



TÜRKLER

11

EDİTÖRLER

HASAN CELÂL GÜZEL
PROF. DR. KEMAL ÇİÇEK
PROF. DR. SALİM KOCA

T Ü R K İ Y E Y A Y I N L A R I



TEKNİK KOORDİNATÖR
MURAT OCAK

SANAT YÖNETMENLERİ
ŞAFAK TAVKUL / D. HAMZA GÜRER

GÖRÜNTÜLEME
GÖRÜNTÜ YÖNETMENİ
YRD. DOÇ. DR. TUFAN GÜNDÜZ

GÖRÜNTÜ YÖNETMEN YARDIMCISI
HASAN TAHSİN
DR. MUHAMMET GÖRÜR / FATMA DOĞANCI
YÜKSEL ŞAHİN

RESİM TARAMA
TURGAY SÜSLÜ / ÜMİT BAHADIR

DİZGİ GRUBU
MEHMET KESKİN / FATMA ÖZGÜR ŞAHİN / MURAT AYDINER
KADRIYE AKKAYA / LEVENT SÜSOY / AHMET DÜZGÜN / UMUT ARAS
TURGAY SÜSLÜ / ÜMİT BAHADIR / EROL EFE / ZÜLFİKÂR MERT
CAN AYVAŞIK / LALE AZİMZADE / SERHAN BALKANAL

TASHİH GRUBU
ELNUR AĞAYEV
AHMET BUDAK / ZEHRA FİLİZ BİLİR
EMİNE ÖZDEMİR / BÜŞRA BOLAY / DEMET AKSOY
EBRU DEMİR / RIZVAN GENBERLİ

GRAFİK TASARIM
D. HAMZA GÜRER

BASKI
SEMİH OFSET

CİLT
BALKAN CİLTEVİ

YAYIN KODU
975-6782-33-1 ISBN (TAKIM)
975-6782-44-7 ISBN (CİLT)

YAYIN YERİ VE TARİHİ
ANKARA 2002

YAN KAĞIT: BÜLBÜL YUVASI EBRU, NUSRET HEYGÜL



KLASİK DÖNEM OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATI

PROF. DR. AHMET YAŞAR OCAK

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ / TÜRKİYE

TEZLER, ANTİTEZLER, YÖNTEM VE YAKLAŞIMLAR

Osmanlı klâsik dönemi düşünce hayatı, Türkiye'deki modern tarih yazıcılığında Yenileşme Dönemi düşünce hayatıyla kıyaslanamayacak kadar az ele alınmış; daha doğrusu hemen hemen hiç inceleme konusu yapılmamış bir alandır. Bu sebeple üzerinde fikir beyan etmek de bir o kadar zordur. Yenileşme Dönemi düşünce hayatına dair gerek alanın problematikleri açısından, gerekse fikir akımlarının toplu tarihçesi veya bu akımlara mensup değişik eğilimleri temsil eden şahsiyetlerin biyoğrafleri açısından oldukça fazla sayıda araştırma yayımlanmıştır. Günümüz problemleri ve özellikle Türkiye'nin çağdaşlaşması, modernleşmesi (veya gerçekte cereyan eden vâkıayı yansıtmaya açısından daha doğru bir tabirle, batılılaşması) meselesiyle doğrudan ilişkisi bakımından Yenileşme Dönemi düşünce hayatı, yalnız tarihçilerin değil, edebiyat tarihi, felsefe, ilâhiyat, sosyoloji ve hatta antropoloji alanlarında çalışan araştırmacıların yoğun ilgisine mazhar olmuş şanslı bir alan sayılabilir. Oysa klâsik dönem Osmanlı düşünce hayatına, bu ilginin onda biri dahi gösterilmemiştir. Bununla beraber, her ne kadar muhafazakâr tarihçilik anlayışında, "savunulması zorunlu" yeni bir

alan olarak algılanmış olsa da, özellikle son zamanlardaki bazı yazılara bakılacak olursa,¹ bu alanın bir ilgi odağı oluşturmaya başladığı görülmektedir.

Bu konuda da, Osmanlı dönemiyle ilgili hemen her meselede olduğu gibi, şimdilik birbirine zıt iki yaklaşım ve eğilimin ortaya atıldığı ve çekiştiği gözlemlenmektedir:

a) Osmanlı İmparatorluğu'nda kayda değer bir bilim ve düşünce üretimi, dolayısıyla hayatı olmamıştır. Bu dönemdeki bilim ve düşünce eserleri, önemsiz eserler; bunları üretenler ise önemsiz şahsiyetlerdir.

b) Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli ve parlak bir bilim ve düşünce hayatı yaratılmıştır; ne var ki, yeterli araştırma yapılmadığı için daha tam olarak bilinmemekte, ancak zamanla aydınlığa çıkarılmağa namzet bulunmaktadır. İleride yapılacak araştırmalar yeni keşiflere gebe dir.

Osmanlı bilim ve düşünce hayatının ne kadar üstün bir seviye arzettiği ancak bundan sonra görülecektir. Şeklinde, kabaca iki kategoride toplanabilecek bu görüşlerin ikisinin de tepkisel nitelik taşıdıklarını söyleyebiliriz.

Birinci görüşü ileri sürenlerin genellikle Osmanlı dönemi bilim ve düşünce eserlerini birinci elden takip edecek bilimsel formasyona pek sahip bulunmadıkları, zikrettikleri şahıs ve eser isimlerini çoğun-



Bektaşî gezgini



lukla yanlış söyleyip, yazmalarından anlaşılmakta; bu eserlerin kendilerini dahi görmedikleri, daha ziyade Batı'da yapılmış araştırmalara dayanarak görüş oluşturdıkları görülebilmektedir. İkinci görüşü ileri sürenler ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî ve ideolojik yapısının haiz olduğu özellikleri, bu yapının, siyasî ve sosyo-ekonomik konjonktüre bağlı olarak bir değişim süreci oluşturduğunu; bilim ve düşüncenin gelişmesinin ise bu süreçten ve yarattığı etkilerden ayrı düşünülmeeyeceğini pek hesaba katmamaktadırlar. Özellikle Osmanlı merkezîyetçi, militarist siyasî ve ideolojik yapısının yarattığı sosyo-kültürel şartları göz önüne almamaktadırlar. Kısaca, bütün bu faktörlerin etkilediği bir Osmanlı devlet ve toplum yapısı içinde oluşacak bilim ve düşünce hayatının ne kadar yaratıcı ve orijinal olabileceğini, ne gibi özellikler taşıyacağını sorgulamadan, daha çok birinci görüşe duydukları tepki doğrultusunda görüş belirtmektedirler.

Oysa, Osmanlı klâsik dönemi bilim ve düşünce hayatı söz konusu olduğunda, onu önce yukarıda sayılan şartları göz önüne alarak, sonra da vârisi olduğu İslâm bilim ve düşünce hayatının genel çerçevesi içine yerleştirerek ele almak ve değerlendirmek bizce en doğru yaklaşım olacaktır. İkinci görüşü savunanların, henüz Osmanlı bilim ve düşünce eserlerinin hepsinin incelenip analiz edilmediği, dolayısıyla şimdiki durumda Osmanlı düşünce hayatı hakkında herhangi kesin bir sonuca varılamayacağı şeklindeki itirazlarına kısmen katılmakla beraber, bu konuda bazı analizler yaparak belirli sonuçlar çıkarılamayacağını ileri sürmenin de fazla aşırı bir tutum olduğunu belirtmeliyiz.

Böyle bir itiraz, bütün arşiv belgeleri incelenip okunmadan, Osmanlı tarihi hakkında hükümlere varmanın yanlış olacağını kabul etmeye benzer. Bu itirazın tabii sonucu, arşiv belgelerinin tümünü inceleme işlemi tamamlandığında, Osmanlı tarihi hakkında, bugün bilinenlerin tümüyle değişeceğini varsaymak gibi çok fazla şüpheli ve ütöpic bir yaklaşımdır. Arşiv belgelerinin tümünün incelenmesinin, Osmanlı siyasî, toplumsal ve ekonomik tarihi hakkında, bugün mevcut olan ana fikirleri ve Osmanlı İmparatorluğu imajını tümüyle değiştireceğini varsaymak, ne ölçüde aşırı bir yaklaşım ise (çünkü böyle bir yaklaşım dolaylı olarak, bugüne kadar incelenen belgeleri geçersiz saymak gibi, kabulü mümkün olmayan bir sonucu getirir), kütüphanelerde mevcut bütün eserlerin okunup incelenmesinden sonra; bugün Osmanlı düşünce hayatına dair bilinen ürünlerden yola çıkarak yapılacak analiz ve yorumların, bugünkü bilgilerimizi baştan aşağı değiştireceği beklentisi de aynı ölçüde aşırı bir yaklaşımdır.

Belki ileride arşiv belgelerinin tamamıyla incelenmesi Osmanlı İmparatorluğu hakkında bugünkü imajı-

mızın teferruata dair bazı noktalarını değiştirebilir, değiştirecektir. Ama bu, bugüne kadar gerçekleştirilen araştırmalar sonucu ortaya konulan Osmanlı İmparatorluğu imajının temel çizgilerini tamamiyle geçersiz kılacak, çok büyük değişiklikler yaratacak bir sonuca hiç bir zaman varmayacaktır. Bunun gibi, günün birinde kütüphanelerin muhtevasının tamamen incelenip değerlendirildiği varsayılsa bile, Osmanlı bilim ve düşünce hayatı hakkındaki, bugünkü fikirlerimizin bazı teferruatta ihtiyaç göstereceği rötuşun dışında, çok fevkalâdede -meselâ Osmanlı dönemi düşünce hayatının, İslâm düşünce tarihinde bir "rönesans" oluşturduğu gibi- bir sonuca varmak da mümkün olmayacaktır.

Buna karşılık, Osmanlı düşünce hayatının değersizliğini, hiç bir önemi bulunmadığını, bunun genel İslâm düşünce tarihinde hiç bir kıymet ifade etmediğini ileri sürmek de çok aşırı ve gerçeği yansıtmayan bir tutumdur. Osmanlı bilim ve düşüncesinin, devletin ve toplumun kendi yapısal özellikleri ve ihtiyaçları çerçevesinde, en azından pragmatik açıdan kendi döneminde önemli bir fonksiyon icra ettiği muhakkaktır. Bugünkü bilgilerimiz zaten bunu yeterince ortaya koymaktadır.

