

DİNİN TOPLUMSALLAŞMASINDA ARACI BİR KURUM:
ERKEN MODERN OSMANLI TOPLUMUNDA VAAZ VE VAİZLER

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TOBB EKONOMİ VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ

EMRAH ŞAHİN

TARİH
YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEMMUZ 2020

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm koşulları yerine getirdiğini onaylarım.

Prof. Dr. Serdar SAYAN
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdürü

Bu çalışmayı okuduğumu ve çalışmanın kapsam ve içerik olarak Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı'nda bir Yüksek Lisans tezi olabilecek yeterlilikte olduğuna kanaat getirdiğimi onaylıyorum.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK
(TOBB ETÜ, Tarih)

Tez Jürisi Üyeleri

Dr. Öğr. Üyesi Hulusi LEKESİZ
(Hacettepe Üniversitesi, Tarih)

Dr. Öğr. Üyesi Harun YENİ
(TOBB ETÜ, Tarih)

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

Emrah ŞAHİN

ÖZ

DİNİN TOPLUMSALLAŞMASINDA ARACI BİR KURUM:

ERKEN MODERN OSMANLI TOPLUMUNDA VAAZ VE VAİZLER

ŞAHİN, Emrah

Yüksek Lisans, Tarih

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK

Osmanlıların İslam'la ilişkisinin önemli bir unsuru olan vâizlik tarihçiler tarafından ihmal edilen, genellikle ilahiyat kökenli araştırmacılar tarafından vâizlerin siyaset ve toplum üzerindeki tesirlerine yönelik değerlendirmelere çok fazla girilmeden incelenen bir konu olagelmıştır. Bu husustaki eksikliklerin giderilmesine katkı sunmayı amaç edinen bu çalışma, devlet, toplum ve din arasında aracı bir rol üstlenen vâizlerin Osmanlı toplumu üzerindeki etkisini, vâizlik mesleğinin temel hususiyetlerini ve vâizlerin etkili figürler olarak öne çıktıkları çeşitli olayları ortaya koyarak genel bir erken modern dönem Osmanlı vâizliği portresi çizmeyi hedeflemektedir.

Tezde öncelikle vaaz faaliyetleriyle ilgili kavramlar ele alınmış, bunların İslam'ın tarihsel seyri içerisinde geçirdiği değişim ve Osmanlılara ne surette intikal ettiği hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Osmanlı vâizliği, İslam vâizlik geleneğinin bir parçası olarak geliştiğinden Hz. Muhammed'den başlayıp Abbasilere ve Osmanlı öncesi Müslüman-Türk toplumlarına kadarki süreçte vâizliğin gelişimi ayrıca incelenmiştir. Tezin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde, Osmanlılarda vâizlik mesleğinin gelişimi ve kurumlaşması meseleleri irdelenmiştir. Beşinci bölümde, vaazın dini, toplumsal ve siyasal hadiselerdeki rolüne ve işlevlerine değinilmiştir. Sonuç bölümünde ise tezin özet olarak ortaya ne koymaya çalıştığı belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vaaz, Vâizlik, Cuma Vâizi, Kürsü Şeyhi, Kadızadeliler.

ABSTRACT

AN INTERMEDIARY INSTITUTION IN RELIGIOUS SOCIALIZATION: PREACHING AND PREACHERS IN THE EARLY MODERN OTTOMAN SOCIETY

ŞAHİN, Emrah

Master of Arts, History

Supervisor: Prof. Ahmet Yaşar OCAK

Preaching, being an important element of the Ottomans' relationship with Islam, has been a subject neglected by historians, often studied by researchers of theological origins, without much consideration of the preachers' impacts on politics and society. This study intends to contribute to overcoming the deficiencies regarding this matter. It aims to draw a general early modern Ottoman preaching portrait by revealing the influence of preachers, who played an intermediary role between the state, society, and religion on the Ottoman society, the basic features of the preaching profession and the several events in which preachers stand out as efficient figures.

In this thesis, firstly, the terms related to preaching activities are discussed, and then the inferences about the changes these notions and how they passed to the Ottomans are evaluated in the historical journey of Islam. Because of the Ottoman preaching developed as part of the Islamic preaching tradition, the development of religious ministry starting from Muhammed to the Abbasids and pre-Ottoman Muslim-Turkish societies is also analyzed. In the third and fourth chapters of the thesis, the issues of the development and institutionalization of the preaching profession in the Ottomans are discussed. In the fifth chapter, the role and functions of the preaching in religious, social, and political events are addressed. In the conclusion part, what the thesis tries to put forward is summarized.

Key Words: Preaching, Preachers, Friday Preacher, Sheik of the Pulpit, Kadızadeli.

TEŞEKKÜR SAYFASI

Lisans hayatımın başlangıcından yüksek lisans tezimi kaleme alıncaya dek geçen süre içerisinde her daim destek verip yol gösteren tez danışmanım, kıymetli hocam Ahmet Yaşar Ocak'a, TOBB ETÜ'ye girdiğim ilk günden itibaren bütün yoğunluğuna rağmen kapısını her çalışımda derdimi dinleyen hocam Yusuf Sarıncay'a, babacan tavırlarıyla üzerimdeki stresi ve gerginliği söküp atma gayreti gösteren hocam Yavuz Özgüldür'e, tarihe ve tarihçilik mesleğine daha farklı noktalardan bakmamı sağlayıp önümde yeni ufuklar açan hocalarım Harun Yeni ve Hasan Çolak'a, tez savunma jürisinde yer alan hocam Hulusi Lekesiz'e sonsuz şükranlarımı sunarım.

Tezin tashihinde yardımcı olan ve değerli fikirlerini paylaşan Çiğdem Bilgin, Halim Bilgin, Mehmet Bozkurt ve Ozan Yıldırım'a da vakit ayırdıkları için minnettarım.

Yüksek Lisans eğitimim boyunca maddi ve manevi her türlü desteği gördüğüm TOBB ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne ve bilhassa Senem Üçbudak'a müteşekkirim.

Yüksek lisans sürecimi 2210-A Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Burs Programı kapsamında destekleyen TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

İNTİHAL SAYFASI.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR SAYFASI	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
BÖLÜM I.....	1
GİRİŞ	1
BÖLÜM II.....	10
VAAZ VE VAİZLİK: BİR TARİHSEL ARKA PLAN	10
2.1. Peygamber Döneminden İslam Toplularına.....	10
2.2. Müslüman Türk Toplularında (11-13. Yüzyıllar)	15
BÖLÜM III	24
OSMANLILARDA VAAZ VE VAİZLİK: KISA BİR TARİHÇE DENEMESİ	24
3.1. Erken Dönem Osmanlı Toplumunda Vaaz ve Vâizlik	24
3.2. Vâizliğin Kurumlaşması: Osmanlı İlmîyesinde Vâizlik ve Statüleri	28
3.3. Kürsü Şeyhliği: Vâizlik Kariyerinin Zirvesi	32
BÖLÜM IV	37
OSMANLILARDA BİR MESLEK OLARAK VÂİZLİK	37
4.1. Vâizlerin Eğitim, Tayin, Maaş ve Azil Durumları	37
4.2. Vaaz Mekânları, Zamanları ve Konuları	44
BÖLÜM V	48
OSMANLILARDA VAAZIN DİNÎ, TOPLUMSAL VE SİYASAL İŞLEVLERİ ..	48
5.1. Toplumunu Eğitime, Siyasal İktidarı Meşrulaştırma veya Eleştirme.....	48
5.2. Savaş Zamanlarında Halkı ve Orduyu Cesaretlendirme	51
5.3. Toplumsal Hareketlere Yol Açma ve Yönelme: Kadızadeliler Hareketi.....	52
BÖLÜM VI.....	63
SONUÇ	63
KAYNAKÇA.....	66

KISALTMALAR LİSTESİ

çev. : çeviren

ed. : editör

haz. : hazırlayan

MEB: Milli Eğitim Basımevi

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

sy. : sayı

TTK: Türk Tarih Kurumu

vd. : ve diğer

BÖLÜM I

GİRİŞ

Terminoloji: Kıssa, Hutbe, Vaaz

Dinî nasihat nitelikli konuşmaları ifade eden kavramları faaliyet-fâil ilişkisine göre sıraladığımızda, genel itibariyle *vaaz/mev'ize-vâiz* (واعظ - مواعظه/ وعظ), *kıssa-kâss* (قصة - قاص), *tezkir-müzekkir* (مذكر - تذكير), *hutbe-hatib* (خطبة - خطيب) terimleriyle karşılaşırız. Vaaz veya mev'ize dışındakiler sadece vaaz esnasında dinleyenleri motive etmek amacıyla başvurulan kısa anlatı türleri olarak dolaylı şekilde bizi ilgilendirmektedir. Bunlardan *vâiz*, *kâss* ve *müzekkir* arasında uzunca bir süre belirgin bir fark yoktu. İslam'ın ilk dönemlerinde *vâiz* ve *müzekkir* terimleri de biliniyor ve kullanılıyordu; ancak vaaz veren kişiyi belirtmek için kullanılan isim genellikle *kâss* (çoğulu *kussâs*) idi.¹ İslam öncesi Arap toplumunda önemli bir yere sahip olan kıssalar, Arap kabilelerinin kendi aralarındaki mücadeleleri veya diğer kavimlerle yaptıkları savaşlarla ilgili kahramanlık anlatılarıydı. Ayrıca hayali olaylar ve eğlendirici hikâyeler de kıssalara konu olabiliyordu.² Halk için hem bir eğlence kaynağı hem de duygulandıran ve cesaretlendiren bir edebi tür olan kıssalar, İslamî dönemde de bu özelliklerini devam ettirmişti. Hz. Muhammed'in kendi vaazlarında da bir ibret vesilesi olarak geçmiş ümmetlerin, peygamberlerin hikâyelerine başvurduğu, yani kıssa anlattığı³ ve bazen namazlardan sonra ashabıyla birlikte İslam öncesine ait hatıralarını yâd edip güldükleri ifade edilmektedir.⁴

¹ Johannes Pedersen, "The Criticism of Islamic Preacher", *Die Welt des Islams* 2, sy 4 (1953): 215.

² Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, sy 1 (1987): 294.

³ Uğur, 299.

⁴ Hasan Cirit, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 69.

Kelimenin Kuran’da geçen biçimlerinin anlamı “bir kimseye veya bir şeye dair haberleri adım adım takip etmek ve bunları hikâye etmek”tir.⁵ Ayrıca Kuran’ın 28. sûresinin ismi de kıssalar anlamına gelen Kasas’tır ve bu sûrede Musa’nın çocukluğu, peygamberliği ve Firavun ile mücadelesinden ibaret olan “Musa kıssası” anlatılmaktadır.⁶

Kussâsın kökeni ile ilgili rivâyetler, genellikle bu grubun peygamber ve ilk üç halife döneminde görülmediğine, kıssa anlatma geleneğinin Ali-Muaviye mücadelesi sırasında ortaya çıktığına vurgu yapar. Bu tür rivâyetler, kussâsın kökenini açıklamaktan ziyade siyasi alandaki evrimine işaret eder.⁷ İslam öncesi Arap toplumunun kıssa anlatımına ve anlatıcısına verdiği önem, Kuran’ın kıssalardan faydalanması ve peygamberin kendi vaazlarında bazen kıssa kullanması göz önüne alındığında kıssaların ve kâssların Hz. Muhammed, Ebu Bekir ve Ömer dönemlerinde bulunmadığı Osman b. Affan’ın öldürülmesiyle başlayan ve “fitne” olarak adlandırılan sürecin bir ürünü olduğu iddiası zayıf görünmektedir. Ancak Osman’ın öldürülmesinin ardından başlayan Ali-Muaviye mücadelesinde her iki tarafın da vaazın toplum üzerindeki etkisinden faydalanmak için kussâsı kullanması⁸ kıssa faaliyetlerini farklılaştırmış ve bu faaliyetlerin algılanma biçimini etkilemiştir. Ayrıca İslam devletinin sınırlarının genişlemesi ve farklı kültürel geçmişe sahip, Müslüman olmayan unsurlarla temaların artması, bu unsurlardan Müslümanlığa geçenlerin eski inançlarına ait öğeleri yeni dini kimliklerinin bir parçası haline getirmeleri gibi siyasi ve sosyal gelişmelerin de vaaz faaliyetlerini etkilediğini belirtmek mümkündür.

⁵ D.B. Macdonald, “Kıssa”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1977), 6:771; İdris Şengül, “Kıssa”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25:498.

⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 179-89.

⁷ Lyall R. Armstrong, *The Qussas of Early Islam* (Leiden; Boston: Brill, 2017), 220, 221.

⁸ Khalil Athamina, “Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society”, *Studia Islamica*, sy 76 (1992): 65.

Kussâsa yönelik eleştirilerin odağında uydurma hadislere, Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayanan rivayetlere konuşmalarında yer vermeleri bulunuyordu. Kuran kaynaklı olmayan kıssaların anlatımı ve kussâs aracılığıyla halk arasında yayılması tepki çekse de Emevi döneminde kussâstan birçok kişi saygın din adamı olarak tanınıyordu.⁹ Emeviler kussâsın faaliyetlerini kontrol altına alma amacıyla bu gruba resmi bir nitelik de kazandırmıştı.¹⁰ Muaviye döneminde (661-680) yapılan bu hamlenin neticesinde *kasasü'l-amme* (dinî kıssacılık/vâizlik) ve *kasasü'l-hassa* (resmi-siyasi kıssacılık/vâizlik) olmak üzere iki farklı vâizlik türü ortaya çıktı.¹¹ Bunların yanında Harici ve Şii grupların da kendilerine ait kâsırları vardı.¹² Ayrıca bu dönemde, resmi kâsırların önemli bir bölümü başka vazife ve faaliyetlerde de bulunuyor; kâdı, fakih ya da müderris olarak görev yapıyordu.¹³ Birçok kâsın dini ilimlerin bir alanında önde gelen âlimler arasında zikredilmesi, kussâsın en azından Emevi döneminde sadece dini hikâyeler anlatan ve eğitimsiz kitlelere hitap eden bir “popüler vâizler” zümresi olmadığını, kâss kavramının devlet tarafından çeşitli camilere tayin edilen resmi kâsırlar da dâhil olmak üzere vaaz veren kişileri ifade eden genel bir ad olarak kullanılmaya devam ettiğini ve henüz tam olarak olumsuz bir çağrışıma sahip olmadığını göstermektedir.¹⁴

Abbasiler döneminde, bir müddet vâizi ifade edecek şekilde kullanılmaya devam eden kâss tabiri, özellikle 9. yüzyıla gelindiğinde geniş muhtevâlî mânâsını

⁹ Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, 6, 281. (İlk dönem kaynaklarında kâss olarak nitelenen 109 kişi için bk. 286-314)

¹⁰ Jonathan P. Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 23.

¹¹ Hasan Cirit, “Kussâs”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26:463; Athamina, “Al-Qasas”, 61; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 371.

¹² Athamina, “Al-Qasas”, 70.

¹³ Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, 7.

¹⁴ Armstrong, 9.

yitmeye ve yerini vâiz ve müzekkir terimlerine bırakmaya başlamıştı.¹⁵ Kussâs, Abbasilerin yaşadığı, 9. yüzyılda başlayan ve 10. yüzyılda doruk noktasına çıkan toplumsal ve siyasi krizlerin -Şii isyanlarının ve fikirlerinin yayılması, mezhep fanatizminin ve Şii-Sünni mücadelesinin ortaya çıkışı gibi- sorumluları arasında görülüyordu.¹⁶ Ulema ve sufiler ise kussâsı, dinleyicilerin duygularını sömürerek onlardan para toplamak ve İslam'ın ortaya koyduğu ilkelerle çelişen anlatılara vaazlarında yer vermekle suçluyordu.¹⁷ Bunun neticesinde, Halife Mutazıd (892-902) cami, mescit ve sokaklarda kıssa anlatımını yasakladı.¹⁸ Kıssacıların toplum üzerindeki tesirini ortadan kaldırmaya yönelik girişimler ilerleyen süreçte de devam etti ve nihayetinde 11. yüzyıla gelindiğinde büyük camilerdeki vaaz faaliyetleri devlet iznine tabi kılındı.¹⁹

Siyasi otoritenin aldığı tedbirlere ilaveten mutasavvıfların kıssa aleyhindeki tutumları da kıssa ve kıssacılara bakışı etkilemişti. Ebu Talib El-Mekkî (ö. 996) kıssa meclislerini sakıncalı gören ve bid'at olarak değerlendiren mutasavvıf vâizlerdendi. Mekkî'ye göre kâss, art arda hikâyeler sıralayan kişiydi²⁰ ve avama hitaben hikâye anlatırdı.²¹ Peygamber, Ebu Bekir ve Ömer zamanında hiç kimsenin kıssa anlatmaya kalkışmadığını söyleyen Mekkî, "fitne" dönemi başladığında kıssacıların da ortaya çıktığını, Ali'nin Basra camiinde bulunan kâssları dışarı attırıldığını ifade etmiştir.²² Bu bilgileri tekrarlayan İmam Gazzâli (ö. 1111) kıssacılığı İslami vaazın bir türü olarak ele almamış, "zikr ve tezkir" başlığı altında kıssa anlatımının bidat olduğunu, İslam

¹⁵ Cirit, "Kussâs", 464; B. Radtke, "Wa`ız", *Encyclopedia of Islami, Second Edition* (Leiden: Brill, 2002), XI:56.

¹⁶ Athamina, "Al-Qasas", 71.

¹⁷ Merlin Swartz, "Preaching and Sermons, Islamic", *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph Prayer (New York: Charles Scribner's Sons, t.y.), 10:72.

¹⁸ Athamina, "Al-Qasas", 72; Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", 314.

¹⁹ Swartz, "Preaching and Sermons, Islamic", 73.

²⁰ Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kütü'l-Kulüb*, çev. Muharrem Tan, c. II (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 84.

²¹ Ebû Tâlib El-Mekkî, II:90.

²² Ebû Tâlib El-Mekkî, II:67.

âlimlerinin insanları kıssa dinlemekten alıkoymaya çalıştığını belirtmiştir. Gazzâlî, vaaz veren kişiyi ifade eden genel terim olarak vâizi kullanmış²³ ve kâssları “hikâye anlatıcıları” şeklinde ele almak suretiyle vâiz-kâss terimleri arasındaki ayrımı ortaya koymuştur.²⁴ Hem Mekki’de hem de Gazzâlî’de göze çarpan diğer bir önemli nokta da kıssa anlatımına değil Kuran’da veya hadislerde yer almayan hikâyelerin, avama anlatılmasına karşı olmalarıdır.²⁵ Bu durum, kıssa kavramına verdikleri manayı da ortaya çıkarmaktadır. Her iki ismin nazarında kıssa anlatımı, avamı hedefleyen bir faaliyet olup onların inancı için sakıncalıdır. Kâss, gayri-İslami bilgileri hikâye ederek anlatan kişidir. Bu nedenle, İslami kaynaklara dayanan ibret verici kıssaları vaazlarında kullanan kişi kâss değil, vâizdir.

Kâsslar, 10.yüzyıldan itibaren cami ve mescitlerden dışlanmaya başlamış, onların yerini ise zamanla vâizler almıştı. Vâizler, konuşmaları yer ve zaman açısından sınırlandırılmamış olsa da genellikle cami, mescit ve medreselerdeki herkese açık ders halkalarını tercih ediyorlardı.²⁶ Bu durum, kâss ile vâiz terimleri arasındaki ayrımın daha açık bir hal almasında etkili oldu. Kâss, sokakta halka kıssa anlatan ve bu şekilde insanları dindarlığa teşvik etmeye çalışan kişiydi. Bu sınırın dışına çıkıp halkın inancını sarsacağı düşünülen veya politik propaganda niteliğini haiz konulara değindiğinde konuşma yapması yasaklanabilirdi.²⁷ Vâiz de kâss gibi halkın anlayacağı dilde konuşan, ancak genellikle ilmi meclislerde vaaz veren ve daha muteber kabul edilen kişiydi.²⁸ Bunlara benzer işlevi olan diğer bir kişi ise *kâriü’l-kürsi* idi. Ancak

²³ Pedersen, “The Criticism of Islamic Preacher”, 224.

²⁴ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, c. 1 (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989), 89-92.

²⁵ İmam Gazâlî, 1:92; Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, II:90.

²⁶ George Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018), 316.

²⁷ Makdisi, 317.

²⁸ Makdisi, 315, 316.

onun farkı, ezbere ve ayakta konuşmayıp camide, mescitte, medresede veya tekkede oturarak ve kitaptan okuyarak konuşma yapmasıydı.²⁹

Kıssa kelimesinin Kuran'daki kullanımıyla toplumsal hayatta ifade ettiği anlam farklıyken vaaz ve tezkir kavramları, Kuran'da ve toplumsal hayatta hemen hemen aynı anlamı verecek şekilde yer almıştı. Vaaz ve tezkir arasındaki yakın bağın, Kuran'ın bu kavramları ele alış şeklinden etkilendiğini belirtmek mümkündür. Kuran'da vaaz kelimesi bu haliyle bulunmasa da aynı kökten türeyen mev'iza³⁰ kelimesi çeşitli ayetlerde geçmekte ve “öğüt vermek, nasihat etmek” anlamını ifade etmektedir.³¹ Vâiz kelimesi ise çoğul hali olan vâizîn şeklinde bir yerde geçmekte³² ve “öğüt verenler” manasını taşımaktadır.³³ Tezkir kelimesi ise tezkira formuyla yine “öğüt vermek” anlamına gelecek şekilde birçok ayette yer almaktadır.³⁴ Müzekkir ise “öğüt veren” manasında, bir ayette bulunmaktadır.³⁵

İslam'ın erken dönemlerinde kâss, vâiz ve müzekkir arasında kayda değer bir farkın olmadığına yukarıda değinilmişti. Bunlarla benzer bir anlama sahip olan diğer bir kelime *hatib* idi. Hatib-hutbe de kâss-kıssa gibi vaaz faaliyetleriyle ilgili, zamanla anlam daralması yaşayan kavramlardan biridir. İslam öncesi Arap toplumunda önemli bir yere sahip olan hatib bir nevi “kabile sözcüsü” durumundaydı. Hatib, kabileler arasındaki övünme yarışlarına katılır ve kendi kabilesinin vasıflarını metheder, rakiplerinin ise zayıflıklarını ortaya çıkarmaya çalışırdı.³⁶ Bu bakımdan hutbe, politik niteliği hâiz bir faaliyet türüydü.

