaret basit bir kavram olmadığını hatırlatalım) özellikle panteist vahdet-i vücûd yorumunun, hem Sünnî karakterli bir kısım ulema, hem de bazı sufiye kesimi içinde dahi gizliden gizliye sempati topladığını bir kere daha hatırlayalım. Ayrıca, Bektaşilik ve Kalenderilik gibi heterodoks tarikat zümrelerinin neredeyse bütünüyle Hurufiliğin tesirleri içinde kaldığını da unutmayalım.

İşte bu açıdan bakıldığında, klasik Osmanlı dönemi tasavvuf akımlarının, temelde vahdet-i vücûdçu oldukları bizi hiç de şaşırtmıyor. Bu itibarla, söz konusu tasavvuf akımlarının bu noktadan hareket ederek a) Vahdet-i vücûdçu popüler tasavvuf akımları, b) Vahdet-i vücûdçu yüksek tasavvuf akımları, olmak üzere iki ana kategoride incelemenin yaralı olacağını söyleyebiliriz.

Bunlardan birincisi, daha XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında, Maveraünnehir, Harezm ve Horasan (özellikle bu üçüncü mntaka) üzerinden Anadolu'ya Türkmen göçleriyle birlikte girdi. Daha önce gerek Ahmed-i Yesevî, gerekse Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdâdî'nin çevrelerinde kuvvetli cezbe yönüyle belirginleşmesine rağmen, henüz vahdet-i vücûd telakkisini tanımamış olan bu sufi düşünce, XIII. yüzyılda bu telakkiyle tanıştı ve çok kuvvetli bir biçimde kaynaştı. O kadar ki, artık XIII. yüzyılın sonlarında ve XIV. yüzyıl başlarında Yunus Emre, XIV. yüzyılda Abdal Musa, XV. yüzyılın başlarında onun müridi Kaygusuz Abdal, bu kuvvetli cezbenin etkisi altında çok güçlü bir vahdet-i vücûd düşüncesini şiirlerinde terennüm ediyorlardı. Horasan Melametiliği'nin derin etkisini de bu tasavvufi şiirlerde çok açık bir biçimde görmek mümkündür. Zikredilen bütün bu sufiler, 'melâmet' kavramını sık sık kullanırlar. Zaman zaman nesir de bu popüler vahdet-i vücûdçu sufi doktrinin ifade kalıbı olmakla beraber, geleneğin etkisiyle daha çok şiirin tercih edildiği görülür. Bu vahdet-i vücûd telakkisinin aşırı cezbe ile sık sık hulûl (*incarnation*) inancına kaçan ifadelerle bütünleştiği de olağan durumlardandır. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserlerinde veya *Dilgüşâ*, *Saraynâme*, *Vücûdnâme* gibi manzum terennümlelerinde her iki tavnı da görebilmek mümkündür.⁶ Bu eserler, başlangıçta hemen tamamıyla şifahi olan bu popüler tasavvufi düşünce geleneğinin, bir yandan yavaş yavaş bu tür örneklerini sergileyerek, XVI. ve XVII. yüzyılda güçlü bir yazılı gelenek oluşturmaya başladığının göstergeleridir.

'Rum Abdalları' denilen bu heterodoks tasavvuf çevrelerinin XVI. yüzyılın başında bütün kültür ve düşünce mirasına vâris olan Bektaşilik, bu coşkucu vahdet-i vücûd düşüncesinin de mirasçısı idi. Bu yüzyıldan itibaren söz konusu gelenek içerisinde eserlerini vermeye başlayan Bektaşî şaireri, divanlarında, diğer manzum parçalarında ve özellikle de 'nefes'lerinde coşkun bir tenâ-