Osmanlı düşünce hayatını analiz etmek için, şu hususların unutulmamasında yarar vardır: Bir kere Osmanlı düşünce hayatı, tarihsel akışın tabii bir sonucu olarak İslâmî düşüncenin artık orijinal fikirler, kavramlar ve yaklaşımlar üretmediği bir dönemin devamı olmak durumundaydı. Ayrıca, Fatih dönemine kadar, kuruluş ve devletleşme sürecini, siyasî, idarî ve kurumsal gelişmesini tamamlamakla meşgul olan bir devlette, çok parlak bilim ve düşünce ürünleri beklemenin abes olduğunu söylemeye bile hacet yoktur. Çünkü bilim ve düşüncenin inkişafı, rahat ve gelişmiş bir ortama ihtiyaç duyar. Oysa, bu dönem Osmanlı



Ethemî

Devleti'nin iç ve dış siyasî mücadelelerle, toplumsal krizlerle dolu olduğu bir dönemdir. Fatih sonrasında ise, toprakları sür'atle genişleyen, buna paralel olarak, siyasî, idarî, hukukî ve kurumsal açılardan yoğun bir ihtiyaçlar çemberiyle kuşatılan bir devlette, bilim ve düşüncenin ister istemez pragmatik amaçlar doğrultusunda yönelmesi söz konusu olacaktır ve Osmanlı düşüncesinde de bu böyle olmuştur.

Arkasından XVI. yüzyılın ilk yıllarında başgösteren Şîî-Safevî propagandası, tıpkı Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun, Batını cereyanlarla mücadeleye girişmek zorunda kalması gibi, bu imparatorluğun düşünce mesaisinin de bu propagandayı makûm ve etkilerini geçersiz kılmaya yönelik koyu bir ideolojikleşme sürecine girmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu, Osmanlı bilim ve düşünce tarihindeki en büyük kırılmadır; zira devlet, teorik ve pratik alandaki bütün mesaisini, ideolojisini ve otoritesini korumaya sarfetmek durumundadır.²



Bu süreç devam ederken, XVI. yüzyılın yaklaşık ikinci yarısından itibaren Batı'da meydana gelen siyasî, toplumsal ve ekonomik değişimlerin Osmanlı İmparatorluğu'na yansımalarıyla ekonomik, idarî, kurumsal ve toplumsal bir değişim (veya bazılarında göre çözümlenme) sürecinin başlaması, dikkatleri ister istemez bu sürecin yarattığı problemlere kaydırmıştır. Bu problemlerin, yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi iç gelişmelerinden değil, Batı'da olup biten siyasî ve ekonomik, dolayısıyla sosyal değişimlerden de kaynaklandığı anlaşılmamış, sebepler teşhis edilememiş, sonuçlar sebep olarak algılanmıştır. Bunun sonucunda, "Kanun-ı Kadîm" denilen eski düzene tekrar dönmekten başka çare göremeyen Osmanlı Devleti, icraatını bu yönde yoğunlaştırmıştır. Bu da, Osmanlı düşünce hayatının gelişim çizgisindeki ikinci büyük kırılmadır. Böyle bir kırılma, Osmanlı düşünce hayatını inkişaf ettirip bir rönesans yaratacak kapıları açmazdı. Bütün bunların üstüne üstlük, Osmanlı devlet yapısının ve idolojisinin, koyu muhafazakâr ve militarist bir karakter arzettiğini, bu yapının her şeyden önce "nizam-ı âlem" in bozulacağı endişesiyle, her türlü karşı düşüncenin müsamahasızca bastırılıp yok edilmesini gerektirdiğini, düşünce hayatının renklenmesini, gelişip serpilmesini engelleyici çok önemli bir faktör olarak asla hatırdan çıkartılmamalıdır.

Yapılacak iş, Osmanlı düşünce hayatının geneli doğrultusunda ve kendi şartları çerçevesinde bugün elimizdeki malzemeye dayalı olarak -muhakkak ki sonuçları çok kesin olmayacak- bazı analizler yapılabileceğini, ilerisi için de fazla hayalperest olmamayı kabul etmektir. Çünkü bugün, aşağıda bahis konusu edeceğimiz klâsik dönem Osmanlı düşünce hayatının, değişik boyutları konusunda belli bir portre çizebilecek malzememiz elde mevcuttur.

OSMANLI DÜŞÜNCE HAYATINA TOPLU BAKIŞ

Osmanlı düşünce hayatına toplu bir bakış yapmak isteyen biri, şu dörtlü boyutu mutlaka farkedecektir: Siyaset, felsefe, din ve tasavvuf.

A. SİYASÎ DÜŞÜNCE

Osmanlı siyasî düşünce geleneğinin, çok tabii olarak önce klâsik Müslüman, Doğu siyasî düşünce eserlerinden yapılan çevirilerle başladığı bir gerçektir. İbnü'l-Mukaffa'nın, IX. yüzyılda Pehleviceden Arapçaya çevirdiği ünlü *Kelile ve Dimne*, Aydınoğlu Umur Bey'in emriyle XIV. yüzyılda Anadolu Türkçesine aktarıldı. I. Murad tarafından pek beğenilmeyen bu mensur çeviri sonra onun emriyle manzum hale getirilmiştir. XVI. yüzyılda Kanunî Sultan Süleyman devrinde ise aynı eser, *Hümâ-yunnâme* adıyla, bu defa Farsçadan yeniden Türkçeye çev-

rilmiştir. Bu, eserin Osmanlı yüksek bürokrasisinde ne kadar tutulduğunu gösterir. XI. yüzyılda İran'da Keykâvus b. Kabus tarafından kaleme alınan meşhur *Kabusnâme* ise, XV. yüzyılda Türkçeye çevrilerek II. Murad'a sunulmuştur. Nasîreddin Tusî'nin *Ablâk-ı Nâsırî*'sinden yararlanarak XV. yüzyılda Celaleddin Devvanî'nin, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan için yeniden yazdığı *Ablâk-ı Celâlî*'de Osmanlılarda geniş ilgi gördü.

İşte böyle bir çeviri edebiyatıyla başlayan Osmanlı siyasî düşüncesi, XV. yüzyıldan itibaren, çoğu devlet hizmetinde bulunmuş yüksek bürokratların kaleminden çıkma bir takım risalelerle ilk ürünlerini vermeğe başladı. Bu ürünlerin ortak özelliği, Gazalî, İbn Teymiye vb. klâsik İslâmî dönem müelliflerinininkiler gibi, çoğu defa uygulanması imkânsız ütöpik fikirler ileri süren eserler olmaktan çok, kendi meslekî deneyimlerine dayanan, pragmatik, küçük eserler olmalarıdır. Bununla beraber bu eserlerde yazarlar, geleneğe uyararak klâsik İslâm müellifleri gibi, Eflâtun'dan, Aristo'dan veya İskender ve Nuşirevan'dan, eski büyük İslâm halifelerinin tatbikatından örnekler sunmayı da ihmal etmemişlerdir.

Klâsik dönem Osmanlı siyasî düşüncesine katkıda bulunan bu şahsiyetlerin önde gelenleri arasında, XV. yüzyılda Tursun Beğ (*Tarih-i Ebnü'l-Feth*), XVI. yüzyılda Lutfi Paşa (*Âsafnâme*), Kınalızâde Ali Efendi (*Ablâk-ı Alâî*), Gelibolulu Mustafa Âlî (*Nushatü's-Selâtin*), XVII. yüzyılda Bosnalı Hasan Kâfi (*Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem*), risaleleriyle meşhur Koçi Beğ, Kâtip Çelebi (*Düstûrül-Amel li-İslâbi'l-Halel*), Hezarfen Hüseyin Efendi (*Telhisü'l-Beyan*), XVIII. yüzyılda Defterdar Sarı Mehmed Paşa (*Nesâyihü'l-*



Gülşenî Şeyhi

Vüzerâ), *Kitâbü Müstetâb* ve *Kitâbü Mesâlibi'l-Müslimîn* isimli eserlerin anonim müellifleri sayılabilir. Aslında hepsi bu kadar olmayıp özellikle XVIII. yüzyılda daha başkaları da vardır. Bu müelliflerin önemli bir kısmının eserleri üzerinde, Rhoads Murphy, Rudolf Tschudi, Mübahat Kütükoğlu, Andreas Tietze, Mehmet İpşirli, Yaşar Yücel, Mehmet Öz tarafından çalışmalar yapılmış ve bir kısmının metinleri yayımlanmıştır.³

Sözü edilen bu eserlerde ifadesini bulan Osmanlı siyasî düşüncesinin bir tarihsel arka plan'ı olduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor. Eski Türk, Hind, İran, Yunan ve İslâm siyasî düşünce geleneklerinin sentezinden oluşan bu arka plân, Osmanlı siyasî düşüncesinin ele alıp tartıştığı problemlerin sistematüğünü anlamak bakımından çok önemlidir; zira tartışmalar bu temelde yürütülmüştür. Söz konusu siyasî düşünce, Osmanlı toplumunu yöneten-yönetilen olmak üzere iki ana kısımda ele alır. Bu çerçevede hükümdar, yöneticiler, ordu, hazine ve reâyâ şeklinde sınıflandırılan toplumun bu öğelerinin karşılıklı görev ve hakları, sorumlulukları üzerinde yoğunlaşır. Kınalızâde, adı geçen eserinde,



İslâm siyasî düşüncesinde kısaca *Dâire-i Adliye* denilen bu anlayışı şu formülle simgeleştirmiştir:

“Adldır mûcib-i salâh-ı cihan; cihan bir bağıdır divarı devlet; devletin nâzımı şerfattır; şerfata hâris olamaz illâ melik; melik zapteylemez illâ leşker; leşkeri cem’edemez illâ mal; malı cem’eyleyen reâyâdır; reâyâyı kul ider padişah-ı âleme adl”⁴

İşte Osmanlı siyaset anlayışının ana mekanizması budur ve görüldüğü gibi bu, İslâm dünyasında daha önce meydana getirilen siyasî düşünce literatüründeki klâsik Doğu siyaset anlayışının aynısıdır. Bu, Osmanlı siyasî düşünürlerinin, aradan geçen yüzlerce yıllık zamana rağmen, klâsik İslâm müelliflerinin eserlerindeki fikirleri, kendi zamanlarının şartlarını dikkate pek almadan ve hemen hiç bir ciddî katkıda bulunmadan tekrarladıklarını gösterir. Nitekim bu sebeple, bir karşılaştırma yapıldığında aralarında hemen hiç bir esaslı yöntem ve görüş farkına rastlanmaz. Yalnızca zaman ve zemine göre tartışılan konuların sırası değişir. Hemen hepsinde de hükümdarın, yöneticilerin halka karşı vazifeleri, sorumlulukları, halkın hükümdara karşı vazifeleri, mutlak itaatinin lüzumu, ordunun, hazinenin nasıl elde tutulup yönetileceği benzer önerilerle tekrarlanır.⁵