²⁹ Makdisi, 317.

³⁰ Nahl 16/125, Bakara 2/275 vd.

³¹ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, 394, 512.

³² Şu'arâ 136

³³ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, 163.

³⁴ Taha 20/3, Vakıa 56/73, Hakka 69/12; Müzzemmil 73/19; Müddessir 74/54, İnsan 76/29, Abese 80/11 vd.

³⁵ Gaşiye 88/21

³⁶ Johannes Pedersen, “Hatib”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1987), 5/2:363.

Hutbeyi diğerk dini veya politik konuşma türlerinden ayıran özellik *hutbenin*, Cuma ve bayram namazlarının bir parçası olması nedeniyle muayyen bir gün, yer ve zamanda verilmesidir. Bu anlamdaki hutbeyi irat etme görevini ise Dört Halife ve Emevi dönemlerinde halife ya da onun tarafından atanan vali bizzat yerine getiriyordu.³⁷ Zamanla resmi işlerin artması ve sınırların genişlemesi gibi nedenlerle halifenin Cuma hutbesini bizzat vermesine yönelik uygulama terk edildi ve bu vazifenin yerine getirilmesi için hatipler tayin edildi.³⁸ Bu şekilde bir hatiplik kurumunun oluşturulmasının hutbenin kavramsal olarak diğerk vaaz türlerinden farklı bir anlam kazanmasına ve eski geniş kapsamlı manasını yitirmesine neden olduğunu ifade edebiliriz.

Özetle, İslam'ın başlangıcında birbirlerine benzer manalar taşıyan ve aralarında açık bir fark bulunmayan *kıssa*, *hutbe*, *vaaz* ve *tezkir* kavramları zamanla değişime uğramıştır. Kavramsal ayırımın gerçekleştiği zamanı tam olarak belirlemek mümkün değildir. Ancak Gazzâlî'nin fikirlerinin *kâsstan vâize* geçiş hususunda etkili olduğu söylenebilir. İlk dönemde vaaz faaliyetlerini ifade eden çatı kavram olarak kullanılan *kıssa*, politik gelişmelerin de etkisiyle anlam daralması yaşadı ve sadece eğitimsiz kitlelerin itibar ettiği, doğru-yanlış, İslami-gayri İslami bilgilerin iç içe olduğu, devlet tarafından yasaklanmaya çalışılan, âlimlerce de hoş görülmeyen “popüler vaaz” a karşılık gelen bir kavram haline geldi. Cami, mescit ve medreselerde verilen daha ciddi, İslami kaynaklara dayandığı düşünülen ve bu nedenle muteber addedilen dini konuşmalar ise *vaaz* ve *tezkir* kavramlarıyla karşılanmaya başlandı. Önceleri diğerk kavramlarla yakın anlama sahip olan *hutbe* ise sonradan kuralları, zamanı ve mekânı belirli bir “resmi vaaz” hüviyetine büründü.

³⁷ Pedersen, “Hatib”, 364.

³⁸ Baktır, “Hutbe”, 426; Swartz, “Preaching and Sermons, Islamic”, 71.

Siyasal ve toplumsal hadiselerle ilim adamlarının eleştiri ve tanımlamalarının etkisiyle kıssa, hutbe ve vaaz arasındaki fark belirginleşti ve bu kavramlar, Osmanlılara da sınırları büyük oranda çizilmiş şekilde intikal etti. Osmanlılarda kıssa daha ziyade peygamberlerin veya din büyüklerinin hayatlarından kesitlerin sunulduğu, ibret verici hadiselerin nakledildiği bir anlatım türü olarak gelişmişti. Kıssa anlatan kişiyi ifade etmek üzere *kâss* değil, genellikle *kıssahân* kullanılıyordu. Kıssahanlar sarayda, konaklarda ve sokaklarda kıssa anlatırlardı. Sarayda hükümdarın nedimi ya da musahibi olarak görev yapan kıssahanlar, padişahların eğlence arkadaşları olup onların gönlünü hoş tutmaya çalışırlardı. Örneğin, Fatih Sultan Mehmet'in sarayında Mustafa adlı bir kıssahan bulunuyordu.³⁹ Dolayısıyla kıssahanlar sadece dini hikâyeler anlatmıyor, din dışı konulardan, güldürücü fıkralardan ve taklitlerden de sıklıkla faydalanıyorlardı. Bu nedenle zamanla meddah olarak anılmaya başlanmışlardı.⁴⁰

Osmanlılarda da *hutbe*, Cuma ve bayram namazlarında hatip tarafından Arapça irat edilen dini-siyasi nitelikli bir konuşmaydı. Bu namazlarda, cemaatin belirli camilerde toplanması istendiğinden, bu büyük kalabalığa hutbe okuyacak hatiplerin seçimine özen gösterilir, bu kişiler genellikle vakıf mütevellilerinin arzıyla, bazen de kadıların hatip adayları arasından yaptıkları seçimle ve padişahın hatt-ı hümayûnu ile tayin edilirdi.⁴¹ Ancak bu dikkatli seçim daha çok merkezî bölgelerde yer alan Cuma camileri için geçerliydi. Bazı camilerde imam, aynı zamanda hatiplik ve vâizlik de yapabiliyordu.

³⁹ Özdemir Nutku, "Meddah", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28:294; Nebi Bozkurt, "Nedim", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 32:509.

⁴⁰ İbrahim Altunel, "Edebiyatımızda Kıssa, Kıssahanlık Geleneği ve Meddahlıkla Münasebeti Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 1 (Kasım 1994): 160.

⁴¹ Güler Yarcı, "Osmanlı'da Hutbe", *Hutbe Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 41.

Vaaz kavramının Osmanlılardaki kelime anlamı, nasihatti.⁴² Bunun bir yansıması olarak arşiv belgelerinde ve kroniklerde “vaaz ve nasihat” ile “vâiz ve nâsih” şeklinde kullanımlara çokça rastlanmaktadır. Benzer şekilde, vaazın bir hatırlatma vazifesi ifa ettiği de yine bu kaynaklarda bahsi geçen “vaaz ve tezkir” ile “vâiz ve müzekkir” ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu bakımdan *vaaz*, kavramsal olarak nasihat ve hatırlama eylemleriyle iç içeydi. Vaaz uygulamaları da insanlara nasihat ederek ve Allah’ı anmalarını, hatırlamalarını sağlayarak onları dindarlığa teşvik etmek amacını taşıyordu. Geniş kitlelerle doğrudan temas kurulan bir konuşma olduğundan vaaz, ne kadar dinî amaçlar taşırsa taşırsın siyasetten ve toplumun içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik koşullardan etkilenebiliyordu. Bu durumda bazı ilim adamları öne atılıp vâizleri, vaazın kavramsal sınırları içerisine çekmeye çalışabiliyordu. Gelibolulu Mustafa Ali (ö. 1600), vâizlerin ayetler, hadisler ve din büyüklerinin menâkıbları, kıssaları dışında bir şey anlatmamaları gerektiğini belirtiyordu.⁴³ Buradaki temel kaygı, vaazların siyasi içerik taşımaması, ihtilaflara neden olacak söylemler içermemesiydi. Kâtip Çelebi (ö. 1657) de vaazın açık ve anlaşılır öğütlerle halkın İslami ilkelere uygun davranmasını sağlamanın bir aracı olduğunu düşünmekteydi.⁴⁴ Dolayısıyla vaaz kavramının, zihinlerdeki karşılığı büyük oranda aynıydı. Ancak uygulamada çeşitli dönemlerde kavramsal çerçevenin dışına çıkmış, vâizlerden ve vaazlardan kaynaklanan siyasî ve içtimaî sıkıntılar meydana gelmişti. Kavramın gelişimiyle mesleğin tarihsel gelişimi, tabiatıyla birbirinden farklıydı. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu mesele ele alınacaktır.

⁴² Vankulu Mehmed, “el-va’z”, *Vankulu Lügati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1295.

⁴³ Gelibolulu Mustafa Âli, *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları (Mevâidü'n-nafâis fi Kavâidi'l Mecâlis)*, çev. Orhan Şaik Gökyay, c. 1 (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1978), 234.

⁴⁴ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fi İhtiyâri'l-Ehakk*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 141, 142.

BÖLÜM II

VAAZ VE VAİZLİK: BİR TARİHSEL ARKA PLAN

2.1. Peygamber Döneminden İslam Toplularına

İslam'ın kuruluş ve ilk yayılma aşamalarında vâizlerin oynadıkları rol ile Müslüman toplumlar üzerinde vâizlerin etkisi gibi konularda döneme ilişkin kaynakların yetersizliği nedeniyle detaylı bilgilerle derinlemesine değerlendirmeler yapmak pek mümkün görünmemektedir. Ancak İslam'ın ortaya çıkışından Hz. Muhammed'in vefatına kadarki süreçte “insanlara dini anlatma, nasihat etme” görevinin peygamberin şahsında toplanmış olduğu -yani onun tarafından ya da onun emriyle yapıldığı- açıktır. Dolayısıyla İslam'ın ilk vâizi ya da kelimenin eski anlamıyla ilk kâssı Hz. Muhammed idi.⁴⁵ Onun vefatının ardından vâizlik, Hulefa-i Raşidin döneminde, siyasi hâkimiyet sahasının genişlemesi ve İslam'ı kabul edenlerin sayısının artması nedeniyle hızlı bir gelişme sürecine girdi.⁴⁶ İslam'ın bu dönemdeki vâizleri olan kâsslar, Kuran'ın özellikle İslam'ı yeni kabul eden halk kitleleri tarafından anlaşılması için uğraşmışlardı.⁴⁷ Kâsslar, Kuran'ın mesajını Arapça bilmeyen gruplara kendi anadillerinde iletmeye çalışıyorlardı.⁴⁸ Bu durum, İslam'ı yeni kabul eden gayri-Arap unsurlara Kuran'ın ortaya koyduğu ilkeleri açıklama çabası içerisindeki kâssların, Kuran ayetlerinin izahında hitap ettikleri kitlenin kültürel öğelerinden de faydalanmış olduklarını göstermektedir.

İkinci halife Ömer b. Hattâb (634-644) zamanında vâizliğin kurumsal yapısı, kâsslar etrafında şekillenmeye başladı. Resmi kâsslık vazifesinin başlangıcına dair

⁴⁵ Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, 136, 285, 286.

⁴⁶ Swartz, “Preaching and Sermons, Islamic”, 71.

⁴⁷ Athamina, “Al-Qasas”, 59.

⁴⁸ Athamina, 61.

rivayetlerden bir kısmı ilk kâss olarak Temim ed-Dari'yi (ö. 661), diğer bir kısmı ise Ubeyd b. Umeyr'i (ö. 686?) göstermektedir.⁴⁹ Ancak genel olarak kabul edilen görüş, Temim'in halifenin onayıyla kâsslık yapan ilk kişi olduğudur.⁵⁰ Temim ve Ubeyd, cami ve mescitlerde vaaz veren kâsslar arasındaydı; ancak kâsslar başka alanlarda da değerlendiriliyordu. Örneğin Ebu Süfyan b. Harb (ö. 653), Yermük savaşında Bizans'ı mağlup eden İslam ordusunda kâss olarak görevlendirilmiş ve askeri cesaretlendirecek konuşmalar yapmıştı.⁵¹

Kıssacı vâizler, Osman b. Affân'ın (644-656) hilafet döneminde de vaaz faaliyetlerinde bulunmaya devam ettiler, ancak Osman'ın ölümü ve ardından başlayan Ali b. Ebu Talib (656-661) ile Muaviye b. Ebu Süfyan (661-680) mücadelesi İslam vâizliğini siyasi gerilim ortamının içerisine soktu. Her iki taraf da vaaz meclislerini iktidar mücadelesinin bir parçası olarak görmüş ve kendilerini destekleyen kâsslar vasıtasıyla politik amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmıştı.⁵² Kâssların siyasileştiği bu dönemde sadece dini çerçeve içerisinde kalmaya çalışan vâizler de olmuştu. Bunlar özellikle zühd hareketine mensup kişilerdi.

Kâssların Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen siyasi hâkimiyet mücadelesindeki etkin konumu, galip taraf olan Muaviye ve taraftarlarının, dolayısıyla Emevi iktidarının vaaz faaliyetlerine verdikleri önemin artarak devam etmesine sebep oldu. Vaazın halk üzerindeki tesirinin farkında olan Muaviye, vâizlerin kendi aleyhinde konuşmalarını önlemeye ve onları kendi siyasi hedefleri doğrultusunda kullanmaya çalıştı. Vâizliğe kurumsal bir nitelik kazandırıp Şam ve Kahire gibi önemli

⁴⁹ Pedersen, "The Criticism of Islamic Preacher", 217; Hasan Cirit, "Vaaz", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42:405.

⁵⁰ Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, 199.

⁵¹ Johannes Pedersen, "The Islamic Preacher Wa'iz, Mudhakkir, Qass", *Education and Learning in the Early Islamic World*, ed. Claude Gilliot (Farnham: Ashgate, 2012), 97.

⁵² Athamina, "Al-Qasas", 65.

merkezlere atadığı vâizlere, cemaat önünde kendisine dua etmelerini emretti. Mısır’da kâss olarak görev yapan Süleym b. Itr et-Tuceybi (ö. 694), Muaviye’ye dua ve muhaliflerine beddua ederek bu emri yerine getirdi.⁵³ Ayrıca Muaviye, bazı yerlerde kadılık ve vâizlik görevlerini aynı kişide toplamıştı ve Süleym de bunlardan biriydi.⁵⁴

Kıssacı vâizlerin Emevi halifeleriyle ilişkileri Muaviye’den sonra da devam etti. Bazı vâizler Emevileri destekliyor, bazıları karşı çıkıyor, diğer bir kısmı ise iki tarafa da eşit mesafede durmaya çalışıyordu. Yönetime yakın vâizler, devlet içerisinde farklı görevler üstlenmeyi, muhalifler ise itirazlarını Emevi dönemi boyunca sürdürdüler.⁵⁵ Velid b. Abdülmelik (705-715) ve Süleyman b. Abdülmelik (715-717) dönemlerinde kâsslar halife danışmanı olarak yönetim kademeleriyle yakın ilişki içerisinde bulundular.⁵⁶ Kâsslar, Ömer b. Abdülaziz (717-720) ile de yakın temas halindeydi. Bunlar arasında halifenin hocası Muslim b. Cündeb (ö. 724) başı çekiyordu.⁵⁷

Emevilerin son dönemlerinde, Abbasiler öncülüğündeki muhalefet hareketinde de kâssların ve onlar tarafından icra edilen dini görünümlü politik vaaz faaliyetlerinin önemli bir yeri vardı. Kıssacılar, toplumla doğrudan temasları ve halk üzerindeki nüfuzları nedeniyle siyasi çekişmelerin sürdüğü bir ortamda kullanışlı bir aracı sınıf durumundaydı. Abbasilerin hilafet mücadelesini kazanmasında rol oynayan kâsslar, yeni dönemde de vaaz faaliyetlerinde ve resmi vazifelerde bulunmaya devam ettiler. Halife Memun döneminde (813-833) kâsslara yardım etmenin, cami yaptırmak veya

⁵³ Uğur, “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, 307.

⁵⁴ Cirit, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, 111.

⁵⁵ Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, 243, 244.

⁵⁶ Armstrong, 259.

⁵⁷ Armstrong, 262.

yetimlere yardım etmek gibi salih ameller arasında gösterilmesi⁵⁸ bu vâizler grubunun devlet ve toplum nezdindeki itibarına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Kussâsın siyasete etkisi hem Ali-Muaviye hem de Emevi-Abbasi mücadeleleri sırasında açıkça anlaşılmıştı. Abbasiler döneminde de toplumu etkilemek ve kendi tarafına çekmek isteyen rakip dini ve siyasi gruplar kıssa oturumlarına önem vermişlerdi. Cami ve mescitlerden evlere ve sokaklara yayılan kıssa oturumlarının denetimsizliği siyasal otoritenin kussâsı tehdit olarak algılamasına neden oldu. 10. yüzyılda Abbasi merkezi idaresi zayıflamış, Abbasi hilafetine bağlı olsa da halifenin siyasi otoritesine meydan okuyabilen devletler ortaya çıkmış, Şii isyanları ve fikirleri yayılmış, devlet içindeki toplumsal buhran doruk noktasına çıkmıştı.⁵⁹ Abbasi idarecileri, ulema ve mutasavvıflar, kussâsı bu sürecin sorumluları arasında görüyordu. Hem siyasi otoritenin hem de dini hayatı yönlendiren diğer grupların tepkisini çeken kussâsın faaliyet alanı daralmaya başladı. Halife Mutazîd döneminde (892-902) cami ve mescitlerdeki kıssa halkaları ile pazar ve caddelerde kıssa anlatımı yasaklandı.⁶⁰ Ancak hem halkın kıssa dinlemekten hoşnut olması hem de İslam topraklarının genişliği, cami ve mescit sayısının fazla oluşu gibi nedenlerle kussâsı tam olarak kontrol altına almak mümkün değildi. Bu nedenle, kıssacı vâizlerin faaliyetlerini sınırlandırmaya yönelik girişimler ilerleyen dönemlerde de devam etti.⁶¹ Nihayetinde kâsıpların etkinliği ortadan kalkmasa da azalma gösterdi.

Kâsıpların faaliyet alanlarının daralması sadece siyasi karar mercilerinin kâsıpların vaazlarından rahatsız olmasının değil, aynı zamanda kıssacı vâizlerle sufi vâizler arasındaki mücadelenin ve tekkeler aracılığıyla tasavvufî düşüncelerin halk

⁵⁸ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, 372.

⁵⁹ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbasiler”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1:36.

⁶⁰ Athamina, “Al-Qasas”, 72; Uğur, “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, 314.

⁶¹ Cirit, *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, 171.

arasında yayılmasının bir sonucuydu. Önde gelen mutasavvıflardan Ebu Talib el-Mekkî (ö. 996) ve İmam Gazzâlî (ö. 1111) gibi isimler, kıssa meclislerini ve kıssacı vâizleri fitne döneminin ürünü olarak görüyorlardı. Ancak hem Mekkî'nin hem de Gazzâlî'nin diğer kâsslardan ayrı tuttıkları bir isim vardı: Hasan-ı Basri. Rivayete göre Ali b. Ebu Talib Basra'ya gittiğinde camide kıssa anlatılamayacağını söyleyip kâsırları dışarı attırması, Hasan-ı Basri (ö. 728) ile karşılaştığında ise bu tavrını değiştirmiş ve oturup onu dinlemişti.⁶² Mekkî'den çok daha önce yaşayan İbn Ebu Şeybe (ö. 849) ve Cahiz (ö. 869) gibi isimler, Hasan-ı Basri'nin kâss olduğuna vurgu yapmıştı.⁶³ Bu durum, kâsırlar ve kıssa anlatımı hususunda İbn Ebu Şeybe'nin algısıyla Mekkî'ninki arasında önemli bir fark olduğunu göstermektedir. Mekkî ve Gazzâlî için kıssa meclisleri açık bir bidatken İbn Ebu Şeybe ve ondan da önce Hasan-ı Basri'nin yaşadığı dönemde kıssacılık İslami vaaz faaliyetlerinin önemli bir parçasıydı. Mutasavvıfların tasavvufi bakımdan öncü bir isim, pir olarak kabul ettikleri Hasan-ı Basri'yi ayrı tutup geçmişten kendi zamanlarına kadarki diğer bütün kâsırları hedef tahtasına oturtmaları, kavramın algılanışındaki farklılık kadar sufi vâizlerin etki alanlarını genişletme çabasının da bir neticesiydi. Gazzâlî'den sonra Sünni İslam büyük oranda tasavvufi bir nitelik kazanırken⁶⁴ kâsırlar da cami ve sokaklardan dışlanmış, onların boşalttığı yerleri mutasavvıf vâizler ve dervişler doldurmuştu. Osmanlı öncesi Türklerin hâkimiyet kurdukları bölgelerdeki Müslümanların ve sonrasında Osmanlı toplumunun dinlediği vâizler, çoğunlukla bu tasavvufi renkle boyanmış kişilerdi.

⁶² Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtü'l-Kulüb*, II:67; İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1:91.

⁶³ Armstrong, *The Qussas of Early Islam*, 301.

⁶⁴ Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 91.

2.2. Müslüman Türk Toplumlarında (11-13. Yüzyıllar)

Vaaz vasıtasıyla toplumun her kesimiyle irtibat halinde olan vâizler, bu konularını İslam'ın her döneminde ve dolayısıyla Osmanlı zamanında da muhafaza etmişlerdir. Bu bakımdan, Osmanlı döneminde vâizlik ve vaaz meselesinin daha anlaşılır olabilmesi, Osmanlıların tevarüs ettiği İslami gelenekte vâizliğin yerinin ve öneminin ortaya konulması ile mümkündür. Bu geleneğe bakıldığında ise genel itibariyle, vâizlerin politik sınırları aşan bir konumda buldukları, siyasi bakımdan farklı devletlerin egemenliği altındaki Müslüman topluluklar arasında dolaşım halinde oldukları ve vaazın İslami eğitimin önemli bir parçası olarak görüldüğü göze çarpmaktadır.

İslam dünyasındaki kültürel dolaşımın etkili bir parçası olan vâizler, ilim tahsili ya da farklı bir sebepten ötürü, buldukları bölgeden çıkıp başka diyarlara seyahat eden muhaddisler veya fakihler gibi diğer din adamlarının önemli bir kısmından farklı olarak doğrudan geniş halk kitlelerine temas ediyorlardı. Bu durum özellikle etkili vaazlar verebilen kişilerin, yani dinleyicilerin duygularına hitap edebilen, onları ağılatıp şevke getiren, coşturan vâizlerin halk nazarında büyük bir şöhret elde etmesini sağlıyordu. Özellikle hac zamanında, Medine ve Mekke'de farklı memleketlerden gelen şöhretli vâizler verdikleri vaazlarla insanları coşturuyorlardı. Endülüslü seyyah İbn Cübeyr (ö. 1217) de 1184 yılındaki hac ziyareti sırasında bu nevi vaazlara katılmış ve bulunduğu ortamdan son derece memnun olmuştu. İbn Cübeyr, İsfahanlı Şafii âlim Sadreddin'in Medine'de bir cuma gecesi verdiği vaazı geniş bir kalabalığın içerisinde dinlemiş, vaazın sona ermesinin ardından insanların Sadreddin'e dokunmak için birbirleriyle yarıştığını gözlemlemişti.⁶⁵

⁶⁵ İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2017), 142, 143.