⁶ Bkz. Kaygusuz Abdal'ın *Mensur Eserleri*, haz. Abdurrahman Güzel, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1983; Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, neşr. A. Güzel, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1987; Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, neşr. A. Güzel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

süh ve hulûl inancına dönüşmüş vahdet-i vücûd telakkisini tek hakim renk haline getirdiler. Giderek tam bir panteizme dönüşen bu vahdet-i vücûd, daha yerinde bir ifadeyle 'vahdet-i mevcûd' anlayışında, büyük ölçüde yine Hurufiliğin etkisini görmek bizim için hiç de şaşırtıcı değildir. XVI. yüzyılda Vîrânî, Teslim Abdal, Yemînî ve daha birçokları, XVII. yüzyılda Muhyiddîn Abdal, bu hakim rengi kuvvetle temsil ettiler.⁷ O kadar ki, onlardan sonra gelen hemen hemen bütün Bektaşî şairleri, onların terennümlerini ve işledikleri temaları aynen taklit etmekten öteye pek gidemediler. XVI. yüzyılda Pir Sultan Abdal ve diğer bazı Kızılbaş (Alevî) sufi şairleri ile müteakip yüzyıllardakiler de, bütünüyle, sonuçta panteizme ulaşan bu popüler vahdet-i vücûdçu tasavvuf düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmelidirler.

Vahdet-i vücûdçu yüksek düşünce mektebine gelince, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bu mektebi de paralel iki düzlemde ele almak gerekir: Bunlardan birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Bayramilik'ten gelişen bir tarikat olan Celvetiliğin kurucusu Azîz Mahmûd Hüdâyî'dir (1623). Hüdâyî, zâhidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak vahdet-i vücûdu olabildiğince Şeriat çerçevesinde yorumlamaya çalışır. *Dîvân-ı İlâhiyyâtı*, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadelerini yansıtır.⁸ Bu itibarla, zamanın padişahı I. Ahmed'e sunduğu bir arızasında, vahdet-i vücûdu panteist bir bakışla yorumlayan Şeyh Bedreddîn'e ve taraftarlarına şiddetle çatmıştır. Aynı tarz bir vahdet-i vücûd anlayışı geleneğini, ünlü Şeyh İsmail Hakkî Bursevî'nin (1724) sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kendisini Muhyiddîn-i Arabî ile bir tutan Bursevî, velûd bir mutasavvıf olup pek çok eseri vardır.⁹ Bu son iki mutasavvıfın vahdet-i vücûd anlayışlarının, panteizmle en ufak bir ilgisi olmadığını bir kere daha belirtelim.

Vahdet-i vücûdçu doktrin, Nakşibendilik içerisinde de kendine belli ölçüde yer bulmuştur. Bu doktrini Ehl-i Sünnet çerçevesinde başarıyla yorumlayan ve sonraki devirlere de belli ölçüde etkisini yayan kişi, hiç şüphesiz Molla Abdullah-ı İlâhî-yi Simâvî (1491) olmuştur. Osmanlı imparatorluğunda Nakşibendiliğin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri olan Molla İlâhî,¹⁰ özellikle *Risâle-i Vücûd* ve *Risâle-i Ahadiyye* isimli eserlerinde vahdet-i vücûd hakkındaki fikirlerini ve yorumlarını ortaya koymuş, ayrıca Şeyh Bedreddîn'in *Vâridâtı*'na yazdığı şerhte de bu konudaki düşüncelerini belirtmiştir. Aslında bu konuyla ilgili olarak çeşitli tarikat çevrelerinden daha pek çok kişi bahis ko-

⁷ Bu sayılan şairlerin Hurufilik izlerini yansıtan nefesleri için bkz. S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul 1930; aynı yazar, *Türk Şâirleri*, İstanbul 1936, 3 cilt; A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, Remzi Kit., İstanbul 1963; Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, Milliyet Yay., İstanbul 1973.

