



# Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi

*Journal of Ottoman Legacy Studies*

ISSN 2148-5704

www.osmanlimirasi.net

osmanlimirasi@gmail.com

Cilt 10, Sayı 27, Temmuz 2023 / Volume 10, Issue 27, July 2023

## OSMANLI İKTİDARINA MUHALEFETTE CÂMİ VE HUTBE (16. Yüzyıl) *Mosque and Sermon in Opposition to Ottoman Power (16th Century)*

Makale Türü/ Article Types : Araştırma Makalesi/ Research Article  
Geliş Tarihi/ Received Date : 07.04.2023  
Kabul Tarihi/ Accepted Date : 05.07.2023  
Sayfa/ Pages : 383-403  
DOI Numarası/ DOI Number : <http://dx.doi.org/10.17822/omad.2023.247>

### **Turan AÇIK**

(Doç. Dr.), Aksaray Üniversitesi, e-mail: [turanacik@gmail.com](mailto:turanacik@gmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4682-6265>

### **Atıf/Citation**

Açık, Turan, "Osmanlı İktidarına Muhalefette Cami ve Hutbe (16. Yüzyıl)", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 10/27, 2023, s. 383-403.





*Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), Cilt 10, Sayı 27, Temmuz 2023.*

*Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS), Volume 10, Issue 27, July 2023.*

ISSN: 2148-5704

## OSMANLI İKTİDARINA MUHALEFETTE CÂMİ VE HUTBE (16. Yüzyıl)

### *Mosque and Sermon in Opposition to Ottoman Power (16th Century)*

**Turan AÇIK**

**Öz :** Kuruluştan itibaren meşru bir siyasi yapı inşa eden Osmanlıların “tarihî güç mücadelesinin yoğunlaştığı kritik bir coğrafya”daki var olma mücadelelerinin en mühim ayağını meşruiyetin muhafazası teşkil ediyordu. Sünni bir imparatorluğun meşruiyetinin müşahhas formu, cuma namazı ve hutbede sultan ve ilk dört halifenin isimlerinin zikredilmesi idi. Osmanlı padişahına tabiiyetin göstergesi ve hâkimiyet simgesi olan cuma camileri, aynı zamanda “Memâlik-i Mahrûse-i Şahâne”deki nizama işaret ederdi. 16. yüzyılda Safevilerin ortaya çıkışı ile birlikte Osmanlı iktidarına karşı Safevi taraftarı kendi tebaasından ciddi bir tehdit baş gösterecekti. Safevilerle beraber siyasallaşan heterodoksi, bu yüzyılda, cuma namazına ve Hulefâ-i Raşidin’in isimlerinin hutbede zikredilmesine muhalefet etmişlerdi. Safevilerin Osmanlı tebaası üzerindeki propagandalarını ve “ilhad”ın siyasallaşmasını engellemek için bilhassa Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren “Sünnilik” bir “devlet politikası” olarak daha hassas vaziyette muhafaza edilmeye çalışıldı. Kanuni dönemine gelindiğinde, 1537’de bütün köylere varana kadar cami inşa edilmesini buyuran bir ferman gönderildi. Camilerde cuma namazına gidip hutbede Raşid halifelere ve padişaha tabiiyetini bildiren cemaat, merkezî otorite ile aynı metafizik bağlama yerleşiyor, ayrıca siyasallaşıyordu. Bu dinî ve siyasi muhtevalı cemaatten (ehl-i sünnet ve’l-cemaat) ayrılmak “ilhad”, bunun siyasallaşmış biçimi ise “rafz” olarak nitelendiriliyordu. “İlhad” daha çok meselenin itikadi boyutuna, “rafz” ise siyasi veçhesine taalluk ediyordu. Mühimme defterlerinden takip edilebilen bu muhalefet, 16. yüzyıl ilerledikçe Rafizilik, bununla bağlantılı kayıp Mehdi inancının getirdiği protest siyasal duruş ve konargöçer unsurların yerleşik nizama karşı gösterdiği tepkinin terkibinden kaynaklanan muhalefetlerle çeşitlendi. Celâli isyanları döneminde ise Kalenderoğlu Mehmed örneğinde cuma namazına ve hutbeye karşı tavır, başlangıçta Kızılbaş olmayan Mehmed’in Kuyucu Murad Paşa’ya yenilmesi ve İran’a kaçması akabinde Kızılbaşlığı kabul etmesi ile neticelendi.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, iktidar, muhalefet, cami, hutbe, ilhad, rafz

**Abstract:** The Ottomans, who established a legal political structure from the very beginning, struggled for existence in a “critical geography where historical power struggles were intensified”. Preserving legitimacy was the most important reason for this struggle. The concrete form of legitimacy for a Sunni empire was the mentioning of the names of the sultan and the first four caliphs in the Friday prayer and sermon. Friday mosques, which were a symbol of loyalty to the Ottoman sultan and a sign of dominance, also represented order in “Memâlik-i Mahrûse-i Şahâne”. In the 16th century, the emergence of the Safavids posed a serious threat to Ottoman power. Heterodoxy, which became politicized with the Safavids, opposed the Friday prayer and the mentioning of the names of the Rashid caliphs in the sermon. To prevent Safavid propaganda in Ottoman society and the politicization of “ilhad”, “Sunnism” was preserved as a “state policy” with more sensitivity, especially during the period of Yavuz Sultan Selim. During the period of Kanuni, an edict was issued ordering the construction of mosques in all villages in 1537. The community that attended the Friday prayer in mosques and declared its loyalty to the Rashid caliphs and the sultan in the sermon was placed in the same metaphysical context as the central authority, and also became politicized. Separating from this religious and political community (ahl as-sunnah wal-jamaah) was called “ilhad”, and its politicized form was called “rafz”. While “ilhad” was more concerned with the theological aspect of the issue, “rafz” was related to its political aspect. As the 16th century progressed, this opposition, which can be traced in the Mühimme registers, diversified with the oppositions arising from the combination of rafidism, the protest political stance brought by the belief of the lost Mahdi associated with it, and the reaction of the nomadic elements against the established order. In the period of the Celali revolts, Kalenderoğlu Mehmed's attitude against Friday prayers and sermons resulted in his defeat to Kuyucu Murad Pasha, and his fleeing to Iran, where he later accepted Kızılbaş beliefs.

**Key Words:** Ottoman, power, opposition, mosque, sermon, ilhad, rafz

## Giriş

Osmanlı İmparatorluğu gibi “tarihi güç mücadelesinin yoğunlaştığı kritik bir coğrafya”da var olma mücadelesi veren bir imparatorluğun ayakta kalabilmesi için asli meşguliyeti, meşruiyeydi. Osmanlılar kuruluşlarından itibaren gerek Kayı boyundan olmaları gerekse Bizans hududunda gaza faaliyeti yürüten bir beylik vaziyetinde ortaya çıkmalarıyla meşru bir siyasi yapı olarak teşekkül etmişlerdi. İlerleyen süreçte Anadolu beylikleri, Timur Devleti ve bilahare Akkoyunlular ve Memlükler gibi rakipleri ile cereyan eden mücadelelerin “meşruiyet savaşları” kısmında, hem Türk-Moğol gelenekleri hem de İslami bakımdan gazanın temin ettiği meşruiyet zemini ile imparatorluklarını inşa etmişlerdi. Osmanlı padişahının Kayı boyundan oluşu,<sup>1</sup> İstanbul’un ele geçirilmesi gibi İslam dünyasının en prestijli fethi ve takip eden dönemde Portekizlilere karşı “gazanın önderi” oluşlarının tescil edilmesi<sup>2</sup> ile Mercidabık ve Ridaniye harplerinin ardından kutsal beldelerin koruyucusu (Hâdimü’l-Haremeyni’ş-şerifeyn) unvanı elde etmeleri,<sup>3</sup> 16. yüzyıla gelindiğinde sağlam bir meşruiyet halesi ile imparatorluğun “klasik” muhtevasını yerli yerine oturtmuştu. İç politikada ise modern / ulus devletler gibi teknolojinin getirdiği enstrümanlarla (askerî ekipmanlar, ulaşım ve iletişim vasıtaları vb.) merkezî idare kurma şansı olmayan geleneksel bir imparatorlukta, “elit politikası” çerçevesinde yöneten ve yönetilenler şeklinde ayrılmış olan toplumsal kesimleri nizam içerisinde tutmak (adalet), en mühim meşruiyet kaynağıydı. Padişahın “nefs-i natika” rolü ile toplumsal zümreler arasında oynadığı denge rolü, meşruiyeti temin etmekte ve rolün devamı, meşruiyetin de devamını getirmekteydi.<sup>4</sup> Bu sistemde her bir zümre kendi “çerçevesi” içerisinde kalmalı ve bilhassa da reaya, yönetici zümreye dâhil olmaya çalışmamalıydı.<sup>5</sup> Hele saltanat iddiası ile ortaya çıkmak haddi aşmanın en son noktasına tekabül ediyordu.

Bilhassa Fatih Sultan Mehmed’in şahsında mutlak manada muktedir bir hükümdar tipinin vücuda gelmesi ile Osmanlı hanedanı ve hükümdarı, uzun zaman meşru iktidar sahipleri olarak hükmetmişler ve meşruiyeti hemen bütün ülkelerine teşmil etmeye çalışmışlardı. Elbette bu durum Osmanlı hanedanının ve padişahının iktidarına yönelik hiçbir muhalefetin / alternatifin olmadığı / düşünülmediği anlamına gelmemekteydi. Fatih Sultan Mehmed’den önce Çelebi Mehmed döneminde Şeyh Bedreddin, “Gelün bana şimden girü pâdişâhlık benümdür, bana virildi.” diyerek saltanat iddiasında bulunmuştu.<sup>6</sup> Yine 16. yüzyılda yazılmış Grekçe bir anonim Osmanlı tarihine göre, II. Murad’ın gördüğü bir rüya, Osmanlı hanedanının kesileceğine yorulmuş ve Osmanoğulları’nın yerini Mihal, Turahan ve Evrenosoğullarının alacağı üzerinde durulmuştu.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Hakan Yılmaz, “Sultan Osmân ve Oğlu Orhan’ın Yeni Bulunan Orijinal Şeceresi ve ‘Kuruluş’u Anlatan En Eski Osmanlı Târîhi Metni”, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* LXXII/429 (Ekim 2022): 18-37; aynı yazar, “Osmanlı ‘Kayı’ Menşeinin Yeni Tarihi ve Nümizmatik Kanıtları”, *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* LXVIII/ 402 (Temmuz 2020): 26-33.

<sup>2</sup> “1509’da Portekizliler, Hint Okyanusu’nda Memlüklerin donanmasını yok ederek Kızıldeniz’e girmek, Hz. Peygamber’in mezarına saldırmak tehdidinde buldukları zaman bütün İslam âleminin gözü gazanın önderi olan Osmanlı padişahına çevrildi. Memlüklere yardım için Mısır’a Osmanlı gemicileri gönderildi. Bu suretle Memlükler de Osmanlılar’ın gaza yolu ile İslam âleminde üstünlüğünü tanımış oluyordu.” Halil İnalçık, “Padişah”, *D.İ.A., C. 34*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 141-142.

<sup>3</sup> Osmanlıların Yavuz Sultan Selim döneminde hilafeti devraldıkları meselesi modern tarihçilik açısından tartışmalıdır. Bu konuda bir literatür tahlili ve hilâfetin devrinin Mercidabık muharebesinden sonra olduğunu iddia eden mühim bir çalışma için bkz. Uğur Demir, “Hilâfetin Osmanlıya Devri Meselesi ve Buna Dair Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019): 87-142.

<sup>4</sup> Osmanlı İmparatorluğu’nda meşruiyet düzenekleri hakkında derinlemesine tahliller için bkz. Bedri Gencer, “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4-5 (2000): 103-151.

<sup>5</sup> Padişah’ın en mühim vazifesi ehl-i seyf, ehl-i ilm, ehl-i ticaret ve ehl-i ziraati kendi “çerçevesi” içinde tutmaktır. Halil İnalçık, “Osmanlı Padişahı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 13/S. 4 (1958): 75.

<sup>6</sup> Âşikpaşazâde, *Osmanoğulları’nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç, (İstanbul: K Kitaplığı Yayınları, 2003), 426-427.

<sup>7</sup> Feridun Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 6 (2001): 66.