Mekke ve Medine’de olduğu gibi Şam ve Bağdat gibi önemli kentlerde de muhtelif bölgelerden gelen vâizler vaaz verebiliyordu. Büyük Selçuklu Devleti’nin hâkimiyetinde bulunan Bağdat şehri, dini ve siyasi bir merkez olması nedeniyle vâizlerin hem toplum üzerindeki etkilerini hem de sınırlarını ortaya koyan mühim örnekler sunmaktadır. Şii propagandası ve Bâtını hareketi karşısında Sünni inancı savunmak ve devletin ihtiyacı olan memurları yetiştirmek gayesiyle açılan Nizamiye medreselerinde⁶⁶ Nizamülmülk’ün vakfiyesine göre müderris, kütüphaneci, fakih gibi görevlilerin yanında bir de vâiz bulundurulması gerekiyordu.⁶⁷ Nizamiye medreselerindeki halka açık vaazlar sayesinde geniş kitlelere ulaşan vâizler, kimi zaman toplumsal huzursuzluğu tetikleyecek konuşmalar yapabiliyorlardı. Bu nitelikteki bir olay, 1077’de İmam Kuşeyri’nin oğlu Ebu Nasr’ın Bağdat Nizamiye Medresesinde verdiği vaazlarda Eşarileri methedip Hanbelileri tenkit etmesi neticesinde başlamış; toplumda yer edinmiş bulunan mezhep anlaşmazlıkları Ebu Nasr’ın vaazlarıyla fiili çatışmaya dönüşmüştü. Eşariliğin yayılmasını arzu etmekle birlikte gelişmelerden rahatsız olan Nizamülmülk, müderris Ebu İshak Şirazi’ye bir mektup yazıp medresenin gayesinin ilmi yüceltmek olduğunu belirtmiş ve mezhepler arasında ayırım yapılmaması gerektiğinin altını çizmişti.⁶⁸ Ancak sadece uyarılarla kargaşa ortamının sona ermesi mümkün görünmediğinden cami ve mescitlerde vaaz verilmesi yasaklandı.⁶⁹ Bir süre sonra vaazlara müsaade edilince mezhep kavgası da yeniden alevlendi. Nizamülmülk’ün dinleyip beğendiği Mağribli vâiz Ebu’l-Kasım el-Bekri’nin Bağdat Nizamiye Medresesindeki vaazlarında Hanbelilere yönelik eleştirilerde bulunması bu mezhebe mensup olanların tepkisini çekiyordu.⁷⁰ Ebu’l-

⁶⁶ İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi* (İstanbul: MEB, 1972), 174.

⁶⁷ Ali Sevim ve Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 515.

⁶⁸ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 312.

⁶⁹ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)* (İstanbul: Tatav Yayınları, 2002), 103.

⁷⁰ İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi*, çev. Abdülkerim Özeydin, c. 10 (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 119.

Kasım'ın, cemaatinin çoğunluğu Hanbelilerden oluşan Mansur Camiinde Türk ve Acem askerlerin korumasında verdiği vaaz sırasında Ahmed b. Hanbel'in değil ancak onu takip eden Hanbelilerin kâfir olduğunu söylemesi büyük gerginliklerin yaşanmasına sebep oldu.⁷¹ Bu ve benzeri gerginlikler, önemli bir değişime sebep olmasa da toplumun sinir uçlarını göstermekte ve vâizlerin bu sinir uçlarını kaşıyacak içerikte konuşmalar yapmasının yaratacağı olumsuz sonuçları ortaya koymaktadır.

Ebu Nasr'ın ve Ebu'l-Kasım'ın vaazları sonrasında gelişen olaylar, toplumda hâlihazırda var olan anlaşmazlıkların bir neticesiydi. Bu anlaşmazlıkları yaratan kişiler vâizler değildi ancak onların konuşmaları patlamaya hazır gerginliklerin infilakına yol açabiliyordu. Dolayısıyla vâizlerin toplumu etkileme gücü büyük olsa da bu etkinin ortaya çıkabilmesi, vaazlarının toplumsal zeminde bir karşılığının olmasına bağlıydı.

Vaaz sadece gündelik ibadetlerle ilgili konuların ya da ibretlik hadiselerin anlatılmasından ibaret değildi. Güncel olaylar ve karşıtlıklar da vaazların konusu olabiliyordu. Vaazın konu başlıklarının çok geniş ve toplumsal tesirlerinin büyük olması nedeniyle devlet kontrolü de her zaman vâizlerin üzerindeydi. Devlet otoritesi, mevcut düzeni olumsuz yönde etkileyebilecek söylemlerde bulunanların vaaz vermesini yasaklayabiliyordu. Bağdat Nizamiye Medresesinde vaaz veren Ebü'l-Hüseyn Erdeşir b. Mansur'un başına gelenler, bu durumu açık şekilde ortaya koymaktadır. Ebü'l-Hüseyn'in vaazları halkın yoğun ilgisini çekmekte, İmam Gazzâlî gibi bazı önemli mutasavvıf ve şeyhler de onun vaazlarını dinlemekteydi.⁷² Yine izdihama sebep olan bir vaazı sırasında altın ve gümüşle alışveriş yapmanın faiz olduğunu belirtip halkı bunları kullanmaktan menetmeye çalışması üzerine vaaz

⁷¹ Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*, 104.

⁷² Abdülhüseyn Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri*, çev. Hikmet Gök (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007), 110.

vermesi yasaklanmış ve Bağdat'tan çıkarılmıştı.⁷³ Ticaretteki en önemli değiş tokuş aracı olan altın ve gümüşe karşı çıkıp bunlarla alışveriş yapmanın haram olduğu düşüncesini işleyen vâiz, otorite tarafından bu şekilde cezalandırılmıştı. Bu durum, vaaz meclislerinin vâizlerin kendi düşüncelerini özgürce ifade edebildikleri bir ortam olmadığını, dolayısıyla toplum üzerindeki tesirlerinin devletin çizdiği sınırlar içerisinde gerçekleşebileceğini düşündürmektedir. Devlet yönetimiyle bu denli iç içe bir görünüm arz eden vâizlik mesleğinin bazı mensupları, hükümdarlarla ya da diğer üst düzey devlet adamlarıyla kişisel yakınlıklar geliştirebiliyor ve muhtelif resmi görevlerde değerlendirilebiliyorlardı.

İslam'ın ilk yıllarında, Emevi ve Abbasi devirlerinde görülen devletin vaazları kontrol etme ve kendi menfaati doğrultusunda vâizlerden faydalanma eğilimi sonraki dönemlerde de rastlanan bir durumdu. Ebü'l-Hüseyn Erdeşir b. Mansur'un oğlu olan İranlı mutasavvıf-vâiz Ebu Mansur Abbadi (ö. 1152), Merv'de verdiği coşkulu vaazlarla tanınmış ve Selçuklu sultanı Sencer'in elçisi olarak Abbasi halifesine gönderilmişti. Verdiği vaazlarla Bağdat'ta da halkın ve halifenin ilgisini çeken Abbadi, yine bir elçilik görevi için Huzistan'a giderken vefat etmişti.⁷⁴ Halep Eyyubi hükümdarı el-Melikü'z-zahir Gazi'den (1186-1216) yakınlık gören vâiz ve müderris İbnü'l-Adim (ö. 1262) ise kadılık, vezirlik ve çeşitli elçilik görevlerine getirilmiş bir isimdi. İbnü'l-Adim, babasının ve dedesinin de kadı olması nedeniyle devlet kademelerinde tanınan bir ailenin çocuğuydu ve aynı zamanda iyi eğitim almıştı.⁷⁵ Onun ve benzerlerinin örneğinden anlaşılacağı üzere vâizlik mesleği hem önde gelen

⁷³ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, 10:193.

⁷⁴ Süleyman Uludağ, "Abbâdi, Ebu Mansûr", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1:14.

⁷⁵ İbnü'l-Adîm, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 1982), II, III.

aileler için saygın bir meslekti hem de daha üst mevkilere geçiş noktasında bir basamaktı.

Vaazın her dönemde kullanışlı ve faydalı olduğu alanlardan biri de askeriye idi. Askerle birlikte sefere katılan vâizler savaş öncesinde, çatışma sırasında ve özellikle ordunun şevkinin kırıldığı anlarda devreye girip etkili olabiliyorlardı. Bu tür durumlarda verilen vaazın içeriği, elbette, halka manevi coşku aşılayacak menkabevi anlatılardan oluşmaktaydı. Dolayısıyla ordunun motivasyon ihtiyacını karşılayan unsurlardan biri vâizlerdi. Bir savaşa giden yolda vaazın yerini ve önemini ortaya koyacak örneklere Haçlı Seferleri tarihinde de rastlamaktayız. Papa Urbanus, Clermont Konsili (1095) sırasında Hıristiyanları, Birinci Haçlı Seferi için toplanmaya çağırdığı vaazında Doğu Hristiyanlarının Türklerin zulmü altında olduğundan ve kutsal yerlerin aşağılandığından, hacca gidenlerin büyük sıkıntılar çektiğinden bahsetmiş, heyecanlı konuşmasıyla kendisini dinleyen din adamlarını ve halkı etkisi altına almış, Haçlı Seferini başlatmıştı.⁷⁶ İnsanları sefere katılmaya çağırırken Papa'nın ve diğer Hıristiyan din adamlarının başvurdukları yol, kitlelerin duygularını harekete geçirecek vaazlar vermektir. Pierre l'Hermite, Gautier Sans Avoir ve daha birçok din adamı muhtelif bölgeleri dolaşarak verdikleri vaazlarla halkı sefere destek olmaya çağırmışlardı.⁷⁷ Papa Urbanus'un bir vaaz ile seferi başlatmasından yaklaşık 10 yıl sonra Dımaşklı vâiz Ali İbn Tahir es-Sulemi (ö. 1106) Antakya ve Kudüs gibi önemli kentleri ele geçiren Haçlılara cevaben cihat edilmesi çağrısında bulunmuştu.⁷⁸ İki vâiz de insanları davet ettikleri savaşın kutsiyetine inanıyor, karşı tarafı imanın düşmanı olarak niteliyor, odak noktası olarak Kudüs'ü alıyor ve savaşa kalkışmadan

⁷⁶ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, c. I (Ankara: TTK Yayınları, 2008), 84,85.

⁷⁷ Runciman, I:89.

⁷⁸ Niall Christie ve Deborah Gerish, "Parallel Preachings: Urban II and al-Sulami", *Al-Masaq* 15, sy 2 (Eylül 2003): 139.

önce insanlara günah işlemekten vazgeçmelerini, ilahi yardımın ancak bu şekilde kendilerine ulaşacağını belirtiyordu.⁷⁹ Fakat iki vâizin amaçları ve söylemleri birçok yönden benzer özellikler taşısa da neticeleri birbirinden çok farklıydı. Papa'nın vaazı maksadının karşılığını alırken Sulemi'nin vaazının kitleler üzerinde önemli bir tesiri olmamıştı. Kilisenin gücünü Doğu'ya yaymak gibi siyasi amaçlar da gözeten Papa Urbanus; yoksulluğu, açlığı ve toprak sıkıntısını ciddi şekilde hisseden insanlara, Doğu'nun zenginliklerini, problemlerin çözüme kavuşacağı adres olarak göstererek toplumu önemli bir noktadan yakalamış, bunun dini motifle sunulması (günahların bağışlanması, ahirette mükafat gibi vaatler) yoluyla da düzenlenecek seferlerin manevi temellerini oluşturmuştu.⁸⁰ Herhangi bir dini ya da siyasi mevkiinin gücüne istinat etmeyen Sulemi ise Antakya ve Kudüs'ün kaybıyla beraber gerçekleşen katliamlar nedeniyle büyük şok yaşayan, belki de Haçlı ordularının gücü nedeniyle umutsuzluğa kapılan bir topluma, vaaz kürsüsünden kısa vadede karşılıksız kalan bir cihat çağrısında bulunmakla yetinmişti. Bu ve benzeri örnekler, vaazın tesir derecesinin vâizin konumu ve toplumun içinde bulunduğu şartlar ile alakasını ortaya koymaktadır.

Vaaz, her durumda etkili bir siyasi araç olmasa da vâizlerin halk arasında muteber ve popüler olabilmeleri, önemli mevkilerde bulunan insanlarla ilişki kurlmaları, özellikle de hitap ettiği kitleyi coşturup arkasına alabilen vâizlerin maddi refaha kavuşmaları gibi nedenlerle vâizlik mesleği rağbet görüyordu. İsfahanlı vâiz Sadreddin'in bir hayli zengin olduğunu, köle ve adamlarının çokluğuyla dikkat çektiğini belirten İbn Cübeyr, "Ondaki imkânlar sultanlarda bile yoktur." demekten kendini alamamıştı.⁸¹ Ayrıca, dini coşkunun yarattığı bir arzuyla kendi neslinden

⁷⁹ Christie ve Gerish, 145.

⁸⁰ Işın Demirkent, "Haçlılar", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14:525, 526.

⁸¹ İbni Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, 143.

gelenlerin bu mesleği icra etmesini isteyenler de olabiliyordu. Dinlediği bir vâizin etkisinde kalan Muhammed Tusi'nin, oğlu İmam Ebu Hamid Gazzâlî'nin vâiz olması için dua ettiğine yönelik rivayet bunun bir örneğidir.⁸² Ancak Ebu Hamid, zaman zaman vâizlik yapsa da bu işle uğraşmaktan pek hoşlanmamış ve Bağdat Nizamiye Medresesinden ayrıldıktan sonra uzunca bir süre vaaz vermemişti.⁸³ Ebu Hamid Bağdat'tan ayrıldıktan sonra onun yerini alan ve kendisinden farklı bir kişiliğe ve tasavvuf anlayışına sahip kardeşi Ahmed (ö. 1126) ise vâizlikte şöhrete ulaşmış bir mutasavvıftı. Onun vâizliği bazı tenkitlere de konu olmuş, İbnü'l-Cevzi (ö. 1201) tarafından vaazlarında zayıf hadisleri kullanması nedeniyle eleştirilmiş⁸⁴, İbnü'l-Hadi de onu kıssacı bir vâiz olarak tanımlamış ve yanlış bir yol üzerinde olduğunu belirtmişti. Bir arkadaşı ise Ahmed'in, verdiği vaazlar sayesinde mal mülk sahibi olduğunu ifade etmişti.⁸⁵

Gazzâlî kardeşler örneğinde de olduğu gibi, bazı vâizler aynı zamanda birer mutasavvıftı ancak bazısı sadece hitabet gücüyle öne çıkıyordu. Ebu Mansur Abbadi, herhangi bir ilimde uzmanlığı olmadan sadece vaaz sırasında dinleyicilerin duygularına hitap etmedeki ustalığı sayesinde şöhretli bir vâiz olmuştu. Abbadi, namaz konusunda ihmalkâr davranmakla da suçlanmıştı.⁸⁶ Ancak zaafı ne halkın ne de halife ve devlet adamlarının onu sevip saymasına mâni idi. Dolayısıyla bir vâizin şöhretinin ve itibarının esas kaynağı ilmî derecesi değil, insanlarda dini şevk ve coşku meydana getirmedeki becerisiydi.

⁸² Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı ve Eserleri*, 24.

⁸³ Zerrinkub, 207.

⁸⁴ İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi*, 10:505.

⁸⁵ Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzâlî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2:70.

⁸⁶ Uludağ, "Abbâdi, Ebu Mansûr", 15.

Vaazın tesirli olması, vâizin hitabetteki yetkinliği kadar vaazda takip ettiği yöneme de bağlıydı. Vaazın mekânı ve zamanı, vâizin edebi yeteneği ve üslubu gibi unsurlar vaazın dinleyiciler üzerindeki etkisini artıran etkenlerdi. Medine ve Bağdat'ta dinlediği vaazların detaylı tasvirlerini paylaşan İbn Cübeyr'den hem vaaz ortamına hem de vaazın nasıl tesirli hale geldiğine dair bilgiler edinmek mümkündür. İsfahanlı vâiz Sadreddin, Medine'deki vaazını Ravza-i Mutahhara'nın karşısında bir cuma gecesi vermiş, vâiz kürsüye çıkarken hafızlar çeşitli makamlarla ayetler okumuş, kürsüye çıkan vâiz bir süre Ravza'ya bakarak ağlamıştı. Konuşması sırasında kendi beyitlerinden okumuş, peygamberin adının geçtiği her yerde Ravza'yı da işaret edip "İşte meltem kokan ravzası/Ona salat ve selam getirin." beytini tekrar ederek insanları da sürekli vaazın içerisinde tutmaya çalışmış ve onları gözyaşlarına boğmuştu.⁸⁷ Çeşitli memleketlerden gelen hacıların bulunduğu ve büyük önem atfedilen bir ortamda verilen vaazdaki bu tür teatral öğelerin dinleyicileri duygusal anlamda ziyadesiyle etkilediği ortadadır. Bağdat'ta da vaazlar dinleyen İbn Cübeyr, bu şehirde bazı vâizlerin her gün vaaz verdiğini belirtmektedir. 18 Mayıs 1184 Cuma günü ikinci namazı sonrası İmam el-Kazvini'nin verdiği vaaz da hafızların kıraatiyle başlamış, vâiz konuşmasını bitirdikten sonra insanlardan soru da almış ve böylece vaaz akşam namazına kadar devam etmişti.⁸⁸ Cumartesi günleri vaaz veren Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi de kürsüye hafızların kıraati sırasında çıkıyor, okunan ayetlerin başlarını konuşmasında paragraf başı olarak kullanıyordu. O da Kazvini gibi vaazını tamamladıktan sonra kendisine iletilen soruları cevaplıyordu.⁸⁹ 24 Mayıs 1184 Perşembe günü başka bir yerde daha vaaz veren Ebu'l-Ferec bu vaazını, okuduğu bir ayetin son harfini kafîye alarak vermişti.⁹⁰ Benzer şekilde, Mevlâna da cuma günü

⁸⁷ İbni Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, 142, 143.

⁸⁸ İbni Cübeyr, 160.

⁸⁹ İbni Cübeyr, 161.

⁹⁰ İbni Cübeyr, 162.

verdiği bir vaazda ayetleri açıklarken şiirlerden ve hikâyelerden faydalanmıştı.⁹¹ Dolayısıyla vâizin edebi yeteneği, dinleyicileri vaazın içerisine daha fazla sokmakta ve nihayetinde onları daha fazla etkilemekteydi. Bu anlamda, etkili bir vaaz aynı zamanda edebi bir faaliyet niteliği taşıyordu.

Buraya kadar açıklanan özellikler, 11-13. yüzyıllar arasını kapsayan örneklerden yola çıkılarak ortaya konulmuş olsa da belirli bir döneme ya da topluma has olmayıp vâizliğin doğasına işaret etmektedir. Hiç şüphesiz her vâiz aynı ilmi dereceye veya edebi kabiliyete sahip değildir. Aynı vaazı veren iki farklı vâizin dinleyicilere tesirinin birbirinden çok farklı olacağı açıktır. Ancak toplumun farklı kesimleriyle irtibat halinde olma, din ile devlet ve toplum ile devlet arasında aracı rol oynama, bilgi ve kültür aktarımının bir parçası olma, kitlesel tesir nedeniyle zaman zaman güncel politikaya etkili bir unsur olarak katılma gibi hususlar, vaazın tabiatıyla ilişkili olduğundan birçok vâiz için geçerli olabilecek hususlardı.

⁹¹ Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 125.

BÖLÜM III

OSMANLILARDA VAAZ VE VAİZLİK: KISA BİR TARİHÇE DENEMESİ

3.1. Erken Dönem Osmanlı Toplumunda Vaaz ve Vâizlik

Osmanlılarda vaaz, sadece cami, mescit ve benzeri yapılarda, devlet otoritesi veya vakıf tarafından görevlendirilen bir kişinin icra ettiği bir faaliyet değildi. Bir vaazın gerçekleştirilebilmesi için vâiz ve dinleyiciler dışında herhangi bir unsura ihtiyaç yoktu. Muhtelif tarikatlara mensup dervişler, diyar diyar gezerek yahut tekke ve zaviyeler kurarak hem dervişane yaşantılarının bir gereğini yerine getiriyor hem de temas ettikleri insanları kendi tariklerine çekmeye çalışıyorlardı. Aynı şekilde ilim adamları da buldukları kentlerde ya da seyahat ettikleri yerleşimlerde vaaz faaliyetlerinde bulunabiliyorlardı. Dolayısıyla yerleşik ve konargöçer grupların her ikisi de bir şekilde vaazın muhatabı olabiliyordu. Vaazın bu özelliği dikkate alındığında -elimizdeki kaynaklar yetersiz olsa da- Osmanlıların da her dönemde vâizlerle karşılaştığını belirtebiliriz.

Osmanlıların ilk dönemlerde dini bakımdan yakın ilişki içerisinde olduğu gruplar ahiler, fakihler ve Rum Abdalları adıyla anılan dervişlerdi. Osman ve Orhan Beyler çoğunlukla fakihleri olmak üzere, ahileri ve dervişleri de vakıflar vasıtasıyla destekliyorlardı.⁹² Osmanlı idarecileri, ahilerden ve dervişlerden Bizans'a karşı verilen mücadelede de yararlanıyorlardı. Derviş-savaşçılar seferlerde Osmanlılara faydalı hizmetlerde bulunuyor, bunun karşılığında ise yönetimden toprak tahsisi ve zaviye açılması noktasında destek alıyorlardı. Vefai şeyhi Edebali'ye ve onun dervişlerine Osman Bey'in, Abdal Musa, Abdal Murad ve Geyikli Baba gibi şeyhlere Orhan

⁹² Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, c. I (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 34.

