

OSMANLI'DA İLİMLER DİZİSİ | 3

# Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler  
ERCAN ALKAN  
OSMAN SACİD ARI

**İSAR**  
YAYINLARI

İSAR Yayınları | 15

Osmanlı'da İlimler Dizisi | 3

## Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf

Editörler

Ercan Alkan

Osman Sacid An

1. Baskı, Aralık 2018, İstanbul

ISBN 978-605-9276-12-2

Yayına Hazırlık

M. Fatih Mintaş

Ömer Said Güler

Kitap Tasarım: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama: Recep Önder

Baskı-Cilt

Elma Basım

Halkalı Cad. No: 162/7 Sefaköy

Küçükçekmece / İstanbul

Tel: +90 (212) 697 30 30

Matbaa Sertifika No: 12058

© İSAR Yayınları

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 32581

Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında; yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

### İSAR Yayınları

Selami Ali Mah. Fıstıkagacı Sok. No: 22 Üsküdar / İstanbul

Tel: +90 (216) 310 99 23 | Belgegecer: +90 (216) 391 26 33

www.isaryayinlari.com | yayin@isar.org.tr

Katalog Bilgileri

Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf | ed. Ercan Alkan - Osman Sacid An | İstanbul

2018 (1.bs.) | İSAR Yayınları - 15 / Osmanlı'da İlimler Dizisi - 3 | ISBN:

978-605-9276-12-2 | 16,5 x 24 cm. - 863 s. | 1. Tasavvuf ve Tarikatler\_

Osmanlı Devleti 2. Sosyal Yaşam ve Gelenekler 3. İlimler Tarihi

# Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dinî Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun *Mîzânü'l-hak*'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Hacı Bayram Başer

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

## Giriş

Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) yaşadığı on yedinci yüzyıl, Sivâsiler-Kadıızâdeliler olarak bilinen ihtilaf kanalıyla dinî düşünceye ilişkin pek çok tartışmanın Osmanlı entelektüel hayatının merkezine yerleştiği bir dönemi temsil eder. Kâtip Çelebi bu iki grup arasındaki ihtilafı *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehakk*'ında konu edinmiştir.<sup>1</sup> Eser pek çok bakımdan on yedinci yüzyıl Osmanlısı'ndaki dinî ve entelektüel hayatı anlamamıza katkı sağlayan veriler içerir ve bu yönüyle Osmanlı'da "ilm-i tasavvuf" faaliyetinin hangi çerçevede değerlendirilebileceğini anlamak için vazgeçilmez bir kaynaktır. Fakat bu eserle ilgili

.....

- 1 *Mîzânü'l-hak*, kaleme alındığı 1067/1656 yılından itibaren oldukça dikkati çekmiş ve bu sayede çok sayıda el yazma nüshası ve baskısı hazırlanmıştır. Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde yirmi beşten fazla nüshası bulunan kitap, ilk kez şair ve gazeteci Şinâsî (ö. 1871) tarafından 1280/1864 yılında basılmıştır. Ardından yine İstanbul'da 1286/1869, 1296/1880 ve 1306/1888 yıllarında neşredilmiştir. 1296/1880 tarihli baskı *Mecmûa-i Ulûm*'da yayınlanmış olup müellif hattına dayanır. Eser ilk kez Orhan Şaik Gökyay tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1972, 1980, 1993). Mustafa Kara'nın müstakil olarak hazırladığı ve *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü* adıyla yayınladığı eser (İstanbul 1981), daha sonra Mustafa Kara ve Süleyman Uludağ tarafından tekrar neşredilmiştir (İstanbul 1990, 2001). Bkz. Kutluer, "Mîzânü'l-Hak", s. 217-218. Nihayet Süleyman Uludağ, hem *Mecmûa-i Ulûm*'daki müellif hattına dayanan baskının tıpkıbasımını hem de Orhan Şaik Gökyay'ın sadeleştirmesini eklediği yeni bir çalışma yayınlamış, buraya ayrıca kendi çevirisini eklemiştir (İstanbul, 2008). Biz de bu yazıda giriş, açıklamalar ve eklerle zenginleştirilen bu baskıyı esas alacağız.

önemli sorunlardan birisi, çağdaş araştırmaların sağladığı genel bakış açısının eseri anlamada engel teşkil edebilecek yönleridir. Bu yaklaşımlardan muhtemelen en belirgin olanı, eseri bir tür “fakihler ve sûfiler kavgasının antolojisi” saymak şeklinde kendini gösterir.<sup>2</sup> Bunun kategorik olarak göz ardı edilmesi gereken bir bakış açısı olduğu iddia edilemez, fakat *Mîzânü'l-hakk*'ı ve dolayısıyla bu dönemdeki tasavvufî düşünce ve hayatın anlaşılmasında birtakım yanlış yönlendirmelere sebebiyet verebileceğini tespit etmek gerekir. Bunu önüne geçebilmek için, eserin doğru anlaşılmasını temin edecek soruları ortaya koymak önem arz eder.

Bu meyanda on yedinci yüzyılı doğru tahlil edebilmek, her şeyden evvel, on altıncı yüzyıldan nasıl bir entelektüel mirası ve ne tür sorunları devraldığına odaklanmayı gerektirir. Nitekim Kâtip Çelebi, devrindeki sosyal ve kültürel birtakım sorunların çözümü için geçmişe bakmayı önerir. Çünkü ona göre, başka pek çok sorun gibi Kadızâdeliler sorunu da birebir örneği bir önceki asrın entelektüel ortamında bulunamayacak karakteristiklere sahip olsa bile, temelde geleneğe bağlılık fikrinin zayıflamasından ileri gelir. Bu bakımdan Kâtip Çelebi'nin bakış açısını anlamak için şu sorular önemli hale gelmektedir: Bir önceki yüzyıl ulemâ ve sûfiler arasında görece uzlaşının hâkim olduğu ve entelektüel hayatta büyük bir canlılığın yaşandığı bir dönem olmasına rağmen, on yedinci yüzyılda ortaya çıkan bu çatışma ortamının nedenleri neler olabilir? On yedinci yüzyılda Osmanlı'da dinî ve entelektüel hayat hakkında ne tür hususlar ön plana çıkmaktadır? Kâtip Çelebi'nin bahsettiği tartışma ortamını hazırlayan zemin/şartlar neler olabilir? Tartışmada “taraf” olarak konumlandırılan zümrelerin görünürdeki kimlikleriyle ihtilaf sürecindeki söylemleri arasında ne tür bir ilişki bulunur? Son olarak, bu ihtilafı, tasavvufun genel tarihi içerisinde nereye yerleştirebiliriz? Dolayısıyla bu çalışmada, Kâtip Çelebi'nin *Mîzânü'l-hak*'ta dile getirdiği sorunların öncelikli olarak tarihsel ve fikrî arka planına değinecek, ardından Sivâsîler ve Kadızâdeliler ihtilafını çeşitli yönleriyle tahlil ederek Osmanlı'daki tasavvufî hayat ve düşünce için ne anlam ifade ettiğini tespit etmeye gayret edeceğiz.

.....