Eldeki çalışma açısından asıl önemli olanı ise II. Bayezid zamanında cereyan eden Şahkulu Baba Tekeli isyanıydı (1511). Şahkulu, “kâh mehdilik da‘vâsı” ederek “kâh şâh öldü anın vilâyeti bana değdi memleket benimdür” diyerek padişahlık iddiası ile ortaya çıkmıştı.<sup>8</sup> Şahkulu ve yanındakiler, Şehzade Ahmed’in oğlu Osman’ın Divan-ı Hümayuna arz ettiği malumata göre,

“... vilâyet-i Teke’nin tâbi‘ olmayan köylerin ve kendlerin gâret idüb ve yıkub ve mâlın ve menâlin alub kendülere yarayan ehlin ve iyâlin alub esir idüb yararıyanı heman kılıçdan geçirüb bu tarik ile Elmaluyu dahi kezâlik vurub mâlın ve rızkın alub kendilere yararıyan kırub Müslümânların ehl ü iyâllerine bir vechle hakaret etmişdür ki, demek olmaz ve şehri dahi yer yer oda koyub ve mescidleri ve zâviyeleri bile yakmıştur ve hâşâ buldukları Kelâmullâhî ve kitâbları oda vurub tabanlayub mahvederlermiş.”<sup>9</sup>

Şahkulu’nun Elmalı’da şehrin mescitlerini yakması ile saltanat iddiası arasında bir bağ var mıydı? Şehzade Osman’ın, şehrin yer yer yakıldığını bildirdikten sonra, bilhassa mescitlerin ve zaviyelerin de yakıldığını belirtmesi muhakkak Şahkulu’nun Osmanlı “resmî ideolojisi”ne<sup>10</sup> ya da daha doğru bir ifade ile Sünniliğine karşı olan tavrını tasrih etmek içindi. Çünkü mescitlerin yakılması hem Şahkulu’nun Osmanlı Sünniliğini hedef alması hem de Osmanlı padişahının iktidarını tanımaması ile alakalıydı.<sup>11</sup> Şehzâde Osman da bunu böyle düşünüyordu ki şehrin mescitlerinin yakıldığını arızasına eklemişti. Zira mescitler / camiler hem Osmanlıların “resmî ideoloji”sinin hem de padişahın iktidarının sembolleriydi. Dönemin müftüsü Hamza Efendi’nin büyük ihtimalle Şahkulu isyanını referans alan fetvasında da Kızılbazların bilhassa camileri yıktıkları belirtilmekteydi. Ayrıca Kemalpaşazâde’nin bildirdiğine göre, Şah İsmail Akkoyunluları bertaraf etmek için giriştiği katliamlarda hassaten şehirlerdeki mescitleri harap etmişti.<sup>12</sup> Dolayısıyla Osmanlıların “Rafızı” olarak nitelendirdikleri grupların, camiye bir iktidar sembolü olarak algılandığı muhakkaktı.

Mahalle ve köylerde cemaatin beş vakit namazı mescitte beraber kılması ve cuma camilerinde irat edilen hutbe, padişahın meşruiyetinin ve iktidarının en mühim göstergesiydi. Bilindiği üzere İslam dünyasında “hutbenin dua kısmında cuma namazından önce hükmü cari olan sultanı anmak” gelenektir.<sup>13</sup> Bu gelenek hemen herkes tarafından kabul edilmekteydi ki, mevcut padişahın iktidarını meşru görenler cuma namazına giderek biat etmekte, meşru görmeyenler ise cuma namazına gitmemek ya da hutbe sahibinin kendileri olduğunu göstermek için ellerinden geleni yapmaktaydılar. Bilhassa karışıklık dönemlerinde hutbede padişaha dua edilmesi ve isminin zikredilmesi hâkimiyetin meşruiyeti açısından vazgeçilmezdi.<sup>14</sup> Bu makalede, Osmanlıların “Rafızı ve mülhit” olarak nitelendirdikleri kesimlerin cami ve hutbe kaynaklı muhalefetleri ele alınacak, en sonda ise “Rafızı” olmayan eşkiyanın cami ve hutbeye

<sup>8</sup> BOA, *TS.MA.e*, No.: 754/105; Şahabettin Tekindağ, “Teke-Eli ve Teke-Oğulları”, *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 7-8 (1976-1977): 60.

<sup>9</sup> Şahabettin Tekindağ, “Şah kulu Baba Tekeli İsyanı”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 3 (1967): 39 (virgü bize ait).

<sup>10</sup> İdeolojiler, aslında 19. yüzyılda “Sanayi Devrimi ile zirveye çıkan medenileşme sürecini” meşrulaştırmak için ortaya çıkan seküler enstrümanlardır (Bedri Gencer, “Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş”, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2014): 23). Dolayısıyla Osmanlıların “Sünnilik politikası”nı ifade etmek için aslında anakronik bir kavramdır. Burada sadece, bugünkü okuyucunun zihninde mesele daha somut bir vaziyette billurlaşabilsin diye ve literatüre Ahmet Yaşar Ocak tarafından artık yerleştirildiği için tercih edilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 81.

<sup>11</sup> Emecen’in belirttiği gibi, “dönemin bazı kroniklerindeki ifadeler, bir ölçüde onun Osmanlı devletini yönetmeye aday bir konumda kendini gördüğüne açık bir karine teşkil eder.” Feridun Emecen, “İhtilalci bir Mehdilik Hareketi mi?: Şahkulu Baba Tekeli İsyanı Üzerine Yeni Yaklaşımlar”, *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan*, ed. Mehmet Öz-Fatih Yeşil, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 525.

<sup>12</sup> Şehabeddin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 17/22 (Mart 1967): 49, 54.

<sup>13</sup> Güler Yarcı, “Osmanlı’da Hutbe”, *Hutbe Kitabı* içinde, ed. Emine Gürsoy Naskali, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 32.

<sup>14</sup> Mehmet İpşirli, “Osmanlılarda Cuma Selâmlığı (Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi)”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan* içinde, ayrı basım, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 461.

karşı taarruzlarının Kalenderoğlu Mehmed örneğinde, dinî ve siyasi bakımdan nasıl ortak bir zeminde buluşabildiğine dikkat çekilecektir.

### 1. Osmanlı Ülkesinde Nizam, Namaz, Hutbe ve İktidar

Osmanlılar, imparatorluk siyasetlerini şeriat ve kanun (ikisi birlikte adalet)<sup>15</sup> kavramları ekseninde teşkilatlandırmış, iktidarlarının ve adaletin cari olduğunu düşündükleri ülkelerine “Memâlik-i Mahrûse-i Şâhâne” adını vermişlerdi. Bu adil ülke algısını ise payitahtta Topkapı Sarayı’ndaki adalet kasrı ve elbette fethin ve Fatih’in meşruiyetini gözler önüne seren Ayasofya Camii temsil etmekteydi.<sup>16</sup> “İlahî gözetime mazhar”, hükümdarın iktidarının görünür olduğu imparatorluk şehirleri de adil ve meşru sistemin bileşenleri olarak “mahrûse” şeklinde kavramsallaştırılmıştı. “Mahrûse”, ehl-i İslam-ehl-i zimmet olarak ayrılan “ümme” denen siyasi topluluğun yaşadığı kozmopolit evrene verilen addı. “Mahrûse”, daha çok iktidar düzenekleri ve meşruiyet bağlamında “semavileştirilmiş” bir mekândı.<sup>17</sup> Bunun yanında bir de daha somut bir düzlemde “millet” denen dinî cemaatin mekânı olarak fıkhi bir birim olan şehirler vardı.<sup>18</sup> “Nefs”i ve “finâ”sı (şehrin avlusu) ile sınırlarını artık belirleyebildiğimiz şehirlerin “mahrûse” halesi ile sarılmasının yolu cuma camileriydi. Molla Hüsrev’in “Cuma namazının sıhhatinin şartı, şehirdir.”<sup>19</sup> demesinin gösterdiği üzere, cuma camii ile bir belde fıkhi bakımdan hem şehir hükmü edinir hem de siyasi anlamda hutbe ile padişahın iktidarının görünür olduğu bir muhit olarak “mahrûse” şeklinde vasıflandırılırdı. “Mahrûse” ise padişahın iktidarının görünür olduğu adalet, nizam ve barış yurdu anlamına geliyordu.<sup>20</sup>

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu’nda meşruiyet; özgürlük, eşitlik vb. herhangi bir politik formla değil, şeriatla ve şeriatla vazediliyordu.<sup>21</sup> Aslında “meşru” kelimesinin “şeriatla uygunlaştırılmış” anlamına gelmesi de bunun göstergesiydi. İnalçık’ın “Osmanlı şehri şeriat idealine dayanır”<sup>22</sup> cümlesinden anlaşıldığı üzere, bu ideali somutlaştıran cuma camileriydi ve iktidarın mimarisi bu camilerde şeriat harcı ile vücut buluyordu. Camiler, “Osmanlı topraklarını bütünleştirip, hudutlarını belirginleştiren sınır taşları ve görsel hâkimiyet simgeleriydi.”<sup>23</sup> Bilhassa her hafta cuma namazlarında padişahların hâkimiyetlerinin göstergesi ve teyidi anlamına gelen hutbeler ile meşruiyetini temin eden Osmanlı padişahı, bunun muhafazasını da en mühim vazifesi kabul ediyordu. Gelibolulu Mustafa Âli, Allah’ın sultanlara hutbe ve sikke olmak üzere iki ihsanda bulunduğunu ve hutbede sultanın şanının yüceliğinin ifade edilmesi ile toplumun tamamına, ülü’l-emre ve halifeye itaat ve tabiiyet talimi yaptırıldığını ifade etmekteydi.<sup>24</sup>

<sup>15</sup> Padişahların mutlak iktidarının şeriat ve kanunu uzlaştırıcı bir fonksiyonu vardı. Gülrü Necipoğlu, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu’nda Mimari Kültür*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 37.

<sup>16</sup> Gülrü Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).

<sup>17</sup> Turan Açık, “The Celestialization of Space and Belonging in the Ottoman Empire”, *Loyalty, Belonging, and Dependency in Early Modern Ottoman Empire*, Workshop, May 5-6, 2022.

<sup>18</sup> Ali Suâvi, milleti dinî topluluk, ümmeti siyasi topluluk olarak belirtmekteydi. Bedri Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 52, 559.

<sup>19</sup> *Gurer ve Durer Tercümesi*, C. I, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 239.

<sup>20</sup> “...Osmanlı ülkesi, aydınlar tarafından tüm insanlığın sığınağı mukaddes bir belde...” olarak görülmüştür. Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme (1839-1939)*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 147.

<sup>21</sup> Wael b. Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 136.

<sup>22</sup> Halil İnalçık, “Osmanlı Şehri Şeriat İdealine Dayanır”, *İzlenim*, 22 (1995): 21.

<sup>23</sup> Necipoğlu, *Sinan Çağı*, 25.

<sup>24</sup> “...selâtin-i zevî’l-iktidâra mevâhib-i hâsse-i ilâhiyeden iki mevhibe-i celîle vardır ki biri hutbe-i şerife ve biri sikke-i münifedür. Felâ-cerem hutbe-i refî’atü’r-rütbede irtifâ’-i şân-i sultânî ve i’tilâ-i zât-i pâk-i hâkânî mazmûnı ifade kılınub kibâr u sığâra itâ’at-i ulî’l-emri ta’lîm ve ebrâr u ahvâra mütâba’at-i halife-i ‘asrı tefhîm mukarrerdür.” Kasım Ertaş, “Gelibolulu Mustafa Âli’nin Nasihatü’s-Selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 115.

Daha kuruluş yıllarından itibaren Karacahisar'ın fethi akabinde okunan hutbe ile beraber Osmanlı padişahları kendi adlarına hutbe okutmaya çok dikkat etmişlerdi. Hatta Âşıkpaşazade'de görüldüğü üzere, saltanat süreleri dahi hutbeye nispet edilerek hesaplanıyordu:

“...Orhan-ı Gâzi'nün 'ömri seksen iki yıl oldu. Atası vefâtında kırk biş-idi. Ve atası vefâtından sonra otuz sekiz yıl hutbe okundu (...) Bunun oğlu Murâd Han-ı Gâzi'nün 'ömri altmış sekiz yıl oldu. Atası vefâtında otuz yedi yaşındaydı. Bunun dahi otuz bir yıl hutbesi okundu. Ve bunun oğlu Bâyezîd Han kim ana Yıldırım Han dirler, bunun 'ömri altmış yıl oldu. Atası vefâtında kırk dört yaşındaydı. Bunun dahi on altı yıl hutbesi okundu.”<sup>25</sup>

Cuma namazı kılınır camilerin inşa edilebilmesi ve hutbe iradı için de bizzat padişahın izni gerekiyordu.<sup>26</sup> Osmanlı şehrinin bu camilerin temsil ettiği “kalıcı odak”tan itibaren teşekkül eden mahallelerdeki evlerin toplamı olması,<sup>27</sup> cami ve evler arasında kurulacak bağlantının düzene işaret ettiğini gösteriyordu. Ayrıca her bir mahallenin mescidi, mikro düzeyde bu muhitin nizam içerisinde olduğu anlamını taşıyordu. Camide cemaatle namaza devamın zorunlu olduğu Osmanlı toplumunda, Osmanlı ferdi hem tanınabilir olmanın getirdiği hem de merkezî otorite ile aynı dinî muhtevayı paylaşmanın verdiği meşruiyet ile “mahrûse”nin istikrarını temin eden cemaatin bir parçasıydı.<sup>28</sup> Böylece şehir, cuma namazı kılınır belde olması hasebiyle Sünnî'ydi. Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatı başlarında eserini kaleme alan Hadîdî de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki “yüksek şehirleşme oranı” ile mescit ve camilerin bolluğunu “Sünnî inanç” ve “sultani adalete” bağlamaktaydı.<sup>29</sup>

16. yüzyılda Safevilerin ortaya çıkması ile yeniden alevlenen “imamet” tartışmasında Kanuni dönemi oldukça mühimdi. Bilhassa Kızılbaş Safevilere karşı Osmanlı padişahının imameti hususunda meşruiyet çerçevesi tesis edilmişti. Bunun pratikteki görünümünden biri, 1537 yılında ısdâr edilen ve tüm köylere cami inşa edilmesini buyuran fermanın “*vülât-i memâlik-i mahmiyyeye*” gönderilmesiydi.<sup>30</sup> Ayrıca meşru imamın kim olduğu noktasında Kanuni döneminde Lütfî Paşa bir eser kaleme almış (1554),<sup>31</sup> “Osmanlı emperyal Sünniliğinin en yüce ifadesini bulduğu” Süleymaniye külliyesinin inşası da (1557) somut anlamda atılan en önemli adım olmuştu. Bu külliye ve cami “Osmanlı sultanıyla uyrukları arasındaki paternalist ilişkiyi yansıtan bir mikrokosmos hüviyetindeydi.”<sup>32</sup> Camiin kitabesini hazırlayan Ebussuud Efendi de burada Kanuni'yi “halife” olarak ilan ediyordu.<sup>33</sup> Böylece Osmanlı ülkesi genelindeki cami ve mescitler, hem Osmanlı Sünniliğinin hem de sultanın iktidarının göstergesi “makrokosmosu” temsil ediyorlardı. Osmanlılara göre bu makro düzene ve padişahın iktidarına karşı öncelikli tehlike, Şahkulu Baba Tekeli örneğinde görüldüğü üzere “siyasallaşmış heterodokside” geliyordu.