Bey'in, Şeyh Mehmed Küşteri ve Postinpuş Baba gibi isimlere ise I. Murad'ın arazi bağışlayıp zaviye inşa ettirdikleri bilinmektedir.⁹³

Ahi ve dervişlerin kurduğu zaviyeler, henüz yayılma ve teşkilatlanma aşamasındaki Osmanlıların dini anlayışlarının şekillenmesinde de rol oynadı. Dervişlerin, gezgin vaizlerin, sufilerin vaazları Türkçe kitabî bilginin son derece sınırlı olduğu ilk dönem Osmanlı toplumunda dinî bilginin önemli bir kaynağını oluşturuyordu.⁹⁴ Hem Osmanlıların din anlayışını hem de zaviyelerin vaaz faaliyetlerindeki yerini göstermesi bakımından Faslı seyyah İbn Battuta'nın Osmanlı topraklarındaki müşahedeleri oldukça önemlidir. 1330'larda Bursa'ya gelen İbn Battuta, Ahi Şemseddin zaviyesinde Aşure Gününe rastlayan bir zamanda konaklamış ve o gün Ahi Şemseddin halka ve idarecilere bir ziyafet vermişti. Hafızların Kuran tilavetinden sonra vâiz Mecdüddin Konevi vaaz vermiş, vaazın ardından sema ve raks başlamıştı.⁹⁵ Vâiz Mecdüddin hakkında da bilgi veren seyyah, onun sürekli oruç tutup üç günde bir iftar ettiğini ve üstündeki elbiseden başka bir malı olmadığını, bu vâizin vaazı sırasında bir dervişin kendinden geçerek hayatını kaybettiğini belirtmektedir.⁹⁶ Ahi Şemseddin Zaviyesi 1330'ların Osmanlısında vaaz verilen zaviyelerden sadece biriydi. Dervişlerin halka vaazlar aracılığıyla yoğun şekilde temas ettikleri, zaviyelerin çokluğundan da anlaşılmaktadır. Bu durum, ilk dönemlerde Osmanlı toplumunun önemli bir kısmının abdal dervişler aracılığıyla vaaz edilen heterodoks bir İslam anlayışıyla karşılaştıklarını göstermektedir.

⁹³ Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), 106.

⁹⁴ Tijana Krstic, "From Shahāda to 'Aqīda: Conversion to Islam, Catechization, and Sunnitization in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli", *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, ed. A. C. S. Peacock (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 298.

⁹⁵ İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, c. I (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 428.

⁹⁶ İbn Battûta, I:429.

Ahiler, dervişler ve fakihler şeklinde bir ayrıma gidilmesi, bu grupların birbirinden tamamen bağımsız olduğunu düşündürmemelidir. İbn Battuta'dan anlaşıldığı üzere ahi zaviyesinde bir abdal derviş vaaz verebilmektedir. Aynı şekilde, bu dönemde fakihlerin de dervişlerden kesin çizgilerle ayrıldıkları veya bir tarıkata intisaplarının bulunmayıp medrese tahsilinden geçerek tamamen devlet görevlerinde değerlendirildiklerini düşünmemek gerekir. Burada kafa karışıklığı yaratan temel husus “fakih” tabirinin, “İslam fihî âlimi” manası taşımasıdır. Ancak Osmanlıların erken dönemlerindeki fakihler, kelimenin klasik anlamıyla “fıkıh bilginleri” değil, halk arasında daha çok “fakı” olarak anılan köy imamlarıydı. Öte yandan, fakih ya da fakı şeklinde ifade edilen kişilerin hepsi köy imamı da değildi, bunların içinde İslam fihî alanında uzmanlaşmış kişiler de bulunuyordu.⁹⁷

Henüz devlet teşkilatının oluşmadığı bir dönemde vâizlik, imamlık ve daha ziyade cuma ve bayram namazlarıyla ilgili olan hatiplik görevlerinin birbirinden farklı uzmanlıklar gerektirdiği ya da farklı görevliler tarafından yerine getirilen vazifeler olduğu düşünülmemelidir. Osmanlılara imamlık yapan ve Osman Bey'in istiklal hutbesini okuduğu rivayet edilen Dursun Fakih, hatip ve kadı olarak da görevlendirilmişti.⁹⁸ Şeyh Edebalı'den hadis, usul ve fıkıh eğitimi aldığı belirtilen bu kişi⁹⁹ fakih, imam, hatip ve kadıydı. Osman Bey'in imam ya da vâiz tayin ettiğine dair bir veri bulunmazken hatip ve kadı ataması yapması, hutbenin siyasi mahiyetinden ve kadılığın şeri bir görev olması nedeniyle belli bir eğitimden geçmeyi gerekli kılmasından kaynaklanıyordu. Hatiplik ve kadılığın aksine imamlık, namaz kıldırma için gerekli asgari şartları taşıyan herhangi bir kişi tarafından yapılabilirdi. Ancak

⁹⁷ Mehmet Gel, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih” (Yüksek Lisans, Ankara, Gazi Üniversitesi SBE, 2004), 9.

⁹⁸ *Aşıkpaşazade Tarihi*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013), 29.

⁹⁹ Haşim Şahin, “Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler”, *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, ed. Süleyman Kaya ve Haşim Şahin (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 39.

Osman'ın kavminde imamlık yapan kişi belirli bir eğitimden geçen Dursun Fakih'ti. Bu bakımdan, zikredilen dönem için hatiplik, vâizlik ve imamlık gibi dini vazifelerin birbirinden ayrı görevler olmadığı belirtilebilir. Dolayısıyla Dursun Fakih, Osmanlı'da imam, hatip ve kadılık görevlerinin yanında muhtemelen vâizlik de yapıyordu.

Osmanlı toplumu içerisinde fakih unvanı taşıyan birçok isim vardı ve bunlar, arazi tahsislerinden aslan payını almış olup Osmanlı yönetim çevrelerinde dervişlere nazaran daha etkili kişilerdi.¹⁰⁰ Fakihler, dini hayatta da önemli vazifeler ifa etmekte ve bunun karşılığında padişahların ihsanına mazhar olmaktaydılar. Osman Gazi döneminde Söğüt'te cami imamlığı yapan Ömer Fakih'e çok sayıda mezra ve çiftlik vakfedilmişti.¹⁰¹ Orhan Gazi de fakih imamlara birçok arazi bağışlamıştı. Padişahın imamı olan İshak Fakih'e Akyazı'da bir mezra vakfedilmiş ve vakfın tasarrufu, I. Murad döneminde de İshak Fakih'in oğlu Yahşi Fakih adına tescil edilmişti.¹⁰² İmamlık yapan fakihlerin cami veya mescitlerde cemaate vaaz verdiklerini kanıtlayacak delillere dönemin kaynaklarında rastlayamasak da cemaat-imam ilişkisinin namaz kıldırımdan ibaret olmadığını ve vaazın imamların vazifelerinin bir parçası olduğunu düşünmemek için hiçbir sebep yoktur. Vaazın var olduğunu belirtmek için mutlaka müstakil bir vâizler grubunun mevcudiyetini aramak gerekmemektedir.

Osman Bey'den Yıldırım Bayezid'e kadarki süreçte camilerde, mescitlerde ya da zaviyelerde devlet eliyle görevlendirilen bir "vâizler" zümresinin olmadığı ortadadır. Vaaz faaliyetleri imamlık da yapan fakihler, tarikat şeyhleri ve dervişler eliyle sürdürülmekteydi. Bazı fakihlere imamlık görevi, vakıf tasarrufu ile birlikte doğrudan padişah tarafından verilmişti. Bu kişiler, büyük bir ihtimalle buldukları yerlerde vaaz da veriyorlardı. Osmanlı Devleti'nin genişlemesi ve nüfus artışına

¹⁰⁰ İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 2014, I:34.

¹⁰¹ Şahin, "Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler", 42.

¹⁰² Şahin, 45.

paralel olarak vaaz verilen insan sayısının arttığını, aynı zamanda büyük camilerin inşasının da buralarda vâizlik yapmanın itibarını, vâizlerin popülaritesini artırdığını belirtebiliriz. Yıldırım Bayezid tarafından, yeni yapılan Ulu Cami’de vaaz vermesi için atanan Şeyh Hamideddin Aksarayı’ye gösterilen ve bir süre sonra şeyhi de bunaltan ilgi, bu durumun bilinen bir örneğidir.¹⁰³

3.2. Vâizliğin Kurumlaşması: Osmanlı İlmiyesinde Vâizlik ve Statüleri

Osmanlı, kendi kimliğinden büyük izler taşıyan ve devletle hemhal olmuş bir İslam anlayışına sahipti. Yönetim kademelerinde görev yapacak kişiler, medreseler vasıtasıyla bu İslam anlayışı doğrultusunda yetiştiriliyordu.¹⁰⁴ Bu anlayış, dini hükümlerin ve uygulamaların ulema tarafından devlet menfaatleri doğrultusunda yorumlanması olarak ifade edilebilir.¹⁰⁵ Medreseden yetişenler, ilmiye kariyerinde başlangıç olarak kadılık ve müderrislik gibi maddi getirisi ve yükselme imkânı bulunan meslekleri hedefliyorlardı. Müderrislik ya da kadılık mesleklerinden birine giremeyen medreseliler için imamlık, hatiplik ve vâizlik gibi görevler daha az itibarlı görülmekle birlikte alternatif kariyer yolları olarak öne çıkmaktaydı.¹⁰⁶

İlmiye, medrese tahsilini tamamlayıp icazet alan eğitim, hukuk, fetva ve dini hizmetlerle ilgili görevleri ifa eden meslek grubuydu. İlmiyenin bir meslek grubu olarak gelişimi ve teşkilatlı bir yapı haline gelmesi uzun bir dönemde gerçekleşmişti.¹⁰⁷ Ulema devlet yönetiminde, yargı, eğitim ve dine ilişkin faaliyetlerde Osmanlıların kuruluşundan itibaren rol almıştı. Ancak II. Mehmed döneminde İstanbul’un fethiyle başlayan süreçte ulema, merkezde ve taşrada eğitim, yargı, maliye ve başka birçok

¹⁰³ Haşim Şahin, “Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)” (İstanbul, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2007), 240.

¹⁰⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam* (İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2017), 158.

¹⁰⁵ Ocak, 159.

¹⁰⁶ Michael Nizri, *Ottoman High Politics and the Ulema Household* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 25.

¹⁰⁷ Mehmet İpşirli, “İlmiye”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22:141.

alandaki görevlendirilerek ve hiyerarşik bir nizam içerisinde örgütlenilerek çok daha etkin bir şekilde değerlendirilmeye başlandı.¹⁰⁸

Ulemanın İslam hukukunun yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olarak iki yönlü bir vazifesi vardı. Yorum görevi fetva aracılığıyla müftü, uygulama görevi ise kadı tarafından yürütülürdü.¹⁰⁹ II. Mehmed zamanında düzenlenen kanunnamele ulemanın reisi unvanı verilen şeyhülislam, aynı zamanda müftü olarak nitelenmişti. Ancak burada “reislik” ilmiyenin en üst makamına işaret etmek için değil, fetva makamının manevi derecesini ve saygınlığını vurgulamak amacıyla kullanılmıştı.¹¹⁰ Şeyhülislamlık makamının, ilmiye içerisindeki hiyerarşik yapılanmada en üst mevki konumuna gelmesi 16. asrın sonlarında gerçekleşmişti. 1574 yılında, yüksek rütbeli müderris ve kadı tayinlerindeki yetkinin veziriazamdan alınıp şeyhülislama devredilmesi, bu makamın hiyerarşinin tepesindeki konumunu ortaya koymaktadır.¹¹¹ Böylece 17. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti’nde, başında şeyhülislamın ve onun hemen altında iki kazaskerin bulunduğu hiyerarşik ve teşkilatlı bir din kurumu oluşmuş oldu. İki kazaskerin altında önemli şehirlerin kadıları, onların altında ise neredeyse tamamı İstanbul’da olan büyük medreselerin müderrisleri bulunuyordu. Her yıl müderrisler daha itibarlı medreselere, en kıdemli müderrisler ise en alt düzeydeki kadılıklara ilerliyordu. Üst hiyerarşisi bu şekilde örgütlenen din kurumunun alt hiyerarşisinde ise vilayetlerde bulunan kadılar, müftüler ve müderrisler vardı. Bunun yanında bir de cami vâizleri birimi bulunuyordu. Cami vâizliklerinde en muteber

¹⁰⁸ Abdurrahman Atçıl, *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu’nda Alimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2019), 66.

¹⁰⁹ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 178.

¹¹⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 182, 183.

¹¹¹ Esra Yakut, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 37.

görev, İstanbul'daki camilerde cuma günleri vaaz verme sorumluluğu olan kürsü şeyhliği idi.¹¹²

Taşradaki vâizler, merkezî ilmiye hiyerarşisine dâhil olamasalar da buldukları yerin uleması arasında zikredilirlerdi. Kadılar, müftüler, nakibüleşraf kaymakamları, müderrisler, imamlar, hatipler ve vâizlerden oluşan taşra uleması grubuna ehl-i şer' deniyordu.¹¹³ Ehl-i şer' zümresinin genellikle medreselerden icazet alıp yargı, eğitim ve din hizmetleri alanında değerlendirilen kişilerden müteşekkil olduğu belirtilmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla, "genellikle" ibaresinden de anlaşılacağı üzere, her vâiz bu zümreye dâhil değildi. Resmi ulema grubu içerisinde yer almayıp sadece dindarlığıyla tanınan ya da yalnızca tekke mensubiyeti bulunan kişiler de vaaz verebiliyorlardı. Bu bakımdan vâizlik, resmi veya gayriresmi, eğitilmiş veya eğitimsiz kişiler tarafından yerine getirilebilen bir görevdi. Ancak bunun birtakım sakıncaları da bulunuyordu. Örneğin, Aksaray Ulu Camiinde okuma yazması olmayan Şeyh Hızır Efendi ismindeki bir şahıs vâizlik yapmış, Kuran tefsirinde ve hadislerde hata yaptığını gören Molla Ali tarafından birçok defa kürsüden indirilmişti.¹¹⁵ Öte yandan, ilmiye hiyerarşisi içerisinde yer alıp söz gelimi kadı ya da müderris olup çeşitli zamanlarda cami ve mescitlerde vaaz verenler olabiliyordu.¹¹⁶ 17.yüzyıl müelliflerinden Seyyid Hasan Rızai (ö. 1667) *Tezkiretü's-salikin* adlı eserinde, Larendeli Köse Mehmed isimli bir şahsı kadı-vâiz olarak nitelemekte ve bu iki görevi bir arada yürütenlerin sayısının

¹¹² Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*, çev. Mehmet Faruk Özçınar (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008), 2.

¹¹³ Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, c. 1 (İstanbul: IRCICA, 1994), 224.

¹¹⁴ Mehmet İpşirli, "Ehl-i Örf", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10:519.

¹¹⁵ Hasan Rızâi el-Aksarayî, *Nüzhetü'l Ebrar El-Muttali'li Esrari'l-Gaffâr*, çev. Hasan Uçar ve Mustafa Şen (Ankara: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2017), 50.

¹¹⁶ Sümevra Aslıhan Gürbüz, "Teachers of the Public, Advisors to the Sultan: Preachers and the Rise of a Political Public Sphere in Early Modern Istanbul (1600-1675)" (Doktora Tezi, Cambridge MA, Harvard University, 2016), 54.

çok fazla olduğunu belirtmektedir. Vâizlik, bir vakıftan gelir elde etmenin yanında kazandırdığı sosyal itibar nedeniyle de çeşitli ulema mensuplarınca yerine getirilen bir görevdi.¹¹⁷

Vâizler, ilmiye hiyerarşisi içerisinde yükselme imkânına teorik olarak sahip olmasalar da bu durum onların yukarı yönlü hareketlilik içerisinde olmadıkları anlamına gelmemektedir. Bazı vâizler, özellikle kendi bağlantıları ve himaye ilişkileri aracılığıyla konumlarını yükseltebilmekteydi. Bunun meşhur örneklerinden biri Vani Mehmed Efendi'dir. Erzurum'da vâizlik yapan Vâni Mehmed (ö. 1685) hem vaazları hem de ilmi meclislerdeki sohbetleri sayesinde Erzurum'da sevilen ve itibar edilen bir kimse haline gelmiş, 1659 yılında Köprülüzâde Fazıl Ahmed Erzurum Beylerbeyi olarak atanıp şehre gelince Vâni Mehmed ile tanışmış, onun sohbetlerine iştirak etmiş ve bu suretle aralarında bir yakınlık oluşmuştu.¹¹⁸ 1661'de sadaret makamına getirilen Fazıl Ahmed'in davetiyle Edirne'nin yolunu tutan vâiz, IV. Mehmed'in huzuruna çıkarılmış ve kendisinden iltifat görmüştü. Vani Mehmed'e 1665'te İstanbul Yenicamii kürsü vâizliği ve hâce-i sultanlık görevine ilaveten Şehzade Mustafa'nın hocalığı vazifesi de verilmişti.¹¹⁹ Bu ve benzeri örnekler, yukarı yönlü hareketliliğin yolunun sadece medreseden icazet, müderrislik, kadılık şeklinde belirli bir güzergâhtan geçmediğini, vaaz kürsüsündeki etkinliğin vâizlere halk nezdinde, daha önemlisi yerel yöneticiler nazarında itibar kazandırabildiğini, bu vesileyle yöneticilerle kurulan ilişkilerin vâizleri daha muteber ve daha kazançlı mevkilere taşıyabildiğini göstermektedir.

¹¹⁷ Gürbüz, 59.

¹¹⁸ Erdoğan Pazarbaşı, "Fezullah Efendi'nin Kayınpederi: Vâni Mehmed Efendi", *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu* (Erzurum, 2015), 191.

¹¹⁹ Erdoğan Pazarbaşı, "Mehmed Efendi, Vani", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28:458.

Osmanlılarda resmi nitelikli dini hizmetler, ilmiye sınıfının sorumluluğu altındaydı. Bu sınıfa mensup olan ulema, medrese eğitiminden geçmiş kişilerden oluşuyordu. Diğer din görevlileri gibi vâizler de genellikle belirli bir eğitimden geçmiş kişilerdi. Bunun yanında, herhangi bir eğitimi olmasa da dindarlığıyla öne çıkan ve eğitilmiş vâizlerin anlattıklarıyla çelişebilecek bilgilere sahip amatör vâizler de imparatorluğun çeşitli bölgelerinde vaaz faaliyetlerinin içerisinde yer alıyorlardı. Dolayısıyla vâizlik hem icra edenlerin durumu hem de vaazın içeriği bakımından büyük çeşitlilik arz eden bir meslekti. Bu yüzden, bütün vâizleri genelleştirerek bir “vâizler” zümresi tanımlamak ve bu zümreyi, merkezî ilmiye teşkilatının bir parçası olarak sunmak pek mümkün görünmemektedir. Ancak payitahtta, zamanla hiyerarşik bir yapıya kavuşan, vâizliğin toplumsal ve siyasal etkisinin ortaya konulması bakımından önemli örnekler sunan ve bir bakıma vâizlik mesleğinin zirvesini teşkil eden bir kurum da bulunuyordu. Bu kurum, İstanbul’daki selatin camilerinde bulunan, cuma vâizliği ve katar şeyhliği olarak da adlandırılan kürsü şeyhliği/vâizliği idi.

3.3. Kürsü Şeyhliği: Vâizlik Kariyerinin Zirvesi

Osmanlı devletinin büyük camilerinde genellikle her gün vaaz verilir, bunun için de camilerde vâizler bulundurulurdu. Ancak cuma günleri özellikle selatin camilerinde büyük bir kalabalık toplandığından, bu kalabalığa Arapça okunan hutbeyi açıklamak ve vaaz vermek üzere kürsü şeyhleri (kürsü vâizleri, cuma vâizleri veya katar şeyhleri de denirdi) tayin edilirdi. Bu vâizlerin, kürsü şeyhi olarak da anılmalarının muhtemel sebebi ise aynı zamanda tekke şeyhi olmalarıydı.¹²⁰ Bir

¹²⁰ Mehmet Zeki Pakalın, “Cuma Vâizi”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB, 1993), I:310; Mehmet Zeki Pakalın, “Kürsü Şeyhleri”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB, 1993), II:345; Murat Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2016), 12.

camide vaaz veren tek kişi kürsü şeyhi değildi. Ancak kürsü şeyhliğinin diğer vâizliklerden farkı, düzenli ve devamlı bir görev olmasıydı.

Kürsü şeyhliği uygulamasının ilk defa ne zaman hayata geçirildiği tam olarak bilinmese de II. Mehmed zamanında Eyüp Sultan Camiinde başlatıldığı genel itibariyle kabul edilmektedir.¹²¹ 17. yüzyılın başlarında İstanbul'daki 7 camide bulunan kürsü şeyhliklerinin sayısı, 1726'da Galata ve Üsküdar Yeni Valide Camilerine, Eminönü'ndeki Yenicami'ye ve Şehzade Camiine de birer kürsü şeyhi atanmasıyla 11'e çıktı. Zamanla imparatorluğun çeşitli vilayet ve sancaklarında da ihdas edildi; ancak katar şeyhliği silsilesi İstanbul'daki selatin camileriyle sınırlı tutuldu.¹²²

Katar şeyhliği bir silsile teşkil etmekte ve bu silsile İstanbul'da selatin camilerinin inşasıyla yeniden belirlenmekteydi. Sultan Ahmed Camii'nin 1620 yılında tamamlanmasından sonra, bu tarihten 18. yüzyıla kadar uzanan yerleşik bir katar şeyhliği silsilesi ortaya çıktı. Bu silsile 17. yüzyılda yedi selatin camiinden oluşuyor ve en alt kademede Eyüp Sultan Camii bulunuyordu. Bunun önünde ise sırasıyla Sultan Selim Camii, Fatih Camii, Sultan Bayezid Camii, Süleymaniye Camii, Sultan Ahmed Camii ve en üstte Ayasofya Camii kürsü şeyhliği yer alıyordu. Kürsü şeyhliklerinden biri boşaldığında ilk kademede yer alan Eyüp Sultan'a ulemadan bir kimse atanır, diğer kürsü şeyhleri ise silsilede bir üstte yer alan camiye tayin edilirdi.¹²³ Genel usul bu şekilde ifade edilse de silsileye daha yukarıdaki kademelerden dâhil olmak da mümkündü. Örneğin, Kasımpaşa ve Halil Paşa camilerinde vâizlik yapıp babasının ölümünün ardından Defterdar İbrahim Efendi Tekkesi şeyhliğine getirilen Himmetzade Abdi (ö. 1710), 1688 yılında Sultan Selim Camii'nin kürsü şeyhliğine

¹²¹ Pakalın, "Kürsü Şeyhleri", 345.

¹²² Ömer Faruk Köse, "Cuma Vâizliği", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), Ek-1:273.