- 2 Hem eser hem de içerdiği konu hakkında ülkemizde ve Batı'da pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmında, Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki ihtilafın bir fıkıh-tasavvuf çatışması şeklinde tanımlandığı görülür. Örnek için bkz. Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*, s. 61-63; Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, s. 82 vd.

## I. Tarihsel ve Fikrî Arka Plan: XVII. Osmanlı'sında Dinî ve Entelektüel Hayat

On altıncı yüzyıl, Osmanlı devletinin siyasi, askerî ve malî bakımdan zirveye ulaştığı bir dönem olduğu kadar, canlı ve zengin bir entelektüel hayat bu gelişmişliğe eşlik etmişti. Bununla birlikte dinî/tasavvufî hayat bakımından bu dönem, Kâtip Çelebi'nin yaşadığı asrı derinden etkileyen paradoksal bir karakteristiğe sahipti. Bu paradoksun bir ucunda, tasavvuf kurumlarının tarihte eşine az rastlanır bir imkân alanına kavuşmuş olması bulunur. Bir yandan fıkıh alanında Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi gibi otoriter isimler öne çıkarken; öte taraftan Sünbül Sinan, Merkez Efendi, Şâbân-ı Veli, İbrahim Gülşenî ve Üftâde gibi Osmanlı'daki tasavvufî hayatın karakterini belirleyen öncü mutasavvıflar bu dönemde yaşamışlardı.<sup>3</sup> Genel bir çerçeveye ortaya koymak üzere şu söylenebilir: Bu isimlerin düşünce dünyasını belirleyen temel ilke, asırlar boyu ortaya koyulan birikim perspektifinde, “şeriat” ve “hakikat” şeklinde ifade edilen iki temel alanın, ancak dengeli bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde dinî hayat için anlamlı olabileceği ilkesiydi. Bu “güvenli” bakış açısı ve denge söylemi, sadece halk nezdinde değil, devlet ve ilim ricali arasında da tasavvufun olabildiğince teveccüh gördüğü bir tablo ortaya çıkarmıştır. Günümüze kadar varlığını sürdüren büyük tarikatların pek çoğunun bu dönemde Anadolu'ya yerleşmiş olması, bunun göstergelerinden biri sayılabilir. On altıncı yüzyılda tasavvufî hayatın karakterini belirleyen paradoksun diğer ucunda ise Osmanlı'nın zirve dönemini yaşamasının zorunlu sonuçlarını müşahade ederiz. Zirveden sonra gelen “inhitât” sürecinin dinî ve sosyal hayat bağlamında bir soruna dönüşmesi, devlet sınırlarının genişlemesine bağlı olarak Osmanlı toplumunun Doğu'da Safevî, güneyde ise Arap toplumuyla doğrudan irtibat kurabilmesiyle yakından ilgilidir. Bu bağlamda on altıncı yüzyılda Osmanlı'daki dinî hayat ve düşünceyi etkileyen pek çok etkenden söz edilebilir, fakat iki gelişme bilhassa önem arz eder.

Bunlardan birincisi, bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlaşmaya başlayan Safevî devleti destekli Şia propagandasıdır. Osmanlı devlet kayıtlarında “kızılbaşlık” ve “râfizilik” diye tabir edilen çok sayıda sapkın eğilim ve hareket, doğrudan veya dolaylı olarak bu propagandanın sonucu olarak görülebilir. Bu hareketlerin karşılık bulduğu kesimler, bize on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, Osmanlı toplum yapısının karakteri ve değişimi hakkında fikir vermek-

.....  
3 On altıncı yüzyıl Osmanlı'sında faaliyet sürdüren mutasavvıflar ve âlimler arasındaki ilişki hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, s. 335 vd.

tedir. Bilindiği gibi Osmanlı toplumu temelde iki tür kitleden oluşmaktadır. İlki şehirlerde ya da köylerde yaşayan, düzenli vergi sistemine tabi yerleşik halklardır. Diğerisi ise devletin kurulduğu on üçüncü yüzyıl başlarından itibaren özellikle Orta Asya muhitinden gelmiş, ancak ne şehirlerde ne de köylerde yerleşik hayat düzeni kurmamış ve bu yüzden düzenli vergi sistemine, dolayısıyla da merkezî yönetimin kontrolüne uzak kalmış göçebe kesimlerdir.<sup>4</sup> Merkezî yönetimin kontrol alanından uzak kalmak, bu kesimlerin sadece vergi düzenlemelerinden muaf olmalarını temin etmekle kalmıyor, aynı zamanda Osmanlı toplumunu bir arada tutan temel değer ve düşüncelerden de uzaklaşmasına neden oluyordu. Daha açık bir ifadeyle eğer Osmanlı toplumunun dinî ve sosyal hayat bakımından temel karakteristiğini ortaya koyan bir unsurdan, mesela “Ehl-i sünnet ve cemaat” eksenli dünya görüşünden bahsedilebilirse, sistemli eğitim hayatına tabi olmadıkları için bu göçebe kesimlerin söz konusu dünya görüşünden uzak kaldıkları tespit edilebilir. Zaman içinde bu kesimler, Osmanlı idaresine başkaldıran bir dizi isyan hareketinin içinde bulunmuşlardır. Bu isyan hareketlerinin doğrudan Safevî idaresiyle ilgisi tespit edilemese bile, isyanları yönetenlerin kullandığı söylemler, belirgin bir şekilde ideolojik olarak Şia taraftarlığının benimsendiğini göstermektedir.<sup>5</sup> Konumuz açısından vurgulamak gerekirse, bu gelişmelerin Osmanlı entelektüel çevrelerinde önemli bir bakış açısı değişimine vesile olduğu muhakkaktır.

Söz konusu bakış açısı, şehir ya da köy hayatı yaşayan Osmanlı toplumunun genelinin bağlı olduğu Ehl-i sünnet dünya görüşünün önceki dönemlere göre daha katı bir şekilde savunulması ve dinî anlayış bakımından “sapkın” olarak görülen eğilimlere karşı reddiyeler telif edilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Bunun önemli örneklerinden birisi, on altıncı yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi'nin (ö. 960/1553) Balkanlar'daki râfizî hareketlerle ilgili devlet idaresinden Rüstem Paşa'yı ikaz ettiği mektuplarıdır. Bâlî Efendi'nin yaklaşımı, kendisinden sonra Nureddinzâde ve Kurt Mehmet Efendi gibi âlimler tarafından sürdürülmüş, on yedinci yüzyıla gelindiğinde Aziz Mahmud Hüdâyî'nin (ö. 1038/1623) Şeyh Bedreddin taraftarlarıyla ilgili padişaha yazdığı mektuplarla takip edilmiştir.<sup>6</sup> Burada dikkati çekilmesi gereken iki nokta bulunur: Birincisi bu âlim ve mu-

.....