<sup>25</sup> Âşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, 584. IV. Mehmed'in cülus fermanının ilgili kısmı: “Allah'ın inayeti ve şahsımdaki istidat sayesinde sultan olub vezirlerin, ulemanın ve halkın reyleriyle saltanat tahtına oturtuldum, camilerde hutbelerde sikke üzerinde ismim zikrolundu. Siz valiler ve kadılar bu yazıyı alır almaz derhâl şehir ve köylerde halka cülusumu ilan edip hutbeyi adıma okutturasınız.” İnalçık, “Osmanlı Padişahı”, 74.

<sup>26</sup> Turan Açık, “Şehirköy: Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehir Hükümünde Köyler”, *History Studies* 13/1 (2021): 51-68.

<sup>27</sup> Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 108.

<sup>28</sup> Turan Açık, “Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme”, *OTAM* 35 (2014): 1-39.

<sup>29</sup> Necipoğlu, *Sinan Çağı*, 39. Bugün bu rub'-ı meskûn içre meşhur / Olubdur mülk-i Rûm âbâd u ma'mûr / İmâm u adil ü Sünnî cemâ'at / Mesâcid toptolu ehl-i ibâdet. Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 17.

<sup>30</sup> Colin Imber, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet”, *Kanuni ve Çağı: Yeniçağda Osmanlı Dünyası* içinde, ed. Metin Kunt-Christine Woodhead, çev. Sermet Yalçın, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 152.

<sup>31</sup> Muharem Jahja, “Lütfî Paşa'nın (893/1488-970/1562) Halâsü'l-Ümme fi Ma'rîfeti'l-E'imme Risâlesi'nin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003).

<sup>32</sup> Kaya Şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 149-150.

<sup>33</sup> Cevdet Çulpan, “İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi”, *Kanuni Armağanı* içinde, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970), 291-299.

## 2. “İlhad ve Rafz”: Siyasallaşmış Heterodoksinin Cami ve Hutbe Muhalefeti

25 Aralık 1568 tarihinde Bozok sancakbeyine gönderilen hükümde, Hüseyinabad (Alaca) kazasında üç-dört yerde cami varken<sup>34</sup> hutbeden ve Hülefâ-i Raşidin’in (Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali) isimlerinin iştirilmesinden rahatsız olunduğu ve cuma namazı kılınmadığının anlaşıldığı bildirilmişti. Ayrıca “ehl-i fesâddan” Bozdoğan Köyü sipahisi Hüseyin ve Kayabükü köyünden Yolkulu, Birkulu, Yakub ve Maşar köyünden Hızırşah ve bazıları hırsızlık ile meşhur eşkıyalar olup teftişten kaçtıkları eklenmişti. Bunun üzerine padişah, imamların, hatiplerin ve cemaatlerinin ahvallerinin gizlice araştırılmasını buyurmuştu. Böylece cuma namazı kılmayanların ve bunların imam ve hatiplerinin “mülhit ve Rafızı” mi oldukları incelenecek, *hutbeyi dinlemekten kaçınan* ve *cuma namazı kılmayanlar* da her kim ise ve hangi mahal ve köyde oturuyorlar ise belirlenip İstanbul’a arz edilecekti. Ayrıca Bozdoğan köyü sipahisi Hüseyin’in Kefe mühimmatı için zahire vermemekte inat ettiği bildirilmiş, gerçekten böyle bir durum varsa tımarının başkasına verilmesi doğrultusunda beylerbeyine hüküm gönderildiği, bunun yanında “fesâd” ehlinin bu durumları teyit edilirse hapsedilmeleri emredilmişti.<sup>35</sup>

Osmanlı merkezî otoritesi, hutbe ve Raşid Halifelerin isimlerini dinlememek, cuma namazı kılmaktan kaçınmak gibi fiilleri otoritesine karşı işlenmiş bir suç olarak görmekteydi. Hükümde, söz konusu kazada cuma namazı kılmayanlar ile imam ve hatiplerin “mülhit ve Rafızı” mi olduklarının sorgulanmasının istenmesi, ayrıca hemen ardından Bozdoğan Köyü sipahisi Hüseyin ve diğerlerinin “fesâd ehli” ve “harami” oluşlarının dâhil edilmesi, Hüseyinabad’da nizamın bozulduğuna işaret etmek içindi.

Orta Anadolu’daki sosyoekonomik darlık münasebetiyle 16. yüzyılda cereyan eden isyanlara tımarlı sipahilerin de dâhil oldukları malumdur.<sup>36</sup> Burada Hüseyin’in karşı çıkışının muhakkak sosyoekonomik gerekçeleri vardı; fakat Hüseyin isminden ve “Rafızı”lerle birlikte anılmasından mülhem onun aynı zamanda “heterodoks” bir tımarlı sipahi olması da kuvvetle muhtemeldi. Dolayısıyla konumuz açısından bu yüzyılda cereyan eden isyanlarda veya Osmanlı iktidarına muhalefette, öncelikli olarak sosyoekonomik gerekçelerin mi yoksa “dinî ideoloji”nin mi baskın olduğu ilk elden önem arz etmiyor olsa da birçok örnekte her iki unsurun birbiri içerisine geçtiği; fakat henüz sosyoekonomik dinamiklerle işleyen piyasa şartlarının oluşmadığı bir toplumda, aslî itici gücün “dinî ideoloji” olduğu da belirtilmelidir.

Osmanlı merkezî otoritesi ve onun “Rafızı” olarak nitelendirdiği kesimlerin “dinî ideolojileri”nin birbirine karşı konumlanmasında, cuma namazı ve hutbede dört halifenin birlikteliği en mühim göstergedydi. Osmanlı ülkesinde cuma namazının kılınması ve ilk dört

<sup>34</sup> 16. yüzyılın ilk yarısında Anadolu’da bulunan Cuma camilerine dair bkz. Suraiya Faroqi, “A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)”, *Osmanlı Araştırmaları* IV (1984): 161-173.

<sup>35</sup> “Hüseyinabad kazasında üç-dört yerde cami’ var iken mücerred hutbe-i şerife ve çehâr-yârun *radiya’llâhü te’âlâ anhüm* esâmî-i münifeleri istimâ’ından ictinâb olunup cum’a namazı kılınmayup ve ehl-i fesâddan Bozdoğan nâm karye sipâhîsi olan Hüseyin ve karye-i Kayabükî’nden Yolkulu ve Birkulu ve Ya’kûb ve karye-i Maşar’dan Hızırşâh, tu[r]jâkcısı ve ba’zıları hırsızlık ile meşhûr harâmîler olup teftîşden kaçdukları i’lâm olunmağın buyurdum ki: vusûl buldukda, bu bâbda gereği gibi mukayyed olup e’imme vü hutabâ vü cemâ’atlerinin ve gayrisinin ahvâl[er]in hufyeten tettebbu’ u tecessüs idüp göresin; ol ictinâb idüp cum’a namazı kılmayanlar ne makûle kimesneler olup ve hutabâ vü eimmesi mülhid ü Rafızı midür, nicedür ve bi’l-cümle hutbe istimâ’ından ictinâb idüp cum’a namazı kılmayanlar her kim ise ve ne mahalde ve ne karyede mütemekkinler ise esâmîsiyle her birinin keyfiyyet-i hâlin mufassal ü meşrûh yazup Südde-i Sa’âdetüm’e arz eylesesin; sonra ol bâbda emrüm ne vehile sudür iderse mücebi ile amel oluna ve mezbûr sipâhî Kefe mühimmatı için zahire vermeyüp inâd itdüğü arz olunmağın; arz olunduğı gibi ise tımârın âhara viresin diyü beğlerbeğisine hükm-i şerîfüm gönderilmişdür. Ammâ; sâyirlerinin ahvâlin görüp fi’l-vâki’ ehl-i fesâdlar olup şer’an habsolunmak icâb ider husûsları sâbit ü zâhir olmuş ise ele getirüp habsidüp vukû’ı üzre mufassal ü meşrûh yazup bildüresin.” BOA, A.DVNS.MHM.d., No.: 7, kayıt No.: 2705; 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), *Özet-Transkripsiyon-İndeks*, C. III, haz. Hacı Osman Yıldırım vd., (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1999), 379.

<sup>36</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “16. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mehdiçi (Mesiyani) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi”, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar* içinde, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 80



halifenin birlikteliğinin kabulü aynı zamanda nizamın ve iktidarın da alamet-i farikasıydı. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Çaldıran Savaşı'ndan sonra bir haftalık Tebriz ikameti esnasında Sâhib Âbâd Mahallesi'nde bulunan Sultan Hasan Camii'nde, "Hulefâ-yı Raşidîn ve Ashâb-ı kirâm"ın isimlerini hutbede okutmuştu.<sup>37</sup> Safeviler açısından da hutbede dört halifenin isminin okunması, ehl-i sünnetin iktidarının alametleriydi. Şah İsmail Tebriz'e girdiğinde sikke kestirip hutbeden sonra Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a lanet okutmuştu. Lanet okumayanların katledilmesi ve Sünniler gibi namaz kılanların da başının kesilmesini emretmişti.<sup>38</sup> Yine Şah Abbas, 1623 yılında Bağdat'ı ele geçirdiğinde, Bağdat kadısı ve Cami-i Kebir'in hatibini yanına getirtip Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e sövmelerini istemiş, fakat onlar aksi istikamette şaha lanet edip mukabele etmişler ve hatip âdet olduğu üzere bir yüksek yere çıkararak ilk dört halifenin isimlerini zikrettiği bir hutbe okumuştur.<sup>39</sup> Zira "ehl-i sünnet" ve "Rafızı"lar arasındaki en müşahhas fark, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki meşru halifenin kim olduğu dinî/siyasi sorusunda tebellür ediyordu. "Ehl-i sünnet", her birinin müçtehit olduğuna inandığı Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin bu sıra ile hem dinde faziletleri hem de devlet başkanlığında öncelikleri itibarıyla bir hiyerarşiyi esas almıştı. Şiiler ise ilk üç halifenin Hz. Ali'nin hilafet hakkını gasp ettiklerini düşünüyorlardı. Dolayısıyla ilk üç halifeyi tekfir ediyorlar, böylece dindeki otoritelerini tanımayarak Sünnilere göre "mülhit" oluyorlar, hilâfetlerini tanımayarak da "rafz"larını izhar ediyorlardı. Nitekim kavramın ilk ortaya çıkışından itibaren bilhassa İmamiyye Şia'sının ilk üç halifenin hilâfetlerini reddetmesi nedeniyle "ehl-i sünnet" ulema, İmamiyye Şia'sını "Rafızı" ismiyle anmıştı.<sup>40</sup> Hz. Peygamber'in halifelerinin otoritesini tanımamak dinî ve siyasi bakımdan ümmetten ayrılmak anlamını taşıyordu. Daha ilk dönemlerde bile bu ayrılık ya da otorite tanımama, cuma namazına gitmeyerek belli ediliyordu. İslam tarihindeki ilk dinî / siyasi parçalanmanın cereyan ettiği dönemde Şiiler, Emevilerin valileri tarafından kıldırılan cuma namazından ve mescitlerdeki toplu ibadetlerden uzak durmuşlardı.<sup>41</sup> İlk dönem Safevilerde de cuma namazı kılmak, kişinin kendisini "Sünni" olarak tanımlaması anlamına gelirdi.<sup>42</sup>

Osmanlılar, Ahmet Yaşar Ocak'ın son kitabında açıkça ifade ettiği üzere "kuruluştan itibaren Sünniliği benimsediler ve devam ettirdiler."<sup>43</sup> Nitekim "herhangi bir inanç sisteminin ötesinde bulunma, öğretilerden beri olup öğretiyi meraklısı olmama ve kapsamlı bir Ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımını katı bir surette dayatmaya çalışan bir devletten azade olma hâli"<sup>44</sup> olarak tanımlanan "metadoksi" bağlamında değerlendirilemeyecek nispette "Sünni" oldukları son zamanlarda yapılan çalışmalarla<sup>45</sup> açıkça ortaya çıkmaktadır.<sup>46</sup> Fakat 15. yüzyıla ve bilhassa

<sup>37</sup> Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", 72.

<sup>38</sup> Sadullah Gülten, *Osmanlı-Safevi Kıskaçında Kızılbaşlar: Açılın Kapılar Şaha Gidelim*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 42.