¹²³ Pakalın, "Kürsü Şeyhleri", 345.

atanmış, yani silsileye ikinci kademedен dâhil olarak Süleymaniye vâizliğine kadar yükselmişti. Bu görevi sırasında öldüğünden en üst mevkie erişememişti.¹²⁴

Kürsü şeyhliği, imamlık ve hatiplik vazifeleri gibi babadan oğula geçebilmekteydi. Ayasofya Camii kürsü şeyhi Mevlâna Şeyh Ömer, vâizlik görevinin kendisinden sonra oğluna verilmesi için padişahтан ferman almış, ferman daha sonra 1616-1617'de (h. 1025) yenilenmişti.¹²⁵ Kürsü şeyhliğinin babadan oğula geçişi bu şekilde teminat altına alınsa da resmi atama noktasında vâiz adayının göreve uygunluğu tekrar değerlendirilmekte, tayinler şeyhülislamın görüşü ve padişahın beratı neticesinde gerçekleşmekteydi. Kürsü şeyhleri medrese tahsili olan kişilerden seçiliyor ve bu kişiler, genellikle, yüksek din ilimlerinde icazet verebilecek konumda bulunuyordu. Kürsü şeyhlerinde ilmi yeterliliğe ilaveten dindar ve takva sahibi bir kimse olarak tanınma gibi hususiyetlere de dikkat ediliyordu.¹²⁶ Bu durum selatin camii vâizliklerine, taşradaki camilere nazaran daha donanımlı kişilerin getirildiğini göstermektedir. Okuma-yazma bilmeyen bir vâiz, taşrada nispeten merkezi bir durumda olan Aksaray Ulu Camii'nde vâizlik yapabiliyordu. Kürsü şeyhliği; özel konumunu, muhtemelen devleti idare edenlerin bu tür durumlarla imparatorluğun merkezinde, üstelik büyük kalabalıkların akın ettiği camilerde karşılaşmak istememelerine, en yetkin, en maharetli kişileri vaaz kürsüsünde görmeyi arzu etmelerine de borçluydu.

İstanbul'daki selatin camilerinin kürsü şeyhliği silsilesinin en tepesinde bulunan Ayasofya kürsü şeyhi müstesna bir konuma sahipti. Protokolde en önlerde yer alan Ayasofya vâizi, cülus törenlerinde, şehzadelerin sünnet şenliklerinde, cami ve

¹²⁴ Nuri Özcan, "Abdi, Himmetzâde", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1:74.

¹²⁵ İrfan Başkurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 27 (2012): 141.

¹²⁶ Başkurt, 128-31.

medrese gibi kurumların açılışlarında hazır bulunurdu.¹²⁷ İspirizade Ahmed Efendi'nin Ayasofya vâizliği mevkiinde bulunduğu dönemde yaşanan bir olay, bu makamın önemini ve gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Hicri 1138 (1725-6) senesinde yapılacak olan Hırka-i Şerif ziyaretinde Ayasofya şeyhi olması hasebiyle İspirizâde'nin de bulunması gerekmektedir. Ancak tezkireci Mustafa Efendi ilgili davetin şeyhe ulaştırılması hususunda ihmalkâr davranmış ve neticede makamından olmuştu. Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ise İspirizâde'ye hediyeler gönderip bir nevi gönül alma ihtiyacı hissetmişti.¹²⁸

Devlet idarecileri ve halk nazarında muteber addedildikleri açık olan kürsü şeyhleri, atandıkları camide vaaz vermekle yetinmeyip imamlık, dersiamlık veya müderrislik gibi görevlerde de bulunuyorlardı. Aziz Mahmud Hüdayi (ö. 1628), Fatih Camii vâizliği sırasında yevmi 100 akçe ile hadis ve tefsir dersleri de okutuyordu.¹²⁹ Fatih Camii ve ardından Süleymaniye Camii vâizi olan Muslı Efendi (ö. 1632) ise bir taraftan Şehzade Camii'nin imamlık görevini de uhdesinde bulunduruyordu.¹³⁰

Kürsü şeyhlerinin halk ve devlet idarecileri nezdindeki muteber konumu, önemli siyasi ve toplumsal olaylarda da zaman zaman ön planda yer almalarına neden oluyordu. 17. yüzyılda ortaya çıkan Kadızadeliler hareketinin ve bu hareketin karşısında yer alan Sivasilerin liderleri kürsü şeyhleriydi. Kadızade Mehmed Efendi (ö. 1635), kürsü şeyhliği silsilesine Sultan Selim Camii ile dâhil olmuş, bunun ardından sırasıyla Bayezid, Fatih, Süleymaniye ve son olarak da Ayasofya vâizliğine

¹²⁷ Mehmet İpşirli, "Ayasofya Kürsü Şeyhliği", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 4:224.

¹²⁸ Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vâizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi", *OTAM*, sy 24 (2010): 104.

¹²⁹ Kâtib Çelebi, *Fezleke*, haz. Zeynep Aycibin, c. II (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 795.

¹³⁰ Kâtib Çelebi, II:832.

tain edilmişti.¹³¹ Abdülmecid Sivasi (ö. 1639) ise Sultan Selim ve Fatih camilerinin ardından Sultan Ahmed Camiinin vâizliğine getirilmişti.¹³² Bu bakımdan Kadızadeliler ile Sivasiler arasındaki tartışmalar sadece vâiz-sufi çekişmesi olarak değil, farklı görüşlere sahip vâizler arasındaki bir mücadele olarak da değerlendirilebilir.

İstanbul'daki selatin camilerinin kürsü şeyhleri, payitahttaki diğer cami vâizlerinden ve taşradaki vâizlerden farklı olarak padişahla, hanedan mensupları ve üst düzey devlet idarecileriyle yakın ilişki içerisinde olabiliyor; devlet protokolünde yer alıyor ve büyük kalabalıkların toplandığı camilerde vâizlik yapmalarının neticesinde toplum tarafından da muteber addediliyorlardı. Özel konumları nedeniyle bu camilerin vâizliklerine, birçoğu İslami ilimlerin çeşitli alanlarında eser telifi de yapan iyi eğitilmiş kişiler tayin ediliyordu. Bunlar göz önüne alındığında İstanbul selatin camilerindeki kürsü şeyhliği mevkiinin vâizlik mesleğinin tepe noktası olduğu rahatlıkla belirtilebilir.

¹³¹ Kâtib Çelebi, II:868.

¹³² Cengiz Gündoğdu, "Sultan Ahmed Camii İlk Cuma Vâizi: Abdülmecid Sivasi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2000): 44, 45.

BÖLÜM IV

OSMANLILARDA BİR MESLEK OLARAK VÂİZLİK

4.1. Vâizlerin Eğitim, Tayin, Maaş ve Azil Durumları

Vâizlerin eğitim ve maaş durumları büyük çeşitlilik arz ediyordu. Bir önceki bölümde de bahsedildiği üzere, vâizlik mesleğinin zirve noktasını temsil eden kürsü şeyhliğine atanacakların medrese tahsilli, çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmış olmalarına dikkat ediliyordu. Ancak Osmanlı topraklarındaki tüm cami ve mescitlerde vaaz verecek olanların üst düzey bir eğitimden geçmiş kişiler arasından atanması, elbette mümkün değildi. Bu yüzden, vâiz tayininde, kürsü şeyhleri müstesna, medrese mezunu olma ya da önemli âlimlerin eğitiminden geçme gibi özellikler mutlak gereklilikler değildi. Teorik olarak tüm vâizlerin ilim ve takva sahibi olmaları, açık, anlaşılır ve zaman zaman da nükteli konuşmaları, Kuran'ı ezbere bilmeleri, hafızalarının yerinde olması bekleniyordu.¹³³ Bunların yanında, II. Bayezid vakfiyesinde de görüleceği üzere, vâizlerden dinin hakikatlerini anlatmaları, İsrailiyat nakletmekten ve hikâye anlatmaktan kaçınmaları isteniyordu.¹³⁴

Büyük camilerde geniş kitlelere hitap eden vâizler genellikle İslami ilimlerin çeşitli alanlarında tahsil görmüş, deneyimli ve iyi eğitilmiş kimselerdi. Edirne Selimiye Camiinin ilk kürsü şeyhi ve aynı zamanda Halvetiliğin Gülşeni koluna mensup bir şeyh olan Mevlâna Valihi (ö. 1588), daha önce 50 akçe yevmiyeli bir müderris olarak ilmiye teşkilatı içinde görev almış, müftülük ve kadılık da yapmıştı.¹³⁵ 1665 yılında İstanbul'da Yenicami vâizliğine tayin edilen Vani Mehmed Efendi (ö. 1685) ise

¹³³ Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, 17.

¹³⁴ Osman Keskiöğlü, "Bazı Yönleriyle Vakıflar", *Vakıflar Dergisi*, sy X (1975): 109.

¹³⁵ Mustafa Eravcı, "Mevlâna Valihi'nin Hayatı ve Onun Işığında XVI. Asır Bir Osmanlı Vâizinin Kariyeri", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XVIII, sy 2 (Aralık 2003): 26-33.

öğrenimine Van'da başlamış, sonrasında sırayla Tebriz, Gence ve Karabağ'a giderek buralardaki hocaların yanında tahsilini tamamlamış ve Erzurum'da verdiği vaazlarla dikkat çekmişti.¹³⁶ Vani Mehmed'in talebelerinden olup Ayasofya kürsü şeyhliğinde de bulunan Süleyman Fazıl Efendi (ö. 1722) ise Şam, Kudüs, Remle, Kahire ve Haremeyn'e gidip birçok hocadan ilim tahsil etmişti. İstanbul'a geldiğinde ise Vani Efendi'den hesap, hendese ve riyaziyyat okumuş, bir süre müderrislik yaptıktan sonra Eyüp Sultan Camii vâizliğine atanmış, ardından sırasıyla Sultan Selim, Fatih, Beyazıt, Süleymaniye ve nihayet Ayasofya kürsü şeyhliği vazifesini ifa etmişti.¹³⁷

17. yüzyıl müelliflerinden Baldırzade Mehmed Selisi'nin (ö. 1650) Bursa'da yaşayan âlim ve ediplerin hayatlarını anlattığı *Ravza-i Evliya* adlı biyografik sözlüğünde zikrettiği 35 vâizden 20'si medrese mezunuydu. Bunlardan 8'i müderris, 2'si kadı, diğer 10 vâiz ise 40 akçeli veya daha alt düzeydeki medreselerden mezundu.¹³⁸ Bursa örneğinde de görüleceği üzere, tüm vâizlerin ilmî seviyesi yukarıda sıralanan isimlerinki kadar yüksek değildi. Merkezi yerlerde bulunan büyük camilerde vâizlik yapacak kişilerin, genellikle iyi eğitilmiş ulemadan seçildiğini bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Bunun yanında, cemaati daha az olan cami ve mescitlerde vâizlik yapan kişiler yerel ulemadan ya da yöredeki tekkelere bağlı sufilere arasından çıkabiliyordu. Daha evvel zikredilen, Aksaray Ulu Camiinde okuma yazması olmayan vâiz Şeyh Hızır Efendi bu durumun güzel bir örneğidir.

Osmanlı toplumunda vâizlerin ve dini hizmetlerde bulunan diğer görevlilerin tayin ve maaş işlemlerinin öncelikli sorumlusu vakıf mütevellisiydi. İmam, hatip, müezzin, vâiz/kürsü şeyhi, cüzhan gibi görevlere atanacak kişilerle ilgili ilk kararı

¹³⁶ Pazarbaşı, "Mehmed Efendi, Vani", 458.

¹³⁷ İbrahim Hatiboğlu, "Süleyman Fazıl Efendi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 33:87.

¹³⁸ Gürbüz, "Teachers of the Public, Advisors to the Sultan: Preachers and the Rise of a Political Public Sphere in Early Modern Istanbul (1600-1675)", 73, 74.

vakıf mütevellisi alır, kadı ya da müftü tarafından arz yazılır, şeyhülislam “arz mucibince tevcih olunmak buyurulur” şeklinde bir ifadeyle sadrazama bildirir ve son olarak padişahın onayıyla tayin işlemi tamamlanırdı.¹³⁹ Ancak atama kararlarının padişah beratıyla gerçekleşmesi, yani devletin onayına sunulması, merkezi idarenin, dini görevlilerin dağıtımını mutlak şekilde denetim altında tuttuğunu düşündürmemelidir. Vâizlik ve benzeri görevlere atanacak kişilerle ilgili asıl karar vakıf mütevellisi tarafından yerel seviyede alınırdı. Padişah onayı bir noter işlemi hüviyetindeydi.¹⁴⁰

Vâizlerin maaşlarının miktarı vakfiyelerde belirlenmiş olup ilgili vakıf tarafından ödenirdi. Maaşlar, vakıflara ve bazen de vâizlik yapan kişiye göre değişkenlik göstermekteydi. Aziz Mahmud Hüdayi, 1598 yılında atandığı Fatih Camii vâizliğinden 100 akçe yevmiye alıyordu.¹⁴¹ 1637-38 yıllarında aynı caminin vâizine verilen yevmiye 45 akçe, 1658-59’da ise 50 akçe idi.¹⁴²

Giderleri yüksek gelirli vakıflardan karşılanan payitahttaki camilerin imam, hatip, vâiz ve müezzinlere ayırdıkları yevmiye miktarı diğer şehirlerde aynı görevleri ifa edenlere nazaran daha yüksekti. 1031/1622 yılına ait bir kayda göre, Nur-ı Osmaniye Camii’nin Cuma vâizi 90, pazartesi ve Perşembe vâizleri 30, Pazar vâizi 20 ve Çarşamba vâizi 10 akçe; imam-ı evveli 65, imam-ı sanisi 60, hatibi 50 akçe yevmiye alıyordu.¹⁴³ Şehzade Mehmed Camii’nde ise 1667 tarihli bir belgeye göre hatip 50, imam-ı evvel ve imam-ı sani 20’şer, vâiz 40, müezzinler ise 7’şer akçe alıyordu.¹⁴⁴ Görüldüğü üzere Cuma vâizleri ile diğer günlerde vâizlik yapan kişilerin yevmiyeleri

¹³⁹ Başkurt, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kürsü Şeyhliği”, 129.

¹⁴⁰ Gürbüz, “Teachers of the Public, Advisors to the Sultan: Preachers and the Rise of a Political Public Sphere in Early Modern Istanbul (1600-1675)”, 60, 61.

¹⁴¹ Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, 45.

¹⁴² Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 273.

¹⁴³ TS.MA.d 4284/4; Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, 45.

¹⁴⁴ TS.MA.d 4789/1

arasında ciddi bir fark vardı. Ücret kıstasından hareketle hem İstanbul'daki hem de diğer şehirlerdeki cami görevlileri içerisinde en mühim görülen kişinin Cuma vâizi olduğunu belirtmek mümkündür. Bu durum, 18. yüzyılda da geçerliliğini sürdürmüş, 1760-1761 tarihinde İstanbul Bahçekapı Valide Sultan Camii'nde Cuma vâizi 70 akçe yevmiye alırken, imam-ı evvel ve sani 30'ar, hatip 40, diğer vâiz ise 10 akçe yevmiye ile görev yapıyordu.¹⁴⁵

İstanbul dışındaki vakıflarda vâizlere ve camilerdeki diğer görevlilere ayrılan ücret daha düşük seyrediyordu. Ayrıca bu camilerde, vâizlerle imam, hatip ve müezzinlerin maaşları arasında önemli bir fark da yoktu. Kütahya Hisarbeyoğlu Camii'nin 1686 yılında atanan vâizi Süleyman'ın yevmiyesi 2 akçe¹⁴⁶, 1735'te Karahisar-ı Sahib'de bulunan Cami-i Cedid'de haftada üç gün öğle namazlarından sonra vaaz veren İbrahim'in yevmiyesi ise 5 akçeydi.¹⁴⁷ Padişahların ve önde gelen devlet adamlarının vakıflarından verilen vâizlik ücreti, diğer vakıflardan bir miktar daha yüksekti. Bursa'da Sultan Mehmed Camii evkafından vâiz olan Hayreddin 5 akçe¹⁴⁸, aynı şehirde 1606 yılında Sultan II. Murad evkafından vâiz olarak vazife yapan Şeyh Hasan'ın yevmi 10 akçe idi.¹⁴⁹ Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın Nevşehir'de yaptırdığı caminin Cuma vâizi ise 10 akçe yevmiye alıyordu.¹⁵⁰ Aynı dönemlerde Şumnu'da inşa edilen ve masrafları Şumnulu Şerif Halil Paşa vakfından karşılanan Tombul Camii'nin imamı 15, Cuma vâizi 15, müezzini ise 8 akçe yevmiye ile hizmet veriyordu.¹⁵¹

¹⁴⁵ TS.MA.e 4995/1

¹⁴⁶ Asuman Aydın, "Hurufat Defterlerine Göre Kütahya Şehri (XVIII. Yüzyıl)" (Yüksek Lisans Tezi, Uşak, Uşak Üniversitesi SBE, 2019), 55.

¹⁴⁷ Halime Yiğit, "Hurufat Defterlerine Göre Afyonkarahisar Şehri (XVIII. Yüzyıl)" (Yüksek Lisans Tezi, Uşak, Uşak Üniversitesi SBE, 2019), 19.

¹⁴⁸ A.DVNSMHM.d 45/2426

¹⁴⁹ AE.SAMD. I. 4/381

¹⁵⁰ Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, 46.

¹⁵¹ Osman Keskiöglü, "Şumnulu Şerif Halil Paşa Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, sy XIX (1985): 27.

Aynî olarak ödeme alan veya hasbî (gönüllü) vâiz olup hiçbir şey almayan vâizlere de rastlanıyordu. Kütahya İshak Fakih Camii'nin 1686 yılındaki vâizi Mehmet iki akçe yevmiye ve yıllık 1 müd (20 kile) buğday alıyordu.¹⁵² Gülbaba lakaplı Şirvanlı Mehmed Efendi ise Fatih Camii'nde gönüllü vâiz olarak görev yapıyor ve maaş tekliflerini geri çeviriyordu.¹⁵³ Hasbi vâizler, maaş almasalar da padişah beratı mucibince görev yapıyorlardı. Dolayısıyla maaş almayan vâizler üzerinde de belirli bir denetim mevcuttu. İznik'te Bac Camii'nde hasbi vâiz olarak görev yapan Seyyid Mustafa Efendi öldüğünde yerini oğlu Şeyh Hasan Efendi yine hasbi vâiz olarak almış ve kendisine berat-ı şerif verilmişti.¹⁵⁴ Öte yandan, hasbi vâiz, acil bir ihtiyacı olduğunda devletten para talebinde bulunabiliyordu. Harput Sare Camii'nin hasbi vâizi Seyyid İsmail Efendi, ihtiyacına binaen yardım talebinde bulunmuş, kendisine Mansuriye Zaviyesi evkafından 10 akçe yevmiye verilmeye başlanmıştı.¹⁵⁵

Vâizlerin görevi bırakma veya azledilme sebepleri de çeşitlilik gösteriyordu. Belgelerde en sık rastlanan görevi bırakma nedeni yaşlılıktı. Mesela, Karamürsel'de bulunan Karabali Camii'nde hatip ve vâiz olarak görev yapan Şeyh Ahmed, 1676'da yaşlılığını ileri sürerek görevini bırakınca onun görevleri oğlu Mehmed'e tevcih edilmişti.¹⁵⁶ Üzerinde iki farklı vazife bulunan bir vâizin, bu görevlerden birini başkasına devretmesi de örneklerine sık rastlanılan bir durumdu. Şehzade Camii'nde pazar günleri öğle namazı sonrasında vaaz veren Süleymaniye vâizi Şeyh İsa, kendi rızasıyla Şehzade Camii'ndeki görevini 1712 senesinde Süleyman bin Musli'ye bırakmıştı.¹⁵⁷

¹⁵² Aydın, "Hurufat Defterlerine Göre Kütahya Şehri (XVIII. Yüzyıl)", 55.

¹⁵³ Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, 47.

¹⁵⁴ C.MF. 183/9121

¹⁵⁵ İE.EV. 6/699

¹⁵⁶ C.EV. 30/1454

¹⁵⁷ AE.SAMD.III 125/12277

Vaaz kürsüsünden padişahın veya önde gelen devlet adamlarının, kadıların, din büyüğü olarak halkın saygı duyduğu kimselerin aleyhinde söylenen sözler vâizlerin azil ve sürgün edilmesiyle neticelenebiliyordu. Arşiv belgelerine yansıyan birçok azil hadisesi bulunmakla birlikte bunların büyük çoğunluğunda azil sebepleri belirtilmemiş ya da falanca vâiz “kendi halinde olmadığından” gibi muğlak ifadeler kullanılmıştır. “Kendi halinde olmayan” vâizlerden biri olan Vâiz Yahya, sürgün hikâyesinin belgelerden takip edilebilmesi nedeniyle önemli bir örnektir. Küçük Emir de denilen Vâiz Yahya ile ilgili ilk kayıt 8 Zilkade 980/12 Mart 1573 tarihli dir. Buna göre vâiz, Kanuni Sultan Süleyman zamanında Müslümanları rahatsız edecek sözler söylemesi üzerine sürgün edilmek istenmiş, ancak muhtemelen pişmanlık ifade etmesi üzerine affedilmişti. Daha sonra rahatsız edici ifadelerine tekrar başlamış, halkın şikâyeti üzerine Edirne’den gönderilmişti.¹⁵⁸ Rodos’a sürgün edilmesine karar verilen Vâiz Yahya’nın Edirne’de destekçilerinin olduğu anlaşılmaktadır. Yahya Rodos’a sürülürken onun yolunu takip ettiği belirtilen Elif İmamı olarak anılan bir kişi, hatiplere ve imamlara “itâle-i lisan” etmiş (sövüp saymış), bunun üzerine Üsküp’e sürülmüştü.¹⁵⁹ Yahya’nın Rodos’a nefyi kolay olmamış, bir süre gözden kaybolduktan sonra Hasköy civarında olduğu haberi alınmış ve vâizi yakalayıp Gelibolu üzerinden Rodos’a göndermek üzere Hasan Çavuş gönderilmişti.¹⁶⁰ Gelibolu’dan Kıbrıs’a gidecek bir gemiye bindirilen Yahya nihayetinde 1574 yılı içerisinde Rodos’a ulaşmış ve kalede hapsedilmişti.¹⁶¹ 1580 yılına ait bir kayıttan anlaşıldığına göre Yahya burada bir süre tutulduktan sonra Tire’ye, ardından Kıbrıs’a sürüldü.¹⁶² Vâiz Yahya ile ilgili kayıtlar, sürgünlerin sebebi hususunda sessiz olsa da onun vaaz kürsüsünden

¹⁵⁸ A.DVNSMHHM.d 21/393

¹⁵⁹ A.DVNSMHHM.d 21/515

¹⁶⁰ A.DVNSMHHM.d 21/725

¹⁶¹ A.DVNSMHHM.d 21/726, 727

¹⁶² A.DVNSMHHM.d 43/258

söylediklerinin hem devleti yönetenleri hem de halkı rahatsız ettiği, gönderildiği yerlerde bir miktar serbestiyete kavuştuğunda eski davasını gütmeye devam ettiği ve bu yüzden tekrar sürgün yediği açıktır.