Bütün bu literatürün incelenmesi sonucunda ortaya çıkan görüntü şudur: Osmanlı siyasî düşünürlerinin çoğu, yüksek bürokrasi mensubu şahsiyetler olup hemen hepsi de yöneticilik mesleğine mensupturlar. Bir kısmı bu vasıfları dolayısıyla kendi tecrübeleriyle edindikleri gözlemleri de zaman zaman bahis konusu etmektedirler. Yaptıkları tavsiyeler, pratik alandaki bazı önerilerin dışında, genellikle adalete riayet etmek, reyaya zulmetmemek, işleri ehline vermek gibi teorik ve genel geçer kurallardan ibarettir. Pratikte bunların nasıl sağlanacağına dair sistematik, uygulanabilir, somut öneriler, fikirler pek yoktur. Ama asıl önemli eksiklikleri, daha XVI. asırda muhtelif Batılı elçilerin, XVII. yüzyıldan itibaren ise yine çeşitli Batılı gözlemcilerin Osmanlı İmparatorluğu’nu çeşitli bakımlardan inceleyip analiz eden fikirlerine benzer bir şekilde, Batı’da meydana gelen siyasî, askerî, ekonomik ve sosyal alandaki gelişmelere dair hemen hiç bir gözlem ve analizde bulunmamış olmalarıdır. Bunun mantığını anlamak hiç de zor değildir. Onlar, Osmanlı nizamı gibi, kaç yüzyıldan beri dünyaya üstünlük kuran ve kendisini yeryüzünün en mükemmel nizamı olduğuna, kıyamete kadar da öyle kalacağına inanan bir zihniyet dünyasının insanları idiler. Bu sebeple bakışları batı’ya değil, kendi üzerlerine çevriliydi.

Kısaca söylemek gerekirse, Osmanlı siyasî düşüncesi, felsefî bir temelden yola çıkan teorik bir siyaset anlayışı yerine, tamamiyle günlük meseleler üzerine yoğunlaşan pragmatik bir siyaset geleneğini yansıtmaktadır denilebilir.

B. FELSEFÎ DÜŞÜNCE

Daha önce de işaret edildiği gibi, Osmanlılarda bir felsefî düşünce geleneğinin olup olmadığı tartışılan bir konudur. Bu hususta da günümüzde iki zıt görüş dikkati çekiyor. Bu tartışmalara bakıldığı zaman, tarafların felsefî düşünceden, farklı kavramlar anladıkları gözden kaçmıyor. Felsefî düşüncenin mevcudiyetini savunanlar, sistematik bir felsefî tartışma ortamının olup olmadığını, bu ortamda ortaya konulan ve birbirini takip eden belirli bir literatürün söz konusu edilip edilemeyeceğini çok fazla dikkate almadan; şu veya bu alanda meydana getirilmiş eserlerde, mevcut felsefî niteliği tartışılabilir bir takım pasajları veya fikirleri örnek göstermekle yetinmektedirler. Aksi tezi ileri sürenler ise, daha ziyade Batılı anlamda bir felsefî düşünce geleneğini dikkate alarak görüşlerini savunmaktadırlar.

Oysa yukarıda da vurgulandığı üzere, Osmanlıların İslâm düşüncesini XII. yüzyıldan beri sürmekte olan du-rağanlaşma döneminde devraldıkları hatırlanacak olursa, orijinal bir felsefe hareketinden veya tartışma geleneğinden söz etmek herhalde pek mümkün olmayacaktır. Osmanlı düşünce hayatında bütünüyle sayılmasa bile, önemli ölçüde bir Gazâlî etkisinden bahsetmek ve felsefî düşüncenin bu etki altında ne ölçüde gelişebileceğini sorgulamak icap eder. Bununla birlikte, her ne kadar Gazâlî öncesi İslâm felsefe geleneği ölçüsünde canlı ve yaratıcı bir felsefî düşünce ortamından söz edilemezse de, Osmanlılarda, bir felsefî düşünüş ve anlayışın büsbütün mevcut olmadığını da sanmamak lazımdır. Merkezinde Allah, insan ve varlık kavramlarının bulunduğu metafizik anlamda bir felsefî düşüncenin varlığını, Osmanlı tasavvuf literatüründe görmek mümkündür.



Niyazi Dervîşi

Bugünkü bilgilerimize dayanarak, Osmanlı düşüncesinde felsefî alanda bir hareketliliğin, bilimsel alandaki hareketlenmeye paralel olarak Fatih Sultan Mehmed döneminde (1451-1481) ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun hiç şüphesiz sultanın şahsî niteliğiyle yakın bir ilgisi bulunmalıdır. Onun daha gençlik yıllarında kelâmcılar arasındaki tartışmalara, eski Yunan filozoflarının eserlerine büyük bir ilgi duyduğu, bunların Arapça çevirilerini dikkatle okuyup tartıştığı, hattâ İslâm’dan başka dinlerin, Ehl-i Sünnet dışı mezhep ve akımların inançlarını tartışmaktan zevk aldığı biliniyor. İşte Fatih Sultan Mehmed’in bu müstesna şahsiyeti, kalam ve felsefeye olan ilgisi sebebiyle, Osmanlılarda o dönemde kalam meseleleriyle bağlantılı olarak belli çerçevede bir felsefe faaliyetinden bahsedilebilir.⁶ Zaten biraz aşağıda da temas olunacağı üzere, Osmanlı ilmiye silkinde hakim Fahr-i Râzî mektebinin özellikle böyle bir yapısı olduğunu unutmamak gerekir. Öyle görünüyor ki, bu mektebin felsefî perspektifi, Fatih



Sultan Mehmed döneminde *Tebâfüt* tartışmalarıyla kendini göstermiştir.

Osmanlı felsefi düşüncesinde *Tebâfüt* geleneği, Gazâlî'nin, kendinden önce yaşamış İslâm filozoflarının Allah-insan-varlık ilişkisi konusunda akıl ve vahyin rolüne dair ileri sürdükleri fikir ve kullandıkları metotları eleştirmek için yazdığı ünlü *Tebâfütü'l-Felâsife* adındaki eseriyle başlayan, İbn Rüşd'ün *Tebâfütü't-Tebâfüt* kitabıyla devam eden tartışmanın bir uzantısıdır. Tartışmanın esası, Allah, insan ve varlık arasındaki ilişki meselesinde, gerçeği aklın mı yoksa vahyin mi bileceğidir. Bilindiği gibi Gazâlî bu tercihi vahiyden yana yapmış ve bu tartışmayı başlatmıştır. İbn Rüşd'den sonra bu tartışmanın onun çağdaşı Şihabeddin Sühreverdî-i Maktul (1196), Seyyid Şerif Cürcânî (1413) gibi önemli şahsiyetler aracılığıyla Osmanlılara kadar geldiğini görüyoruz.⁷

Osmanlılarda *Tebâfüt* etrafındaki tartışmalar, XV. yüzyılda Fatih Sultan Mehmed zamanında tekrar başlatılmış ve Sultan'ın emri üzerine dönemin ileri gelen ulemâsı bu tartışmaya birer eser yazmak suretiyle katılmışlardır. Bunlardan özellikle Alâeddin Ali Tûsî 'yi (1482) ve Hocazâde lâkabiyla anılan Muslihuddin Bursevî 'yi (1488) tanıyoruz. Daha sonra bunlara XVI. yüzyılda şeyhülislâm İbn Kemal (1535) ve Muhyiddin Karabağî'nin (1535-36) ve isimleri pek duyulmamış bir iki kişinin de katıldığı ve bu tartışmaların XVIII. yüzyılda Mestçizâde Abdullah Efendi (1735) ile sürdüğü görülüyor.⁸

Bütün bunlar Osmanlılarda gerçekten bir felsefi düşünce geleneğinin varlığını gösterebilir mi? İyi bakılırsa, bu *Tebâfüt* tartışmalarının aslında gerçek anlamda bir felsefi gelenekten çok, vaktiyle Gazâlî tarafından başlatılmış olup, gerçeğin yalnız akılla değil, esas olarak vahiyle bilinebileceğini ispata yönelik, felsefi yaklaşımı eleştiren kelâmî gelenekten başka bir şey olmadığı söylenebilir.

İşte bu tutumun, Osmanlı düşünce hayatında XVI. yüzyıldan itibaren giderek bu niteliğinden de uzaklaşmak suretiyle XVII. yüzyılda artık felsefeye karşı taassuba varan bir tavra dönüştüğü görülüyor. Artık "Kim felsefe ile uğraşırsa zındıklaşır" (*men tefelsefe fekad tezendeke*) sözü, çoğu ulemâ arasında âdetâ bir müteârifeye gibi dolaşmakta, "Kelâm-ı felsefe fülse değer mi/Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi/Mantıkiler ölür ise gam değil/Çünkü anlar ehl-i îmandan değil" mısraları, bir kesim ulemâ arasında açıktan açığa bir felsefe karşıtlığının hattâ düşmanlığının simgesi olmuştu. Yalnız burada şunu unutmadan hemen belirtelim ki, söz konusu bu felsefe karşıtı tavrın Osmanlı düşünce hayatının kendi tabii seyrinin veya çoğu defa ileri sürüldüğü gibi dinî bir taassubun sonucu değil, dönemin sosyo ekonomik ve siyasî konjonktürünün beslediği bir tutum olarak değerlendirilmeye daha gerçekçi bir yaklaşım olur. Osmanlı İmparatorlu-

ğu'nda siyasî ve her türlü yapısal alanda çok belirgin yaşanmaya başlayan bir değişim sürecinin (çözülerek yeni şartlara uyarlanmaya çalışma) krizlerinin yüksek boyutlarda yaşandığı bir dönemde, devlete eklenmiş olan ulemâ arasında, eskiyi özlemenin ve dolayısıyla içe kapanmanın getirdiği bir tutum olarak felsefenin rağbet görmesi herhalde en son beklenecek şeydi. Nitekim dönemin canlı şahidi Kâtip Çelebi'nin (1656) *Mîzânü'l-Hakk*'ında kaydettiği pasaj, Osmanlı İmparatorluğu'nda pek de mevcut olmamış gerçek bir felsefi düşünce ortamı ve geleneği bir yana, İslâmî bilimler çerçevesindeki sınırlı bir felsefi düşünce geleneğinin bile devletin medreselerinde artık tahammül edilemez duruma düştüğünü çok iyi anlatır. Bu pasajda Kâtip Çelebi şöyle şikâyetleniyordu:

"Nice hâliyü'z-zihin kimseler sadr-i evvelde vâki olan men' rivayetlerini hacr-i câmid gibi taklîd-i mahz ile dutup... felsefe ilimleri deyu zemme mübtelâ olup yeri göğü bilmez cahil iken, âlim geçindi... Devlet-i Osmaniye evâilinden Sultan Süleyman zamanına gelince hikmet ile şerâat ilimlerini cem'eyleyen muhakkıklar iştiharda idi. Sonra Ebu'l-feth Sultan Mehmed Han medâris-i semâniyye bina idüp kanun üzere şughl oluna deyu vakfiyesine kayd ve *Şerh-i Mevâkif* ve *Hâşiye-i Tecrîd* derslerini tayin eylemiş idi. Sonra gelenler bu dersler felsefiyyatdır deyu kaldırıp *Hidâye* ve *Ekmel* dersleri okutmağı ma'kul gördü. Yalnız ana iktisar nâ-ma'kul olmağla ne felsefiyyat kaldı, ne *Hidâye* ne *Ekmel* kaldı ve bununla sük-ı ilme kesad gelüp inkıraza karîb olmağla..."⁹

C. Dinî Düşünce

Dinî düşüncenin üretici kaynağı hiç şüphe yok ki Osmanlı ulemâsıydı. Pratik hayatı doğrudan doğruya alâkadar etmesi itibariyle, dinî düşünce alanında, Osmanlı ulemâsının yoğun olarak üzerinde durduğu, dolayısıyla da o zamana kadar en çok işlenme fırsatı bulan, iki geleneksel bilim dalı öne çıkıyordu: *Fıkıh* (Hukuk) ve *Kelâm* (Teoloji).

Bunların yanına hiç şüphe yok ki tefsir ve hadisi de eklemek gerekir. Fakat onlar, bu iki dalın yanında biraz daha ikincil durumda kalmaktadırlar. Osmanlı ulemâsı, sözü edilen her iki bilim dalında da, klâsik İslâmî düşüncenin belli ölçüde birikimine vâris idi. Osmanlı ulemâsının meydana getirdiği Türkçe ve Arapça fetvâ koleksiyonlarının, İslâm hukukuna pratik alanda hiç de küçümsenemeyecek önemli bir katkı oluşturduğu ortada duran bir gerçektir.¹⁰ Bu birikimi, fıkıh dalında Kahire, Şam, Halep gibi Orta Doğu şehirlerinin klâsik medreselerinden veya Mâverâünnehir'deki bazı medreselerden, kelâmda ise daha ziyade bu sonuncusundan sağlıyordu. Bu bilimlerden ilki, imparatorluğun teşkilat ve kurumlarını düzenlemekte ve yönetimde kullanılırken, diğeri



Rûfâî Dervîşi



ideolojisini üretmede en önemli araçtı. Bu iki geleneksel dinî bilimsel disiplin, Osmanlı medreselerindeki *Mulla*'ların (*Molla*) 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 alâkalı *besap* ve *hendese* (matematik ve geometri) ile kısmen *ilm-i nücum* (astronomi) bir kenara bırakılacak olursa, esas itibariyle *fıkıh* ve *kelâm* ile, hiç şüphesiz bu ikisini besleyen iki temel kaynak olan *tefsir* ve *hadis* ve belki kısmen *ablâk* bilimlerinden oluşuyordu.

Ne var ki burada, Osmanlı ulemâsının, zikredilen bu bilimsel disiplinlerde yeni atılımlar yapma endişesi taşıdığını, orijinal eserler telif etme ihtiyacını hissettiğini-zaman zaman rastlanan tek tük istisnâlar dışında- pek söyleyebilecek durumda değiliz.¹¹ Bunun sebeplerini daha önce başka yerlerde açıkladığımız için, burada bunları tartışmayacağız. Onlar daha ziyade, mevcut toplumsal düzenin bozulmadan korunması ve devlet işlerinin aksamadan yürümesi amacıyla hizmet endişesini taşıdıkları için, *müteabbirîn* (Sonrakiler) denilen Gazzâlî'den sonraki, kendilerinden üç beş yüz yıl önce yaşamış Hanefî ve Mâtüridî ulemâsı tarafından kaleme alınmış fıkıh ve kelâm eserlerini şerh etmeyi, onlara tâlik ve hâşiye, hatta hâşiyelere hâşiye, şerhlere şerh yazmayı tercih ediyorlardı. Bu konuda *Şakâyet-ı Nu'maniyye*'yi esas alarak yapılmış bir araştırma, Osmanlı ulemâsının, daha önceki yüzyıllarda yaşamış ulemâdan, kimlerin hangi eserlerini tercüme, şerh, tâlik veya hâşiye yazma konusunda tercih ettiğini tesbite çalışmıştır.¹² Bu çalıştırmadan anlaşıldığına göre, fıkıhta özellikle Ali b. Ebîbekr el-Merğînânî'nin (1196-1197) *el-Hidâye* isimli eseri ile, kelâmında ünlü âlim Neseffî'nin (1114) *Akaid*'ine yine ünlü âlimlerden "Allâme" lâkabıyla şöhret bulmuş Sa'deddîn-i Taftâzânî'nin (1395) yazdığı *Şerhu'l-Akâid* (İslâm İnançlarının Açıklanması), en gözde kaynaklar olarak büyük bir itibara sahiptiler.¹³

Osmanlı ulemâsının, orijinal eserler vermek yerine, eskiden yazılmış eserlere sözü edilen şerh, tâlik ve hâşiye yazmaları, eleştirilecek bir husus mudur, yahut bu şerh, tâlik ve hâşiyeler hiç bir özelliği veya faydası olmayan, herhangi bir katkı ihtiva etmeyen eserler midir? Kısaca, klâsik Osmanlı dönemi dinî düşüncesini bugün bize yansıtan literatür önemsiz midir?

Bir defa şunu açıkça ifade etmelidir ki, klâsik Osmanlı dönemi dinî düşüncesinin, Emevî ve Abbasî dönemlerinde üretilen literatüre kıyasla, orijinal ve çok mühim yenilikler, yeni atılımlar, yeni bakış açıları getiren, onlara üstün katkılar sağlayan bir nitelik arz etmediğini söylemekle, bu literatürün ehemmiyetsiz ve değersiz olduğunu iddia etmek tamamiyle ayrı şeylerdir. Mu-

hakkak ki Osmanlı ulemâsının kaleme aldığı bu eserler, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı yüzyıllar için, uzunca bir süre, en azından XVII., hattâ XVIII. yüzyıla kadar pratik alanda önemli bir katkı sağlamış, imparatorluğun ideolojisini beslemiş, organizasyonunu gerçekleştirmiş, günlük hukukî problemlerin çözümüne yardımcı olmuştur. Dolayısıyla önemsiz ve değersiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla beraber, bu eserlerin, üzerinde çalıştıkları, yani şerhini, hâşiyesini yaptıkları eserler ölçüsünde, o eserlerin yazıldıkları zamanlarda İslâmî bilimlere yaptıkları katkının bir benzerini yaptıklarını söylemek de kolay değildir. Çünkü Osmanlı döneminin bu literatürü ortadadır, Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca okutulmuştur ve sonucu da bellidir. Çünkü bugüne kadar bu eserlerin, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm bilimleri alanında, ne bunların muhtevalarında, ne de metodoloji lerinde (*usûl*) ciddî ve mühim yenilikler, bütün İslâm dünyasına yansiyacak atılımlar getirdiği görülmektedir. Eğer böyle bir şey gerçekleşmiş olabilseydi, bugün bunu bilmemiz gerekirdi.

Kısacası, klâsik dönem Osmanlı dinî düşüncesi, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılama, öte yandan halkın inançlarının bozulmasını engelleme gibi iki pragmatik endişenin geniş ölçüde etkisi altında idi. *Ehl-i Sünnet* dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve



Mehmet Siyahkalem'den

Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek. Bu cereyanları hukuk açısından mahkûm etmek üzere, Kelâm ve Fıkıh, öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korudular. İran'da XV. yüzyılda Hurûfilerin sıkı bir tâkibata uğrayarak Anadolu'ya akın etmeleri ve bu yüzyılın son yıllarında devreye giren ve XVI. yüzyılda da bütün hızıyla devam eden Safevî propagandası, Osmanlı İmparatorluğu içinde iki büyük dinî dalgalanma yarattı. Bu sebeple *Ehl-i Sünnet* inançlarının yoğun bir şekilde tahribata mâruz kalması ile başlayan *sapkınlık* (*herezi*) akımlarına karşı devletin öncülük ettiği kampanya, ulemâyı koyu bir savunma psikolojisi içine soktu. Başta zamanın ünlü şeyhülislâmları İbn Kemal (öl.1535) ve arkasından Ebussuûd Efendi (1574) olmak üzere, dönemin ulemâsı bütün gücü ile, *Şiiliğe* ve *Ehl-i Sünnet* dışı her türlü mezhebî ve tasavvufî eğilime karşı amansız bir mücadele başlattı.

İşte klâsik dönemdeki bu dinî düşünce faaliyetleri, başta İstanbul'dakiler olmak üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş topraklarına yayılmış yüzlerce medresede ağırlıklı olarak iki temel mektebin hakimiyeti altında cereyan ediyordu. Bu mektepler, tesadüfî olarak Osmanlı medreselerinde ağırlık kazanmamışlardır. Bu hadisenin, daha XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı ulemâsının tahsil ve ihtisas için gittikleri İslâm ülkelerindeki bilim ve kültür merkezlerinin yapısal nitelikleriyle yakından ilgili olduğu görülür. *Şakâyet-ı Nu'maniyye* bize bu konuda oldukça yardımcı olmaktadır. Buradan anla-



şaldığına göre, Osmanlı ulemâsı dinî bilimleri tahsil için, biri Orta Doğu, diğeri Orta Asya olmak üzere özellikle iki mıntıkeyi 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 Mâtüridî mezheplerinin yaygın bulunduğu fıkıh ve kelâm ağırlıklı dalların eğitimi için ise Mâverâ-ünnehir ve Hâzerm bölgeleri tercih ediliyordu.¹⁴ Bununla beraber her iki bölgede de söz konusu bilimlerin bütünü oldukça güçlü bir geleneğe sahip idiler.