- 4 Şahin, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Anadolu GÖçebelerinin İdarî ve Sosyal Yapısı”, s. 254 vd.; Emecen, “Osmanlılarda Yerleşik Hayat: Şehirliler ve Köylüler”, s. 91-97.
- 5 Söz gelişi 1511'de Teke yöresindeki Şahkulu isyanı, 1512'de Orta Anadolu'daki Nur Ali Halife isyanı, 1520'de yine bu muhitteki Bozoklu Celal isyanı ve 1527'deki Şah Kalender isyanı bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, s. 73, 77.
- 6 Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, s. 263-273.

tasavvıfların çizdiği tabloda, dinî hayat bakımından sapkın ve ayrıştırıcı eğilimlerin Osmanlı toplumunda sanılandan daha fazla örgütlü ve etkili olduğu görülür. İkincisi ise bu hareketlerin toplumun “gerçek tasavvuf” hakkındaki yargılarını inhirafa uğratma yönündeki etkileridir. Bu âlim ve mutasavvıfların gözünde söz konusu hareketler, sadece doğru bir dinî anlayışı yansıtmadıkları için değil, ama aynı zamanda tasavvufun doğru anlaşılması ve aktarılması önünde de bir engel olarak telakki ediliyordu.

Bunun en mühim göstergelerinden biri, farklı muhitlerden tasavvufun doğru anlaşılması için Anadolu’ya göç eden âlim ve mutasavvıflardır. Bu maksatla veya İran topraklarındaki kızılbaş faaliyetlerinden uzaklaşmak amacıyla İstanbul’a gelenler arasında Seyyid Nizâmeddin Efendi (ö. 957/1550); Dede Ömer Rüşenî’nin işaretiyle Tebriz’den İstanbul’a gelen ve Çelebi Halife’ye (Cemâl Halvetî) intisap eden Şeyh Sinâneddin Yûsuf Erdebîlî (ö. 951/1544); Dede Ömer Rüşenî’nin talebelerinden olan ve kızılbaş fitnesinden uzaklaşmak amacıyla Tebriz’den ayrılan İbrahim Gülşenî (ö. 940/1534), Nakşibendîlerden Ubeydullah Ahrâr’ın halifelerinden olup Buhârâ’dan İstanbul’a gelen Emir Ahmed Buhârî (ö. 922/1516), yine Ubeydullah Ahrâr’ın talebelerinden olan ve uzun bir müddet Mekke’de ikamet ettikten sonra İstanbul’a gelen Semerkandlı Baba Haydar (ö. 957/1550) gibi önemli âlim ve mutasavvıflar sayılabilir. Yine Ubeydullah Ahrâr’ın halifelerinden biri olan Şeyh Sun’ullah’ın oğlu Şeyh Ebû Sa’îd (ö. 980/1572), babasıyla birlikte Tebriz’deki kızılbaşların zulmüne uğradıkları için, Kanûnî’nin 955/1548’teki Tebriz fethiyle birlikte İstanbul’a gelmişlerdir.<sup>7</sup> Dolayısıyla tasavvufun doğru anlaşılması ve sahîh tasavvufun sınırlarının çizilmesi, on altıncı yüzyılın ikinci yarısından başlayıp Kâtip Çelebi’nin yaşadığı on yedinci yüzyılın sonuna kadar, sûfilerin ana gündemi olmayı sürdürmüştür.

Bu meyanda Osmanlı’daki tasavvufî hayatı derinden etkileyen bir dizi olaya dikkat çekmek gerekir. Tebaasının büyük bir kısmı Ehl-i sünnet akidesine bağlı bir yönetim olarak Osmanlı, tabiidir ki, bu inancı zayıflatan ya da bu inanç çerçevesine karşı çıkarak inşaları ayrıştıran akımları, toplumun bütünlüğüne yönelik bir tehdit sayarak mücadele etmiştir. On altıncı yüzyılda Şeyh Bedreddin taraftarlarına yönelik mücadelenin yanında, sahîh tasavvuf anlayışına uymayan ve İslâm akidesini derinden sarsacak birtakım görüşler dile getiren İsmâil Ma’şûkî, Hamza Bâlî ve Muhyiddin-i Karamânî gibi aslen Sünnî tarikatlara mensup bazı mutasavvıfların idam edilmesi, bu mücadelenin, doğrudan doğruya herhangi bir fırkayı hedef almadığını; tam aksine bunun bir

.....

7 Bu mutasavvıflar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu’da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, s. 52, 100, 119, 146, 150.

dinî düşünce ve dinî gelenek mücadelesi olduğunu göstermektedir.<sup>8</sup> Başka bir anlatımla sorun sadece Safevî devletinin Şia propagandasından kaynaklanmamış; tasavvufun kendi içerisinde de belli oranda bir çözülme ve bozulma görülmüştür.

Hem Şia propagandalarından beslenen akımlar hem de tasavvufun içerisindeki birtakım bozulmalar, sadece mutasavvıflar arasında değil, aynı zamanda âlimler arasında da Ehl-i sünnet inancının ve ilkelerinin daha hassas bir şekilde savunulmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede karşımıza çıkan en önemli isimlerden birisi, bazı çağdaş araştırmalarda Kadızâdelilerin “öncüsü” sayılan Birgivî Mehmed Efendi’dir (ö. 981/1573). Birgivî’nin yaklaşımları, on dördüncü yüzyılda yaşayan İbn Teymiyye’nin görüşlerini anımsatan bir karaktere sahip olsa bile, iki âlim arasında kesin bir “gelenek bağı” tespit etmek mümkün değildir.<sup>9</sup> Ancak dikkat çekilmesi gereken nokta, her ikisinin de ortak olarak yöneldiği muhalif bir düşüncenin varlığıdır ki, o da Şîî-Bâtınî hareketlerdir. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi, Birgivî Mehmed Efendi’nin yaşadığı dönemde Osmanlı toprakları bu tür akımların tehditlerine maruz kalmıştı. İbn Teymiyye’nin Hanbelî bakış açısının aksine Birgivî Mehmed Efendi Hanefî fihkına dayanarak görüşlerini serdetmişti. Ayrıca tasavvufa yönelik yaklaşımı da, birtakım özel konularda tenkitleri bulunmakla birlikte, toptan bir reddediş içermemektedir. Birgivî’nin odaklandığı noktanın, “bidat” kavramı etrafında dile getirebileceğimiz birtakım yeni uygulama ve davranışların dine sokulması olduğu söylenebilir. Bu bağlamda tasavvuf sözü konusu olduğunda semâ ve devranın caiz olmadığına yönelik düşünceleri ve başka birtakım tikel konular dışında, Birgivî’nin tasavvufa ve tekke hayatına yönelik ciddi bir itirazı görünmez.<sup>10</sup> Tam aksine Birgivî’nin yaklaşımlarının, on yedinci yüzyılda inkıza uğrayan dinî hassasiyetlere karşı bazı mutasavvıflar tarafından da kabul edildiği görülmektedir. Bu yönleri dikkate alındığında Birgivî’nin hangi anlamda Kadızâdelilerin “öncüsü” sayılacağı tartışmalı hale gelmektedir. Ancak burada dikkati çekmemiz gereken nokta, on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki gelişmelerin, Osmanlı entelektüel kesimlerinde Ehl-i sünnet inanç ve ibadet ilkelerine bağlı kalmanın toplumsal bütünlükle özdeş sayıldığı bir yaklaşımı daha güçlü bir biçimde ortaya çıkardığıdır. Bu anlamda

8 Ocak, *Osmanlı Süfiliğine Bakışlar: Makaleler, İncelemeler*, s. 153-173.

9 Bu konuda geniş değerlendirme için bkz. Arkan, “On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought via Birgivi Mehmed Efendi-A Critical Approach”, s. 147-180.