Vâiz Yahya örneğinde de görüldüğü üzere, halkın talep ve şikâyetleri vâizlerin azil ve sürgün edilmelerinde önemli rol oynuyordu. Benzer bir olay Niğbolu’da yaşanmış, Yıldırım Bayezid Camii evkafından 14 akçe yevmiye ile vâiz olan Şeyh Mehmed 1725 yılında ölünce vazifesi oğlu Mustafa’ya tevcih olunmuş, ardından ondan alınıp Mustafa bin Halil’e verilmişti. Ancak halkın talebi üzerine vâizlik görevine yeniden Şeyh Mehmed’in oğlu Mustafa getirilmişti.¹⁶³

Halkın talep ve şikâyetlerinin vâizlerin göreve devam edip etmemelerinde etkili olması, cemaatin, vaaz kürsüsünden söylenenler karşısında büsbütün edilgen bir konumda bulunmadığını göstermektedir. Dolayısıyla vaazın etkili olabilmesi için de vâizin arzı ile cemaatin talebi arasında bir uyumun olması gerekiyordu. Vâizin anlattıklarının cemaatte olumlu bir karşılığı bulunmalıydı ki vaazın iki tarafı arasında sorun yaşanmasın. Uyumsuzluk durumunda, Vâiz Yahya ve benzeri başka örneklerde de görüleceği üzere, cemaat tepkisiz kalmıyordu. Büyük camiler söz konusu olduğunda, devlet kontrolü de etkin şekilde kendisini gösteriyordu. Dolayısıyla vâizler üzerinde hem kurumsal hem toplumsal bir denetim söz konusuydu. Kurumsal denetimin kayda değer bir örneği, Şehzade Camii vâizi olup ramazanlarda Ayasofya Camii’nde de vaaz veren Hamza Efendi’nin vaaz sırasında anlattığı meseleyi el hareketleri ve taklitlerle izah ederek cemaati güldürmesinin idarece hoş karşılanmaması ve azledilip memleketi Adana’ya sürülmesidir.¹⁶⁴

¹⁶³ AE.SAMD.III 198/19092

¹⁶⁴ Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 46.

4.2. Vaaz Mekânları, Zamanları ve Konuları

Vaaz için tercih edilen mekânlar çoğunlukla cami ve mescitler olmakla birlikte, tekkelerde, türbelerde, konaklarda, orduda, sarayda kısaca insanların toplu olarak bulunabileceği her yerde vaaz verilebiliyordu.¹⁶⁵ Vaazlar, genellikle, çok sayıda insanın toplanabileceği, başta cuma ve bayram namazları olmak üzere, bütün namazların öncesinde veya sonrasında verilebiliyordu. Bazı vakfiyelerde haftanın muayyen gün ve vakitlerinde vaaz verilmesi şart koşuluyordu. Cuma günü için başta merkezi yerlerde olmak üzere birçok camide hususi vâizler bulunuyordu. Özellikle Ramazan ayı, diğer dini faaliyetlerle birlikte vaazların da artış gösterdiği bir dönemdi. Üç aylarda cerre çıkan medreseliler memleketin çeşitli bölgelerine giderek vâizlik yaparlardı.

Sufiliğin büyük tesiri altındaki Osmanlı medreselerinde vazeden İslam anlayışının toplumsallaşması noktasında “cerre çıkma” uygulaması – medrese öğrencilerinin (suhteler) dinî görevler ifa etmek için üç aylarda şehir, kasaba ve köylere gitmesi- önemli bir işlev görmüştü. Dokuz ay derslerle meşgul olan müderrisler ve suhteler üç aylarda cerre çıkıp gittikleri yerlerde vaaz verir ve halkın sorularını cevaplandırırlardı. Osmanlılarda medreselerin başlangıcından itibaren mevcut olduğu düşünülen bu uygulamayla büyük şehirlerdeki dini ve kültürel gelişmelerden toplumun önemli bir kısmının haberdar olması sağlanıyordu. Suhteler ise üç aylık cer maceraları sayesinde hem halktan maddi yardım görüyor hem de vaaz ve irşat konusunda deneyim elde etmiş oluyorlardı.¹⁶⁶ Cerre giden öğrenciler gittikleri camilerde her gün namazdan sonra vaaz veriyorlardı. Bu anlamda özellikle Ramazan ayları oldukça yoğun geçiyordu. Suhteler, teravîh namazı sonrasında da devam eden

¹⁶⁵ Akgündüz, *Osmanlı Döneminde Vâizlik*, 22-39.

¹⁶⁶ Mehmet İpşirli, “Cer”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7:388.

vaazlar sırasında hazır bulunanlara özellikle Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 1451) *Muhammediye'sini*, Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın (ö. 1466'dan sonra) *Envârü'l-âşikin'*ini ve bunlara benzer nitelikteki kitapları okuyorlardı.¹⁶⁷

Yazıcıoğlu Mehmed ve Ahmed Bican kardeşlerin eserleri hem cerre çıkma vasıtasıyla Osmanlı topraklarında vâizlik yapan suhteler hem de tekke kökenli vâizler tarafından kullanılmıştı. Yazıcıoğlu kardeşlerde derin tesirleri görülen İbn Arabici tasavvuf, ilk Osmanlı medresesinin kuruluşundan itibaren Osmanlı ilim adamları ve yöneticileri üzerinde de etkili olmuştu. Cerre çıkan suhtelerin kasaba ve köylere kadar gidip vaaz vermeleri, buna ilaveten İbn Arabi görüşlerinin tesirindeki tarikatlara müntesip sufilerin de gerek kendi zaviyelerinde gerekse cami ve mescitlerde vâizlik yapmaları göz önünde bulundurulduğunda medreselerde vazedilen, yani devletin tasdik ettiği İslam anlayışının halk tabanına yayıldığını belirtmek mümkün hale gelir. Dolayısıyla vâizler; devlet, medrese ve tekke ile halk arasında bir aracı durumundaydı.

Vaazların yoğunlaştığı dönemler olmakla birlikte, yer ve zaman hususunda ciddi bir esneklik söz konusuydu. Vaaz konularının ise zaman ve mekâna nazaran, teoride, daha belirgin çizgileri vardı. Vâizlerden cemaate bir düşünceyi aktarmaları ya da cemaati düşünmeye sevk etmeleri değil, insanların duygu dünyasına hitap etmeleri ve daha dindar bir hayat yaşamalarını sağlayacak pratik bilgileri nakletmeleri, israiliyattan kaçınmaları bekleniyordu. Bunun için vâizlerin hitabette yetenekli, hadis ve fıkıh alanlarında bilgili olmaları isteniyordu. Vaazların içeriğine yönelik olarak bu teorik temelli beklentilerden hareketle yapılacak değerlendirmeler, son derece tekdüze ve hatalı olacaktır. Uygulamada vâizler, insanlara sadece ibadetlerle ilgili bilgi sunmak ya da peygamber ve sahabenin hayatlarından kesitler anlatarak onları

¹⁶⁷ Hatice K. Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 88.

duygulandırmakla yetinmiyorlardı. Farklı kaynaklardan edindikleri bilgileri, ekonomik ve sosyal meseleleri, siyaseti ve devleti yönetenlerle ilgili eleştirilerini vaazlarının içeriğine dâhil ediyorlardı.

Vaazlarda işlenen konulara dair bilgileri, vâizlerin faydalandıkları eserlerden elde etmek mümkündür. Fahrüddin bin Mahmud İbnü'l-Hüseyn ibni Mahmud et-Tebrizi tarafından 1270-1286 yılları arasında yazıldığı düşünülen¹⁶⁸ *Behcetü'l-hadâik fi mev'izeti'l-halâik*, Arapça ve Farsça bilmeyen vâizlerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere çeşitli vaaz kitaplarından yararlanılarak hazırlanmış bir Türkçe vaaz kitabıdır.¹⁶⁹ Eserde üç ayların faziletleri, önemli gün ve geceler, bazı peygamberlerin hayatları, Kербela olayı, ibadetler ve zikir gibi konular üzerinde durulmuş, çeşitli ayet ve hadislerin açıklamalarına yer verilmiştir.¹⁷⁰ Osmanlılar tarafından birçok kez istinsah edilen bu eserin en eski nüshası 1303 yılına tarihlenmektedir.¹⁷¹ Vaazlarda faydalanılan kitaplar arasında, *Muhammediye* ve *Envarü'l-aşikin*'in yanında Eşrefoğlu Rumi'nin (ö. 874/1469-70) *Müzekki'n-nüfus*'u, Yakup b. Seyyid Alizade'nin (ö. 931/1525) *Şerhu Şirati'l-İslam* şerhi, Karadavudzade Mehmed b. Ahmed'in (ö. 1170/1757) *Kara Davud* olarak bilinen eseri, Ahmed Mürşidi Efendi'nin (ö. 1174/1760-61) *Pend-i Ahmediyye*'si de yer almaktadır. Tüm bu eserler genel itibarıyla Allah'ın sıfatları, peygamberler ve hayatları, ibadetler, melekler, kader, sabır, tevekkül, tasavvuf, ölüm, kıyamet, ahiret hayatı ve benzeri hususları halkın dinleyip anlayabileceği bir dille işlemektedir.¹⁷²

¹⁶⁸ Mustafa Koç, "Anadolu'da İlk Türkçe Telif Eser", *Bilig*, sy 57 (Bahar 2011): 167.

¹⁶⁹ Mustafa Erkan, "Behcetü'l-Hadâik", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 5:347.

¹⁷⁰ Koç, "Anadolu'da İlk Türkçe Telif Eser", 168.

¹⁷¹ Koç, 163.

¹⁷² Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, 26-42.

Vaazlarda kaynak olarak kullanılan eserler ve bu eserlerin ele aldığı meseleler, dinî muhtevaya sahip olsa da vâizlerin bunlarla sınırlı kalmayıp siyasi ve içtimai meselelere de değindikleri ortadadır. Ancak fiiliyatta bu durumun gözlenmesi, devleti idare edenlerin vaaz kürsüsünü bir özgür ifade ortamı olarak gördükleri, kürsüden konuşulanlara tahammül gösterdikleri anlamını taşımaz. Bir önceki bölümde de ifade edildiği gibi, devlet adamlarını tenkit eden veya devletin ve toplumun sahip olduğu inanca muhalif sözler söyleyen vâizler azil ve sürgün cezalarıyla karşılaşılıyordu. Vâizlerin siyasi nitelikli konuşmalar yapması sadece devlet idarecilerini değil, bazı Osmanlı müelliflerini de rahatsız eden bir meseleydi. Gelibolulu Mustafa Âli (ö. 1600), muhtemelen 1600 yılının başlarında tamamladığı *Mevâidü'n-nefâis fi kavâidi'l-mecâlis* adlı eserinde, vâizlerin ayetler ve hadislerden başka söz söyleme haklarının olmadığını, ancak buna rağmen kürsülerden padişaha, vezirlere ve kadınlara eleştiri yönelttiklerini belirtmektedir. Âli'ye göre vâizlerin eleştirileri iyi niyetli olmaktan uzaktı ve kendilerini halka iyi gösterme amacı taşıyordu. III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde devlet işlerinde vâizlere çok sık danışıldığına ve bu durumun onların kürsülerden böbürlenmelerine neden olduğuna değinen Âli, halkın da örnek insanlar olarak gördüğü bu kişilerin son derece bilgisiz olduklarını, bu yüzden de devlet işlerine karıştıkları takdirde sürgün edilmeleri gerektiğini ifade etmektedir.¹⁷³ Âli, vaazlarda devlet meselelerine değinilmesini ve vâizlere devlet işlerinin danışılmasını kendi döneminin önemli bir problemi olarak görmekte ve eleştirmekteydi. Ancak onun bu eleştirileri vâizlerin konularında bir değişikliğe neden olmadı. Sonraki dönemlerde de vâizler, kürsülerden eleştirilerini sıralamaya, yaşadıkları dönemlerin siyasi ve toplumsal sorunlarıyla ilgili konuşup yazmaya devam ettiler.¹⁷⁴

¹⁷³ Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâid*, 1:233-35.

¹⁷⁴ Derin Terzioğlu, "Sunna-Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: The Nasihatname of Hasan Addressed to Murad IV", *Archivum Ottomanicum*, sy 27 (2010): 247.

BÖLÜM V

OSMANLILARDA VAAZIN DİNÎ, TOPLUMSAL VE SİYASAL İŞLEVLERİ

5.1. Toplumun Eğitme, Siyasal İktidarı Meşrulaştırma veya Eleştirme

İslam tarihi boyunca vaazlardan toplumun eğitiminde ve insanların arzu edilen davranışlara yönlendirilmesinde faydalanılmıştır. Bu anlamda vâizler, yaygın din eğitiminin temsilcileri ve aynı zamanda birer kültür yayıcısı durumundaydılar.¹⁷⁵ Bir vaazda hazır bulunan cemaatteki her bir fert aynı anlayış seviyesinde olmadığından vâizin genel halkın anlayamayacağı konulara girmemesi, vaazın eğitim işlevi noktasında dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardandı. Zaten, birçok Osmanlı âliminin nezdinde vaaz, ilim adamlarından ziyade halka yönelik bir faaliyetti.

Toplumun eğitiminin yanında vaazın en çok öne çıkan diğer bir işlevi siyasal iktidarı meşrulaştırma veya eleştirme idi. Büyük kalabalıkların bir arada toplandığı vaazlar, siyasi gayelerin hayata geçirilmesi için önemli fırsatlar sunuyordu. Birçok vâiz, vaazlarının sonunda cemaatin de katılımını sağlayıp, Osmanlı Devleti'nin kıyamete kadar var olması, kendilerinin de ücretlerini karşılayan ve çoğu yönetim kademelerindeki önde gelen isimler olan vakıf kurucularının her türlü kötülükten korunması için dua ediyorlardı. Bu şekilde vaazlar, siyasi propagandanın ve siyasal meşruiyetin bir parçası haline geliyordu. Dolayısıyla vaaz, Osmanlı idaresinin Müslüman unsurlar üzerinde uzunca bir süre devam eden hâkimiyetinin önemli bir meşruiyet aracıydı.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 381.

¹⁷⁶ Yediyıldız, 261.

Vâizler, siyasal iktidarın yanında durduklarında yöneticiler için faydalı müttefikler olarak hizmet ediyorlardı. Ancak siyasal iktidara yönelik eleştirilerin vaaz kürsüsünden cemaate aktarılması, yönetimin görmezden gelemeyeceği bir durumdu. Bu tür durumlarla karşılaştığında Osmanlı idaresinin tavrı vâizi azletmek ve hatta sürgün etmek şeklinde gerçekleşiyordu. Toplumda derin huzursuzlukların bulunduğu, merkezi otoritenin siyasal ve ekonomik sıkıntılar nedeniyle güçlü bir şekilde tezahür etmediği dönemlerde ise vâizler, memnuniyetsizliklerini halka daha etkili şekilde aktarabiliyor, mevcut gerginliklerin yayılmasına zemin hazırlayabiliyorlardı. 1730 yılında gerçekleşen ve sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'yı canından, padişah III. Ahmed'i de tahtından eden isyan bunun en bariz örneğidir.

III. Ahmed döneminde (1703-1730), iktidar mücadeleleri, halkın ve ulemanın alışık olduğu ve üstün kabul ettiği düzenin değişmeye başlaması, üst düzey yönetimde yer alanların zenginlikleri ve yaşadıkları gösterişli hayat, eğlence meclisleri, ekonomide yaşanan sorunlar gibi nedenlerden ötürü mevcut yönetime karşı bazı esnaf ve ilmiye mensupları, yeniçeriler ve mazûl bürokratlardan oluşan bir muhalif ittifak ortaya çıkmıştı. Bir isyan ateşinin yanmak üzere olduğu böyle bir ortamda, İran sınırından gelen haberler infial yarattı. III. Ahmed ve sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa, savaştan olabildiğince uzak durma siyaseti takip ediyorlardı. Ancak İranlıların Nihavend'i ele geçirip buradaki iki bin askeri kılıçtan geçirmeleri, İstanbul'da tepki uyandırınca barış siyaseti bir kenara bırakıldı. Padişahın bizzat sefere çıkacağı ilan edilip ordu Üsküdar'da toplandı.¹⁷⁷ Ancak ordu burada uzun bir süre bekledi ve bu sırada, Tebriz'in düştüğü, şehirdeki Osmanlı askerlerinin sadrazamın emriyle savaşmadan çekildiği haberi İstanbul'da yayıldı.¹⁷⁸ Tüm bunlar, ağır vergi

¹⁷⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/1 (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 201.

¹⁷⁸ Münir Aktepe, *Patrona İsyanı (1730)* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2016), 76.

yükü ve gıda fiyatlarındaki artış gibi önlenemeyen sorunlarla birleşince isyan için geriye sadece küçük bir kıvılcım kalmıştı. Bu kıvılcımı ise görünürde Patrona Halil ateşlemişti.

İsyan, yönetime muhalif tüm grupları ve yeniçerileri de içine alarak genişledi. İsyancılar, padişaktan memnun olduklarını belirttiler, ancak aralarında Sadrazam İbrahim Paşa'nın ve Şeyhülislam Abdullah Efendi'nin de bulunduğu 37 kişinin kendilerine teslim edilmesini istediler.¹⁷⁹ Bu sırada isyancılarla son pazarlıkları yapmak üzere Ayasofya kürsü şeyhi İspirizade Ahmed Efendi arabulucu olarak görevlendirildi. Perde arkasından isyanı destekleyen İsprizade'nin devreye sokulması isyanın yönünü değiştirdi. Onun telkinleriyle isyancılar, padişahı da istemediklerini söylemeye başladılar.¹⁸⁰ III. Ahmed, sadrazamını boğdursa da tahtını koruyamadı. İspirizâde, isyancıların başka ve daha yumuşak bir çözüm istemelerinin önüne geçmiş ve onlara III. Ahmed'in hal'ini istemelerini adeta dayatmıştı. Bu bakımdan taht değişikliğinde etkili olan bir numaralı figür, büyük ihtimalle, İspirizâde'ydi.¹⁸¹ İspirizade, III. Ahmed'in ve Damat İbrahim Paşa'nın yönetiminden rahatsızlık duyuyordu; ancak Ayasofya kürsüsünden padişahı eleştiren bir vaaz vermemişti. Böyle bir vaaz onun halktan tepki görmesine ve görevden alınmasına neden olabilirdi. Fakat ayaklanma durumu ortaya çıkınca vâzlik görevinin kendisine kazandırdığı nüfuz ve itibarı kullanarak taht değişikliğinde büyük bir rol oynamıştı. Osmanlı tarihinde, vâzlerin bu denli etkili oldukları olaylara çok fazla rastlanmasa da bu hadise, vâzlik mesleğinin kalabalıklar üzerinde yüksek bir tesir potansiyeline sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

¹⁷⁹ Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, c. V (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 2462.

¹⁸⁰ Karahasanoğlu, "İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi", 107.

¹⁸¹ Karahasanoğlu, 108.

5.2. Savaş Zamanlarında Halkı ve Orduyu Cesaretlendirme

Seferlerin başarıya ulaşmasında askerlerin moral ve motivasyonunun yüksek tutulması; teknoloji, lojistik, insan gücü gibi maddi unsurlar kadar önemli bir ihtiyaçtı. Ordunun bu ihtiyacının karşılanıp duygusal olarak savaşa hazırlanmasında ve savaşma arzusunun canlı tutulmasında vâizlere büyük iş düşüyordu. Orduyu idare eden komutanlar, bu görevlerini maddi unsurlar üzerinden aklın ve mantığın rehberliğinde değerlendirmeler yaparak ifa etmekteyken vâizler, güncel duruma değil geçmiş kahramanlıklara ve cennet vaadi gibi manevi teşvik unsurlarına başvurmak durumundaydılar. Bu yüzden bütün diğer ordular gibi Osmanlılar da vâizlerden faydalanma yoluna gitmişlerdi. İlk dönemlerde dervişler hem fiilen savaşın içerisinde yer alıyor hem de diğer gazileri teşvik edecek vaazlarda bulunuyorlardı.

Osmanlıların sadece ilk dönemlerinde değil, sonraki devirlerde de sufiler savaflara iştirak edip vaaz faaliyetlerinde bulundular. Ancak muhtemelen ordu teşkilatının oluşmasından sonra, sefere giden askerlere vaaz vermek üzere resmi olarak da ordu vâizi ya da ordu şeyhi görevlendirilmeye başlanmıştı. Ordu vâizlerinin en etkililerinden biri Molla Arap ya da Arap Vâiz olarak da bilinen Mehmed Molla (ö. 1531) idi. Mehmed Molla, Halep'te verdiği vaazlarla tanınmış, Kudüs, Mekke ve Kahire'de bulunduktan sonra vaaz faaliyetlerine devam etmek üzere Bursa'ya gelmiş, bir süre sonra da İstanbul'a geçmişti. Mehmed Molla'nın vaazlarında öne çıkardığı en temel mesele Şii tehdidiydi. İstanbul'dan tekrar Halep'e giden Mehmed Molla'nın vaazlarındaki Şii karşıtlığı Şah İsmail'in Memlûk sultanı Kansu Gavri'ye gönderdiği elçilik heyetinin tepkisini çekmiş ve heyette bulunanlardan biri vâizi öldürmeye teşebbüs etmişse de başarılı olamamıştı. Mehmed Molla, bu hadise sonrasında İstanbul'a dönmüş ve Yavuz Sultan Selim'i İran seferi için teşvik etmeye çalışmıştı.

