

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
YENİÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**BİR 16. YÜZYIL OKURYAZARININ ZİHİN DÜNYASI:
TERCÜMAN MURAD VE *TESVİYETÜ’T-TEVECCÜH İLE’L-
HAK* ADLI ESERİ**

İsmail Emre PAMUK
2501171056

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Özgür KOLÇAK

İSTANBUL - 2021

ÖZ

BİR 16. YÜZYIL OKURYAZARININ ZİHİN DÜNYASI: TERCÜMAN MURAD VE *TESVİYETÜ’T-TEVECCÜH İLE’L-HAK* ADLI ESERİ

İSMAİL EMRE PAMUK

Bu tezde 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Divan-ı Hümayun’da tercümanlık yapmış olan Macar asıllı mühtedi Murad Bey’in hayatı ve Hristiyanlara İslam’ı tanıtmak ve kendi dinlerinin batıllığını ispat etmek amacıyla kaleme aldığı *Tesviyetü’t-Teveccüh ile’l-Hak* adlı eseri mercek altına alınmıştır. İlk iki bölümde Murad Bey’in bir tercüman olarak hayat hikayesi ve bu hikayenin tarihsel bağlamı incelenirken, üçüncü ve dördüncü bölümlerde *Tesviyetü’t-Teveccüh ile’l-Hak* üzerinden Murad Bey’in zihin dünyası irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Acemi İlahiyat, Tercüman, Osmanlı-Habsburg ilişkileri, Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam

ABSTRACT

MENTALITY OF A SIXTEENTH-CENTURY LITERATE: TERCÜMAN

MURAD AND HIS *TESVİYETÜ’T-TEVECCÜH İLE’L-HAK*

İSMAİL EMRE PAMUK

In this thesis, Murad Bey's life, a Christian convert to Islam who was a dragoman of the Sublime Porte in the second half of the sixteenth-century, and his treatise titled *Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak* in which he tried to introduce the religion of Islam to Christians and to demonstrate them why their religion is false are examined. In the first two chapters, Murad Bey's life as a dragoman and the historical context of this life story are analysed. In the last two chapters Murad Bey's mentality is tried to be comprehended according to his treatise.

Keywords: Vernacular Theology, Dragoman, Ottoman-Habsburg Relations, Islam in the Ottoman Empire

ÖNSÖZ

Bu tezde 16. yüzyılın ikinci yarısında Divan-ı Hümayun tercümanlığı yapmış olan Murad Bey'in hayat hikayesi ve bu hayat hikayesinin bir parçası olan zihin dünyası ele alınmaktadır. Bu amaca binaen Murad Bey'in hayat hikayesi ve bu hikayenin tarihsel bağlamı Osmanlı arşivindeki belgeler ve mevcut literatürün yardımıyla ortaya konulmuştur. Diğer taraftan Murad Bey'in zihin dünyası ise onun bir yandan Hristiyanlara İslam dinini tanıtmak diğer yandan dinlerinin batıllığını ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı *Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak* adlı eseri üzerinden incelenmiştir.

Murad Bey'in hayat hikayesi 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı-Habsburg tarafları arasındaki görece uzun barış dönemi ve tercümanlık kurumunun işleyişinden bağımsız değildir. Murad Bey bir tercüman olarak Osmanlı bürokrasisindeki mevcudiyetini ve ağırlığını bu iki hususun varlığına borçludur. Bu bağlamda Murad Bey'in hayat hikayesi Osmanlı bürokrasisinin dehlizi olarak nitelendirilebilecek tercümanlık kurumu ve etrafında çalışan diğer isimler için de örneklik teşkil etmektedir.

Her ne kadar Murad Bey hayat hikayesi açısından 16. yüzyıl Osmanlı dünyası için tipik bir örnek olarak nitelendirilemeyecek olsa da onun zihin dünyasını anlamamızı sağlayan *Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak* eseri kendisinin 16. yüzyıl atmosferinde sahip olduğu zihniyet itibarıyla tipik olarak nitelendirilebileceğini göstermektedir. Tezin temel iddiası da bu nokta üzerinden şekillenmektedir.