10 Yüksel, “Birgivi”, s. 191-194; Baz, “Kadızâdeliler Hareketi ve Fikrî Referansları: Birgivi Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyet Farkı”, s. 9 vd.



Birgivi'nin önemi, "Osmanlı'daki Fahr-i Râzî mektebine karşı bir tepki ortaya koymasından"<sup>11</sup> ziyade, Sünnî akideyi benimsemiş Osmanlı toplumunu o veya bu şekilde etkisi altına almış Şiî-Bâtînî propagandasına karşı gösterdiği duruşta tebarüz eder. Birgivi'nin bir ilke olarak topyekûn değil de tasavvuftaki bazı uygulamaların "bidat" olduğu yönündeki itirazlarının, o dönemdeki âlim ve mutasavvıflar arasında çok derinlikli bir ihtilafa dönüşmemesinin nedeni de bu olmalıdır.

Safevîlerin desteklediği birtakım propaganda faaliyeti ve bunu takip eden kimi isyan hareketlerinin dışında, on altıncı ve on yedinci yüzyılda Osmanlı'da tasavvufa bakışı etkileyen ikinci önemli kırılma İbnü'l-Arabî hakkındaki tartışmalarda kendini gösterir. İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd hakkında kimi itirazlar aslında en başından beri mevcuttu, fakat Osmanlı'nın ilk iki yüzyılında etkili olan sûfilerin büyük bir çoğunluğu İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimsemişler ve tasavvuf anlayışları içerisinde ifade etmişlerdir.<sup>12</sup> Buna mukabil on beşinci yüzyılın ilk yarısından itibaren, Arap dünyasının kimi muhitlerinde İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik tenkit akımının Osmanlı topraklarına, daha doğrusu Anadolu muhitine taşındığı bilinmektedir.<sup>13</sup> Bu bakımdan özellikle on altıncı yüzyıl, Osmanlı entelektüel hayatında İbnü'l-Arabî hakkındaki tartışmaların neredeyse zirveye çıktığı bir dönem olarak kabul edilebilir. Yavuz Sultan Selim'in, İbnü'l-Arabî'ye yönelik itirazlara cevap vermek üzere Ebu'l-Feth Muhammed el-Mekkî'yi bir eser kaleme almakla görevlendirmesinin yanı sıra,<sup>14</sup> Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) İbnü'l-Arabî'yi savunan fetvası,<sup>15</sup> tartışmaların bir süre durulmasını sağlamış görünmektedir. Ancak Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin *Fusûs*'taki bazı görüşlerin, özellikle Firavun'un iman sahibi olduğu şeklindeki iddiaların kitaba bir Yahudi tarafından sokuşturulduğu yönündeki meşhur fetvasının<sup>16</sup> ardından tartışmaların yine alevlendiği ve sûfilerle Çivizâde Muhyiddin arasında

.....

11 Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, s. 178.

12 Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, s. 384-385.

13 Özen, "Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism: Settling the Conflict on the Ibn AL-'Arabî's Legacy by Fatwâs", s. 334.

14 Şeyh Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdafaası: el-Cânibü'l-garbî fi halli müşkilâtî's-şeyh Muhyiddin İbnî'l-Arabî*, trc. Ahmed Neyli Efendi, nşr. Halil Baltacı (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).

15 Atay, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. İbnü'l-Arabî Hakkındaki Fetvası", s. 263 vd.

16 Düzenli, *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Fetvaları*, s. 188-191. Ünlü *Fusûs* şârihlerinden Sofyali Bâlî Efendi, Ebüssuûd Efendi ile aynı görüşü paylaşarak, bu konuyu izah etmede şârihlerin yetersiz kaldığını belirtir. Kâtip Çelebi bu görüşü "iftira" diye niteleyerek eleştirir. Bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hakk*, s. 184.

İbnü'l-Arabî reddiyeciliği ve savunuculuğunun sürdüğü görülmektedir.<sup>17</sup> On yedinci yüzyılda ise tasavvuf karşıtı yaklaşımların Suriye, Mısır ve Kuzeybatı Afrika bölgelerinde yoğunluk kazandığı; bu meyanda vahdet-i vücûd savunusu içeren geniş bir literatür ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin durumu ve vahdet-i vücûd düşüncesinin bazı temel konularına yönelik eleştiriler, on yedinci yüzyılda Sivâsîler ve Kadızâdeliler arasındaki ihtilaf başlıklarından biri olmadan önce de geniş bir tartışma zemini bulmuştur.

Öte taraftan Osmanlı'daki tasavvufî düşünce ve hayatı derinden etkileyen bu iki ana gelişmenin yanında, entelektüel düzenin uğradığı birtakım bozulma ve yozlaşmayı da hatırd tutmak gerekir. On yedinci yüzyılda ilmiye teşkilatında –ki kadılar, müftüler ve müderrislerin yanı sıra divan üyesi olan şeyhülislâm, kazasker, defterdâr ve nişancı da bu teşkilata mensuptur– yaşanan bozulmalar, bu döneme ait pek çok eserin ana temasını oluşturur. Bu çerçevede *Târîh-i Gilmânî*, *Hırzû'l-Mülûk*, *Kitâb-ı Müstetâb*, *Koçi Bey Risâlesi* gibi kaynakların yanı sıra Kâtip Çelebi'nin *Düstûru'l-amel* ve *Mîzânü'l-hakk* gibi eserlerinde, ilmiye sınıfındaki kişilerin atanmasında uygulanan geleneksel kaidelerin terk edilmesi, görevlendirmelerde usulsüzlüklerin artması ve Kadızâdeliler başta olmak üzere pek çok vaiz ve âlimin devlet erkânı üzerindeki etkileriyle müderris atamalarının rüşvete bağlandığı ifade edilir. Bu tür bozulmaların ne kadar ciddi bir sorun teşkil ettiği, zaman zaman sarayın çıkardığı islah fermanlarından daha iyi anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

O halde buraya kadar anlatılanlardan şöyle bir tabloya ulaşmak mümkündür: On yedinci yüzyıla gelindiğinde, bir yandan sosyal hayat düzeni içerisinde tasavvuf ve tarikatlar geniş bir faaliyet ve etkinlik alanına sahipken; öte taraftan siyasî propagandalara âlet edilen çeşitli zümreler üzerinden dinî hayatın bazı temel unsurları, yanlış algılamalara ve karalamalara maruz kalıyordu ve hem devlet hem de âlim-mutasavvıflar bununla mücadele etmek durumundaydı. Bu süreçte âlimler ve mutasavvıflar, genel itibarıyla, Osmanlı toplum yapısındaki bütünlüğü güçlendirmek amacını güderek merkezî düşünceyle yani Ehl-i sünnet dünya görüşüyle uzlaşmayan her türlü yaklaşıma karşı çıkmışlardır. Tasavvuf geleneği bakımından bunun önemli bir sonucu, mutasavvıfların fakihlere ve fıkah diline yakınlaşmalarıdır ki, Ebüssuûd Efendi ve Sofyalı Bâlî

.....

17 Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, s. 390-391.

18 Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, s. 235-344.