⁸ Aziz Mahmûd Hüdâyî'ye dair misaller için bkz. Kemaleddin Şenocak, *Kutb-ul Arifin Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî (k.s.) Hayatı-Menakıbı-Eserleri*, İslâm Neşriyatı, İstanbul 1970; H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, Erkam Yay., İstanbul 1982; Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmûd Hüdâyî I, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikatı ve Eserleri*, İstanbul 1984.

⁹ Bursevî hakkında bkz. Theodor Houtsma, "Bursavi", *EI I*.

¹⁰ Bkz. Mustafa Kara, "Molla İlâhî'ye Dair", *OA.*, VII-VIII (1988), s. 365-392.

nusu edilebilir; fakat bizim burada sözünü ettiklerimiz, Osmanlı tasavvufi düşüncesinde önemli etki uyandıran şahsiyetlerdir.

İkincisi ise, yarı felsefi bir nitelik arzietmekte olup, XV. yüzyılda Şeyh Bedreddîn (1416) ile başlayan, XVI. ve XVII. yüzyılda Bayramiye Melamileri ile Halvetiliğin bir kolu olan Gülşeniler'de görülen materyalist, başka bir deyişle, panteist eğilimli vahdet-i mevcûd yorumudur.

Şeyh Bedreddîn'in Osmanlı vahdet-i vücûdçu tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olduğu, yalnız tasavvuf çevrelerini değil, bütün asırlar boyunca ulema kesimini de etkilemiş olmasından anlaşılıyor. Bu itibarla, söz konusu bu eğilime aslında 'Şeyh Bedreddîn mektebi' (Bedreddinizm) demek de mümkündür. Gerçekten de Osmanlı tasavvufi doktrininde bir Şeyh Bedreddîn mektebinden bahsedilebilir. Şeyh Bedreddîn'in bu tarz panteist vahdet-i mevcûd anlayışının, XVI. yüzyılda Bayramiye Melamiliği ve Halvetiye tarikatı içinde, İsmail-i Ma'sûkî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim, İbrahim-i Gülşenî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamanî ve Niyazî-i Mısırlı gibi şahsiyetlerce çok benzer bir yorumla sürdürüldüğünü müşahade etmekteyiz. Her iki çevreyi de Şeyh Bedreddîn mektebinin gerçek birer takipçisi saymak, doğru bir yaklaşım olacaktır.

Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerini yansıtan tek kaynak, *Vâridât* adıyla bilinen ünlü risaledir.¹¹ Önce şunu belirtelim ki, insanların bu 'cirmi küçük cürmü büyük' ufak Arapça risalenin, daha o devirden itibaren bütün bir Osmanlı tarihi boyunca ulemanın ve sufiyenin ilgisini çektiği, müspet veya menfi birtakım tepkilere yol açtığı gözleniyor. XVI. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi, XVII. yüzyılda ünlü Celvetî şeyhi Azîz Mahmûd Hüdâyî, dönemlerinin padişahlarına verdikleri lâyihalarda, *Vâridât* yüzünden Şeyh Bedreddîn'i lanetliyorlardı. *Vâridât*'ın bir kısım ilmiye mensupları arasında aforoz edilmiş bir kitap olduğunu, XVI. yüzyılda Taşköprülüzâde, ilginç bir anekdotla belgelediği gibi,¹² bu yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde, şüphesiz *Vâridât*'taki düşünceleri dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in ve ona bağlananların 'zındık' ve 'mülhid' olduklarına dair fetvalar verilmekteydi. Hatta XIX. yüzyılda dahi *Vâridât*'ın hâlâ büyük tedirginlik yarattığını, insanların inançlarının bozulmasına sebebiyet vereceği endişesinin yaşandığını, bu yüzden toplatılıp yakıldığını da Ahmed Cevdet Paşa'dan öğreniyoruz.¹³

Vâridât'taki fikirler sistemli bir şekilde sıralanmış olmayıp, şuraya buraya dağılmış vaziyettedir. Bu, onun –daha önce başka bir yerde tartıştığımız– 'sıhhar'î meselesini tartışmaya açan sebeplerden biridir.¹⁴ Biz burada tekrar bu meseleye girmeyeceğiz. Ancak öyle veya böyle, bu küçük risalenin Osmanlı ilmiye ve sufiye kesimlerini neredeyse zamanımıza kadar çok derinden etkile-

¹¹ Şeyh Bedreddîn, *Vâridât*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Kütüphanesi, nr. 02841.