İşte buralarda tahsil ve ihtisas yapan Osmanlı ulemâsı, dinî düşünce alanında özellikle iki mektebi, Osmanlı ülkesine taşımışlardı. Bunlardan birincisi, Osmanlı merkezî yönetiminin de, Osmanlı dinî bürokrasisini tesis ederken sürekli tercih edeceği *Fabreddîn-i Râzî* (yahut kısaca *Fabr-i Râzî*) mektebi; diğeri ise, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren bu birincisine bir tepki olarak kendini hissettirmeye başlayacak olan *İbn Teymiyye mektebi* idi.

Akıl ve re'y esasına ağırlık veren Fahr-i Râzî mektebi, XII. yüzyıldan XIV. yüzyıl sonlarına kadar Necmeddin Ömer Neseftî (1142), Ebulkasım Mahmud Zemahşerî (1143), Burhaneddin Merginânî (1196), Fahreddin Râzî (1209), Nasîruddin Tûsî (1273), Kadı Beyzâvî (1291), Adududdin İcî (1335) Kutbeddin Râzî (1364), Sâdeddin Teftazânî (1395) ve Seyyid Şerif Cürcânî (1413) gibi, Gazalî (1111) sonrası (*müteahhirûn*) döneminin ünlü ulemâsı tarafından kuvvetle temsil edildi.¹⁵ İşte bunlar, kitapları asırlar boyu Osmanlı medreselerinde okutulan, üzerlerine *şerb*, *hâşiye* ve *tâlik* yazılan, Ehl-i Sünnetin tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm âlimleri idi. Osmanlı medreselerinde isimleri sayılan bu dinî bilimlerin temel referansları işte bunlardı.

Ne var ki isimleri sayılan bu şahsiyetler, Gazalî öncesi (*mütekaddimîn*) geleneğini oluşturan ulemâ gibi orijinal olmayıp, daha ziyade onların izinden giden, tabiri caizse onların fikirleri doğrultusunda bilim yaparak dinî bilimleri "geleneksel"leştiren, böylece "taklid" dönemini başlatanlardır. Ayrıca bu ulemâ, Gazalî döneminde şiddetlenen Ehl-i Sünnet dışı dinî akımlara, özellikle de Batınî eğilimli olanlara karşı Ehl-i Sünnet'i savunma ve gerek Ön Asya, gerekse Orta Doğu'da teşekkül eden yeni siyasî iktidarları meşrûlaştırma durumunda bulunanlardı. Osmanlı ulemâsı bunların bilimsel mirasını devralarak geleneği sürdürüyordu. Osmanlı döneminde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve akâid, ahlâk konusunda yazılan eserlerin hemen tamamı, isimleri zikredilen zatların eserlerinden uzun uzun nakiller yaparlardı.

İşte Osmanlı medreselerinde daha kuruluş döneminden beri dinî düşüncede hâkim olan, kısaca *Fabr-i Râzî mektebi* dediğimiz yol, isimleri sayılan ulemânın bir kıs-

mının ya doğrudan öğrencisi olarak veya eserlerini okuyarak yetişen Osmanlı ulemâsının vasıtasıyla Osmanlı topraklarına taşınmıştı. Bu mektebin Osmanlı merkezî iktidarının tasvibine mazhar oluşunun sebebi ise, siyasî ve idarî problemlerin çözülmesinde pratik çözümler üretmeye yatkın oluşuna bağlanabilir. Dikkat edilirse, Molla Fenarî adıyla meşhur olan Şemseddin Muhammed (1350), Molla Yegân (Yeğen ?) (1437), Hızır Beğ (1459), oğlu Sinan Paşa (Hoca Paşa) (1486), meşhur Molla Lutfî (1494) ve nihayet İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi (1573) gibi Osmanlı klâsik döneminin, bir kısmı şeyhülislâm olmuş en önde gelen ulemâsının, hep bu mektebin mensupları olduğu görülür.¹⁶ Üstelik bunlar başlangıçtan itibaren hep hoca-talebe ilişkisi içinde birbirlerine bağlanırlar.

Fahr-i Râzî'ye nispetle andığımız bu mektebin, aslında yalnız onun fikirlerinin değil, ondan önce ve sonra yaşamış bulunan, daha yukarıda isimleri ve ölüm tarihleri verilen pek çok âlimin fikir ve görüşlerinin bir devamı olduğu, Osmanlı medreselerinde eserlerinin okutulmasından çok iyi anlaşılmaktadır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Osmanlı medreselerinde öteki ulemânın da eserleri okutulmasına ve asırlarca, hatta bugün dahi Anadolu'da yürürlükte olan klâsik usuldeki din eğitiminde hâlâ tutulmasına rağmen, bunların çoğu tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi dinî bilimlerin yalnızca birinde veya ikisinde uzmanlaşmış ve eserler yazmış şahsiyetlerdir.

Fahreddin Râzî ise, bunların hemen hepsinde kalem oynatmış, zamanına göre yüksek bir bilim ve düşünce seviyesi ortaya koymayı başarmış, anlaşılması nisbeten kolay bir üslûpla yazan velûd bir âlim ve düşünürdür. Eserleri kıvrak bir zekânın ve bilimsel metodun ürünüdür. Bu özellikleri onu, Gazalî'den sonraki İslâmî bilim ve düşünce tarihinde en dikkat çekici sima haline getirmiştir. İşte onu Osmanlı döneminde olduğu kadar bugün de tutulan bir âlim ve düşünür olarak yerinde tutan, kendinden sonraki pek çok İslâm ulemâsını etkileyen bir şahsiyet yapan, bu özelliğidir.¹⁷

Burada dikkati çekmesi ve altı çizilmesi gereken husus, Fahr-i Râzî mektebi mensubu olan ulemânın, 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 hukukî meselelerdeki dinî referanslarının Fahr-i Râzî mektebinin görüşleri tarafından oluşturulduğu anlamına gelir.

Osmanlı tarihinde İbn Teymiyye mektebi diye adlandıracağımız ikinci mektep ise, merkezî yönetimin çıkarları ve idarî zorunluluklar sebebiyle pragmatist bir espriyle hareket eden Fahr-i Râzî mektebi ulemâsının resmî uygulamalarına bir tepki olarak, özellikle cami vâizleri ve bir kesim taşra ulemâsı arasında taraftar toplamıştır. Bu tepki, devletin *maslahata muvafık* uygulamaları kar-



Demonların kavgası, (Mehmet Siyahkalem)



şısında rahatsız olan selefiyeci bir zihniyetten kaynaklanıyordu. Bu mektep, söz konusu uygulamaların İslâm'a aykırı olduğu iddiasıyla ortaya çıkacak ve ilk defa XVI. yüzyılda Birgivî Mehmed Efendi ve daha sonra da XVII. yüzyılda onun takipçileri olan Kadızâdeliler tarafından temsil edilecektir. İbn Teymiye mektebi deyimiyile, 1328'de hapiste dayak ve işkence altında vefat eden bu ilginç ve mühim şahsiyetin fikir ve görüşlerinden hareket etmekle beraber, gerçekte onun düşüncelerinin ahlâk ve ibadetlere yönelik sistemsiz ve basitleştirilmiş bir biçiminin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki taraftarlığını kastediyoruz. Esasen, bu eğilimin yerleşmesine öncülük etmiş olan Birgivî Mehmed Efendi (1573) 'den dolayı bu mektebe *Birgivî mektebi*, yahut kısaca *Birgivizm* de denebilir.

Birgivî Mehmed Efendi Osmanlı dinî bilimler ve düşünce tarihinde gerçekten, *mektep* (ekol) terimine uygun, etkileri günümüzde de devam eden, bir İslâm anlayış ve yorumu ortaya koymuştur. Bu anlayışın temeli, İslâm'ın ana esaslarında mevcut olmayıp, çeşitli sebeplerle sonradan halk arasında zuhur eden bir takım dinî anlayış ve uygulamalara (*bid'at*) karşı mücadele ve bunları temizleyerek dini aslî yapısına döndürmek şeklinde ifade edilebilir. Birgivî, fikirlerinden son derece etkilendiği açık olan, XIV. yüzyılın ünlü Selefiye'ci âlimi İbn Teymiye gibi, mevcut uygulamaların İslâm'ı ve Müslümanları yozlaştırıp esastan uzaklaştırdığını ileri sürüyordu. O bu bid'atlardan, tasavvufu yozlaştırdıklarını iddia ettiği sufileri, tarikatları ve vakıf sistemi ile onlara bir takım imtiyazlar bağışlayan ve çeşitli imkânlar sağlayan devleti, dolayısıyla bunları caiz gören devlet hizmetindeki ulemâyı sorumlu tutuyordu. O bu uğurda, zamanın şeyhülislâmı Ebussûd Efendi'ye karşı mücadele bayrağını açmakta tereddüt etmemiştir¹⁸.

Birgivî Mehmed Efendi kendi din anlayışını, ahlâk, fıkıh, akaid (kelâm) tefsir ve hadis gibi çeşitli dinî bilim dallarında yazdığı kitap ve risaleleriyle, özellikle de, sonradan Osmanlı İmparatorluğu'nda ve hattâ diğer İslâm ülkelerinde kendi yolunu takip edecek olanların başucu kitabı olan *Tarikat-ı Muhammediye* (Hz. Muhammed'in Yolu) adlı eseriyile yaymıştır. Aslı Arapça olup Türkçeye 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 olduğunu göstermiştir.

Birgivî Mehmed Efendi, teorik olmaktan çok basit pratiklere yönelmiş bulunması sebebiyle çok popüler olabilmiş, bir bakıma da Osmanlı İmparatorluğu'nda "tasfiyeci" bir İslâm anlayışının öncülüğünü yapmıştır denebilir. Bunun sonucunda XVII. yüzyılda Osmanlı başkentinde, modern tarihçiliğin *Kadızâdeliler hareketi* diye adlandıracağı *tasfiyeci* (püritanist) bir akımın doğ-

masına yol açmıştır. O zamanlar, İstanbul halkını ikiye bölerek bir kısmını tarikat erbabına karşı düşman hale getirmek suretiyle büyük bir sosyal tehlike yaratan bu hareket uzun seneler sürmüştür¹⁹.