19 Atik, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmiye Teşkilâtı'ndaki Çözölmeye İlişkin Tespit ve Teklifler", s. 31-54.

Efendi arasında, İbnü'l-Arabî üzerindeki görüş birliği bunun bir örneği olarak mütalaa edilebilir. Bu olguya özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren Osmanlı entelektüel hayatında görülen bazı yozlaşmaları eklediğimizde, söz konusu gelişmelerin bir kısmının doğrudan veya dolaylı olarak Kadızâdelilerin ortaya çıkışını hazırlayan etkenler arasında gösterilebileceği iddia edilebilir. Çünkü bir vaiz zümresi olarak Kadızâdeliler, entelektüel bakımdan derinlikli ve güçlü bir geleneğe bağlı olmasalar bile, taraftar bulma anlamında hayli etkinlik gösterebilmişlerdi. Buna karşılık ilim geleneğine mensup diğer âlimlerden, Kadızâdelilerin hem halk hem de devlet nezdinde etkinlik göstermesine zemin hazırlayan şeriat-merkezli söylemlerini doğru çerçevede ortaya koyabilecek yaklaşımlar geliştirmiş olmaları beklenebilir. Ancak vakıa, bir ilim geleneğine mensup fıkıh-kelâm âlimleriyle karşı karşıya gelmek yerine Kadızâdeliler zümresi mutasavvıflarla muhatap haline gelmiş ve bu durum iki zümre arasındaki tartışmanın bir “fıkıh-tasavvuf çatışması” olduğu izlenimini doğurmuştur.

## II. *Mîzânü'l-Hak* Bir Fıkıh-Tasavvuf Çatışması Olarak Okunabilir mi?

Aslında bu soruyu şu şekilde tashih edebiliriz: *Mîzânü'l-hakk*'ı aynı anda hem bir “uzlaşma” hem de bir “çatışma” metni olarak okuyabilir miyiz? Kâtip Çelebi kitabı yazmakla söz konusu tartışmalara dâhil olmayı amaçlamadığını belirtmesine rağmen, sözünü ettiği ihtilafların paradoksal bir şekilde, bu kez kendi kitabı üzerinden sürdüğünü gözlemleriz.<sup>20</sup> Bu yüzden müellifin amacına ne ölçüde ulaştığı, tartışmalı bir konudur. Ancak kitabı “dönemin bir şahidi” olarak ele alırsak, Kâtip Çelebi'nin yaklaşımı daha iyi tebellür edebilir. Bu kapsamda konu ettiği *mesâil* göz önüne alındığında<sup>21</sup> *Mîzânü'l-hakk*'ın, on yedinci yüzyıl Osmanlı entelektüel hayatının gündemindeki yüzeyselliği göstermeyi amaçladığını ve bu yönüyle benzerlerinden ayrıştığını söylemek gerekir. Bu bakımdan kitap, dönemin entelektüel panoramasını ortaya koyması bakımından bir uzlaşma metni; öte taraftan iki zümre arasındaki ihtilafları konu etmesi bakımından bir çatışma metni sayılabilir.

Kâtip Çelebi'nin söylem ve üslubundan hareket eden çağdaş araştırmalar, *Mîzânü'l-hak*'ta konu edilen iki zümreyi kabaca “fakihler” ve “sûfiler” şeklinde

.....  
20 Tüerer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*, s. 462 vd.

21 Bu minvalde *Mîzânü'l-hakk*'ın mesâili arasında şunları zikredebiliriz: aklı ilimlerin gerekliliği, Hızır'ın hayatta olup olmadığı konusu, nağme ile Kur'an okumak, semâ, raks, devrân, tütün, kahve, afyon şurubu ve diğer keyif verici maddeleri kullanma, Hz. Peygamber'in ebeveyninin imanı, Firavun'un imanı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin durumu, Yezid'e lanet okunması, bidat, kabir ziyareti, inhinâ, yani selam verirken başı hafifçe eğme ve rüşvet.

sınıflandırma eğilimindedir. “Kadıızâdeliler” diye ifade edilen grupta, 1620 ilâ 1680 yılları arasında, hem ilim çevrelerinde hem de devlet nezdinde etki sahibi olmuş üç önemli isim dikkati çeker: Kadıızâde Mehmed Efendi (ö. 1635), Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1661) ve Vânî Mehmed Efendi (ö. 1685). Buna mukabil “Sivâsîler” diye ifade edilen grupta ise İstanbul’da irşad faaliyeti sürdüren Halvetî şeyhlerinden Abdülmecîd Sivâsî (ö. 1639), yeğeni Abdülehâd Nûrî (ö. 1650) ve Niyâzî-i Mısırî (ö. 1694) bulunur. Dolayısıyla bu iki grubu “fakihler” ve “sûfîler” olarak tespit etmek tamamen yanlış bir yaklaşım sayılmayabilir. Fakat konu düşünce hayatındaki “yüzeysellik” ya da “inkıraz” olduğunda, bu kez, tarih boyunca dinî düşüncenin ve dinî hayatın “derinliğini” anlamaya ve anlatmaya odaklanan sûfîler için bu sınıflandırmanın vakıya mutabik olup olmadığı problemiyle karşı karşıya kalırız. Kâtip Çelebi kitaptaki bahislerde her iki tarafın da “yanlışlarını” göstermeye çalışan bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte, Kadıızâdeliler aleyhine ve Sivâsîler lehine daha ağırlıklı bir üslup kullanır. Bunu nasıl yorumlayabiliriz? Başka bir deyişle *Mizânü'l-hak*’ın, Osmanlı’daki tasavvufî düşünce ve hayat bakımından nasıl okunabileceği ve ne anlam ifade ettiği açıklığa kavuşturulması gereken bir sorundur. Kitabın meselelerinden hareket ettiğimizde bu sorunu üç açıdan inceleyebiliriz:

Öncelikle Kâtip Çelebi’nin aklî ilimlerin durumuyla ilgili değerlendirmelerini irdelememiz gerekir. Çünkü o, *Mizânü'l-hak*’ta yer alan ihtilafların ardında, on yedinci yüzyılda aklî ilimlerde yaşanan “gerileme” olduğunu düşünür ve kitabın ilk bahsinde aklî ilimlerin lüzumunu anlatır. Kâtip Çelebi’ye göre bu dönemde medrese ehli, *Tecrid Hâşiyesi* ve *Şerhu'l-mevâkıf* gibi kelâm eserlerini “felsefiyât” olduğu gerekçesiyle terk etmişlerdir. Kâtip Çelebi bu değerlendirmesini, geometri ve astronomi bilen ve bilmeyen müftülerin verdiği fetva örneklerini karşılaştırarak desteklemeye çalışır.<sup>22</sup> Şu halde Kâtip Çelebi’nin “aklî ilimler” derken, kelâmdan felsefeye ve matematik bilimlere kadar geniş bir alanı ima ettiğini düşünebiliriz. Bununla birlikte yapılan araştırmalar, bu dönemde aklî ilimlerde Kâtip Çelebi’nin iddiasını destekleyecek ölçüde bir gerilemenin yaşanmadığını göstermektedir. Söz gelişi kelâmda Kâtip Çelebi’nin bahsettiği eserlerin ve bu ana eserlere şerh ya da haşiye türünden yazılan destek eserlerin medreselerde okunmasına devam edildiği görülür. Yine aklî ilimlerin diğer branşlarına ait ders kitaplarının kesintisiz bir şekilde medrese müfredatında işlendiği bilinmektedir. Dahası II. Meşrutiyet’ten sonra medrese müfredatıyla ilgili yapılan ilk esaslı değişimlere kadar bu sürecin bu şekilde