<sup>39</sup> "Ba'dehû şâh-ı rû-siyâh emri ile önüne iledüp Sünni olanları kılıçdan geçirdiler. Ve Şi'ileri âzâd itdiler. Bağdad kâdısı Nürî Efendi'yi ve Cami-i Kebir Hatibi Mehemed Efendi'yi ve şeyhi önüne getirüp sebb-i Şeyhayn teklif idicek Kadı Efendi ilerü varup, "şetm idelim" didi. Elinin bağını çözdiler. Hemân Kadı şaha şetme âgâz idüp, "sana ve senin gibi mel'ûna tâbi' olana sad hezâr bâr la'net! Bre kâfirde eşedd!" diyü çehâr-yâr-ı güzîn evsâfına müte'allık âyet ve hadîsden diline geleni okudu. Habîs gazaba gelüp emr eyledi, kâdının çenesini delüp hurma agacına asdılar. Ba'dehû hatîbden Şi'a-i şenî'a şikâyet eylediler. Şâh, "senin cümle günahından geçeyim, sebb eyle" diyicek hatîb dahi, "n'ola" diyü elini çözdürdi. Ve bir yüksek yere çıkup 'âdet üzre hutbe okudu. Şah-ı nekbet-penâh dahi ziyâde gazaba gelüp çenesinden kâdı yanına asdırdı ve "Ali'yi seven birer kurşun atsun." diyü Kızılbaşlara işâret itdi. Fi'l-hâl tûfenge tutup şehîd itdiler." Zeynep Aycibin, "Kâtip Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin", (Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007), 720.

<sup>40</sup> Mustafa Öz, "Rafiziler", *D.İ.A.*, C. 34, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 396.

<sup>41</sup> Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 40.

<sup>42</sup> Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 435.

<sup>43</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Bir İmparatorluk Bir Din*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 145.

<sup>44</sup> Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. A. Tunç Şen, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 147.

<sup>45</sup> Osmanlıların kuruluş döneminden itibaren Sünni bir çizgide oldukları hususunda ayrıca bkz. Hakan Yılmaz, "Geyikli Baba'nın İnegöl'e Yerleşmesi, Orhan Gâzî ile İlişkisi ve Heterodoksluğu Yönündeki İddiaların Kesin Deliller Işığında Çürütülmesi", *Uluslararası İnegöl Sempozyumu (15-15-16 Ekim 2016) Bildiriler/Communiqués*

16. yüzyılın başlarına kadar Osmanlıların Sünni İslam'ı "dayatmaya" çalışmaması ya da "ilhad" olarak nitelendirdikleri "sapkın görüşlere" çok da müdahale etmemelerinin nedenleri, bu yüzyıla

içinde, C. I, ed. Doğan Yavaş-Sezai Sevim, (İstanbul: İnegöl Belediyesi Yayınları, 2017), 461-506. İlk dönem Osmanlı devlet ve toplumunda fakihlerin baskın rolü hakkında bkz. Haşim Şahin, "Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler", *Osmanlı'da Fıkah ve Hukuk* içinde, ed. Süleyman Kaya-Haşim Şahin, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 27-52.

<sup>46</sup> 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu ve Safeviler arasında cereyan eden mücadelelerin Avrupa'da Katolikler ve Protestanlar arasında yaşanana benzer bir "mezhep ayrışması" / "mezhepleşme"yi ("confessionalization") beraberinde getirdiğini ifade eden Tijana Krstic ve Derin Terzioğlu, 16. yüzyılda Osmanlıların "topluma nizam verme düsturu" çerçevesinde bir Sünnileştirme politikası takip ettiklerini ve haddizatında kendilerinin de bu yüzyılda Sünnileştiklerini iddia etmektedirler (Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, 15-17. Yüzyıllar*, çev. Ahmet Tunç Şen, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015); Derin Terzioğlu, "Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler", *Osmanlı Dünyası* içinde, ed. Christine Woodhead -çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 124-141). 16. yüzyılı anlamlandırmak için belli oranda işlevsel olabilen bu kavramın ("confessionalization"), Osmanlıların 16. yüzyıldan önce "metadoksi" bağlamında tabir yerinde ise "pek de Sünni olmadığı" gibi koca bir ön kabule dayanması münasebetiyle ihtiyatla yaklaşılması gereken bir kavram olduğunu düşünüyoruz. Nitekim 16. yüzyıldan önce daha özgürlükçü / diyalogcu bir Osmanlı resmi çizilirken 16. yüzyıldan sonra mezhepleşme çağında ve sonraki süreçte Osmanlıların daha katı bir dinî/siyasi ideolojiye evrildikleri iddia edilmektedir. Erken zamanlarda (1331) Osmanlıların İznik'te bir medrese kurmuş olmalarının "Osmanlı metadoksisi" tablosuna zarar verdiği bilen Derin Terzioğlu'nun bu konu hakkında bulunduğu çözüm, medresenin işleminin 6 yıl gecikmiş olabilme ihtimalidir (s. 128). Sadece 6 yıllık bu ihtimalin Osmanlı ortodoksisine nasıl zarar verdiği ise malum değildir. 16. yüzyıldan önceki bütün Sünni gelenek görmezden gelindiği ve Sünniliği devlet iktidarı olmadan düşünemeyen bu bakış açısında, "...dinî ortodoksilerin teşekkülü sürecinin, 16. yüzyılda Osmanlı-Habsburg ve Osmanlı-Safevi rekabetinin bir sonucu olarak hem İslam hem de Hristiyan imparatorluklarında eş zamanlı olarak ortaya çıktıkları" ileri sürülmektedir (Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları*, 29). Onlara göre bu yüzyılda cereyan eden Sünnileşme ise Kadızâdeli hareketi ile neticelenmiştir. Bu Kadızâdeli gelenek de modern Türkiye'deki İslamcılığı inşa eden asli damardır. Bize göre kavramın teleolojik bir muhteva ile modern Türkiye'deki İslami damarı otoriter siyasetlerle, hatta biraz daha zorlayarak terör ile eşleştirmek için kullanılabilmesi işten bile değildir. Paul Wittek'in *The Rise of the Ottoman Empire* kitabına yazdığı girişte (2012) Osman Gazi'yi Bin Ladin'e benzeten Colin Heywood özelinde Ahmet Demirhan, *ad hoc* mukayeselerin nereye kadar varabileceğini göstermiştir (Ahmet Demirhan, *Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hakimiyet Telakkileri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 200-203). 19. yüzyılda Cemaleddin Afgani ekolünü ve bunun inşa ettiği diyalogcu ve reformist İslamcı damarı görmezden gelip bu yüzyılı atlayarak 17. yüzyılda etkili olan ve bazı görüşlerinde Sünnilikten ziyade selefilige yaklaşan bir kesiti, modern İslamcılığın tamamının kaynağı addetmek keyfi / ideolojik tarih okumasının numuneleri gibi durmaktadır (Modern İslamcılık hakkında yetkin bir çalışma için bkz. Gencer, *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*). En son, ilhamını "confessionalization" kavramından alıp "büyüsüne / esrarına" kapılarak bir makale neşreden Baki Tezcan da "Ortaçağ İslamı" olarak nitelendirdiği ve "müphemiyet kültürü" ile müşahhaslaştırdığı (!) bu dönemden sonra gelen erken modern Osmanlı asırlarında, İmam Birgivi ve Kadızâdeliler örneğinde ilmihâllerle inşa edilen "metinsel akılcılık"ın bir müddet sonra otoriter siyasetlerin oluşmasını beraberinde getirdiğini iddia eder. Hatta bu sürecin bugünkü siyasal iktidarın "çoğunlukçu" Sünni çizgisinin "tektipleştirici / otoriter" muhtevasının da sebebi olduğunu düşünmektedir (Baki Tezcan, "Esrarını Yitiren İslam, ya da Erken Modern Bir Sryitimi: Modern İlmihalin Birgili, Akhisarlı ve Kadızade İzleğinde Gelişen Erken Modern Tarihi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 19(2022): 9-74). Tezcan ve öncülerini anlaşıldığı kadarıyla Nadir Özbek'in etkileyici yazısında önerdiği üzere tarihin, "geçmişin bir temsiline yaratılması olarak değil, bir geçmiş inşası olarak kavranması ve bu inşanın bugüne politik müdahale işlevi açısından değerlendirilmesi gerektiği" şeklinde temellendiriyorlar (Nadir Özbek, "Alternatif Tarih Tahayyülleri: Siyaset, İdeoloji ve Osmanlı Türkiye Tarihi", *Toplum ve Bilim* 98 (2003): 235). Dolayısıyla ister istemez akla, Türkiye'nin otoriter olarak düşündükleri mevcut dinî siyasetinin karşısına acaba metadoksi ve müphemiyet kültürü bağlamında "diyalogcu" bir siyaset için işlevsel bir tarih yazımı mı inşa etmeye çalışıyorlar şeklinde bir soru geliyor. Zira bir dipnot kapsamında temas edemeyeceğimiz nispette seçmeci, anakronik ve teleolojik tespitlerinden bir tanesine örnek vermek gerekirse Khaled el-Rouyab'ın dikkat çektiği gibi, gerek Kâtip Çelebi'nin gerekse Naima'nın yazdıklarından anlaşıldığına göre, Kadızâdeliler ulema sınıfı içerisinde azınlıktadırlar. Yine onların onaylamadıkları meseleleri sanki ortadan kaybolmuş gibi düşünmemek gerekir. 17. yüzyılda İsmail Ankaravî (ö. 1631), Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevi*'sinin meşhur şarihi Sarı Abdullah Efendi (ö. 1661), yine İbnü'l-Arabî şarihi Abdullah Bosnevi (ö. 1644) ve tasavvufi tefsiri *Râhu'l-Beyân* ile meşhur İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1724) gibi Osmanlı mutasavvıflarının ortaya çıkışı engellenememiştir. Yine ciddi anlamda felsefe, kelim, mantık, diyalektik, semantik, matematik ve astronomi alanındaki çalışmaların azalmadan devam ettiği görülmektedir (Khaled al-Rouyab, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire," *Die Welt Des Islam*, 48/2, (2008): 198-199). Dolayısıyla alıp ilhamını "confessionalization"dan asrın idrakine söyletmek İslam'ı, ister istemez anakronik bir zemin doğurmuştur. Yine kavramın politik muhtevası, bu makale kapsamında değerlendirmeye alamayacağımız ölçüde tarihsel vakaları bugünkü durumu verecek biçimde eğip bükmeyi beraberinde getirebilmektedir.

kadar söz konusu görüşlerin henüz “siyasi münasebeti ve yansımalarının” olmamasıydı.<sup>47</sup> Aslında bu durum sadece Osmanlılara has değildi. “Resmî-şekilci” din öğretisiyle “tatmin bulmayan” halkı saran “sapkın” eğilimli mistik oluşumlar, Çin’de de siyasi düzene bir tehdit arz etmediği sürece otoritelerce en azından görmezlikten geliniyordu.<sup>48</sup>

Osmanlı merkezî otoritesinin siyasallaşmayan “ilhad”ı kovuşturmaya gerek duymadığının en önemli göstergelerinden birini de Ebussuud Efendi’nin fetvasında bulmak mümkündür. Kızılbaş taifesinin kendisini Şia’dan addettiği, bunun hakikatinin olup olmadığı sorulduğu bir fetvasında Ebussuud Efendi, Kızılbaşların Şia ve dahi 73 fırkanın hiçbirinden olmadıklarını, “her birinden bir miktar şer ve fesat alıp kendiler hevalarınca ihtiyâr ettikleri küfr ü bid’atlere ilhâk edip, bir mezheb-i küfr ü dalâlet ihtirâ’ eyle”diklerini söylemekteydi. Kur’an-ı Kerîm’i ve şeriatı hafife almak, reislerini “mabut” yerine koyup ona secde etmek, haramları helal eylemek, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’e lanet okumak, Hz. Ayşe’nin iffeti ayetler ile sabit iken ona dil uzatmak, Hz. Peygamber’e kusur atfetmek gibi fiillerinden ötürü tekfir etmekte ve katillerinin mübah olduğunu ifade etmekteydi. Fakat konumuz açısından asıl önemli noktayı şu şekilde dile getiriyordu:

Askerlerinden olup kîtâle mübâşeret edenler ve binip inip etbâ’ından olanların şânında aslâ tevakkuf olunur değildir. *Amma şehirlerde ve köylerde kendi hâlinde salâh üzerine olup, bunların sıfatlarından ve e’âllerinden tenezzühü olup, zâhir halleri dahi sıdklarına delâlet eyleyen kimselerin kızbleri zâhir olmayınca, üzerlerine bunların ahkâmı ve ukûbâtı icrâ olunmaz.*<sup>49</sup>

Dikkat çekeceği üzere şehirde ve köyde kendi hâlinde olup Kızılbaşlık alametlerini ve fiillerini izhar etmeyenlerin cezalandırılmayacaklarına hükmedilmişti. Elbette bu durum Osmanlıların Sünniliği hiçbir şekilde muhafaza etmeye çalışmadıkları anlamını taşıymıyordu. Daha Safevi tehdidinin olmadığı ve “bir Rönesans senyörü” olarak nitelendirilen<sup>50</sup> Fatih Sultan Mehmed döneminde, Rum vilayetinde şehir, kasaba ve köylerin ahalisinin farzların ikamesinde ve sünnetlere riayet etmekte Kur’an-ı Kerîm’e ve sünnet-i seniyyeye muhalefet ettiklerinin anlaşılması münasebetiyle evâil-i Safer 881 (26 Mayıs-4 Haziran 1476) tarihli bir ferman ısdar edilmişti. Buna göre, ahali “namazı kılın” ayet-i kerimesi<sup>51</sup> ve “Namaz dinin direğidir, kim onu terk ederse dinini yıkmıştır.”<sup>52</sup> hadis-i şerifi ile amel etmeyip namazı terk ederek “meydân-ı tuğyâna” girmişlerdi. Bu nedenle mescitler harabeye dönmüş, “fasıklık” ise mamur olmaya başlamıştı. Bunun engellenmesi için Fatih Sultan Mehmed, bir kişiyi namaz kılmayanları tespit etmesi için tayin etmişti. Her kim namazı terk ederse, “ta’zîr-i bi’d-darb ve ta’zîr-i bi’l-mâl” meşru olduğu sebepten “yasak idüb”, bunların haklarından gelinmesi ve namazın ikame ettirilmesi, “bî-namazlara ihânetle teşhîr idüb emr-i ma’rûf ve nehy-i münker” edilmesi, en nihayetinde de namazlarda padişahın “devâm-ı devleti ve izdiyâd-ı haşmeti du’âsına” devam edilmesi emredilmişti.<sup>53</sup> Dolayısıyla Fatih Sultan Mehmed de ayet-i kerîme ve hadis-i şerifler istikametinde hem uhrevi hem dünyevi olarak isyan manasına gelen namazın terk edilmesi ve mescitlerin boşalmasını engellemek için çaba sarf etmekteydi.<sup>54</sup>

İlhan Şahin ve Feridun Emecen’in dikkat çektiği üzere, II. Bayezid dönemi ahkâm defterindeki hükümlerden anlaşıldığı kadarıyla, Bayezid zamanında Safevilerin Anadolu’daki

<sup>47</sup> Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, 714.