Yavuz'un İran seferi ordusunda vâizlik yapan Mehmed Molla, Tebriz ele geçirilince bu şehirde de Şii karşıtı vaazlar vermişti.¹⁸²

Mehmed Molla, Yavuz Selim'in İran seferinin başlangıcından bitişine kadar her aşamasında verdiği vaazlarıyla oldukça etkili olmuştu. Onun ordu vâizliğindeki aktif rolünün bir benzerini Vani Mehmed Efendi, 1683 Viyana seferi sürecinde icra etmişti. O sırada vâizlik ve padişah hocalığı gibi görevlerde bulunan Vani, Veziriazam Kara Mustafa Paşa'nın isteğiyle Viyana seferini teşvik eden vaazlar vermiş, sefer sırasında da ordu vâizliğine atanmıştı. Ancak Osmanlı ordusunun Viyana önlerinden büyük bir başarısızlıkla dönmesi neticesinde gözden düşen Vani Mehmed Kestel'e sürülmüştü. Bu hadiseden sonra ise çok fazla yaşamamış ve 1685'te hayatını kaybetmişti.¹⁸³ Seferlerde aktif rol oynayan vâizler, başarısızlık durumunda bu şekilde cezalandırılabilirdi. Bu durum, devletin savaşlarda vâizlere verdiği önemin bir göstergesidir.

5.3. Toplumsal Hareketlere Yol Açma ve Yönelme: Kadızadeliler Hareketi

Osmanlı toplumunun 17. yüzyılda yaşadığı en önemli hadiselerden olan Kadızadeliler hareketi, vâizlerin siyasal ve toplumsal tesirlerinin nasıl bir ortamda ve ne şekilde ortaya çıkabileceğini, vaaz kürsülerinden söylenenlerin ne tür sonuçlara gebe olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Harekete adını veren Kadızade Mehmed İlmî Efendi (ö. 1635), bir süre Halveti şeyhi Ömer Efendi'nin (ö. 1624) derslerine devam etmiş ancak sufiliğe ilgi duymadığı için bu yoldan ayrılmıştı. İstanbul'da Murad Paşa Camiinde bir süre vaaz verdikten sonra, bu alanda yetenekli olduğu anlaşılmış ve Sultan Selim Camiinin kürsü

¹⁸² Tahsin Özcan, "Molla Arap", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30:240.

¹⁸³ Erdoğan Pazarbaşı, *Vâni Mehmed Efendi ve Araisü'l-Kur'an* (Van: Van Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 1997), 42, 43.

şeyhliğine getirilmişti. Mesleğindeki yükselişi devam eden Kadızade 1623'te Beyazıt, sonrasında Fatih, 1631'de Süleymaniye ve nihayet imparatorlukta en muteber vâzlik makamı olan Ayasofya vâzliğine tayin edildi.¹⁸⁴ Sultan IV. Murad'ın devletin dizginlerini ele alma çabasında faydalandığı bir isim olan Kadızade, ıslahatlar konusunda padişaha layiha sunan isimler arasına katıldı. Devlette ve toplumda yaşanan sıkıntılara dair Kadızade'nin yazdığı çözüm reçetesi İbn Teymiye'nin fikirlerine dayanıyordu.¹⁸⁵ Kadızadelilerin bu fikirleri tevarüs ettikleri asıl kaynak ise Birgivi Mehmed Efendi (ö. 1573) idi.

Müderris ve vâiz Birgivi, tedris ve vaaz faaliyetlerini bir süre İstanbul'da devam ettirmiş, 1564'te Birgi'ye II. Selim'in hocası Ataullah Efendi'nin (ö. 1571) yaptırdığı medreseye müderris tayin edilmişti.¹⁸⁶ Birgivi, tıpkı İbn Teymiye gibi, yaşadığı dönemin din anlayışında gördüğü dine aykırı hareketleri değiştirmek için uğraşmıştı.¹⁸⁷ Toplumun hemen hemen tüm sorunlarıyla ilgilenen Birgivi, bu sorunlara çözüm üretmeye çalışmış, siyasi ve idari sorunları devletin ve toplumun ortak problemleri olarak değerlendirmiş ve bağlı bulunulan inancın gerekliliklerinin yerine getirilmemesini sorunların temel sebebi olarak değerlendirmişti.¹⁸⁸

İbn Teymiye'nin ve onun tesirindeki Birgivi Mehmed ile Kadızade Mehmed'in ortak noktaları sorunların kaynağını bidatlerde görmeleridir. İlmi seviye bakımından aralarında ciddi farklar bulunsa da bu kişilerin sorunların çözümü noktasındaki fikirleri birbiriyle örtüşmektedir. Farklı dönemlerde yaşamış olsalar da siyasi ve

¹⁸⁴ Zilfi, *Dindarlık Siyaseti*, 131-32; Semiramis Çavuşoğlu, "The Kadızadeli Movement: An Attempt of Şeri'at-Minded Reform in the Ottoman Empire" (Doktora Tezi, Princeton University, 1990), 69.

¹⁸⁵ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 224.

¹⁸⁶ Hulusi Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri" (Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi SBE, 1997), 45-47.

¹⁸⁷ Lekesiz, 107.

¹⁸⁸ Lekesiz, 117.

toplumsal bakımdan birbirine benzer bunalım dönemleri içerisinde bulunmuşlardır. İbn Teymiye, İslam dünyasında Moğolların yarattığı tahribatın etkilerinin ciddi şekilde hissedildiği bir dönemde, İslam tarihinin en önemli dinde tasfiye (püritanizm) hareketini başlatmıştı. Kadızadeliler hareketi de benzer bir kriz ortamında, uzun süren savaşlarla ekonominin zayıfladığı, yönetimdeki otorite zafiyetinin hissedilir bir hal aldığı ve sık sık isyanların yaşandığı bir süreçte neşvünema bulmuştu.¹⁸⁹

Mutlak iktidarını kurmaya çalışan Sultan IV. Murad, bu süreçte Kadızade Mehmed Efendi'yi faydalı bir müttefik olarak görüyordu. Ayasofya kürsüsünden geniş halk kitlelerine ve daha da önemlisi devlet idarecilerine ve ulemaya da fikirlerini ulaştıran Kadızade, padişahın desteğini de arkasında hissettiğinden vaazlarında eleştirilerini açıkça ortaya koymaktaydı. Osmanlıların 17. yüzyılda birçok alanda yaşadığı sorunları, halk arasında iyice yayılmış olan bidatlere bağlayan Kadızade, bu durumun sorumlusu olarak gördüğü tasavvuf çevrelerini hedef tahtasına oturtmuştu.¹⁹⁰ Kadızade'nin karşısında yer alıp bu dönemde tasavvufun müdafisi olarak öne çıkan kişi ise tarikat şeyhi ve aynı zamanda Sultan Ahmed Camii vâizi olan Abdülmecid Sivasi idi.

Kadızade Mehmed ile Abdülmecid Sivasi, Osmanlılarda vâizlik mesleğinin kendi dönemlerindeki en yüksek iki mertebesinde bulunan kişilerdi. Kadızade Ayasofya kürsüsünde, Sivasi ise katar şeyhliği silsilesinde Ayasofya'nın hemen altında bulunan Sultan Ahmed Camiinde vaaz veriyordu. İki vâizin söylemleri neticesinde halk arasında bir kamplaşma oluşmuştu. Kuvvetle muhtemeldir ki 1632-1635 yılları arasında Cuma namazlarında Ayasofya'yı tercih edenlerin büyük bölümü Kadızade, Sultan Ahmed Camiine gidenlerin büyük bölümü ise Sivasi taraftarlarından

¹⁸⁹ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 218-19.

¹⁹⁰ Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivasiler-Kadızadeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi* III, sy 1 (1998): 41.

oluşuyordu. Bu ortamda Sultan IV. Murad ise taraflardan birinin diğerine üstün gelmesini istemiyordu.¹⁹¹ İki vâiz arasında münakaşa konusu olan birçok mesele bulunuyordu. Kadızade müspet ilimlerin ve matematiğin tahsilini, ezan ve Kuran'ın makamlı okunmasını, sufilerin sema, raks ve devran gibi ritüellerini, kahve, tütün ve diğer keyif verici maddelerin kullanımını, kabir ziyaretlerini dine sonradan katılmış bidatler olarak görüyor ve bunlara haram hükmü veriyor; peygamberin ebeveyninin ve Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin ise kafir olduğunu söylüyordu.¹⁹² Sivasi ise tüm bunlara daha geniş bir çerçeveden bakıyor ve genel itibariyle Kadızade'nin söylediklerinin aksi yönde görüş beyan ediyordu. İki vâiz arasındaki mücadeleyi IV. Murad da bizzat takip ediyordu. Ayrıca tarikatlar ve kabir ziyaretleri gibi meseleler, toplumun tamamını doğrudan ilgilendiriyordu.¹⁹³

Kadızade Mehmed'in haram hükmü verip yasaklanmasını istediği tütün kullanımı ve kahvehaneler IV. Murad tarafından yasaklanmıştı. Bu yasak genellikle Kadızade Mehmed'in padişaha tesirinin bir neticesi olarak görülür. 2 Eylül 1633'te İstanbul Cibalikapısı'nda başlayan ve bazı kaynaklara göre şehrin beşte birini etkileyip 20 bin evi küle döndüren yangının ardından, bu tür afetlerin çıkış noktasının kahvehaneler ve tütün olarak görülmesi nedeniyle tütün ve kahvehane yasağı getirilmişti. Yasak konusunda Kadızade Mehmed'in padişahı teşvik ettiği açıktır.¹⁹⁴ Öte yandan, bu konuda IV. Murad'a destek olan kişiler arasında Halveti şeyhi Derviş Hasan gibi tasavvufî çevrelere mensup isimler de bulunuyordu.¹⁹⁵ Dolayısıyla bu yasaklar, katı görüşlü bir vâizin etkisinin değil, büyük bir felaket yaşayan toplumun farklı kesimlerinden gelen taleplerin, daha da önemlisi padişahın mutlak otoritesini

¹⁹¹ Çavuşoğlu, "The Kadızadeli Movement", 90.

¹⁹² Midhat Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, V:2047.

¹⁹³ Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, c. II (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 237.

¹⁹⁴ Abdülkadir Özcan, *Şarkın Sultanı IV. Murad* (İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2016), 82.

¹⁹⁵ Zeynep Aycibin, "Klasik Osmanlı Padişahı Modelinin Yeniden İnşası: Sultan IV. Murad", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 112, sy 220 (Ocak 2016): 81.

kurma çabasının bir neticesiydi. Kadızade'nin birçok görüşü kabul görmezken, tütün ve kahvehane meselesinde padişahla aynı noktada buluşması kendisinin değil, IV. Murad'ın seçimidir.

IV. Murad, saltanatının 1632-1640 yılları arasındaki ikinci döneminde, devlet yönetimine büyük ölçüde hâkim bir padişah olarak tahtta bulunduğundan Kadızade taraftarı ya da sufi vâizlerin faaliyetleri siyasi ya da içtimai büyük hareketlenmelere yol açmamıştı. Kadızade-Sivasi tartışmaları da IV. Murad'ın iki vâiz arasındaki dengeleri gözetken tutumu sayesinde yazılı ve daha çok vaaz kürsülerinden olmak üzere sözlü aşamada kalmış, taraflar arasında fiili bir harekete mahal verilmemişti.¹⁹⁶ Sultan Murad'ın bazen herhangi bir gerekçeye dahi başvurmadan birçok kişiyi idam ettirmesi ise Kadızade'nin padişah üzerindeki etkisinden değil, tamamen padişahın kendi iradesinden kaynaklanıyordu. Kadızade'nin IV. Murad'a etkisi, padişahın istediği ölçüde gerçekleşmişti. Bu nedenle, Kadızade Mehmed'in 1635'teki ölümü padişah için büyük bir anlam ifade etmemiş ve takip ettiği politikada bir değişikliğe neden olmamıştı.

Vâizler ne söyleser söylesin eğer devletin denetim ve ceza mekanizması işliyorsa kürsülerden konuşulanların bir toplumsal çatışmaya dönüşmesi mümkün olmuyordu. Ancak IV. Murad'ın ölümü sonrasında siyasi ve toplumsal koşullar, vâizlerin tesirlerini arttıracak şekilde gelişti. Sultan İbrahim döneminde (1640-1648), devlet işleri büyük oranda Kösem Sultan tarafından idare ediliyordu. Saltanatın erkek vârisi olmadığından İbrahim'den asıl beklenen erkek çocuk sahibi olmasıydı. Bu beklenti nedeniyle çok sayıda haseki kadın ortaya çıkmış ve harem kadınları önemli bir nüfuz elde etmişti. Devlet mevkileri rüşvetle elde edilmeye başlamış, göreve

¹⁹⁶ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 227; Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivasiler-Kadızadeliler Mücadelesi", 65.

gelmek için rüşvet verenlerin harcadıkları parayı halktan çıkarmaya çalışması, toplumsal huzursuzluk ortamının doğmasına yol açmıştı.¹⁹⁷ Tahttaki padişahların etkisizliği, Kösem ve Turhan valide sultanlar arasındaki rekabet, yüksek makamlarda sık sık gerçekleşen aziller, Cinci Hoca gibi kişilerin rüşvet ve iltimas yoluyla büyük güç kazanması ve benzeri sorunların bulunduğu bu istikrarsız ortam¹⁹⁸, Kadızade Mehmed'in fikirlerinin daha güçlü şekilde gündeme gelmesinin önünü açmıştı.

Kadızedeli vâizlerin, Sultan İbrahim'in saltanatının son dönemiyle IV. Mehmed'in ilk yıllarındaki lideri Üstüvani Mehmed Efendi (ö. 1661) idi. Bu süreçte Kadızadeliler, toplumsal hayatta ve devlet idaresine hâkimiyet mücadelesinde bir güç odağı olarak yer aldılar. İstanbul'da çeşitli camilerde vaaz vermeye 1629 yılında başlayan Üstüvani, Ayasofya ve Sultan Ahmed gibi büyük camilerde verdiği vaazlarla hem halk hem de saray hizmetlileri tarafından tanındı ve nihayetinde Fatih Camii kürsü şeyhliğine atandı. Vaazlarında Kadızade Mehmed'in görüşlerini aktaran Üstüvani'nin nüfuzu zamanla arttı ve IV. Mehmed'in hocası Reyhan Efendi'nin himayesinde Has Oda'da da vâizlik yapmaya başladı. Üstüvani, Cuma vâizliğini yaptığı Fatih Camiinde ve İstanbul'un diğer büyük camilerinde verdiği vaazlarla geniş kitlelere ulaşırken aynı zamanda saray halkı ve çeşitli kademelerde bulunan devlet adamları üzerinde de nüfuz elde etti.¹⁹⁹ Katar şeyhliği silsilesinde Fatih Camiinden daha yüksek mevkide bulunan Ayasofya, Süleymaniye ve Beyazıt camilerinin kürsü şeyhleri de 1651'den sonra Kadızadeliler hareketine mensup kişilerden oluşuyordu. Ancak bu vâizler içerisinde

¹⁹⁷ İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 2014, II:246; Çavuşoğlu, "The Kadızadeli Movement", 108.

¹⁹⁸ Christoph K. Neumann, "Siyasi ve Diplomatik Gelişmeler", *Türkiye Tarihi 1603-1839*, ed. Suraiya Faroqhi, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 70.

¹⁹⁹ Muammer Göçmen, "Üstüvani Mehmed Efendi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42:396-97.

en nüfuzlu kişi Üstüvani olduğundan, Fatih Camii Kadızadelilerin gayri-resmi merkezi haline gelmişti.²⁰⁰

Üstüvani'nin Kadızadeliler hareketinin lideri olarak öne çıktığı süreçte sufilerin bu hareketle mücadelesinde başı çeken kişi ise Abdülahad Nuri (ö. 1651) idi. Abdülahad Nuri, dayısı Abdülmecid Sivasi tarafından yetiştirilmiş ve ondan hilafet aldıktan sonra Midilli'ye gönderilmişti.²⁰¹ Midilli'de II. Mehmed tarafından yaptırılan camide verdiği vaazlarla dikkat çeken Nuri, Sivasi'yle yakın ilişkileri bulunan Şeyhülislam Yahya Efendi'nin davetiyle İstanbul'a geldi. 1631'de Fatih, 1641'de ise Bayezid camiinin kürsü şeyhliğine atanan Nuri, 1647'de Ayasofya vâizliğine terfi etti.²⁰² Abdülahad Nuri'nin nazarında Kadızadeliler, her şeyin en iyisini yaptıklarını zanneden, ancak aslında hakikati göremeyen ve orta yolu terk edip aşırılığa bulaşan kişilerdi.²⁰³ Nuri, vaazlarında Kadızadelilerin faydalandıkları en önemli eser olan Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'sini de eleştirmekteydi. *Te'dibü'l-Mütemerridin* adlı eserinde ise Kadızadelilerle sufiler arasındaki tartışmalardan biri olan peygamberin ebeveynlerinin imanı konusunu ele almış, onların imanlı öldüklerini savunmuştu.²⁰⁴ Yakın dostlarından olan Süleymaniye dersiâmlarından Kürd Molla lakaplı Mehmed Efendi'nin (ö. 1656) ve Mehmed Ağa Camii imamı Tatar İmam Kefeli Hüseyin Efendi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'deki zayıf hadisleri ele alıp bu kitabı tenkit eden eserler yazmalarında da Abdülahad Nuri'nin etkisi büyüktü.²⁰⁵

²⁰⁰ Madeline C. Zilfi, "The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies* 45, sy 4 (Ekim 1986): 258; Zilfi, *Dindarlık Siyaseti*, 143.

²⁰¹ Abdullah Uçman, "Abdülahad Nuri", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1:178.

²⁰² Çavuşoğlu, "The Kadızadeli Movement", 119, 120.

²⁰³ İbrahim Baz, "Abdülahad Nuri-i Sivasi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, 2004), 39, 40.

²⁰⁴ Çavuşoğlu, "The Kadızadeli Movement", 123.

²⁰⁵ Baz, "Abdülahad Nuri-i Sivasi", 38.

Abdülahad Nuri ve arkadaşlarının hem vaaz hem de eser telifi yoluyla Kadızadelilerle yaptıkları mücadele bu harekete mensup vâizlerin tepkisini çekti. Sufi vâizler daha mutedil bir yol takip ederken Kadızadeli vâizler saldırgan bir tutum takınmaya başladılar. Kadızadelilerin düşünce yapılarında şiddet eylemlerinin de yeri vardı. Saray halkı üzerinde elde ettikleri nüfuzu kendilerine yönelen eleştirileri şiddet yoluyla bastırmak için kullanmaya çalıştılar. 1651 yılında Veziriazam Melek Ahmed Paşa'nın da izniyle Şeyhülislam Bahai Efendi'den fetva aldılar. Tekkeleri yıkmak üzere harekete geçtiler, ancak Samsoncubaşı Ömer Ağa'nın müdahalesi neticesinde yapmayı düşündükleri baskını hayata geçiremediler.²⁰⁶ Şeyhülislam Bahai'nin verdiği fetva, daha önce Kemalpaşazade (ö. 1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 1574) tarafından da verilen raks ve devran karşıtı bir fetvaydı.²⁰⁷ Bahai'nin Kadızadelilere tekkeleri yıkmaları için ruhsat vermesi söz konusu değildi. Ancak Üstüvani liderliğindeki vâizler, bu şekilde bir yoruma giriştiklerinden Bahai Efendi fetvasını geri çekip Kadızadelileri uyardı.

Devlet yönetiminde yaşanan aksaklıklar ve hâkimiyet mücadeleleri Kadızadeli vâizlerin kargaşa çıkarmalarına mâni olunmasını zorlaştırıyordu. Otorite boşluğundan yararlanan Kadızadeliler, tekkelere karşı saldırılarından istedikleri sonucu elde edemeseler de karar mercilerine nüfuz etmeyi sürdürdüler. *Tarikat-ı Muhammediye* ile ilgili olumsuz görüşler beyan eden Kürd Molla ve Tatar İmam'a karşı da Bahai Efendi'den katil fetvası almak istediler. Bahai, katledilmelerini gerektirecek bir durum olmadığını, kınama ve sürgün gibi cezaların yeterli olacağı hükmüne vardı. Ulema meclisinde Kürd Molla'nın sürgün edilmesine, Tatar İmam'ın eserinin imhasına ve

²⁰⁶ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 229.

²⁰⁷ Çavuşoğlu, "The Kadızadeli Movement", 130.

Birgivi'yi eleştiren risalelerin reddedilmesine karar verildi.²⁰⁸ Bu kararlar alınırken Tatar İmam, Kadızadeli vâizleri tartışmaya davet etmiş, ancak Kadızadeliler buna yanaşmamış ve nüfuzlarını kullanarak kendilerine rakip gördükleri kişileri cezalandırma yolunu tercih etmişlerdi.

Hadiselerin temel aktörleri vâizler olduğundan, olan biten her şey halkın gözü önünde cereyan ediyordu. Bu durum, siyasi ve iktisadi sorunlardan da beslenen toplumsal gerginliği daha da arttırıyordu. Gerginliğin önemli kaynaklarından olan Kadızadeli vâizlerin talepleri tam olarak karşılanmasa da kararlı bir müdahale olmadığından bu hareketi bastırarak bir eyleme de girişilemiyor, tam olarak bir denge siyaseti izlenmeye çalışılıyordu. Ancak 1656'da Çınar Vakası neticesinde birçok sempatanını kaybeden Kadızadeliler, güçlerini büyük oranda yitirdiler. Vaka sonrası sadarete getirilen Boynueğri Mehmed Paşa'nın, tayinleri kendi iradesince yapması Kadızadelilerde rahatsızlık yarattı.²⁰⁹ Bu süreçte, Osmanlıların 1645'te başlattıkları Girit kuşatması halen devam ediyordu. Çanakkale önlerine kadar gelen Venedik donanması boğazı ablukaya alınca İstanbul'da huzursuzluklar yeniden ivme kazandı. Durumu fırsat bilen Kadızadeliler halka, mevcut sıkıntıların bidatlerden, veziriazamın ve şeyhülislamın sufileri himaye etmesinden ve rüşvetin artmasından kaynaklandığına yönelik vaazlar vermeye başladılar. Bununla da kalmayıp İstanbul'daki bütün tekkeleri yıkmak üzere tekrar harekete geçip Fatih Camiinde toplandılar. Köprülü Mehmed Paşa, sadaretinin sekizinci gününde yaşanan bu olayların büyümesine ve Kadızadelilerin devleti daha fazla meşgul etmesine izin vermedi. Hareketin önde gelen liderleri Üstüvani, Türk Ahmed ve Divane Mustafa Kıbrıs'a sürgün edildi.²¹⁰ Böylece,

²⁰⁸ İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 2014, II:242; Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızadeliler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24:101.