.....  
22 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak*, s. 150-152.

devam ettiği tespit edilebilir.<sup>23</sup> Dolayısıyla Kâtip Çelebi'nin bu yaklaşımıyla, aklî ilimlerin medreselerde işlenmemesiyle ilgili bir eleştiri getirmek yerine, bu ilim geleneğini geleneksel dinî ilimlerle bütünleştiremeyen “yeni âlim” tipini tenkit ettiğini düşünebiliriz. Nitekim ona göre Kanûnî dönemindeki gibi “aklî ve naklî ilimleri mezceden âlimler” kendi döneminde yetişmemiştir.<sup>24</sup> O halde Kâtip Çelebi, Osmanlı'daki fıkıh-kelâm geleneğinde geçmiş yüzyıla nazaran “güçlü” ve “etkili” âlimlerin yetişmediğini belirterek, bu alanda bir tür “otorite boşluğunu” tespit eder. Bu bakış açısı, *Mizânü'l-hakk*'ın Osmanlı'daki tasavvufî hayat bakımından nasıl okunabileceğiyle ilgili hareket noktamızı oluşturabilir.

Buradan hareketle ikinci olarak, kitapta yer alan meselelerin geleneksel arka planı, sorunu basit bir şekilde “fakihler” ve “sûfiler” arasındaki ihtilafa indirgememize imkân vermez. Sathî bir okumayla bile biz, bu meselelerin büyük çoğunluğunu, hicrî beşinci asırdan önce teşekkül eden fikhî ve itikâdî mezheplerin ele aldığı ana konuların, hatta bazı meseleler özelinde, sahabe ve tâbiûn döneminde dile getirilen konuların bir parçası ya da tezahürü olarak görebiliriz. Bidatin kapsamı, teganni, Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanı, Yezîd'e lanet okunması, kabir ziyareti ile semâ, devran ve raks bahsindeki ihtilaflar bu meselelere örnek olarak zikredilebilir. Kitapta konu edilen meselelerin tamamının, Kadızâdeliler ve Sivâsiler arasında somut bir şekilde tartışma konusu olup olmadığı açık değildir. Çünkü Kâtip Çelebi bazı tartışma konularında tarafları doğrudan zikrederken; bazılarında hiç yer vermez. Bu bakımdan *Mizânü'l-hak*'taki meseleleri, öncelikle, dinî hayata ve dinî düşünceye ilişkin, geçmişten beri yapılagelen tartışmaların genel bir tasnifi olarak görebiliriz. Bununla birlikte bir bütün olarak tartışmayı “yüzeysel” kulan nokta, ihtilafa konu olan meselelerin, başından beri teorik olarak daha geniş bir zeminde ele alınan “asıl” konuların alt başlıkları veya ferleri olmalarıdır. Bilhassa bidat, Hz. Abdullah'ın ve Hz. Amine'nin imanı ve lanet okuma gibi bahisler, geçmişten beri fıkıh ve kelâm âlimlerince, tevhid-iman konusu; sünnetin bilgi ve hukuk değeri ve Ehl-i sünnet-Şia ilişkileri kapsamında ayrıntılı olarak işlenmiş meselelerdir. Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgilerden, tartışmalar esnasında ya da bu tartışmalar vesilesiyle yazılan risâlelerde özellikle Sivâsiler zümresinin, Eş'arî-Mâtürîdî ve Hanefî fıkıh-kelâm geleneğinin temel referanslarına ya da bir önceki yüzyılda şeyhülislâmlık yapan Kemalpaşazâde,

.....

23 Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi”, s. 23-39.

24 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak*, s. 150.

Ebüs-suûd Efendi gibi âlimlerin fetvalarına atıf yaptıkları gözlenir. Kadızâdeliler ise Vâni Mehmed Efendi'nin deyimiyle "İmam-ı Azam mezhebinden" olmalarına rağmen,<sup>25</sup> görüşlerini Hanbelî kaynaklara dayandırır. Bu nedenle Kâtip Çelebi sûfilerin aşırı gittiğini düşündüğü meselelerde İbnü'l-Cevzî, İbn Kudâme gibi Hanbelî âlimlerin eserlerine; Kadızâdelilerin aşırı gittiğini düşündüğü meselelerde ise Eş'arî-Hanefî geleneğin âlimlerine atıf yaparak<sup>26</sup> aslında bir tür "orta yol" bulmaya çalışır.

Bu bahsi, üçüncü olarak, şu sorudan hareketle detaylandırabiliriz: Eğer bu kitabın bir fıkıh-tasavvuf çatışmasını anlattığı iddiasından hareket edersek, ele alınan konuların çok azının –ki yirmi meseleden sadece ikisidir– doğrudan tasavvufla ilgili olmasını nasıl izah edebiliriz? Kâtip Çelebi'nin tasnif ettiği konular arasında sadece semâ-devran ile İbnü'l-Arabî'nin durumu hakkındaki tartışmalar doğrudan tasavvufla ilişkili sayılabilir. Eğer tasavvufu ve tekke hayatını dolaylı bir şekilde ilgilendiren diğer bahisleri belirli ilim dallarına tahsis etmemiz gerekseydi, kitabın ağırlıklı olarak fıkıh-kelâm tartışmalarını içerdiğini söylememiz icap ederdi. O halde fıkıh-kelâm geleneğine hasredilen konuları içeren bir tartışma ortamında "sûfiler" kim adına konuşmuş olabilir? Bunu, elbette, sûfilerin kelâm-fıkıh konularında –veya tersi– asla görüş beyan edemeyecekleri şeklinde bir yargıya ulaşmak için değil; kitabın muhaliflerini ve muvafıklarını açıklığa kavuşturarak, Osmanlı'daki tasavvufî hayat bakımından nasıl okunabileceğini anlamak adına sormamız gerekir. Bu bakımdan Kâtip Çelebi'nin üslubuna eğildiğimizde, yukarıda bahsettiğimiz, fıkıh-kelâm geleneğindeki otorite boşluğunu sûfiler kanalıyla ikmal etmeyi amaçladığını görebiliriz. Kâtip Çelebi'nin bu kurgusunda "sûfiler" olarak görülen zümre, Ehl-i sünnet'in fıkıh-kelâm kanadının rolünü üstlenen bir fonksiyon icra eder.

### III. Kadim Sorunla Yeniden Yüzleşme: Sûfilerin Halk Vaizlerinden

#### Ayrışma Çabasının Şahidi Olarak *Mizânü'l-Hak*

Peki, bu kavga gerçekte kimler arasında yaşanmıştır? Cevabı, dönemin dinî ve sosyal hayatına odaklanarak verebiliriz. Bu çerçevede Kâtip Çelebi'nin tespitiyle aklî ilimlerde medrese çevrelerinde bir gerileme yaşandığı tam olarak söylenemese de, medrese çevresindeki ilmî etkinliğin halka "aktarımında" bir sorun yaşandığı kesindir. Başka bir ifadeyle Kâtip Çelebi'nin bu kitabı yazma-

25 Kumaş, "İslam Hukuk Tarihinde Hukukun Araçsallaştırılmasına Bir Örnek Olarak Vâni Mehmed Efendi'nin Cehrî Zikre Dair Risâlesi", s. 513-517.