¹² Bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâyık*, s. 174.

¹³ Bkz. *Kıyas-ı Enbiya: Peygamberler Tarihi*, Türk Neşriyat Yurdu, İstanbul 1955, XX. 1743-1746.

¹⁴ Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 190-191.

diğini aslâ hatırdan çıkarmamalıdır. Burada ileri sürülen görüşlerde İslam'ın temel inanç esaslarının, dönemi için çok cesur sayılabilecek bir üslup ve açıklıkla tartışıldığı görülür.

Bunların başında 'Allah' kavramı gelir. *Vâridât*'ta bu konuda ilk dikkati çeken şey, bir ikilem içinde bulunulmasıdır. Bazı yerlerde bu âlemden ayrı soyut bir 'Allah' kavramına inanıldığını gösteren şeyler anlatılır. Ayetlerden bahsedilirken, "Yüce Allah buyurmuştur ki" ifadesi kullanılır. Allah'ın peygamberler gönderdiği ve bu peygamberlerin ve onlara gelen vahyin hak olduğu ifade edilir. Bazı yerlerde ise, Allah'ın bu âlemin kendisinden başka bir şey olmadığı fikri yansıtılır. Ezeli ve ebedî olan bu âlemde, her şey O'dur, O da herşeydir. Bu sebeple biri "Ben Allah'ım" dese, her şey O'nun cevherinden meydana geldiği için, doğru söylemiş olur. Görünürde her ne kadar âlemdeki varlıklar sonradan olmuş gibi algılanırlarsa da, aslında O'ndan başka bir şey olmadıklarından, kadim ve ezelidirler, yaratılmamışlardır. Görünen 'mutlak varlık', fiil ve tesir itibarıyla yaratıcı ilah, o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış olan mevcudattır. Bu itibarla, Allah'ın zuhura, yani görünmeye meyli vardır. Allah'ın zuhuru ise insandadır. Çünkü en güzel suret, insanındır. Nasıl insanın tek tek organları insan olmayıp ancak hep birlikte insanı teşkil ediyorsa, bu âlemdeki tek tek hiçbir şey de Allah değildir, ama bütünü Allah'tır. Bu yüzden Allah'ın iradesi, âlemdeki varlıkların kabiliyetleri çerçevesinde cereyan eder. Yani Allah, ancak olabilecek olanları diler, olmayacak olanları dilemez. Böylece Allah'ın iradesi, varlıkların istidatlarıyla sınırlı olmaktadır.¹⁵

İşte bu suretle âlemin, yani kâinatın ezeli ve ebedî olduğunu kabul noktasından yola çıkılarak 'kıyamet' denilen olayın da meydana gelmeyeceği, yani kâinatın yok olmayacağı söylenir. Daha önce kıyametin zamanıyla ilgili pek çok tahmin yapılmış, ama hiçbirisi çıkmamıştır. Bundan sonra da binlerce yıl geçse bile, yine böyle bir şey olmayacaktır. Zaten esasında kıyamet, insanın ölümü demektir. Ölmüş olan beden toprağa karışıp dağılınca, bir daha sanıldığı gibi bir araya gelip dirilmez. Böyle olunca *haşr-i ecsâd* denilen şey, halkın zannettiği gibi gerçekten cesetlerin maddeten dirilmesi değildir; Zât'ın (ilahi tecellinin) zuhuru ve sıfatların saltanatının yıkılıp gitmesi demektir.¹⁶