<sup>48</sup> Bedri Gencer, “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 30 (2004): 92.

<sup>49</sup> Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 2012), 137-138.

<sup>50</sup> İlber Ortaylı, *Osmanlı’yı Yeniden Keşfetmek*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 73.

<sup>51</sup> “Akîmü’s-salâh.” Bakara Suresi 110. ayet-i kerîme.

<sup>52</sup> “es-salatü ‘imâdü’ d-dîn fe-men ikâmiha fekad ikâmü’ d-dîn ve-men terekehâ fekad hedeme’ d-dîn.”

<sup>53</sup> Necati Lugal-Adnan Erzi (nşr.), *Fatih Devrine Ait Münşeat Mecmuası*, (İstanbul: İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956), 94-95.

<sup>54</sup> “...ibadet şeriatın koyduğu kurallardan biriydi. Bununla birlikte bu kurala riayet etmemek sadece Allah’ın değil, sultanın emirlerini hiçe saymak demektir.” Imber, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet”, 152.

faaliyetlerinin engellenmesi için “azami” dikkat gösterilmişti. Nitekim “yukarı taraf” ya da “öte taraf” olarak nitelendirilen Safevi coğrafyasından olup Anadolu’da faaliyet gösteren “sufiler” ve “halifeler”, casus oldukları gerekçesi ile siyaseten katledileceklerdi.<sup>55</sup> Bu hassasiyet namazın terki hususunda da kendini gösterecekti. Böylece Safevi tehdidi münasebetiyle “ilhad”ın siyasallaşarak “Rafizilik” ile bulaşma tehlikesi, kanunnameye namazı terk edenin ve bilhassa cuma namazına gitmeyen tazir cezası ile cezalandırılacağını bildiren bir madde eklenmesini beraberinde getirmişti.<sup>56</sup> “Uriel Heyd’in Osmanlı ceza hukukunu tespit ederken yararlandığı metinlerden anlaşıldığına göre namazı terk edenlerle ilgili ceza maddesi II. Bayezid devriyle ilgilidir.” ve Fatih Sultan Mehmed’in fermanının “ruhuna” uygundur.<sup>57</sup> Söz konusu maddede, “ve dahi bî-namazı mahalle mahalle köy be köy teftiş idüb muhkem ta’zir ideler iki ağaca bir akçe cürm alına” denilmekteydi.<sup>58</sup> Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi’nde ise madde, “ve kasd ile namaz terk etse, bî-namaz olsa, mahalle be mahalle ve köy be köy teftiş idüb muhkem ve müntehi haklarından gelüb ta’zir ideler; iki ağaca bir akçe cürm alına. *Ve cuma namazı vacib oldu. Terk edenin hakkından gelüb ta’zir olunub iki ağaca bir akçe cürm alına*” şeklinde karşımıza çıkmakta,<sup>59</sup> Kanuni Sultan Süleyman dönemi kanunnamelerinde kısmi farklılıklarla tekrar edilmekteydi.

Safevilerin Osmanlı tebaası üzerindeki propagandalarını<sup>60</sup> ve “ilhad”ın siyasallaşmasını engellemek için bilhassa Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren “Sünnilik” bir “devlet politikası” olarak daha hassas vaziyette muhafaza edilmeye çalışıldı ve hassaten cuma namazına gitmeyenler kovuşturulacaktı. Zira “Osmanlı ulemasının, zaman zaman ‘kâfirlerden’ daha beter olarak ilan ettikleri Safevilere yöneltilen en temel eleştirilerden biri, onların şer’i olarak kabul edilen cemaat ve cuma namazı farzlarına karşı direnmeleri idi.”<sup>61</sup> Nitekim Kanuni dönemi meşhur nişancısı Celâlzâde Mustafa Çelebi, “iman ehlerinden” olan padişahların memleketlerinde camiler, mescitler olup Müslümanların beş vakit namazı cemaat ve ezan ile eda ettiklerini; cuma namazları kılınıp, minberlerde hutbeler okunup Hz. Peygamber’e “salât u selâm” getirildiğini ve ailesi ile ashâbına da “tahiyyatlar” verildiğini ifade eder. Hâlbuki bunların hiç birisi Safevilerde yoktu ve en ayırıcı hususlardan önceliklisi de Safevilerin Hz. Peygamber’in ashâbına küfretmeleri idi.<sup>62</sup> Bu nedenle İrakeyn Seferiyle beraber Bağdat’ın fethi (1534) akabinde şehirdeki camiler, kitabelerine ve duvarlarına Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın adları yazılarak Kaya şahin’in yerinde ifadesiyle “Sünnileştirildi.”<sup>63</sup> Nitekim bu bakış açısıylâ Kanuni Sultan Süleyman döneminde köylere varana kadar mescit inşa edilmesi ile “Sünnilik” yaygınlaştırılmaya çalışıldı. 1537’de, imparatorluk genelinde mescidi olmayan ve ahali cemaatle namaz kılmayan köylere mescit yaptırılması için -Colin Imber’e göre Ebussuud Efendi’nin bu dönemki Osmanlı padişahı ve hilafet arasındaki meşruiyet formülasyonu ile

<sup>55</sup> İlhan şahin-Feridun Emecen, *Osmanlılarda Divân-Bürokrasi-Ahkâm: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994), XXV.

<sup>56</sup> Tazir; had ile kisas dışında kalan cezaların, miktarı ve uygulanışının hükümdara bırakıldığı cezalardır. Hanefi fikhında namaz kılmayana verilecek ceza, tazir kapsamında değerlendirilmiş ve ne tür cezalar verileceği hükümdarın yetkisine bırakılmıştır. Ahmet Ekinci, “İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükümü”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021): 403.

<sup>57</sup> Aydoğan Demir, “Kanuni Sultan Süleyman’ın Terk-i Salat Edenlerle İlgili Fermanı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (1984): 47.

<sup>58</sup> Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, (Oxford: Oxford University Press, 1973), 84.

<sup>59</sup> Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri: 3. Kitap Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1991), 93 (vurgu bize ait).

<sup>60</sup> 16. yüzyılda Safevi propagandasının mühimme defterlerine yansıyan örnekleri için bkz. Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 21-23.

<sup>61</sup> Necipoğlu, *Sinan Çağı*, 40. Niksar şehir merkezinden Ali Kulu Abdal ve Niksar kazasından Katırcı Deli İbrahim ile Emin Koca, “bizim tanrımız Ali’dir ve namaz ve oruc Yezid’e gelmişdir ve namazımız kılınımişdır ve orucumuz tutulmuşdur ve bizim ka’bemiz İmam Hüseyin’in merkadidir” demişlerdi. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 213, (belge 103).

<sup>62</sup> Funda Demirtaş, “Celâlzâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü’l-Memâlik ve Derecâtü’l-Mesâlik”, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009), 645.

<sup>63</sup> şahin, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar*, 106.

bağlantılı- birçok ferman gönderilmişti.<sup>64</sup> Ebussuud Efendi'nin konu hakkındaki fetvasından<sup>65</sup> öğrendiğimiz bu fermanın yanında, Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatının daha ilk yıllarında bazı köylerde cuma namazı kılınır camiler dahi inşa edilmişti.<sup>66</sup> Zira “Cuma namazı bütün Müslüman (yerli) cemaatin grupsal bağlılıkları terk ederek evrensel İslami değerlere bağlılığını ifade ettiği bir ibadetti.”<sup>67</sup> ve şehirler ile cuma namazı kılınan köyler, metafizik anlamda merkezle ortak bir İslami anlayışta buluşuyor ve “külli cemaat”e dâhil oluyorlardı.<sup>68</sup> Dolayısıyla bu külli cemaatin somut görünümünü cuma namazı, müşahhas formunu da ilk dört halifenin birlikteliği temsil ediyordu. Bu durumu Nâbi'nin “*Mahrûse-i şerî'at-ı dîn-i müeyyedün / Etrâfına hisâr-ı rasîndür çehâr-yâr*” (Güçlü dinin şeriat şehrinin etrafına ilk dört halife sağlam bir kaledir) beytinde açıkça görmek mümkündür.<sup>69</sup> Böylece cuma namazına gidip hutbede Raşid halifelere ve padişaha tabiiyetini bildiren cemaat, merkezî otorite ile aynı metafizik bağlama yerleşmenin yanında elbette siyasallaşıyordu.

Bu dinî ve siyasi muhtevalı cemaatten (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) ayrılmak “ilhad”, bunun siyasallaşmış biçimi ise “rafz” olarak nitelendiriliyordu.<sup>70</sup> “İlhad” meselenin itikadi boyutuna, “rafz” ise siyasi vechesine taalluk ediyordu. Hz. Peygamber'in ve Raşid halifelerin sünnetinden yüz çevirmek “ilhad”, “rafz” ise cemaatten ayrılma, meşru otoriteyi (imamet) ret demektir. Selçuklu döneminde pek rastlanılmayan “Rafizi” kavramı, bilhassa Safevilerden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda sıklıkla kullanılmaya başlamıştı.<sup>71</sup> Selçukluların öncelikli kaygısı, sünnetin tahkimi, “ilhad”ın menî, Osmanlıların kaygısı, imamet tahkimi, “rafz”ın menine dairdi. Zaten Moğol tehlikesinden sonra cemaatin (ümmetin) ittihadı birincil kaygı hâline gelmiş, bir de siyasallaşmış bir “ilhad”ın devlet olarak Osmanlıların karşısına çıkması ile bu kaygı katmerlenmişti.<sup>72</sup>

İşte bu dinî ve siyasi boyutun birleşmesi ve Safevi tehdidi, Osmanlıların 16. yüzyılda daha hassas davranmalarını beraberinde getirmişti. İskilip kazasına bağlı İbik köyünden Pir Nazar'ın cemaatle namaz ve Ömer ismine karşı duyduğu nefret, Osmanlı merkezî otoritesini rahatsız etmekte gecikmeyecekti. Köyün imamı, Pir Nazar'ı mahkemeye getirmiş ve onun “Kızılbaş olub dâima melâhîde tâ'ifesi buna halîfe diyügelüb müşâvere” eylediklerini bildirmişti. Bunun üzerine mahkemede kendisine şaha lanet eylemesi teklif edilmiş, fakat Pir Nazar bundan kaçınmıştı. Ayrıca “cemâ'at ile niçün namaz kılmazsun” diye sorulduğunda da “imamın ismi Ömer olmağla namaz kılmam” demişti. En nihayetinde 17 Cemaziyelahir 991 (8

<sup>64</sup> Colin Imber, “Süleymân as Caliph of the Muslims: Ebû's-Su'ûd's Formulations of Ottoman Dynastic Ideology”, *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du colloque de Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990*, ed. Gilles Veinstein, (Paris: La Documentation Française, 1992), 183.

<sup>65</sup> “Mes'ele: Ba'zı Müslümanlar karyelerinde aslâ mescid olmayıp, ahâlîsi cemâ'atle namaz dahi kılmasalar, hâkim-i şerî'at-i şerife mezburlara cebr ile mescid yaptırıp namaz kılmaktan ihmâl edenleri ta'zir lâzım olur mu? El-cevâb: Olur, öyle olan kurânın ehline cebr ile mescid binâ ettirip salâta müdâvemet ettirmek için, vülât-i memâlik-i mahmiyye sene (erba' ve erba'in ve tis'a mie) târihinde müekked ahkâm-ı şerife vârid olmuştur, mucebi ile 'amel olunmak lâzımdır.” Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, s. 73.

<sup>66</sup> Selânik'te Vardar nahiyesine bağlı Karabaharlı köyünde Zâim Hamza Bey'in oğlu Sinan Bey bir cami inşa ettirmişti. BOA, *TS.MA.d.*, No.: 7090. 16 Safer 928 (15 Ocak 1522).

<sup>67</sup> Norman Calder, “Serahsi, Şirazi ve Maverdi'ye Göre Cuma Namazı ve Siyasi İktidarın Hukuki Teorisi”, çev. A Bülent Baloğlu, *Türkiye Günlüğü* 18 (1992): 24.

<sup>68</sup> “Orijinal, çekirdek, asgarî, coğrafi ve küllî” olmak üzere beş tür cemaat biçimi hakkında bkz. Bedri Gencer, “Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine”, *Mukaddime* 7/1 (2016): 83-84.

<sup>69</sup> Ali Fuat Bilkın (ed.), *Nabi Divanı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 31.

<sup>70</sup> Çorum kazasına bağlı Hızır Beğ adlı köyden Ali ve Mehmed, “tâife-i revâfizdan”dı ve bunun delili de “sebb-i Nebî ve sebb-i Çeher-yâr” (Hz. Peygamber'e ve ilk dört halifeye küfür) etmelerinin yanında “sikke kazdırub şâhî kat” eylemeleriydi. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 213, (belge 104).