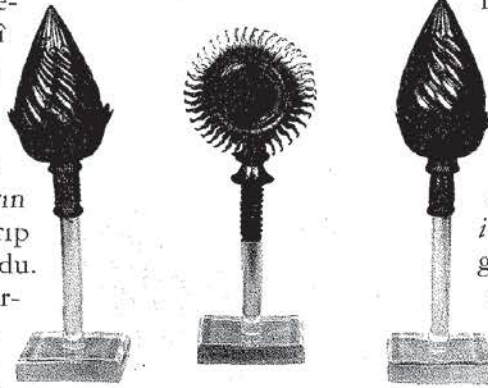
Hareketin başını çeken Kadızâde Mehmed Efendi (1635), Birgivî'nin yalnızca yozlaşmış biçimine karşı çıktığı tasavvufu bütünüyle eleştiriyor İstanbul halkını tarikatlara karşı kışkırtıyordu. Bu olayın çağdaşı olan Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ebak* adındaki tanınmış eserinde, tarihçi Naîmâ da meşhur tarihinde Kadızâdeliler hareketi hakkında bilgi verir ve onları eleştirirler²⁰. Kadızâdeliler'in saldırdığı tarikat erbabından olan Halvetî şeyhi Sivasî Efendi de onlara cevap veren risaleler yazmıştır.

D. TASAVVUFİ DÜŞÜNCE

Klâsik Osmanlı düşünce hayatının en renkli kesimi olan tasavvuf düşüncesi, yukarıda da işaret olunduğu üzere, kısmen de felsefî düşüncenin görüntülediği bir alan olarak düşünülebilir. Bu dönemde, hemen bütün tarikatların kendi alanlarında bazı farklı âyin ve erkâna sahip buldukları bilinmekle beraber, temel tasavvufî doktrin itibariyle hepsinin, klâsik tasavvufun temel doktrini olan *velâyet*, bu çerçevede *kutb* teorisi ve daha temelde de *Vahdet-i Vücut* doktrini etrafında birleştikleri görülür. Bu doktrin Osmanlı döneminde de muhtelif tarikatları birleştiren ortak bir mahiyet arzeder.

Bilindiği gibi *kutb* teorisi aslında, tasavvufun temel teorisini oluşturan *velâyet* telakkisi ile sıkı sıkıya bağlantılı olan çok önemli bir teoridir. Bu kavramın ilk bahis konusu edildiği yerlerden biri, XI. yüzyılın sûfî müelliflerinden Hucvîrî'nin, *Keşfu'l-Mahcûb* adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada *velâyet* teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (908) sözleriyle *kutb* kavramını da bahis konusu eder²¹.

Bazan, *Sâhibu'l-vakt* (Vakt'in Sahibi) yahut *Sâhibu'z-zamân* (veya *Sâhib-zaman*) (Zaman'ın Sahibi) kelimeleleriyle ifade edilmekte olup *İnsân-ı kâmil* kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında uzun uzadıya açıklanmıştır. Menşei itibariyle her halde İslâm öncesi İran mistik kültürü ve muhtemelen Yeni-eflâtuncu telâkkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken *kutb* telakkisi, *velâyet* teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "velîler pramidi"nin tepe noktasındaki şahsiyettir. Kâinatta maddî mânevî her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klâsik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruat söz konusu olduğunda bazı değişiklikler, bir takım farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her *velî*



Tombak Tekke alemleri, (19. yy).
(Rüksan-Mehmet Ürgüplü Koleksiyonu)



hierarchy'sinin kendine mahsus bir *kutbu* vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde *kutbu'l-aktâb* (Kutupların Kutbu) denilen bir tek *kutb* bulunur²².

Bu tartışmalar tahlil edildiği zaman, İslâm dünyasında *velâyet* teorisinin zaman içerisindeki gelişim çizgisine paralel olarak *kutb* telâkkisinde de kısmen bir değişimin söz konusu olduğu anlaşılıyor. Öyle görünüyor ki, tarikatların XI. yüzyıldan itibaren iyice üstünlük kazanmasından sonra, her tarikat çevresi, kendi şeyhini *kutb*, hattâ *kutbu'l-aktâb* kabul etmeye başlamıştır. *Kutb* teorisi, Sünnî inanç çerçevesinde sayılan Mevlevîlik, Rifaîlik, Kadîrîlik, Halvetîlik vb. tarikatlarda sadece mânevî, mistik nüfuzun ve gücün en üst mertebesi telakki edildiği halde, Kalenderîler ve Bayrâmîyye Melâmîleri gibi bazı sufi çevrelerde, hattâ militan bir niteliğe bürünmüştür. Bunun, onların geldiği sosyal tabanın merkezî iktidar karşısındaki konumu ile, buna bağlı olarak tasavvuf anlayışlarının niteliğiyle alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Bu tarikat çevrelerinde *kutb*, yalnız manevî nüfuzla değil, maddî nüfuzla da, daha doğrusu siyasî iktidar kavramıyla da ilişkilendirilmiştir. Bu teorisinin Osmanlı tarihinde bir takım toplumsal hareketlerde nasıl ideolojik bir motivasyon rolü oynadığını daha önce başka yerlerde ele almaya çalışmıştık. Osmanlı tasavvuf düşüncesinin önemli, hattâ temel konularından biri olması itibarıyla, bu teorisinin en iyi ifade edildiği şu metni tipik bir örnek olarak burada bir kere daha zikretmekte yarar görüyoruz.

Bu ilginç metin XVII. yüzyıl Melâmîler'inden La'lîzâde Abdülbâkî'nin eserinde yer alır. La'lîzâde *kutb* u şöyle açıklıyor:

“İmdi ma'lûm ola ki bi-emrillâhi te'âlâ vârisu'l-haml-i Muhammedî olan *Kutb-i Zeman* dünyadan Âhîret'e hıramân oldıkda makam-ı şerîfine istihlâf olunan merkez-i dâire-i eflâk-i kulûb-ı sâlikân kim idiğin lisan ile beyan olunmayup ve lâkin ol-vakt mahz-ı fazl-ı İlâhî'den her kime müyesser olursa Hak sübhânehû ve teâlâ cemî-i esmâ ve ef'âl ve sıfât-ı zâtîyyesiyle âna bi-lâ vâsîta mütecellî kalb-i şerîfleri mir'ât-ı mücellâda kâmilen nûr-ı âfîtab-ı vahdet olmağla ol ekmel-i tehammül merkez-i kutbiyyerde kâim ve umûr-ı dîni hak ve adl üzre görmek için min indillâh halîfe ve hakem olduğına şehâdet-i hâkka idüp kat'an kendünün verâset-i kâmile ve kutbiyyetine şekk ve gümân kalmaz...²³.”

“İmdi bi'z-zât pîr ve mürşid-i fukarây-ı Melâmîyye rûh-i Muhammedî'dir. Vâhiden ba'de vâhid zâhir olan *aktâb-ı zemân* anların mürşididir, bi's-şahs *Sâhibu'z-zeman* ma'lûmlarıdır, esrâr-ı kazâ ve kaderden bir sır-ı ilâhî dahî oldur ki irâde-i rabbânî rûy-i arzda kangı iklimin imâretine ta'alluk iderse evvelâ *Kutb-i zemân* ve Halîfe-i *Nefs-i Rahmân* ol iklimde zâhir ve nümâyân olup...²⁴.”

Özetle, bu metinde çizilen *kutb* portresi, kutsal bir ilâhî varlığı anlatması itibarıyla pek çok bakımlardan dik-

katle üzerinde durulmayı gerektiren bir kavram olarak ortaya çıkıyor. Bu metinlere göre *kutb*, gerçekte Peygamber'in ruhudur; Allah'ın tecellîgâhıdır; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecellî ettiği için, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî *kutup*larında görünen de aslında odur²⁵.

Nübüvvet ve *Velâyet*'i şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adâlet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından *halîfe ve hakem* kılınmıştır. Kısacası *kutb*, Allah'ın bu âlemi yönetmek üzere ilâhî yetkilerle donattığı, insan görünümündeki insanüstü, fevkalâde bir varlık, âdetâ Allah'ın kendisidir. Metinlerin bütün dolambaçlı üslûp gayretlerine rağmen söylenmek istenen bizce budur.

İşte bu inancın tabii sonucu olarak *kutb*, yalnız mânevî değil, fakat özellikle dünyevî otoriteyi de ele alarak adâleti hâkim kılacak *Mehdî* kavramıyla da birleştirilmiş, yani zamanın gerçek sahibi, *Sâhibu'z-zemân* (veya *Sâhib-zemân*) olarak düşünülmüştür. *Sâhib-zemân* aynı zamanda *Sûret-i Rahmân*, yani Allah'ın görüntüsüdür²⁶. Böylece Bayrâmîyye Melâmîliği'nin doktrininde *kutbun* hem dinî hem de dünyevî (daha doğrusu siyasî) olmak üzere iki misyonuna işaret bulunduğu görülmektedir. Melâmîler bu inançlarının tabii sevkiyle Osmanlı sultanlarının hem dinî, hem dünyevî otoritesinin gayrimeşrû olduğunu düşünmekte, dünyayı yönetmesi gereken asıl otoritenin de, kendi *kutbları* olduğuna inanmaktadırlar. İşte gerek Melâmîlerde gerekse Kalenderîlerde zaman zaman merkezî iktidara karşı girişilen bir takım sosyal hareketlerde bu teori bir siyasî ideoloji olarak kullanılmaktaydı.