Bu meseleyle bağlantılı olarak *Vâridât*'ta 'ruh' konusunda da ilginç düşünceler dile getiriliyor. Buna göre ruh, bedenın yaşama kabiliyetinden başka bir şey değildir. Allah'ın bedeni yaratmasıyla ruh da hasıl olmuş olur; ölüm olayıyla bedenın yaşama kabiliyetini kaybetmesi sonucu, ruh da yok olur. Kısaca ruh bedenle kaimdir, onun dışında müstakil bir varlık değildir. Böyle olunca, cennet ve cehennem, hûriler, nehirler, köşkler vs. cahil halkın sandığı gibi değildir. Çocukları bir işe sevk etmek için nasıl onların hoşuna gidecek birtakım

¹⁵ *Vâridât*, Kamil Şahin Özel Kütüphanesi nüshası, v. 5a, 11a; krş. M. Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1340-1924, s. 28-29.

¹⁶ *Vâridât*, v. 1b, 7a, 26a; krş M. Şerefeddin, s. 31-32.

semboller kullanılırsa, bunlar da öyle temsili kavramlardır. Esasında ise cennet, insana sürur ve huzur veren hallerdir; cehennem ise ona sıkıntı, acı ve keder veren durumlardır. Dolayısıyla, ayrıca bir cennet ve cehennem yoktur, ikisi de bu dünyadadır. İnsanlar doğru yoldan sapmasınlar, kötülüğe meyletmesinler diye bu kavramlar konulmuştur.¹⁷

Vâridât'ta melek, cin, Şeytan hakkındaki fikirler de dikkat çekicidir. İnsanı doğruya, iyiye, gerçeğe sevkeden kuvvetler melek, kötülüğe, zarara, ahlaksızlığa, gerçeklerden yüz çevirmeye yönlendiren şeyler ise Şeytan'dır.¹⁸ Cin denilen varlıklara gelince, bunlar aslında insanların kendi hayallerine göre tasavvur ettikleri mevhum şeylerdir. Bu sebeple, insanlar bunları kendi istidatlarına göre şekillenmiş olarak görebilirler veya göremezler, ama bu onların gerçekte var oldukları anlamına gelmez.¹⁹

İşte Şeyh Bedreddîn'i, çoğu Osmanlı ulemasının hatta sufiyesinin bile gözünde asırlarca 'zındık' ve 'mülhid' yapan, bu fikirlerdir. İşin tuhaf yanı, asırlar boyu Şeyh Bedreddîn denildikçe hatıra *Leâ'ifu'l-İşârât* ve *Câmi'u'l-fuûleyn* yazarı 'alim' Şeyh Bedreddîn'den çok, *Vâridât* yazarı 'zındık' ve 'mülhid' Şeyh Bedreddîn gelecektir. Şeyhülislam Ârif Hikmet Bey işte bunun için bulabildiği *Vâridât* nüshalarını ucuz pahalı demeden satın alıp yakıyordu.²⁰

Sonuç olarak, ister heterodoks ister Sünni çerçevede olsun, en aşırısından en ılımlısına kadar, vahdet-i vücûdun, muhtelif kesimleriyle Osmanlı sufiliğinin içindeki bütün akımların ve bunların yarattığı dalgalanmaların ana eksenini haline geldiğini; bütün farklılaşmaların, esas itibarıyla bu noktadaki anlayış ve yorum farklılıklarının türevlerinden ibaret bulunduğunu; dolayısıyla, Osmanlı tasavvufi düşüncesinde hakim olan değişik akımların genelde vahdet-i vücûdçu bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz.

¹⁷ *Vâridât*, v. 25a-b; krş. M. Şerefeddîn, s. 35-36.

¹⁸ *Vâridât*, v. 3a, 7a.

¹⁹ *Vâridât*, v. 2a, 7a; krş. M. Şerefeddîn, s. 37-38.

²⁰ A. Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, XX. 1743.