<sup>71</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zındık'-'Hâricî'-'Rafizi'-'Mülhid' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981-1982): 519.

<sup>72</sup> “Bu yüzden Selçuklu'da Gazâlî'nin üç konudaki görüşlerinden dolayı mülhît diye tekfir ettiği filozofları, Hocazâde ve İbn Kemal gibi Osmanlı âlimleri tekfir etmemiş, görüşlerini tevîl etmişlerdir. Buna karşılık İbn Kemal, ilhad yerine rafzından dolayı Şîileri Rafizi diye tekfir ederek cihad fetvası vermişti. Osmanlı'da sapkın (Rafizi, Kızılbaş) kişi ve kesimler için “a'dâ-yı dîn ü devlet” (dîn ve devletin düşmanları) tabiri, deizmin itikadiden ziyade siyasi boyutuna olan vurguyu açıkça gösterir.” Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, 704.

Temmuz 1583) tarihli Rum beylerbeyine gönderilen hükümle Pir Nazar'ın acilen İstanbul'a gönderilmesi emredilmişti.<sup>73</sup> Etrafına Kızılbaşları toplayabilme potansiyeli ile Pir Nazar, Osmanlı merkezî otoritesi tarafından muhtemel bir isyancı olarak telakki edilmekteydi. Aslında bu isyanın illa elde kılıç doğrudan Osmanlı merkezî otoritesi ile çatışma anlamını taşıması da gerekmiyordu. Fatih'in yukarıda zikredilen fermanında da görüldüğü üzere "ehl-i sünnet" inancının ve bunun temin ettiği otorite ve nizamın bozulmasına meydan verebilecek her türlü propaganda vb. de isyan sayılıyordu.<sup>74</sup> Hele bu kişiler, Pir Nazar gibi cuma namazı kılınan, Sünnilerin de olduğu bir beldeyseler Osmanlı merkezî otoritesi buna müdahale etme ihtiyacı duyuyordu. Zira Pir Nazar veya Taşköprü'den İsmail gibi kişilerin, "ehl-i sünnet" itikadı hakkında yeteri kadar malumatı olmayan avamın aklını çelme durumları vardı. Kanuni Sultan Süleyman saltanatının son dönemlerinde, Kastamonu sancağında böyle bir durum yaşanmıştı. Taşköprü kazasına bağlı Hacıyülek köyünden İsmail'in "rafz u sebbi" mahkeme tarafından tespit edilmişti. Taşköprü kadısı, beldenin uleması ve diğer Müslümanlar onun hakkında şöyle şahadette bulunmuşlardı: "Ehl-i sünnet ve cemâ'at'den nice hâliyü'z-zihn müslimânların dalâletine sebep olup tarîk-ı rafz u ilhâda tahrîk ider. Men' olunmaz ise âmme-i müslimîni idlâl idüp mezheb-i ehl-i sünnet ve cemâ'at'den ihrâc mukarrerdür." Eğer söylenenler hakikat ise İsmail'in hemen hapsedilerek İstanbul'a gönderilmesi emredilmişti.<sup>75</sup>

Haddizatında, 16. yüzyılda, cemaatle namaz kılınmaması, dört halifeye küfredilmesi Osmanlılar tarafından eşkıyalık olarak nitelendiriliyordu. Giresun kazasından hatip, imam, müezzin ve sipahlar ile birçok başka kimseler mahkemeye gelerek Uzgur adlı köyden Hacı bin İsa, Receb bin Ramazan, Yusuf bin Ramazan, Mustafa bin Hasan, Bayram bin Pir Ali, Himmet bin Turak ve Mehmed bin Musa'nın "Rafiziyyü'l-mezheb olub birbirinden avretlerin kaçırmayub nâ-mahremlerle mahlût olub halîfeleri olmağla gice ile nâ-mahremlerle cem' olub nâ-meşrû' fi'den hâlî olmayub aslâ namaz kılmayub ve Ramazân-ı şerîfi tutmaduklarından gayri şûrb-i hamr idüb ve Çehâr-ı Güzîn'e hâşâ sebbidüb şekâvet üzre" olduklarını bildirmişlerdi. Giresun kadısının arzı üzerine haberdar olan merkez, Erzurum beylerbeyine gönderdiği hükümde, kadı marifetiyle adı geçen kişilerin gerçekten "rafz ve ilhadları" var mıdır sorgulanması ve gerçekten var ise hapsedilmeleri ve durumlarının hakikat üzere yazılıp bildirilmesi emredilmişti.<sup>76</sup>

Beş vakit namaz kılınması, Ömer ve Osman isimlerine karşı muhabbet ise Sünni olmanın deliliydi. Artukabad kazasına bağlı Efke adlı köyden Hamza Halife, bir kısım Kızılbaş'ı etrafına toplayıp sahabeye dil uzattığı gerekçesiyle teftiş olunmuş; fakat bazı kimseler Hamza için "Sünnî'dir ve mezkûr mescid (?) kapusu önünde evkât-ı hamse edâ idüb geleni gideni konuklayıcı bir devletlü kimesnedir ve bir oğlunun ismin Ömer ve birinin Osmân diye tesmiye iyledüğü sâbit ve sicil olunduğun" bildirmişlerdi.<sup>77</sup>

İsimler arasından bilhassa Osman, hem Hz. Osman üzerinden Emevileri hatırlatması hem de Osmanoğulları'nın iktidarını ihsas ettirmesi bakımından herhâlde en çok tavır gösterileniydi. 4 Safer 972 (11 Eylül 1564) tarihli bir belgeden öğrendiğimize göre, yine Hüseyinabad kazasına bağlı Gazibey adlı köyden Ferhad sipahi, Göközü demekle bilinen mevzide cuma namazı kılmaya vardığında, Tulum köyü halkından bazı kimseler, Ferhad sipahinin evine varıp İlyas adlı bir kişiyi darp etmişler; ellerinde silahlarla cuma namazı kılınan yere gelip Ayvat'ın bir

<sup>73</sup> BOA, A.DVNS.MHM.d., No.: 49, s. 126, kayıt No.: 423.

<sup>74</sup> Molla Lütfî, "Namaz işe yaramaz, dikilmekten ve eğilmekten ibarettir" dediği gerekçesiyle ilhad ve zındıklık hükmü verilerek 1495'te idam edilmişti. Molla Lütfî'nin Hz. Ali'nin ayağına saplanan okun namaza durduktan sonra çıkarılması hadisesi üzerine, aslında, "İşte gerçek namaz bu. Bizimkiler dikilip eğilmekten ibaret, işe yaramaz hareketler." dediği hususunda bkz. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 450.

<sup>75</sup> BOA, A.DVNS.MHM.d., No.: 6, hüküm No.: 897. 23 Şaban 972 (26 Mart 1565).

<sup>76</sup> BOA, A.DVNS.MHM.d., No.: 7, kayıt No.: 2131. 30. Rebiyülevvel 976 (5 Kasım 1654).

<sup>77</sup> BOA, A.DVNS.MHM.d., No.: 29, s. 21, kayıt No.: 49. 22 Ramazan 984 (13 Aralık 1576).

dişini kırmış ve Dede adlı kişinin de baldırını okla vurmuşlardı. Osman adında bir kişi de bu kavgayı engellemek için vardığında, “*Bre adı yaman mel’ûn, sen niye geldün?*” diyerek onu da şiddetli bir vaziyette darp etmişlerdi. Neden böyle bir kavganın çıktığı, mühimme defterindeki kayıttan anlaşılacakla beraber, Osman ismine karşı bu tepkinin gösterdiği üzere Tulum köyü ahalisi muhtemelen “rafz”ını izhar ediyordu ve Ferhad sipahinin onların da sipahisi olması ve vergi meseleleri yüzünden karşı karşıya gelmiş olmaları imkân dâhilindeydi. Evinde bulamadıkları Ferhad sipahiye belki de İlyas’a sormuşlar ve cuma namazına gittiğini öğrenmişlerdi. Bunun üzerine cuma namazı kılınan yere varıp onları engellemeye çalışan ya da İlyas, Dede gibi isimlerin çağrıştırdığı üzere heterodoks olup Osmanlıların bilhassa Kanuni döneminde, 1537’de köylere varana kadar cami inşa ettirme politikası ile birlikte Sünnileşmeye başlayan kişileri engellemek amacıyla kavgaya girişmişlerdi. Nitekim belgenin devamından Müslümanlara cuma namazı kıldırmayıp okla ve taşla Müslümanları darp edip ve hatibin dinine ve imanına küftükleri, bizzat Tulum halkından bazı kimselerin şahadetleriyle ortaya çıkmaktaydı.<sup>78</sup>

Aslında Şia’nın ve “heterodoks” zümrelerin eskatolojik karakteri, Osmanlıların nezdinde onların her an siyasallaşıp merkezî otoriteye karşı isyan edebilmeleri ihtimalini düşündürüyordu. Kayıp mehdinin ahir zamanda ortaya çıkarak zulmü önleyip takipçilerini kurtaracağına dair inanç, bazı kişilerin bu dönemde mehdi olduğu iddiasıyla ortaya çıkmasına ve Osmanlı merkezini meşgul etmesine neden olmuştu. Adının Haydar Hüseyin olduğunu iddia eden bir kişi, Şam’daki Beni Emeviye Camii’ne girip üç adet tezhipli mermer sütunu kırmış ve caminin hademesini bıçakla yaralayıp “ben sahib-i zemânım ve isimim Haydar Hüseyin’dir vilâyet-i Lahîç’denim” demenin yanında, “katl icâb eder” sözler de sarf etmişti.<sup>79</sup> Muhtemelen aynı zamanda Mesih olduğu iddiasındaki Haydar Hüseyin’in -eğer doğru söylüyorsa- Lahîç’ten (Azerbaycan) Emevi Camii’ne gelmesi manidardı. Zira ahir zamanda Hz. İsa’nın Emevi Camii’ndeki beyaz minareye ineceğine dair Sahih-i Müslim hadisi meşhurdu.<sup>80</sup> Dolayısıyla saltanat iddiası için müsait bir mekân belirlemişti. Hem Hz. Ali’nin (Haydar) hem de Hz. Hüseyin’in isimlerini taşıdığını iddia eden bu kişi, büyük ihtimalle Mehdi ve Mesih’in kendi şahsında temerküz ettiğini düşünüyordu ki “katl icâb eder” sözler sarf etmişti. Fakat minareye inmesi gerekirken muhtemelen çıkmaya çalışmış, hademelerin engellemesi ile karşılaşınca da minarenin yerine caminin direklerine zarar vermişti.

Bu dönemde kendisinin Mesih veya Mehdi olduğunu iddia eden kişilere rastlamak olağandı, zira Hicri 1000 yılına ramak kalmıştı.<sup>81</sup> 1576 tarihinde Amasya şehir merkezinden Müezzîn Tosun Mustafa, Kilerci Abdülkadir, bir berber, bir ütücü ile bir pabuççu ve bir dellak, Dolapçı Ramazan, Paşmakçı Ali ve İsa oğlu İsa adlı kişilerden kimisi Hz. İsa, kimisi de Mehdi olduğunu iddia ederek avamdan bazı kişileri kandırmışlardı.<sup>82</sup> Bunların başbuğlarının İsa oğlu İsa olduğu anlaşılmaktaydı. Gerçekten adı İsa olabilecek olan bu kişi muhtemelen isminden aldığı ilhamla böyle bir iddiada bulunmuştu ya da kendisine yakıştırdığı bu isimle, babasız doğduğu meşhur olan Hz. İsa olduğunu iddia etmek için elbette İsa oğlu İsa gibi bir ismi tercih etmişti. Mehdi olduğunu iddia edemeyenler de en azından “Mehdi-i zaman gelecek” diyerek Osmanlı merkezî otoritesini tehdit ediyorlardı. Rum beylerbeyine gönderilen hükümde, Kulu adlı bir kişinin böyle bir tehdit savurması üzerine kendisinin yakalanıp siyaset (idam) edilmesi ve yoldaşları varsa onların da İstanbul’a gönderilerek küreğe çekilmesi emredilmişti.<sup>83</sup> 16. yüzyıl, Ocak’ın ifadesiyle “panteist kutb-mehdiliğe dayanan muhalefet ideolojisi” ile doluydu.

<sup>78</sup> BOA, A.DVNS.MHM.d., No.: 6, hüküm No.: 106.

<sup>79</sup> Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 297, (belge 92).

<sup>80</sup> İncinur Atik Gürbüz, “Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 89 (2019): 26-27.

<sup>81</sup> 16. yüzyıldaki kıyamet beklentisi ve bunun siyasi cephesi hakkında bkz. Cornell H. Fleischer, “Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi”, *Osmanlı* içinde, C. 7, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 149-161.

<sup>82</sup> Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 188, (belge 56).

<sup>83</sup> Ahmed Refik, *16. Asırda Rafizilik ve Bektâşilik*, (İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994), 86.

Merkezî yönetime karşı bu panteist protesto, kırsal kesimi mehdici bir muhteva ile “militan” hareketlere sevk edebiliyordu.<sup>84</sup>

Osmanlı mescit ve camileri hem “Sünniliği” hem iktidarı hem de yerleşik hayatı hatırlattığı için de taarruza uğrayabilmekteydi. Gerekçesi belgeden tam anlaşılacakla beraber Bozok Bazarı yakınında Furundepe adlı “mevzi’de emr ile binâ olunan” mescit, Bozok reayasından Ağcalı cemaati tarafından gece ile direklerine katran sürülüp yakılmıştı.<sup>85</sup> Mescidin “emr ile binâ” olduğunun hassaten vurgulanmış olması, aynı zamanda Ağcalı cemaatinin itaat etmemesine bir vurgu olarak görünüyordu. Konargöçer bir cemaat olan Ağcalı, büyük ihtimalle konargöçerleri bu mescit etrafında yerleşik hayata geçirmek için “emr ile binâ olunan” mescide, sosyolojik zeminleri münasebetiyle de muhalefet etmişlerdi.