26 Örnekler için bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak*, s. 156, 173, 180-182, 198, 206, 215.

sına zemin hazırlayan problem, bilgiyi üreten âlimler grubunun entelektüel güçlülüklerini yitirmesi, buna bağlı olarak, bu bilgileri halka aktaran vaizler zümresinin etkinlik alanı kazanmasıdır. Vaizlik ise bütün ilmî disiplinlerin halkı irşâd maksadıyla birer malzeme alanına çevrildiği meslek olarak, ilgili disiplinlere mensup uzmanların büyük ölçüde denetiminden uzak bir serbestiyete sahiptir. Hem Kadızâdeliler dediğimiz zümre hem de Sivâsiler arasında sayılan sûfiler, İstanbul, Bursa, Edirne gibi büyük şehirlerin selâtin camilerinde uzun yıllar vaizlik görevi yürüten kimseler oldukları için, kitabın gerçekte iki vaiz grubu arasındaki bir ihtilafı konu edindiğini tespit etmemiz gerekir.

Kadızâdeliler arasında Ayasofya Camii'nde vaaz veren Üstüvânî Mehmed Efendi ve Eminönü Yeni Camii'nde vaizlik yapan Vâni Mehmed Efendi'nin yanı sıra, Türk Ahmed, Divâne Mustafa ve Çavuşzâde gibi vaizler bulunuyordu. Buna mukabil sûfiler arasında, Abdülmecid Sivâsî Ayasofya, Şehzâde, Sultan Selim ve Süleymaniye camilerinde vaazlar vermiş, 1617'de Sultan Ahmed Camii'nde Cuma vaizliğine atanmıştı. Yeğeni Abdülehad Nûrî ise Fatih Camii'nde kürsü kurmuş ve önce bu camide, daha sonra Beyazıt ve Ayasofya camilerinde Cuma vaizliğine tayin edilmişti. Yine Niyâzî-i Mısrî'nin Edirne Ulu Camii'nde vaazlar verdiği bilinmektedir.<sup>27</sup> İki zümre arasındaki ihtilaf konularının çok küçük bir kısmı yazılı olarak tartışılmıştı ve gerçekte iki zümrenin vaazlar esnasında gündeme taşıdıkları meselelerdi.

Öte taraftan Kadızâdelilerin devlet yönetiminden pek çok kişiyi etki altına alması, iki zümre arasında gerçekten bir "ilmî ihtilaf" yaşandığı düşüncesini zayıflatmaktadır. Nitekim IV. Mehmed devrinde 1650-1661 yılları arasında sarayda hocalık yapan ve "padişah şeyhi" diye anılan<sup>28</sup> Üstüvânî Mehmed Efendi'nin tekkeye gidenleri küfürle itham ettiği, saraydaki tayinlere dahi müdahalede bulunduğu, devlet gücüyle çeşitli tekkelerin basılıp tarumar edilmesine neden olduğu ve bu sayede Kadızâdeliler hareketinin "saldırgan" bir karakter kazandığı tespit edilmektedir.<sup>29</sup> Aynı şekilde Üstüvânî Mehmed Efendi'den sonra Kadızâdelilerin başına geçen Vâni Mehmed Efendi, saraya üzerinde çok etkili olmuş, damadının ve oğullarının şehzade hocalığı yapmalarını sağlamış, sarayda görevli kimselerle akrabalık bağları kurmuş ve zaman içinde IV.

.....

27 Birkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsiler*, s. 61-113.

28 İnalçık, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Tagayyür ve Fesad (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi*, s. 238.

29 Birkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsiler*, s. 92; Currie, "Kadızâdeli Ottoman Scholarship, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, and the Rise of the Saudi State", s. 271.

Mehmed'i tesiri altına alarak onu tasavvufa ve tarikatlara yönelik menfi bir tutum takınmaya ikna etmiştir. Bu sayede 1665'te yaklaşık bir yıl süreyle semânın yasaklandığı, Beşiktaş'ta bulunan bazı Mevlevî ve Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı ve nihayet 1676'da Halvetî şeyhi Niyâzî-i Mısırî'nin Limni'ye sürgüne gönderildiği bilinmektedir.<sup>30</sup> Bu bilgiler gösteriyor ki, Kadızâdeliler hareketi, İbn Teymiyye ve Birgivi'nin bidat karşıtı düşüncelerini takip eden bir fakih-âlim zümresi değil; tam aksine etkili vaazları ve güçlü taraftarları ile devlet yönetiminin en üst makamındakileri tesir altına almış ve kendilerine karşı çıkan bir grup mutasavvıfı bu yolla sindirmeye çalışmış bir vaiz grubudur.

Bu, sûfilerin yabancısı olduğu bir ihtilaf türü sayılmaz. Tasavvufun teşekkül ettiği hicri ilk üç yüzyılda sûfilerin, aynı sorunla karşılaştığını ve Sivasilerde müşahede ettiğimiz tepkiyi verdiklerini gözlemledik. Halk vaizleri ile sûfiler arasındaki çatışmanın zirveye ulaştığı Gulâm Halil Olayı, Kadızâdeliler-Sivâsiler ihtilafı ile önemli benzerlikler taşır. Bu olayda 264/878 yılında Bağdat'ta Gulâm Halil (ö. 275/888) isimli bir vaizin bir grup mutasavvıfa karşı arkasındaki siyasi desteğe sığınarak baskı uyguladığını görürüz. Cüneyd, Şiblî, Nûrfî, Harrâz gibi önde gelen pek çok sûfinin düşünce ve uygulamalarının, daha önce dinde yeri olmayan bidatlerle dolu olduğunu öne süren Gulâm Halil, halifenin ve halifenin haremindeki kadınların üzerindeki etkisini kullanarak, bu sûfilerin idamla cezalandırılmalarını sağlayacak bir mahkeme kurulmasını temin etmiştir. Her ne kadar bu soruşturma neticesinde hiçbir mutasavvıf idam edilmemişse de pek çoğu yaşadığı yeri terke zorlanmıştır. Bu olaya ilişkin klasik tasavvuf eserlerindeki rivayetlerde sûfilerin itham edildikleri suçlamalardan uzak oldukları, olayın Gulâm Halil'in kıskançlığından kaynaklandığı ve onun bu hamlesiyle sûfilerin etkili irşad faaliyetlerinin önüne geçmek istediği değerlendirilmeleri yapılır.<sup>31</sup> Başka bir deyişle bu olay bir yönüyle sûfiler ve halk vaizleri arasındaki otorite çatışmasının tezahürüydü. Bu bakımdan sûfiler ile halk vaizleri arasındaki ayrımı ortaya koymak, sahih tasavvufun kimliğini kazanması açısından son derece elzemdir. Nitekim erken dönemin önemli tasavvuf yazarlarından Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), sûfilerin halk vaizlerine yönelik tutumlarını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ona göre hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllar Müslüman toplumunda, birisi hukuku önem-

.....  
30 İki zümre arasındaki bütün bu süreç, iki önemli çalışmadan daha ayrıntılı olarak takip edilebilir. Bkz. Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadizade Movement*, (doktora tezi), Edinburgh University, Edinburgh, 1981; Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt of Şeri'at-Minded Reform in the Ottoman Empire* (doktora tezi), Princeton University, New Jersey, 1990.