Kısaca belirtmek gerekirse, bu telakkinin doğrudan doğruya *Vahdet-i Vücut* anlayışı ile örüttüğünü görebiliyoruz. Zaten esas olarak Osmanlı dönemi sülûflüğünün *Vahdet-i Vücut* çu bir çizgide ve bu çerçevede de iki ana istikamette geliştiğini söylemek yanlış değildir. *Vahdet-i Vücut* anlayış ve yorumları, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde yüksek ve popüler seviyede olmak üzere iki paralel biçim gösterir:

1) *Vahdet-i Vücut* çu yüksek düşünce mektebi, daha ziyade Bursa, Edirne, İstanbul, ve bazı büyük Rumeli şehirleri başta olmak üzere, büyük kültür merkezlerinde gelişme imkânı bulan bir tasavvuf yorumunun adı olarak burada kullanılmaktadır. Osmanlı tasavvuf düşüncesinde bu mektebi de paralel iki düzlemde ele almak gerekir: Bunlardan birincisi, Ehl-i Sünnet çerçevesine sadık kalmaya özen gösteren bir yorumla ortaya çıkar. Bu yorumun en dikkate değer temsilcilerinden biri, Bayrâmîlik'ten gelişen bir tarikat olan Celvetîliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'dir (1623). Hüdâyî, zâhidane bir tasavvuf anlayışının taraftarı olarak *Vahdet-i Vücut* u olabildiğince şeriat çerçevesinde yorumlamağa çalışır. *Divân-ı İlâhiyyat*'ı, onun bu konudaki fikirlerinin en açık ifadelerini yansıtır. Bu itibarla, zamanın padişahı I. Ahmed'e sunduğu bir arızasında, *Vahdet-i Vü-*



Gümüş Tarikat alemlî. (19. yy). (Rüksan-Mehmet Ürgüplü Koleksiyonu)



cûd u panteist bir bakışla yorumlayan Şeyh Bedreddîn'e ve taraftarlarına şiddetle çatmıştır. Aynı tarz bir *Vahdet-i Vücûd* anlayışı geleneğini, ünlü Şeyh İsmail Hakkı Bursevî'nin (1724) sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kendisini Muhyiddîn-i Arabî ile bir tutan Bursevî, velûd bir mutasavvıf olup pek çok eseri vardır²⁷. Bu son iki mutasavvıfın *Vahdet-i Vücûd* anlayışlarının, panteizmle en ufak bir ilgisi olmadığını bir kere daha belirtelim.

Vahdet-i Vücûd çu doktrin, Nakşibendîlik 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 İlahî-i Simavî (1491) olmuştur²⁸. Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendîliğin yayılmasındaki en büyük pay sahiplerinden biri olan Molla İlahî, özellikle *Risâle-i Vücûd* ve *Risâle-i Abadiyye* isimli eserlerinde *Vahdet-i Vücûd* hakkındaki fikirlerini ve yorumlarını ortaya koymuş, ayrıca Şeyh Bedreddîn'in *Vâridat*'ına yazdığı şerhte de bu konudaki düşüncelerini belirtmiştir. Aslında bu konuyla ilgili olarak çeşitli tarikat çevrelerinden daha pek çok kişi bahis konusu edilebilir; fakat bizim burada sözünü ettiklerimiz, Osmanlı tasavvufî düşüncesinde önemli etki uyandıran şahsiyetlerdir.

İkincisi ise, yarı felsefî bir nitelik arzettekte olup, XV. yüzyılda Şeyh Bedreddîn ile başlayan, XVI. ve XVII. yüzyılda Bayrâmîyye Melâmîleri ile Halvetîliğin bir kolu olan Gülşenîlerde görülen materyalist, başka bir deyişle, panteist eğilimli *Vahdet-i Mevcûd* yorumudur. Bu yorum, başta Bayrâmî Melâmîliği ve bir kesim Halvetî tarikat çevreleri olmak üzere, bazı sufi çevreleri önemli ölçüde etkisi altına alan bir düşünce hareketini başlatmış sayılabilir. Dolayısıyla Osmanlı tasavvuf düşüncesinin önemli bir parçası olarak biraz yakından incelemeye değerdir.

Şeyh Bedreddîn'in Osmanlı *Vahdet-i Vücûd* çu tasavvuf düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olduğu, yalnız tasavvuf çevrelerini değil, bütün asırlar boyunca ulemâ kesimini de etkilemiş olmasından anlaşılıyor. Bu itibarla söz konusu bu eğilime aslında *Şeyh Bedreddîn Mektebi* veya *Bedreddinizm* demek de mümkündür. Gerçekten de Osmanlı tasavvufî doktrininde bir Şeyh Bedreddîn mektebinden bahsedilebilir. Şeyh Bedreddîn'in bu tarz panteist *Vahdet-i Mevcûd* anlayışının, XVI. yüzyılda Bayrâmîyye Melâmîliği içinde İsmail-i Ma'sûkî, Oğlanlar Şeyhi İbrahim ve Halvetiyye tarikatı içinde de, İbrahim-i Gülşenî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamanî ve Niyazî-i Mısırî gibi şahsiyetlerce çok benzer bir yorumla sürdürüldüğünü müşahade etmekteyiz. Her iki çevreyi de Şeyh Bedreddîn mektebinin gerçek birer takipçisi sayabiliriz.

Şeyh Bedreddîn'in düşüncelerini yansıtan tek kaynak, *Vâridat* adıyla bilinen ünlü risaledir²⁹. Önce şunu belirtelim ki, insanların bu "cirmi küçük cürmü büyük"

ufak Arapça risalenin, daha o devirden itibaren bütün bir Osmanlı tarihi boyunca ulemânın ve sûfiyyenin ilgisini çektiği, müspet veya menfî bir takım tepkilere yol açtığı gözleniyor. XVI. yüzyılda Sofyalı Bâlî Efendi'nin, XVII. yüzyılda ünlü Celvetî şeyhi Azîz Mahmud Hüdâyî'nin, dönemlerinin padişahlarına verdikleri lâyihalarında, *Vâridat* yüzünden Şeyh Bedreddîn'i, *Şeyh Bedreddîn el-maslûb indallâbi'l-mağdûb* (Allah katında gazaba uğrayan, asılmış Şeyh Bedreddîn) olarak nitelendiriyorlardı. *Vâridat*'ın bir kısım ilmiye mensupları arasında aforoz edilmiş bir kitap olduğunu, XVI. yüzyılda Taşköprülüzâde, ilginç bir anekdotla belgelediği gibi³⁰, bu yüzyılda ve daha sonraki dönemlerde, şüphesiz *Vâridat*'taki düşünceleri dolayısıyla Şeyh Bedreddîn'in ve ona bağlananların *zındık ve mülbid* olduklarına dair fetvâlar verilmekteydi. Hattâ XIX. yüzyılda dahi *Vâridat*'ın hâlâ büyük tedirginlik yarattığını, insanların inançlarının bozulmasına sebebiyet vereceği endişesinin yaşandığını, bu yüzden toplatılıp yakıldığını da Ahmed Cevdet Paşa'dan öğreniyoruz³¹.



Yazı işlemeli kumaş. (19. yy.)

İşte bu farklı tepki ortamında her şeye rağmen *Vâridat*'ın yine de değişik çevrelerin olumlu ve olumsuz anlamda ilgi odağı olmakta devam ettiği, çevirisinin yapıldığı, içindeki düşünceleri tasdik veya red makamında, birbirinden çok farklı yaklaşımlarla üstüne bazı şerhler de kaleme alındığı görülüyor. Meselâ son devir şeyhülislâmlarından Musa Kâzım Efendi'nin bir *Vâridat* çevirisinin bulunduğunu biliyoruz. Kâtip Çelebi *Keşfu'z-Zunûn*'da, *Vâridat*'a yapılan şerhleri sıralar. Ondan öğrendiğimize göre, *Vâridat*'ı olumluyan şerhlerden ilki, üstelik, Nakşibendiye tarikatını Anadolu'da ilk tanıtan ve yayan, yukarıda da sözü geçen Molla İlahî'ye aittir. İkincisi, bizzat şeyhülislâm Ebussûud Efendi'nin babası Şeyh

Muhyiddîn Muhammed Yavsî'nindir (1514). Bir üçüncü şerh ise, XIX. yüzyılda yaşamış olup Üçüncü Devre Melâmîliği'nin kurucusu olarak tanınan Seyyid Muhammed Nûr el-Arabî (1888) tarafından kaleme alınmıştır. Ünlü Halvetî şeyhi Niyazî-i Mısırî de *Vâridat*'ın çok mühim bir eser olduğunu dile getirmiştir.

Vâridat'ın sırf onu eleştirmek, daha doğrusu reddetmek maksadıyla kaleme alınan mâlum tek şerhi ise, aslında kısmî bir şerh olup, XVI. yüzyılda yaşamış Nureddinzâde Şeyh Muhyiddîn Mehmed (1573) tarafından yazılmıştır. Molla İlahî ve Şeyh Muhyiddîn Yavsî'nin gözünde "Dinin parlak ayı, âriflerin güneşi" olan Şeyh Bedreddîn, eserini insanları "sapkınlıktan kurtarmak" amacıyla yazdığını belirten Nureddinzâde'nin gözünde tam bir *zındık ve mülbid* olarak değerlendirilmiştir.

Vâridat'ı orijinal bir düşünce eseri olarak görmek bilimsel açıdan bizce mübalağalı bir yaklaşımdır. Zaten *Vâridat*'ı Osmanlı döneminde ve günümüzde tartışma konusu yaparak öne çıkaran özellik, bir düşünce eseri



olarak orijinallikinden veya yüksek niteliğinden değil, kanaatimizce içindeki görüşlerin, resmî İslâm anlayışı karşısındaki aykırı konumundan ileri gelmektedir. Ama Şeyh Bedreddîn'in kişiliği açısından önemli olan bu değildir. Zamanının ve mekânının *ilim* ve *âlim* anlayışı çerçevesinde olmak kaydıyla, Şeyh Bedreddîn'in bir İslâm âlimi olarak değer ve önemi, bize göre mutasavvıf kişiliğinden daha orijinal ve daha ileridedir. Çünkü Şeyh Bedreddîn, yukarıda söylendiği üzere, *Fusûsu'l-Hikem* üzerine şerh yazmış biri sıfatıyla da tasavvufta Muhyiddîn-i Arabî mektebinin panteizme kayan bir takipçisidir. Hattâ bu o kadar açıktır ki, Ahmed Cevdet Paşa *Vâridat* için "Fusûs'u taklid yollu yazılmış bir risâledir" der³². Böylece Ahmed Cevdet Paşa da *Vâridat*'ın orijinal bir eser olmadığını dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır. Ama bu onun bir mutasavvıf olarak önemsiz olduğu anlamına kesinlikle gelmez.

Vâridat'taki fikir ve yorumlar, Şeyh Bedreddîn'i bir kısım Osmanlı ulemâsının gözünde yüceltirken, bir kısmının gözünde de asırlarca zındık ve mülhîd yapmıştır. İşin tuhaf yanı, asırlar boyu Şeyh Bedreddîn denildikçe hatıra Ehl-i Sünnet çerçevesi içinde kaleme alınmış *Letâiyü'l-İşârât* ve *Câmiu'l-Fusûl* yazarı Şeyh Bedreddîn'den çok, *Vâridat* yazarı "zındık ve mülhîd" Şeyh Bedreddîn gelecektir. Nitekim Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey işte bunun için bulabildiği *Vâridat* nüshalarını ucuz pahalı demeden satın alıp yaktırmaktaydı³³.