Osmanlılar, 16. yüzyılda Rafizilik, bununla bağlantılı kayıp mehdi inancının getirdiği protest siyasal duruş ve konargöçer unsurların yerleşik nizama karşı gösterdiği tepkinin terkiinden kaynaklanan muhalefetlerle karşılaşmışlardı. Bunların engellenebilmesi için suçluların cezalandırılması yoluna gidilmesinin yanında bütün köylere varana kadar mescit / cami yapılmasına dair Kanuni Sultan Süleyman’ın 1537’de çıkardığı fermanın gösterdiği üzere bir “Sünnileştirme politikası” da takip edilmekteydi. Ayrıca ferman, Sünniliğe olduğu kadar, “sultana sadakati de sınımaya yarayan bir işlev” görüyordu.<sup>86</sup> Hatta cuma namazındaki cemaatin sayısını arttırabilmek için de önlemler alınıyordu. Dolayısıyla cemaati “kesîr” camiler de bir devlet politikasıydı. 1557 yılında örneğin Foça’da Ustoulna kasabasında cuma namazı kılınmakta fakat kasabanın pazarı cumartesi günleri kurulmaktaydı ve etraftan birçok Müslüman gelmekteydi. Pazarın cuma günü kurulması, namazda cemaatin çokluğuna sebep olacağı için bu güne taşınması emredilmişti.<sup>87</sup> Böylece cami cemaatinin muhafazası ve artması Osmanlı iktidarına, buna karşı çıkılması ise isyana işaret ediyordu.

### Sonuç Yerine: Kalenderoğlu’nun Serencamı

Mühimme defterleri üzerinden yapılan tarama neticesinde 16. yüzyılda Osmanlı iktidarına cami ve hutbe kaynaklı muhalefet, genelde Osmanlıların “Rafizi” dedikleri “siyasallaşmış heterodoksi”den gelmişti.<sup>88</sup> Fakat Celâli isyanları döneminde “Rafizi”ler gibi hayli bilinçli bir siyasal tavidan ziyade, sosyoekonomik dinamiklerin sebep olduğu rahatsızlığın kimi zaman camiye aksettiği görülmekteydi. Gönye kadısının merkeze bildirdiğine göre, 1595 senesinde, Batum sancağında Kakırbal adlı köy ve gayride zeameti olan Osman’ın “fesâd ve şenâ’atı” ortaya çıkınca, zeameti alınarak Mısır beylerbeyisinin oğlu Hüseyin ve Süleyman’a verildi. Osman’ın yakalanması için kapucu gönderildiğinde onunla beraber varan kılavuzu Osman “salb”etti. Ayrıca, “Ben ze’âmeti hân ‘arziyle mukarrer iyledim.” diyerek ambarları kırdı ve reayaya zulmedip bilhassa da karılarını zincire vurup kızlarını da cariyedir diyerek sattı. Bununla yetinmeyen Osman, cuma günü hutbe okunup namaz kılındıktan sonra hatibi yanına getirtti ve şiddetle darp edip “Cuma benim babamundur niçün bize duâ iylemezsün.” diye üç gün onu zincire vurdu.<sup>89</sup> İsminin Osman olmasından en azından başlangıçta “Rafizi” olmadığı anlaşılan bu zeamet erbabının doğrudan cuma namazına karşı bir muhalefeti yoktu fakat elinden zeametinin alınmasıyla artık Osmanlı hanedanının meşruiyetini tanımıyor ve belki adının Osman olmasından aldığı ilhamla, hanedanın kurucusu Osman Gazi ile babası Ertuğrul Bey gibi bir meşruiyet iddia ederek cuma namazının babasının olduğunu,

<sup>84</sup> Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Bugüne Kalan Miras: İslam”, *Osmanlı* içinde, C. 7, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 562.

<sup>85</sup> Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, 211, (belge 100).

<sup>86</sup> Imber, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet”, 152.

<sup>87</sup> BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, No.: 2, s. 234/2092. 26 Cemâziyelevvel 964 (27 Mart 1557).

<sup>88</sup> Bu yüzyılda “Rafizi” olarak nitelenmeyen, fakat ehl-i fesâd”, “bî-namaz”, “bed-mezheb” gibi genel ifadelerle tanımlanan bazı kişilerin namaza karşı münferit muhalefetleri ile karşılaşılabilmekteydi. Turan Açık, “Hayye ‘ale’s-salâh!: Osmanlı İmparatorluğu Köylerinde Cami/Namaz Var mı Yok mu Meselesine Dair”, *Doç. Dr. İlknur Karagöz’e Armağan* içinde, ed. Nedim İpek-İbrahim Serbestoğlu, (Trabzon: Serander Yayınları, 2020), 94-95.

<sup>89</sup> BOA, *A.DVNS.MHM.d.*, no. 73, s. 373/820. 20 Zilhicce 1003 (26 Ağustos 1595).



dolayısıyla hutbenin dua kısmında kendi adlarının anılmasını talep ediyordu. Hanedanı tanımaması da Osmanlı memleketinin onun nazarında “dârü'l-harp” olduğu anlamına geliyor olabilirdi, zira reaya kızlarını Şahkulu Baba Tekeli gibi cariye olarak görmesi ve ayrıca satması, Osman'ın sosyoekonomik temelli rahatsızlığını siyasi bir tavra tahvil etmiş olduğuna işaret sayılabılırdi.

Meşhur Celâli eşkıyası Kalenderoğlu Mehmed ve babası da 1595 senesinde cuma namazını hedef alan bir faaliyette bulunmuşlardı. Ankara beyine ve Murtazaabad kadısına gönderilen 18 Ramazan 1003 (27 Mayıs 1595) tarihli hükümde görüldüğü kadarıyla Sultan Bayezid evkafından Yassıviran adlı köy sakinlerinden Cenderoğlu Kalender eşkıyadandı. “Bir tarikke emr irâd idüb” Musa Fakih, Mahmud, İbrahim, Mustafa, Umur ve Hacı İbrahim'in, oğlu Mehmed'i “ehl-i örf eline virüb” bir yük akçesini aldıkları iddia ederek beylerbeyi kaimmakamından mektup ile Hacı Subaşı adlı kişiyi “mübâşir alub” mahkemeye müracaat etmeden adı geçen kişilerin evlerini basmışlardı. Onları Kalender'in evinde hapisle işkence etmişler, hatta Musa Fakih bu işkenceden dolayı vefat etmişti. Kalender, oğlu ve mübaşirleri mahkemeye davet edilmişler, fakat itaat edip gelmemişlerdi. Bunun üzerine Yassıviran köyüne giden mahkeme heyeti, şahitleri dinlemiş ve Kalender, oğlu Mehmed ile yanındaki adamların insan katlettikleri ve mahkemeye itaat etmeyerek ihanet eyledikleri, ayrıca “fasıklar olub Müslümânları cuma namazın kılmaktan men 'iylediklerin” tebellür etmişti.<sup>90</sup>

Kalender'in mahkemeyi tanımadan Musa Fakih ve diğerlerini kendisinin cezalandırmak istemesi aslında iktidar algısındaki bir kırılmaya işaret ediyordu. Beylerbeyi kaimmakamının mektubu ile işe başlayıp sonrasını kendi tasarrufuna alması, Osmanlı iktidarına muhalefette topyekûn bir karşı duruştan ziyade arada bir yerde olduğunu gösteriyordu. Fakat mahkemeyi tanımamaları ve Müslümanları cuma namazı kılmaktan men etmeleri, Osmanlı iktidarına karşı cephe aldığının açık deliliydi. “Rafiziler” nispetinde bilinçli bir siyasi tavır olmasa da Kalender de Osmanlı iktidarına karşı bir siyaset geliştirmişti. Bu siyasetin gideceği istikamet hem Osmanlı merkezî otoritesinin hem de Kalender ve oğlunun tasarrufları ile şekillenecekti.

Osmanlı merkezî otoritesi, “Rafizi” olmadığını bildiği Kalender'in cuma namazını engelleme girişimini başka bir kavramla temellendiriyordu: “fasık”. “Haktan sapan, Allah'ın emirlerine itaatten ayrılan asi mümin veya kâfir”<sup>91</sup> şeklinde tanımlanan fasık, Kalender örneğinde Müslümanları cuma namazı kılmaktan men etmesi sebebiyle aynı zamanda siyaseten de “asi” olduğuna delalet ediyordu. Zira Osmanlı iktidarının en görünür olduğu ibadet ve toplanma biçimi olan cuma namazının siyasi muhtevasına muhalefet etmekteydi. “Allah'ın emirlerini açıktan yerine getirmeyen günahkâr” manasındaki “fasık”, hem dinen asi oluyor hem de cemaatin bu emirleri yerine getirmesi için düzeni ona göre inşa etmesi gereken hükümdarın iktidarının görünür olduğu cuma namazına muhalefetten dolayı siyaseten asi addediliyordu. Sünniliğin en müşahhas görünür olduğu cuma namazına muhalefet, Imber'in “sultana ve Sünni İslam'a sadakat tek ve aynı şey oldu”<sup>92</sup> ifadesinden de anlaşıldığı üzere, “fasık”ın “Sünni İslam”dan uzaklaşabileceği bir siyasi tavrın içerisinde olabileceği anlamını taşıyordu. Dolayısıyla cuma namazına muhalefet, Osmanlı merkezî otoritesi açısından birebir aynı şey olmasalar da “fasıklık” ve “Rafizilik” arasında –Kalender ve oğlu örneğinde- bir geçişin olabileceği anlamına geliyordu.

Bilindiği üzere Kalender'in oğlu Mehmed,<sup>93</sup> kendisine vadedilen sancağın verilmemesi üzerine 1604'te isyan edip etrafı yağmalamaya başlamıştı. Bu yağma faaliyetleri Kara Said ile

<sup>90</sup> BOA, A.DVNS.MHM.d., no. 73, s. 239/556. 18 Ramazan 1003 (27 Mayıs 1595).

<sup>91</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Fâsik”, D.İ.A., C. 12, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 202.

<sup>92</sup> Colin Imber, *Şeriatın Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, çev. Murteza Bedir, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 103.

<sup>93</sup> Hakkında bkz. William J. Griswold, *Anadolu'da Büyük İsyan 1591-1611*, çev. Ülkün Tansel, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 127-168; Mücteba İlgürel, “Kalenderoğlu Mehmed”, D.İ.A., C. 24, (İstanbul: Türkiye

birleştikten sonra Aydın ve Manisa'ya kadar genişledi ve buralar onun nüfuz alanına girdi. Ayrıca Ankara'yı ele geçirmek için çok mücadele etti, fakat halkın direnişiyile karşılaştı. Sadrazam Kuyucu Murad Paşa, Macaristan seferinden döndükten sonra şark serdarı tayin edilip 15 Haziran 1607'de Üsküdar'dan yola çıktığında, Halep'te isyan hâlindeki Canbolatoğlu ve Anadolu'daki Celâli eşkıyasını bastırmayı hedeflemişti. Kuyucu Murad Paşa, Konya'ya vardığında Kalenderoğlu'nu oyalamak amacıyla ona Ankara sancağının verildiğine dair bir menşur gönderdi. Bunun üzerine hemen Saruhan'dan Ankara'ya hareket eden Kalenderoğlu, Ankara Kadısı Vildanzâde Ahmed Efendi'nin tahkim ettirdiği şehre giremedi. Bu esnada Kuyucu Murad Paşa'nın Ankara kadısına gönderdiği, eşkıyanın biraz daha oyalanmasını, kendi kuvvetlerinin Ankara'ya yetişmek üzere olduğunu bildiren mektubu Kalenderoğlu'nun eline geçti. Bunun üzerine Kalenderoğlu Ankara'yı kuşattıysa da başarılı olamadı. Sonra Bursa'ya hatta İstanbul'a doğru yürüyen Mehmed, Aydın ve Saruhan taraflarında tahribatta bulundu. Hamidili ve Karaman bölgesinde de faaliyetleri olan Kalenderoğlu, en son Maraş civarında Göksun yaylasında, 9 Ağustos 1608 tarihinde Kuyucu Murad Paşa'ya yenildi ve adamlarının çoğunu kaybettikten sonra Doğu Anadolu'ya doğru kaçtı. Bayburt civarında bir daha mağlup olunca Safevilere iltica etti ve İran şahına katıldı. Kâtip Çelebi'nin anlattığına göre, "rafz" ve "ilhad"ı kabul edip taç giyerek Kızılbaş oldu:<sup>94</sup>

...Erzurum yolundan münharif olup Ardıhan semtinden Revan cânibine girizân oldılar. Ve anda hâkim olan Emîr Güne'ye varup şâha itâ'at 'arz itdiklerinde evvelâ ka'ide-i hoşâmedî icrâ olunup ba'dehû ilzâm vechiyle, "üzerimizde savâbık-ı ni'meti sâbit pâdişâha 'ısyânınıza bâ'is ve bu diyâra gelmege dâ'î ve hâdis ne oldı?" didikde, cevâb-ı nâ-savâblarından hâlleri ma'lûm olcak şâh-ı gümrahâ 'arz idüp rafz u ilhadı kabul şartıyla tâc giyüp Kızılbaş olmak teklifini kabûl eylediler.

## Kaynakça

### Arşiv Vesikaları

BOA, A.DVNS.MHM.d., No.: 2, 6, 7, 29, 49, 73.