31 Knysch, *Tasavvuf Tarihi*, s. 62-67.



semeyen, ciddiyetsiz ve yalan hikâye anlatıcılarının toplandığı vaaz meclisleri; diğeri ise tevhid ve mârifet bilgisinin öğretildiği ilim ve zikir meclisleri bulunur. Fakat sorun, bu iki meclis türünün insanlar tarafından ayırt edilememesi; dolayısıyla vaaz meclislerinin yanlış bilgi ve kanaatlerin yayılmasına zemin hazırlamasıdır. Bu nedenle Mekkî, sahih tasavvuf anlayışını ortaya koymak ve şeriat-hakikat ilişkilerinde bir denge söylemini vaz etmek amacıyla iki meclis türü arasındaki farkları ayrıntılı olarak ele alır.<sup>32</sup>

## Sonuç

O halde Kâtip Çelebi'nin çizdiği tablo bize şunu gösterir: *Mizânü'l-hak*, fıkıh ve tasavvuf arasındaki bir çatışmayı değil; idareciler ve halk üzerindeki nüfuzunu rakipleri aleyhine kullanmayı amaçlayan bir vaiz grubu olarak Kadızâdeliler ile geleneksel fıkıh-kelâm bakış açısına dayanarak buna tepki gösteren bir başka vaiz grubu arasındaki ihtilafı anlatır. Burada sûfiler “yüzeyselleşen” ya da “inkırza uğrayan” bir alan olarak tasavvufun temsilcileri değildir. Tam aksine bu süreci yaşayan ve derinlikli ilmî dilini, ilgili konular çerçevesinde işlevsel hale getiremeyen fıkıh-kelâm geleneğinin boşluğunu dolduran bir taraf olarak konumlandırılır. Kadızâdeliler ise yüzeysel değerlendirmelerin ve bu yüzden dinî düşünce ve dinî hayata dair konularda “aşırılığın” örneği olarak sunulur. Nitekim araştırmalar, bu zümrenin İbn Teymiyye ya da İmam Birgivi gibi belirli ilmî kaygılardan hareket etmediklerini; tam aksine sadece devletteki nüfuzlarını kullanarak rakiplerini saf dışı bırakmayı amaçladıklarını göstermektedir. Kâtip Çelebi ise tabir-i caizse biri “sahte”, diğeri “gerçek” iki vaiz grubu arasındaki bu ihtilafı sûfileri “aşırılığın” önündeki dengeleyici unsur olarak görür. Bu yönüyle onun tutumu, yedi asır önce aynı kaygılarla hareket eden Serrâc'ın ya da Ebû Tâlib el-Mekkî'nin yaklaşımını anımsatır. Bu da bize sûfilerin hemen her dönemde kendilerine benzeyen “sahte” zümrelerden ayrışarak kimlik kazanma sorunuyla yüzleştiklerini; *Mizânü'l-hakk*'ın da Osmanlı'daki tasavvufî hayat bakımından bunun bir tezahürü olarak okunabileceğini göstermektedir.

## Kaynakça

Arıkan, Âdem, “On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought via Birgivi Mehmed Efendi -A Critical Approach”, *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, VI/2 (2015), s. 147-180.

.....

32 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kalplerin Ağızı: Kütü'l-kulûb*, II, s. 55-125.

- Atay, Hüseyin, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. İbnü'l-Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu: Tebliğler ve Tartışmalar*, ed. S. Hayri Bolay v.dğr., Ankara, 1986, s. 267-268.
- Atik, Kayhan, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Aydınlarına Göre İlmîye Teşkilâtı'ndaki Çözölmeye İlişkin Tespit ve Teklifler", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2000), s. 31-54.
- Baz, İbrahim, "Kadıızâdeliler Hareketi ve Fikrî Referansları: Birgivi Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyet Farkı", *Bakı İslam Üniversitesi Elmi Mecmua*, 2 (2007), s. 7-30.
- Bilkan, Ali Fuat, *Fakihler ve Sofuların Kavgası: 17. Yüzyılda Kadıızâdeliler ve Sivâsiler*, İstanbul, 2016.
- Currie, James Muhammad Dawud, "Kadıızâdeli Ottoman Scholarship, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb, and the Rise of the Saudi State", *Journal of Islamic Studies*, 26/3 (2015), s. 265-288.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadıızâdeli Movement: An Attempt of Şeri'at-Minded Reform in the Ottoman Empire* (doktora tezi), Princeton University, New Jersey, 1990.
- Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevi ve Takipçileri*, İstanbul, 2015.
- Düzenli, Pehlül, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, İstanbul, 2012.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kalplerin Aziđi: Kütü'l-kulûb*, I-IV, trc. Muharrem Tan, İstanbul, 2004.
- El-Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge, 2015.
- Emecen, Feridun M., "Osmanlılarda Yerleşik Hayat: Şehirliler ve Köylüler", *Osmanlı: Toplum*, ed. Güler Eren, Ankara, 1999, IV, s. 91-97.
- İnalçık, Halil, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Tagayyür ve Fesad (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi*, İstanbul, 2014.
- Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak*, haz. Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ, İstanbul, 2008.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu, İstanbul, 2011.
- Koca, Ferhat, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2002), s. 73-131.
- Kumaş, Mehmet Salih, "İslâm Hukuk Tarihinde Hukukun Araçsallaştırılmasına Bir Örnek Olarak Vâni Mehmed Efendi'nin Cehrî Zikre Dair Risâlesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17 (2011), s. 505-522.
- Kutluer, İlhan, "Mizânü'l-Hak", *DİA*, 2005, XXX, 216-218.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Süfiliğine Bakışlar: Makaleler, İncelemeler*, İstanbul, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, İstanbul, 2012.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul, 2000.
- Özen, Şükrü, "Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism: Settling the Conflict on the Ibn Al-'Arabî's Legacy by Fatwâs", *El Sufismo y las normas del Islam, IV. Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo (Murcia, 7-10 mayo 2003)*, ed. Alfonso Carmona, Murcia, 2006, s. 309-341.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadizade Movement*, (doktora tezi), Edinburgh University, 1981.

- Sarıkaya, Yaşar, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 23-39.
- Şahin, İlhan, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Anadoluşu Göçebelerinin İdarî ve Sosyal Yapısı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 15 (1995), s. 253-264.
- Şeyh Mekki Efendi, *İbn Arabî Müdafası: el-Cânibü'l-garbi fi halli müşkilâti's-şeyh Muhyiddin İbni'l-Arabî*, trc. Ahmed Neyli Efendi, nşr. Halil Baltacı, İstanbul, 2004.
- Türer, Osman, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat - Halvetîlik Örneği: Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân'ı*, İstanbul, 2011.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi", *DİA*, (1992), VI, 191-194.