2) *Vahdet-i Vücûd*'çu popüler tasavvuf düşüncesine gelince, burada popüler tasavvuf düşüncesinden kastımız, daha ziyade halk seviyesinde ve büyük kültür merkezleri dışında, taşradaki tasavvuf düşüncesidir. XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları zamanında, Mâveraünnehir, Hârezm ve Horasan (özellikle bu üçüncü mıntaka) 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* telâkkisini tanımamış olan bu sûfî düşünce, XIII. yüzyılda bu telâkkiyle 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 Melâmetiliği*'nin derin etkisini de bu tasavvufî şiirlerde çok açık bir biçimde görmek mümkündür.

Zikredilen bütün bu sufiler, *melâmet* kavramını sık sık kullanırlar. Zaman zaman nesir de bu popüler *Vahdet-i Vücûd*'çu, daha doğrusu *Vahdet-i Mevcûd*'çu sûfî doktrinin ifade kalıbı olmakla beraber, geleneğin etkisiyle daha çok şiirin tercih edildiği görülür. Bu *Vahdet-i Mevcûd* telâkkisinin aşırı cezbe ile sık sık *bulûl* (incarnation) inancına kaçan ifadelerle bütünleştiği de olağan durumlardır. Kaygusuz Abdal'ın mensur eserlerinde veya *Dilgüşâ*, *Saraynâme*, *Vücûdnâme* gibi manzum terennümlerinde her iki tavrı da görebilmek mümkündür³⁴. Bu eserler, başlangıçta hemen tamamiyle şifâhî olan bu popüler tasavvufî düşünce geleneğinin, bir yandan yavaş yavaş bu tür örneklerini sergileyerek yazılı bir gelenek oluşturmaya başladığının göstergeleridir.



Sümbülî Şeyhi

Rum Abdalları denilen bu heterodoks tasavvuf çevrelerinin XVI. yüzyılın başında bütün kültür ve düşünce mirasına vâris olan Bektaşîlik, bu coşkucu *Vahdet-i Vücûd* düşüncesinin de mirasçısı idi. Bu yüzyıldan itibaren söz konusu gelenek içerisinde eserlerini vermeye başlayan Bektaşî şâirleri, divanlarında, diğer manzum parçalarında ve özellikle de *nefes* denilen kendine özgü ilâhilerinde coşkun bir *tenâsüh* ve *bulûl* inancına dönüşmüş *Vahdet-i Vücûd* telâkkisini tek hâkim renk haline getirdiler. Bu *Vahdet-i Vücûd*, daha yerinde bir ifadeyle *Vahdet-i Mevcûd* anlayışında büyük ölçüde yine Hurûflüğün etkisini görmek bizim için hiç de şaşırtıcı değildir. XVI. yüzyılda Viranî, Teslim Abdal, Yeminî ve daha bir çokları, XVII. yüzyılda Muhyiddin Abdal, bu hâkim rengi kuvvetle temsil ettiler³⁵.

O kadar ki, onlardan sonra gelen hemen hemen bütün Bektaşî şâirleri, onların terennümlerini ve işledikleri temaları aynen taklid etmekten öteye pek gidemediler. XVI. yüzyılda Pir Sultan Abdal ve diğer bazı Alevî sûfî şâirleri ile müteakip yüzyıllardakiler de, bütünüyle, sonuçta panteizme ulaşan bu popüler *Vahdet-i Vücûd*'çu tasavvuf düşüncesi geleneği içinde değerlendirilmelidirler.

DİPNOTLAR

- 1 Meselâ bk. Harun Anay, "Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?", *Dergâh*, sayı: 76, Haziran 1996, s. 12-14, 22; Hakan Poyraz, "Var mı, yok mu? Osmanlı'da "felsefe yoktur" iddiası üzerine...", *Türk Yurdu*, 700. Yılında Osmanlı, sayı: 148-149, Aralık 1999-Ocak 2000, s. 283-295; Osman Kafadar, "Osmanlılar'da felsefe eğitimi", aynı dergi, s. 296-308.
- 2 Bu durumu çok iyi sergileyen bir çalışma şudur: İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century*, Manchester Üniversitesi, 1991. basılmamış doktora tezi.

- 3 Osmanlı siyasî literatürü hakkında çok iyi bir değerlendirme şudur: Bernard Lewis, "Ottoman observers of Ottoman decline", *IS*, 1/1 (1962), ss. 71-87; Ayrıca bk. Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-nâmeleri*, basım yeri ve tarihi yok; Douglas Howard, "The Ottoman historiography and the literature of "Decline" of the sixteenth and seventeenth centuries", *JAS*, 22 (1988), ss. 52-77; Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumları*, İstanbul 1997, *Dergâh* Yay. (burada geniş bir bibliyografya vardır); Ahmet Yaşar Ocak, " (Osmanlı) Düşünce Hayatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin



- İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 1998, II, 164-174. Yayımlanmış metinlere gelince, bunlarla ilgili bibliyografya için Mehmet Öz'ün yukarıda zikredilen eserine bakılabilir.
- 4 Bk. Kınalızâde Ali b. Emrullah, *Ahlâk-ı Alâî*, Kahire 1248, III, 49.
 - 5 Bu konuda daha geniş tahliller için, 3 nolu dipnottaki eserlere başvurulmalıdır.
 - 6 Bu konuda msl. bk. Ahmet Arslan, "Kemalpaşazâde'nin felsefî görüşleri", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, DİBY, ss. 87-122.
 - 7 Bu konuda yapılmış bir çalışma şudur: Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Ankara 1956.
 - 8 Bk. Alâeddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr)*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanl., Ankara 1990; Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya alâ Tehâfüt a'l-Falâsifa)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanl., Ankara 1987; Abdurrahim Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, Kültür Bakanl., Ankara 1991.
 - 9 Bk. *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, İstanbul 1306, ss. 10-11.
 - 10 İnalcık, *The Ottoman Empire, The Classical Age: 1300-1600*, London 1973, s. 174.
 - 11 Osmanlı dönemi kelâmı konusunda şuna bk. M. Sait Yazıcıoğlu, *Le Kalam et son Rôle dans la Société Ottomane aux XVème et XVIème Siècles*, Kültür Bakanl., Ankara 1990.
 - 12 Bk. M. Hulûsi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözüm: XV-XVII. Yüzyıllar)*, H. Ü. Tarih Bölümü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1989, ss. 164-171.
 - 13 Bk. Lekesiz, a.g.e., ss. 42-43; Unan, *Fatih Külliyesi*, s. 305. *Şerhu'l-Akâid* hakkında çok iyi bir tahlil için bk. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh İay., 2. bs., ss. 62-87.
 - 14 Bu dağılımı *Terceme-i Şakayık ve Atâyî Zeyli*'nde yer alan ülemânın biyografilerinden rahârça takip etmek mümkündür.
 - 15 Zikredilen bu kimselerin biyografileri için İA veya EI'deki ilgili maddelere bakılmalıdır.
 - 16 Aynı şekilde bunların biyografileri için de zikredilen ansiklopedilere bakılabilir.
 - 17 Fahreddin Razî için bk. J. H. Kramers, "al-Razi" EI1.
 - 18 Birgivi Mehmed Efendi konusund, a 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 dini tarihi noktasından gerçekleştirilmiş olup henüz basılmamış çok iyi bir çalışma şudur: M. Hulûsi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, H. Ü. Tarih Bölümü, basılmamış doktora tezi (1997).
 - 19 Kadızâdeliler hareketine dair bk. A. Yaşar Ocak, "XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda dinde tasfiye (püritanizm) teşebbüslerine bir bakış: Kadızâdeliler hareketi", *TKA*, XVII-XXI (1979-1983), ss. 208-223; Madeline Zilfi, "The Kadızâdelis: Discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul", *JNES*, 45 (1986), ss. 251-269; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızâdeli Movement: An Attempt of Şeri'at-minded Reform in the Ottoman Empire*, Princeton Univ., 1990, basılmamış doktora tezi.
 - 20 Bk. Ocak, gösterilen yerde.
 - 21 Bk. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh İay., s. 330.
 - 22 Kutb teorisinin gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi ve meselele ilgili kaynaklar için bk. M. E. Blochet, "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA*, XX/2 (Juillet-Août 1902), ss. 61-110; F. de Jong, "Qotb", EI2.
 - 23 Bk. La'lîzâde, *Sergüzeşt*, Süleymaniye (Pertev Paşa) Ktp., nr. 636, vv. 137b-138b.
 - 24 Bk. La'lîzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Sergüzeşt)*, s. 7. (La'lîzâde'nin bu eserinin evvelki notta zikredilen yazma nüshası ile bu marbû nüshası arasında bazı farklar mevcuttur. Bu sebeple bu çalışmada her iki nüsha da kullanılmıştır). Biz ayrıca marbû nüshanın epeyce kısaltılarak basıldığı kanaatindeyiz.
 - 25 Msl. bk. Oğlan Şeyh İbrahim Efendi, *Kutbiyye-i Dil-i Dânâ*, Türk Tarih Kurumu ktp. Y. 333, s. 112.
 - 26 Bk. La'lîzâde, v. 140a.
 - 27 Bursavî hakkında bk. Theodor Houtsma, "Bursavi", EI 1.
 - 28 Bu konuda msl. bk. Mustafa Kara, "Molla İlahî'ye dair", *OA*, VII-VIII (1991), ss. 365-392.
 - 29 Şeyh Bedreddin, Vâridat, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., nr. 02841.
 - 30 Bk. Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakâyık*, İstanbul 1269, s. 174.
 - 31 Bk. *Kıyas-ı Enbiya: Peygamberler Tarihi*, İstanbul 1955, XX. cilt, s. 1743-1746.
 - 32 Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya, Peygamberler Tarihi*, İstanbul 1955, XX, 1746.
 - 33 a.g.e., XX, 1743.
 - 34 Bk. Kaygusuz Abdal'ın *Mensur Eserleri*, haz. Abdurrahman Güzel, Ankara 1983, Kültür ve Turizm Bak. Yay.; Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ*, nşr. A. Güzel, Ankara 1987, Kültür ve Turizm Bak. Yay.; Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, nşr. A. Güzel, Ankara 1989, Kültür Bakanlığı Yay.
 - 35 Bu sayılan şâirlerin Hurûflük izlerini yansıtan nefesleri için bk. S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul 1930; aynı yazar, *Türk Şâirleri*, İstanbul 1936, 3 cilt; A. Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, Remzi Kit.; Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri*, İstanbul 1973, Milliyet Yay.