BOA, TS.MA.d., No.: 7090.

BOA, TS.MA.e, No.: 754/105.

7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), Özet-Transkripsiyon-İndeks, C. III, haz. Hacı Osman Yıldırım vd., (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1999).

### Telif Eserler

Açık, Turan. "Mahalle ve Camii: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mahalle Tipleri Hakkında Trabzon Üzerinden Bir Değerlendirme" *OTAM* 35 (2014): 1-39.

Açık, Turan. "Hayye 'ale's-salâh!: Osmanlı İmparatorluğu Köylerinde Cami/Namaz Var mı Yok mu Meselesine Dair", *Doç. Dr. İlknur Karagöz'e Armağan* içinde, 94-95. ed. Nedim İpek-İbrahim Serbestoğlu. Trabzon: Serander Yayınları, 2020.

Açık, Turan. "Şehirköy: Osmanlı İmparatorluğu'nda Şehir Hükümünde Köyler" *History Studies* 13/1 (2021): 51-68.

Açık, Turan. "The Celestialization of Space and Belonging in the Ottoman Empire", *Loyalty, Belonging, and Dependency in Early Modern Ottoman Empire*, Workshop, May 5-6, 2022.

Diyaret Vakfı Yayınları, 2001), 256-257; Karen Barkey, *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 217-218.

<sup>94</sup> Aycibin, *Kâtip Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin*, 549 (vurgu bize ait).

- Ahmed Refik. *16. Asırda Rafizilik ve Bektâşilik*. İstanbul: Ufuk Matbaası, 1994.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri: 3. Kitap Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1991.
- al-Rouyhab, Khaled, “The Myth of ‘The Triumph of Fanaticism’ in the Seventeenth-Century Ottoman Empire” *Die Welt Des Islam* 48/2, (2008): 196-221.
- Âşıkpaşazâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı Yayınları, 2003.
- Atik Gürbüz, İncinur, “Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 89 (2019): 11-42.
- Aycibin, Zeynep. “Kâtip Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin”. Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2007.
- Barkey, Karen. *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Bilkan, Ali Fuat (ed). *Nabi Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Calder, Norman. “Serahsi, Şirazi ve Maverdi'ye Göre Cuma Namazı ve Siyasi İktidarın Hukuki Teorisi”. çev. A Bülent Baloğlu, *Türkiye Günlüğü* 18 (1992): 21-31.
- Cansever, Turgut. *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çulpan, Cevdet. “İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi”. *Kanuni Armağanı* içinde, 291-299. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970.
- Demir, Aydoğan. “Kanuni Sultan Süleyman'ın Terk-i Salat Edenlerle İlgili Fermanı” *Tarih İncelemeleri Dergisi* 2/1 (1984): 46-53.
- Demir, Uğur. “Hilafetin Osmanlıya Devri Meselesi ve Buna Dair Bir Literatür Değerlendirmesi” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019): 87-142.
- Demirhan, Ahmet. *Kuruluş Sarmalı'ndan Kurtulmak: Osmanlı ve Hakimiyet Telakkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Demirtaş, Funda. “Celâlzâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebusuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2012.
- Ekinci, Ahmet. “İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükümü” *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021): 388-409.
- Emecen, Feridun. “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar” *İslâm Araştırmaları Dergisi* 6 (2001): 63-76.
- Emecen, Feridun. “İhtilalci bir Mehdilik Hareketi mi?: Şahkulu Baba Tekeli İsyanı Üzerine Yeni Yaklaşımlar”, *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan* içinde, 521-534. ed. Mehmet Öz-Fatih Yeşil. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Ertaş, Kasım. “Gelibolulu Mustafa Âli'nin Nasihatü's-Selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Faroqhi, Suraiya. “A Map of Anatolian Friday Mosques (1520-1535)” *Osmanlı Araştırmaları* IV (1984): 161-173.

- Fleischer, Cornell H. “Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi”, *Osmanlı* içinde, C. 7, 149-161. ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Gencer, Bedri. “Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal” *Akademik Araştırmalar Dergisi* 4-5 (2000): 103-151.
- Gencer, Bedri. “Osmanlı’da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu” *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 30 (2004): 65-100.
- Gencer, Bedri. “Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş” *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014): 25-61.
- Gencer, Bedri. “Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine” *Mukaddime* 7/1 (2016): 73-113.
- Gencer, Bedri. *İslam’da Modernleşme (1839-1939)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Gencer, Bedri. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Griswold, William J. *Anadolu’da Büyük İsyân 1591-1611*. çev. Ülkün Tansel. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- Gurer ve Durer Tercümesi*. C. I. çev. Arif Erkan. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Gülten, Sadullah. *Osmanlı-Safevi Kıskaçında Kızılbaşlar: Açılın Kapılar Şaha Gidelim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.
- Hadîdî. *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*. haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Hallaq, Wael b. *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Imber, Colin, “Süleymân as Caliph of the Muslims: Ebû’s-Su’ûd’s Formulations of Ottoman Dynastic Ideology”, *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du colloque de Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990* içinde, 179-184. ed. Gilles Veinstein, Paris: La Documentation Française, 1992.
- Imber, Colin, “Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet”, *Kanuni ve Çağı: Yeniçağda Osmanlı Dünyası* içinde, 138-154. ed. Metin Kunt-Christine Woodhead. çev. Sermet Yalçın. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- Imber, Colin. *Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk*. çev. Murteza Bedir. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İlgürel, Mücteba. “Kalenderoğlu Mehmed”, *D.İ.A.*, C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 256-257.
- İnalcık, Halil. “Osmanlı Padişahı” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/S. 4 (1958): 68-79.
- İnalcık, Halil. “Osmanlı Şehri Şeriat İdealine Dayanır” *İzlenim* 22 (1995): 21.
- İnalcık, Halil. “Padişah”, *D.İ.A.*, C. 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 141-142.
- İpşirli, Mehmet, “Osmanlılarda Cuma Selâmlığı (Halk-Hükümdar Münasebetleri Açısından Önemi)”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan* içinde, 459-471. ayrı basım. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Jahja, Muharem. “Lütfi Paşa’nın (893/1488-970/1562) Halâsü’l-Ümme fî Ma’rifeti’l-E’imme Risâlesi’nin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.

- Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, çev. A. Tunç Şen. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Krstic, Tijana. *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, 15-17. Yüzyıllar*. çev. A. Tunç Şen. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Lugal, Necati -Adnan Erzi (nşr.). *Fatih Devrine Ait Münşeât Mecmuası*. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956.
- Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimarî, Tören ve İktidar*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Necipoğlu, Gülru, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zındık'-'Hâricî'-'Rafizî'-'Mülhid' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşünceler" *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981-1982): 507-520.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Bugüne Kalan Miras: İslam", *Osmanlı içinde*, 552- 563. C. 7, ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "16. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mehdici (Mesiyani) Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar içinde*, 72-83. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam: Bir İmparatorluk Bir Din*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Rafiziler", *D.İ.A.*, C. 34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 396-397.
- Özbek, Nadir, "Alternatif Tarih Tahayyülleri: Siyaset, İdeoloji ve Osmanlı Türkiye Tarihi", *Toplum ve Bilim* 98 (2003): 234-254.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Şahin, Haşim, "Fakihân-ı Rûm: Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Fakihler", *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk içinde*, 27-52. ed. Süleyman Kaya-Haşim Şahin. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Şahin, İlhan -Feridun Emecen. *Osmanlılarda Divân-Bürokrasi-Ahkâm: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994.
- Şahin, Kaya. *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*. çev. Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tekindağ, Şehabeddin. "Şah kulu Baba Tekeli İsyanı" *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 3 (1967): 34-39
- Tekindağ, Şehabeddin. "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 17/22 (Mart 1967): 49-78.

- Tekindağ, Şehabeddin. “Teke-Eli ve Teke-Oğulları” *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 7-8 (1976-1977): 55-94.
- Terzioğlu, Derin. “Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler”, *Osmanlı Dünyası* içinde, 124-141. ed. Christine Woodhead –çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Tezcan, Baki. “Esrarını Yitiren İslam, ya da Erken Modern Bir Sıyrıtimi: Modern İlmihalin Birgili, Akhisarlı ve Kadızade İzleğinde Gelişen Erken Modern Tarihi” *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 19 (2022): 9-74.
- Yarcı, Güler, “Osmanlı’da Hutbe”, *Hutbe Kitabı* içinde, 3-96. ed. Emine Gürsoy Naskali. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Fâsık”, *D.İ.A.*, C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 202-205.
- Yılmaz, Hakan. “Geyikli Baba’nın İnegöl’e Yerleşmesi, Orhan Gâzî ile İlişkisi ve Heterodoksluğu Yönündeki İddiaların Kesin Deliller Işığında Çürütülmesi”, *Uluslararası İnegöl Sempozyumu (15-15-16 Ekim 2016) Bildiriler/Communiqués* içinde, 461-506, C. I, ed. Doğan Yavaş-Sezai Sevim, İstanbul: İnegöl Belediyesi Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Hakan. “Sultan Osmân ve Oğlu Orhan’ın Yeni Bulunan Orijinal Şeceresi ve ‘Kuruluş’u Anlatan En Eski Osmanlı Târîhi Metni” *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* LXXII/429 (Ekim 2022): 18-37.
- Yılmaz, Hakan. “Osmanlı ‘Kayı’ Menşeinin Yeni Tarihi ve Nümizmatik Kanıtları” *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi* LXVIII/ 402 (Temmuz 2020): 26-33.

### Summary

The Ottomans, who established a legal political structure from the very beginning, struggled for existence in a “critical geography where historical power struggles were intensified”. Preserving legitimacy was the most important reason for this struggle. The concrete form of legitimacy for a Sunni empire was the mentioning of the names of the sultan and the first four caliphs in the Friday prayer and sermon. Friday mosques, which were a symbol of loyalty to the Ottoman sultan and a sign of dominance, also represented order in “Memâlik-i Mahrûse-i Şahâne”. In the beginning of the reign of Sultan Suleiman the Magnificent, Hadidi, who wrote his work, attributed the abundance of mosques and congregational prayer places in the Ottoman Empire to “Sunnî belief” and “Sultanî justice”. Furthermore, the mosque of each neighborhood and village indicated that the community was organized within a microcosm. In Ottoman society where congregational prayer in the mosque was mandatory, the Ottoman individual was part of the congregation that provided stability to the “mahrûsa” (the protected people) through both the legitimacy brought by being recognizable and sharing the same religious content as the central authority.

In the 16th century, the emergence of the Safavids posed a serious threat to Ottoman power. For example, in the district of Hüseyinabad (Alaca), while there were three or four mosques, it was reported to the center that people were uncomfortable with hearing the sermon and the names of the four caliphs, and that Friday prayers were not being performed. As a result, an investigation was requested to determine whether those who did not perform Friday prayers and their imams and preachers were “heretics and renegades.” Heterodoxy, which became politicized with the Safavids, opposed the Friday prayer and the mentioning of the names of the Rashid caliphs in the sermon. In the early Safavid period, performing the Friday prayer also meant that a person identified themselves as “Sunni”. So much so that when Shah Ismail entered Tabriz, he had coins minted and after the sermon, he cursed Abu Bakr, Umar, and Usman. He

ordered the killing of those who did not curse them, and also ordered the beheading of those who prayed like Sunnis. Until the beginning of the 16th century, the Ottomans had not tried to "impose" Sunni Islam or interfered much in the "deviant views" they referred to as "heresy." This was because until this century, these views had no "political relationship or reflection" yet. This would change with the emergence of the Safavid state. As can be seen from the rulings in the legal documents of the reign of Bayezid II, maximum attention was paid during his time to prevent the activities of the Safavids in Anatolia. To prevent Safavid propaganda in Ottoman society and the politicization of "ilhad", "Sunnism" was preserved as a "state policy" with more sensitivity, especially during the period of Yavuz Sultan Selim. During the period of Kanuni, an edict was issued ordering the construction of mosques in all villages in 1537. In addition, during the reign of Kanuni, Lütfi Paşa wrote a book (1554) on the issue of who the legitimate imam/caliph was, and the construction of the Süleymaniye complex (1557) was the most significant indication of Ottoman religious policy. Thus, mosques and minarets throughout the Ottoman Empire represented not only Ottoman Sunni Islam, but also the power of the sultan, as a representation of the "macrocosm".

The community that attended the Friday prayer in mosques and declared its loyalty to the Rashid caliphs and the sultan in the sermon was placed in the same metaphysical context as the central authority, and also became politicized. Separating from this religious and political community (ahl as-sunnat wal-jamaat) was called "ilhad", and its politicized form was called "rafd". While "ilhad" was more concerned with the theological aspect of the issue, "rafd" was related to its political aspect. As the 16th century progressed, this opposition, which can be traced in the Mühimme registers, diversified with the oppositions arising from the combination of rafidism, the protest political stance brought by the belief of the lost Mahdi associated with it, and the reaction of the nomadic elements against the established order. Thus, Ottoman mosques and masjids could be attacked because they reminded people of Sunni Islam, the authority of the sultan, and settled life. In addition to punishing the culprits, a "Sunnization policy" was also followed, as shown by the decree issued by Kanuni Sultan Süleyman in 1537, which called for the construction of mosques in every village. The decree served as a test of loyalty not only to Sunni Islam but also to the sultan. Measures were even taken to increase the number of congregants during Friday prayers. In the period of the Celali revolts, Kalenderoğlu Mehmed's attitude against Friday prayers and sermons resulted in his defeat to Kuyucu Murad Pasha, and his fleeing to Iran, where he later accepted Kızılbaş beliefs.