²⁰⁹ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 231.

²¹⁰ Çavuşoğlu, "Kadızadeliler", 102.

önce Çınar Vakası ve ardından Köprülü'nün aldığı tedbirler neticesinde Kadızadeliler devlet içerisindeki güçlerini büyük oranda yitirdiler.

Köprülü'nün devlet otoritesini sağlaması sayesinde Kadızadeliler yeniden güçlenme imkânını bulamadılar. Ancak Köprülüzade Fazıl Ahmed Paşa'nın 1661 yılında sadarete tayin edilmesi, Kadızadeli fikirlerin yeniden gündeme gelmesine ortam hazırladı. Erzurum beylerbeyliği görevi sırasında bu şehirde vâizlik yapan Vani Mehmed Efendi'yle şahsi dostluk kuran Fazıl Ahmed, veziriazam olduğunda Vani'yi Edirne'ye getirmiş ve padişah IV. Mehmed'le tanıştırmıştı. İstanbul'da da vâizlik ve ayrıca padişah hocalığı yapan Vani, bir süre sonra hem padişah ve sadrazamın hem de diğer yöneticilerin tanıdığı bir kişi ve bir güç unsuru haline geldi. Vani'nin tesiriyle 1662'de sur içinde şarap satışı ve kahvehaneler; 1665'te ise sufilerin halka açık şekilde sema, raks ve devran icra etmesi yasaklandı.²¹¹ Vani'nin etkisiyle hayata geçirilen bu yasaklar, onun Kadızadelilerle benzer görüşleri taşıdığını düşündürmektedir. Ancak bu durum, Kadızadeli vâizler hareketinin Vani'nin liderliğinde yeniden güç kazandığına delil oluşturmaz. Burada söz konusu olan bir vâizler grubunun değil, vaaz kürsüsündeki ve sohbetlerdeki maharetleriyle Fazıl Ahmed Paşa'nın dikkatini çekip himayesine giren ve bu surette kişisel bağlantılarını geliştiren bir vâizin etkisidir. Nitekim Vani'nin Kestel'e sürgün edilmesinden sonra onun tesiriyle konulan yasaklar da iptal edilmişti. Ayrıca raks ve sema aleyhinde bulunanlar da sadece Kadızadeli vâizler değildi. Başta Kemalpaşazade ve Ebussuud Efendi gibi ulemanın önde gelen isimleri olmak üzere birçok ilim adamı sufileri bu konuda eleştirmişti.

Bütün bunlar, Osmanlı döneminde ifa edilen vâizlik mesleği ve vaaz faaliyeti bakımından değerlendirildiğinde vaaz kürsülerinin sadece halkın dindarlığını

²¹¹ Zilfi, *Dindarlık Siyaseti*, 150-52

destekleyecek nitelikte konuşmalar yapılan yerler olmayıp aynı zamanda ilmi tartışmalar için de kullanıldığını göstermekte, vâizlerin ise sağlam bir devlet otoritesinin mevcut olduğu bir ortamda, kendi başlarına, hitap ettikleri kitleleri etkileyip toplumsal bir hareket başlatmalarının mümkün olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, halka doğrudan temas ettikleri için vâizlerin toplumsal tesir potansiyelleri yüksekti.



BÖLÜM VI

SONUÇ

Kadızeliler örneğinde görüldüğü gibi vâizler, grup olarak hareket etmeleri halinde önemli bir güç odağına dönüşebiliyorlardı. Ancak bu güç her zaman sınırlı bir etkiye sahipti. Vâizlerin söylemleri siyasal ve toplumsal düzeni tehdit edecek boyutlara vardığında devletin müdahalesi er ya da geç gerçekleşiyordu. Vâizlerin geniş halk kitleleriyle aracısız ilişki kurması ve vaazların, dinleyicilerin mantığına değil, duygularına hitap eden konuşmalar olması vâizlik makamını toplumsal tesir hususunda güçlü kılıyordu. Bu yüzden, İslam'ın ilk dönemlerinde gerçekleşen Ali-Muaviye ve Emevi-Abbasi iktidar mücadelelerinde, mezhep çekişmelerinde, Kadızade-Sivasi örneğinde olduğu gibi farklı anlayışlara sahip gruplar arasındaki tartışmalarda taraflar, halkla doğrudan temas kuran vâizlerden toplumsal destek kazanmak için faydalanmışlardı.

Vaazlar ve vâizler sadece dini, toplumsal ve kültürel hayatta değil, siyasi hâkimiyet mücadelelerinde de önemli işlevlere sahipti. Buldukları yerlerin dışına çıkıp farklı kültürlere mensup Müslümanların yaşadığı bölgelerdeki camilerde, mescitlerde, tekkelerde veya sokaklarda vaaz vermeleri nedeniyle vâizler, İslam dünyasındaki kültürel dolaşımın mühim bir parçasıydılar. Özellikle Bağdat, Şam, İstanbul gibi büyük kentlerde ve hac zamanında Haremeyn'de muhtelif memleketlerden gelen Müslümanlar, farklı kabiliyet ve anlayışlara sahip vâizleri dinleyebiliyorlardı. Bu durum, Müslümanların birbirlerinden haberdar olmasını sağlıyordu.

Toplumun her kesimiyle irtibat halinde olan vâizler, devlet ile toplum ve din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkide bir köprü vazifesi görüyorlardı. Osmanlılarda,

kuruluştan Yıldırım Bayezid'e kadarki süreçte vaaz, camilerde, mescitlerde ve tekkelerde vâizlik ve imamlık da yapan fakihler, tarikat şeyhleri ve dervişler tarafından icra edilmekteydi. Medreselerin yaygınlaşması sonrasında müderrislik ve kadılık vazifelerine giremeyen veya girmeyen medrese mezunlarının imam, hatip ya da vâiz olarak görev yapmaları ile suhtelerin üç aylarda cerre çıkararak vaaz vermeleri, devletin onayladığı İslam anlayışının Osmanlı toplumunda yayılmasının önünü açmış oluyordu.

Vâizliğin ve vaazın devletle toplum arasındaki aracılık işlevi, Osmanlı Devleti'nde kurumsallaşmış vâizlik olarak nitelenebilecek İstanbul selatin camilerinin kürsü şeyhliğinde/cuma vâizliğinde özellikle belirgin durumdaydı. Fatih Sultan Mehmed döneminde başlatılan kürsü şeyhliği uygulaması, ilerleyen dönemlerde geliştirilmiş ve İstanbul'daki selatin camilerinin *cuma vâizliği*, Yeniçeri ortalarındaki vâizlik olan *katar şeyhliği* adıyla bir silsile teşkil eder hale gelmişti. Cuma vâizleri genellikle tarikat şeyhleri arasından seçiliyor ve padişahın onayıyla göreve atanıyorlardı. İmparatorluğun en büyük camilerinde, cemaatin en kalabalık olduğu vakitte vaaz veren bu vâizler protokolde yer alıyor ve ayrıca çeşitli kademelerden yöneticiler ile geniş halk kesimleri üzerinde etkili olabiliyorlardı. Kent merkezlerinden uzak cami, mescit ve tekkelerde eğitimsiz kişiler de vâizlik yapabiliyordu; ancak kürsü şeyhleri, İslami ilimlerin muhtelif alanlarında eserler de kaleme alan iyi eğitilmiş vâizlerdi. Bu konumu nedeniyle kürsü şeyhliği, vâizlik kariyerinin zirvesini teşkil ediyordu. Hem idarecilerden hem de halktan saygı gören kürsü şeyhleri, zaman zaman siyasi ve toplumsal kargaşa ortamlarının önde gelen figürleri haline gelebiliyorlardı. Kürsü şeyhleri, İstanbul'da bir ayaklanma çıktığında devlet ile isyancılar arasında tarafların talebine binaen arabuluculuk yapıyor, bu durumu devlet yönetimine tesir etme amacıyla kullanabiliyorlardı. 1730 İsyanı sırasında yaşananlar ve Ayasofya vâizi

İspirizade Ahmed'in faaliyetleri bunun en açık örneğiydi. Dolayısıyla vâizlerin devlet ile toplum arasındaki aracılıkları her zaman otorite lehine sonuçlar yaratmıyordu.

Vaazlarda değinilmesi ve uzak durulması gereken konular, kimi ilim adamları tarafından belirlenmeye çalışılmışsa da vâizler genellikle bunların dışına çıkıyordu. Devlet idaresinin vâizlere gösterdiği müsamaha, düzeni tehdit edecek durumların ortaya çıkmasıyla sona eriyordu. Devlet adamlarını tenkit eden veya toplumun inancına ters düşen sözler söyleyen vâizler azil ve sürgün cezalarıyla karşılaşılıyordu.

Vâizler üzerinde sadece devlet görevlilerin ya da vakıf mütevellisinin değil, aynı zamanda cemaatin de denetimi söz konusuydu. Cemaat, vâiz ne söylerse onu almaya hazır pasif bir kitle değildi. Kendi inançları hilafına söylenen sözler karşısında sessiz kalmıyor, devlet görevlilerine şikâyet ulaştırarak vâizlerin cezalandırılmasında rol oynayabiliyordu. Vâizler, cemaate devletin tasdik ettiği din anlayışı çerçevesinde vaaz veriyorlardı. Ancak vaaz, tamamen resmi görevliler eliyle yürütülen bir faaliyet değildi. Bu yüzden, farklı anlayış ve inanışlara sahip vâizler de sınırlı da olsa bir etki yaratabiliyordu. Fakat denetim ve ceza mekanizması işliyorsa vâizlerin söylediklerinin bir toplumsal çatışma ortamı yaratması mümkün olmuyordu.

Kısaca özetlemek gerekirse vaaz ve vâizlik İslam'ın başlangıcından Osmanlılar dahil hemen her dönem ve ülkede dini ve toplumsal hayatın önemli yönlerinden biri olarak ciddi bir işlev icra etmiş, yerine göre toplumu, yerine göre siyasal iktidarı olumlu veya olumsuz anlamda yönlendirmiş, etkilemiş, bu özellikleriyle kesinlikle hafife alınmayacak bir kurum olmuştur.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi)

A.DVNSMHM.d 21/393, 515, 725, 726, 727

A.DVNSMHM.d 43/258

A.DVNSMHM.d 45/2426

AE. SAMD. I. 4/381

AE. SAMD.III 125/12277

AE. SAMD.III 198/19092

C.EV. 30/1454

C.MF. 183/9121

İE.EV. 6/699

TS.MA.d 4284/4

TS.MA.d 4789/1

TS.MA.e 4995/1

Birincil Kaynaklar ve Araştırma Eserleri

Akgündüz, Murat. *Osmanlı Döneminde Vâizlik*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2016.

Aktepe, Münir. *Patrona İsyanı (1730)*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2016.

Altunel, İbrahim. "Edebiyatımızda Kıssa, Kıssahanlık Geleneği ve Meddahlıkla Münasebeti Üzerine". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 1 (Kasım 1994): 157-60.

Armstrong, Lyall R. *The Qussas of Early Islam*. Leiden; Boston: Brill, 2017.

Arpağuş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

- Atçıl, Abdurrahman. *Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Alimler ve Sultanlar*. Çeviren Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2019.
- Athamina, Khalil. "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Its Socio-Political Impact on Early Muslim Society". *Studia Islamica*, sy 76 (1992): 53-74.
- Ay, Resul. *Anadolu'da Derviş ve Toplum*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Aycibin, Zeynep. "Klasik Osmanlı Padişahı Modelinin Yeniden İnşası: Sultan IV. Murad". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 112, sy 220 (Ocak 2016): 69-84.
- Aydın, Asuman. "Hurufat Defterlerine Göre Kütahya Şehri (XVIII. Yüzyıl)". Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi SBE, 2019.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *İslam Ansiklopedisi*, 18:425-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Başkurt, İrfan. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürsü Şeyhliği". *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy 27 (2012): 117-45.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Baz, İbrahim. "Abdülehad Nuri-i Sivasi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2004.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. Çeviren İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2015.
- . *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- Beyazıt, Ayşe. "Ahmed Bîcan'ın Müntehâ İsimli Fusûs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.
- Beydilli, Kemal. *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Bozkurt, Nebi. "Nedim". *İslam Ansiklopedisi*, 32:509-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

- Christie, Niall, ve Deborah Gerish. "Parallel Preachings: Urban II and al-Sulami". *Al-Masaq* 15, sy 2 (Eylül 2003): 139-48.
- Cirit, Hasan. *Halkın İslam Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- . "Kussâs". *İslam Ansiklopedisi*, 26:463-65. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- . "Vaaz". *İslam Ansiklopedisi*, 42:404-7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızedeliler". *İslam Ansiklopedisi*, 24:100-102. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- . "The Kadızedeli Movement: An Attempt of Şeri'at-Minded Rform in the Ottoman Empire". Doktora Tezi, Princeton University, 1990.
- Çelebioğlu, Amil. "Ahmed Bican". *İslam Ansiklopedisi*, 2:49-51. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Demirkent, Işın. "Haçlılar". *İslam Ansiklopedisi*, 14:525-46. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Ebû Tâlib El-Mekkî. *Kûtü'l-Kulûb*. Çeviren Muharrem Tan. C. II. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Eravcı, Mustafa. "Mevlâna Valihî'nin Hayatı ve Onun Işığında XVI. Asır Bir Osmanlı Vâizinin Kariyeri". *Tarih İncelemeleri Dergisi* XVIII, sy 2 (Aralık 2003): 25-36.
- Erkan, Mustafa. "Behcetü'l-Hadâik". *İslam Ansiklopedisi*, 5:346-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Gel, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler ve Tursun Fakih". Yüksek Lisans, Gazi Üniversitesi SBE, 2004.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları (Mevâidü'n-nafâis fi Kavâidi'l Mecâlis)*. Çeviren Orhan Şaik Gökyay. C. 1. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1978.

Göçmen, Muammer. “Üstüvani Mehmed Efendi”. *İslam Ansiklopedisi*, 42:396-97. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Gündoğdu, Cengiz. “Sultan Ahmed Camii İlk Cuma Vâizi: Abdülmecid Sivasi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2000): 41-53.

———. “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivasiler-Kadızedeliler Mücadelesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* III, sy 1 (1998): 37-72.

Gürbüzel, Sümeyra Aslıhan. “Teachers of the Public, Advisors to the Sultan: Preachers and the Rise of a Political Public Sphere in Early Modern Istanbul (1600-1675)”. Doktora Tezi, Harvard University, 2016.

Hasan Rızâ el-Aksarayî. *Nüzhetü'l Ebrar El-Muttali'li Esrari'l-Ğaffâr*. Çeviren Hasan Uçar ve Mustafa Şen. Ankara: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları, 2017.

Hatiboğlu, İbrahim. “Süleyman Fazıl Efendi”. *İslam Ansiklopedisi*, 38:86-87. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnamesi*. Çeviren A. Sait Aykut. C. I. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

İbni Cübeyr. *Endülüsten Kutsal Topraklara*. Çeviren İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2017.

İbnü'l-Adîm. *Biyografilerle Selçuklular Tarihi*. Çeviren Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi*. Çeviren Abdülkerim Özaydın. C. 10. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

İmam Gazâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Çeviren Ahmet Serdaroğlu. C. 1. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.

İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye*. C. I. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

———. *Devlet-i Aliyye*. C. II. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

———. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. Çeviren Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

- İpşirli, Mehmet. “Ayasofya Kürsü Şeyhliği”. *İslam Ansiklopedisi*, 4:224. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- . “Cer”. *İslam Ansiklopedisi*, 7:388-89. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- . “Ehl-i Örf”. *İslam Ansiklopedisi*, 10:519-20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- . “İlmiye”. *İslam Ansiklopedisi*, 22:141-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- . “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, 1:139-279. İstanbul: IRCICA, 1994.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: MEB, 1972.
- Karahasanoğlu, Selim. “Osmanlı İmparatorluğu’nda 1730 İsyanına Dair Yeni Bulgular: İsyanın Organizatörlerinden Ayasofya Vâizi İspirizâde Ahmed Efendi ve Terekesi”. *OTAM*, sy 24 (2010): 97-128.
- Kâtib Çelebi. *Fezleke*. Hazırlayan Zeynep Aycibin. C. II. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- . *Mizânü’l-Hakk Fî İhtiyâri’l-Ehakk*. Hazırlayan Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Keskioğlu, Osman. “Bazı Yönleriyle Vakıflar”. *Vakıflar Dergisi*, sy X (1975): 109-12.
- . “Şumnulu Şerif Halil Paşa Vakfıyesi”. *Vakıflar Dergisi*, sy XIX (1985): 25-30.
- Koç, Mustafa. “Anadolu’da İlk Türkçe Telif Eser”. *Bilig*, sy 57 (Bahar 2011): 159-74.
- Köse, Ömer Faruk. “Cuma Vâizliği”. *İslam Ansiklopedisi*, Ek-1:273. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Krstic, Tijana. “From Shahâda to ‘Aqîda: Conversion to Islam, Catechization, and Sunnitization in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli”. *Islamisation: Comparative*

Perspectives from History, editör A. C. S. Peacock, 296-314. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Lekesiz, Hulusi. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri”. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi SBE, 1997.

Macdonald, D.B. “Kıssa”. *İslam Ansiklopedisi*, 6:771-74. İstanbul: MEB, 1977.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. Çeviren Ali Hakan Çavuşoğlu ve Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2018.

Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*. Çeviren Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Neumann, Christoph K. “Siyasi ve Diplomatik Gelişmeler”. *Türkiye Tarihi 1603-1839*, editör Suraiya Faroqhi, çeviren Fethi Aytuna, 65-85. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

Nicholson, Reynold. *Tasavvufun Menşei Problemi*. Çeviren Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Nizri, Michael. *Ottoman High Politics and the Ulema Household*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Nutku, Özdemir. “Meddah”. *İslam Ansiklopedisi*, 28:293-94. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tatav Yayınları, 2002.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam*. İstanbul: TİMAŞ Yayınları, 2017.

———. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.

Özcan, Abdülkadir. *Şarkın Sultanı IV. Murad*. İstanbul: Kronik Yayıncılık, 2016.

Özcan, Nuri. “Abdi, Himmetzâde”. *İslam Ansiklopedisi*, 1:74. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

Özcan, Tahsin. “Molla Arap”. *İslam Ansiklopedisi*, 30:240-41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.

Öztürk, Necdet, haz. *Aşıkpaşazade Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2013.

Pakalın, Mehmet Zeki. “Cuma Vâizi”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I:310. İstanbul: MEB, 1993.

———. “Kürsü Şeyhleri”. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II:345. İstanbul: MEB, 1993.

Pazarbaşı, Erdoğan. “Fezullah Efendi’nin Kayınpederi: Vâni Mehmed Efendi”. *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu*, 189-98. Erzurum, 2015.

———. “Mehmed Efendi, Vani”. *İslam Ansiklopedisi*, 28:458-59. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

———. *Vâni Mehmed Efendi ve Araisü’l-Kur’an*. Van: Van Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 1997.

Pedersen, Johannes. “Hatib”. *İslam Ansiklopedisi*, 5/1:363-65. İstanbul: MEB, 1987.

———. “The Criticism of Islamic Preacher”. *Die Welt des Islams* 2, sy 4 (1953): 215-31.

———. “The Islamic Preacher Wa’iz, Mudhakkir, Qass”. *Education and Learning in the Early Islamic World*, editör Claude Gilliot, 93-112. Farnham: Ashgate, 2012.

Pellat, Ch. “Kâss”. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, IV:733-35. Leiden: Brill, 1978.

Radtko, B. “Wa`iz”. *Encyclopedia of Islami, Second Edition*, XI:56. Leiden: Brill, 2002.

Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. Çeviren Fikret Işıltan. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.

Sertoğlu, Midhat. *Mufassal Osmanlı Tarihi*. C. V. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

- Sevim, Ali, ve Erdoğan Merçil. *Selçuklu Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Swartz, Merlin. “Preaching and Sermons, Islamic”. *Dictionary of the Middle Ages*, editör Joseph Prayer, 10:70-73. New York: Charles Scribner’s Sons, t.y.
- Şahin, Haşim. “Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Fakihler”. *Osmanlı’da Fıkıh ve Hukuk*, editör Süleyman Kaya ve Haşim Şahin. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- . “Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)”. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2007.
- Şengül, İdris. “Kıssa”. *İslam Ansiklopedisi*, 25:498-501. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Terzioğlu, Derin. “Sunna-Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: The Nasihatname of Hasan Addressed to Murad IV”. *Archivum Ottomanicum*, sy 27 (2010): 241-312.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Uçman, Abdullah. “Abdülahad Nuri”. *İslam Ansiklopedisi*, 1:178-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Uğur, Abdullah. “Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü’l-Âşıkîn Adlı Eseri”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2019.
- Uğur, Mücteba. “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, sy 1 (1987): 291-326.
- Uludağ, Süleyman. “Abbâdi, Ebu Mansûr”. *İslam Ansiklopedisi*, 1:14-15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- . “Ahmed el-Gazzâlî”. *İslam Ansiklopedisi*, 2:70. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

- Uzun, Mustafa İsmet. “Yazıcıoğlu Mehmed”. *İslam Ansiklopedisi*, 43:362-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- . *Osmanlı Tarihi*. C. IV/1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Vankulu Mehmed. “el-va’z”. *Vankulu Lügati*, 1:1295. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Yarı, Güler. “Osmanlı’da Hutbe”. *Hutbe Kitabı*, editör Emine Gürsoy Naskali, 3-102. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Yazıcıoğlu Mehmed. *Muhammediye*. Çeviren Amil Çelebioğlu. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbasiler”. *İslam Ansiklopedisi*, 1:31-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Yiğit, Halime. “Hurufat Defterlerine Göre Afyonkarahisar Şehri (XVIII. Yüzyıl)”. Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi SBE, 2019.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî’nin Hayatı ve Eserleri*. Çeviren Hikmet Gök. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007.
- Zilfi, Madeline C. *Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*. Çeviren Mehmet Faruk Özınar. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2008.
- . “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”. *Journal of Near Eastern Studies* 45, sy 4 (Ekim 1986): 251-69.