Murad Bey'in kaleme aldığı eserde İslam dinini Hristiyanlara tanıtmayı amaçladığı kısımlar bir 16. yüzyıl Müslümanının dini kimliğini ve bu kimliği hangi eserler üzerinden oluşturduğunu göstermektedir. Bu sebeple elinizdeki tezde Murad Bey'in bir 16. yüzyıl Müslümanı olarak zihin dünyasının anlaşılması için hem kendisiyle aynı çağda yaşamış isimlerin kaleme aldığı metinler hem de onu etkileyen eserler dikkate alınmıştır. Bu sayede bir yandan Murad Bey'in zihin dünyası diğer yandan Murad Bey'in içerisinde bulunduğu 16. yüzyıl İstanbul'un dini metinler üzerinden cereyan eden yazınsal atmosferi söz konusu edilebilmiştir.

Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak'ın asıl yazılış gayesi olan Hristiyanlık dininin batıllığını ortaya koyma çabası ise genel olarak tasvirî bir biçimde ele alınmış ve Murad Bey'in argümanlarını ortaya koyuş biçimi incelenmiştir. Buna ek olarak Murad Bey'in Osmanlı-

Habsburg rekabetini teolojik bağlamda nasıl değerlendirdiği noktası da açıklanmaya çalışılmıştır.

Birçok isim ve kurum bu çalışmanın ortaya çıkışında kimi zaman küçük kimi zaman büyük, bazen dolaylı bazen doğrudan rol oynadılar. İSAM Kütüphanesi'nin sağladığı fiziki ortam ve oldukça değerli online veritabanları araştırmalarımı kolaylaştırdı. Değerli koleksiyonlarıyla maruf Süleymaniye Kütüphanesi birçok yazma eseri incelememi ve temin etmemi sağladı. Cumhurbaşkanlığı Arşivi ise araştırmalarımı, gerek sağladığı fiziki ortam gerekse pandemi sonrası birçok tasnifi online erişime açmasıyla kolaylaştırdı. Ancak işlerimi asıl kolaylaştıran başta İBB Atatürk Kitaplığı olmak üzere yazma eser koleksiyonlarını bürokratik yahut teknolojik herhangi bir kısıtlama olmaksızın online olarak erişime açarak bazen bir saniyenin bile değerli olduğu araştırma sürecinde araştırmacıları fiziken kütüphanede bulunma zorunluluğundan kurtaran kütüphanelerdir.

Ayşe Kara tezimin merkezindeki metnin İngiltere'deki nüshasını tek tek fotoğraflayarak gönderme zahmetine katlandı. Halef Cevrioğlu ise Viyana nüshasını fotoğraflayarak göndermekle kalmadı, tezimde kullandığım bazı Latince metinleri de tercüme etti. Tercümesine ihtiyaç duyduğum Macarca metinleri Barış Yılmaz, Almanca metinleri ise dostum Yavuz Görgün tercüme etti.

Tezimin son aşamasında Prof. Dr. Fuat Aydın'ın *Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak'*ı yayınlamakta olduğunu öğrendim. Kendisi hazırladığı neşri gönderme nezaketini gösterdi. Dr. Carlos Grenier ise herhangi bir yerden temin edemediğim doktora tezinin dijitalini göndererek çalışmama büyük katkı sağladı. Fatma Süheyla İslamoğlu tezin tashihinde ve ihtiyaç duyduğum belgeler ile çalışmaların temininde bana yardımcı oldu.

Sadece bu tezden ibaret olmayan entelektüel yolculuğumu, çokça muhabbet ve tartışmayla birlikte kadim dostlarım Beyza Ceran, Enes Yılmaz Aksu ve Üsâme Bayraktar ile beraber yürüdüm. Aynı zamanda tezini anlatmazsa ölecek hastalığıyla malul bir tarihçi namzedi olarak anlatma nöbetlerim geldiğinde hemen onlara koştum. Dördümüz de lise yıllarımızda tarih dersimizi bir doktor adayından alma şansına nail olduk. Doç. Dr. Levent Düzcü hem bizlere gösterdiği şahsi ilgiyle hem de dikkatimizi kuru ve sıkıcı tarihe değil, sosyal bilimlere çekmesiyle hayatlarımızda mühim rol oynadı. Kendisi olmasaydı muhtemeldir ki kafası ticarete basan ve ticaretten başka bir şey düşünmeyen bir liseli olarak kariyer hikayem tamamen farklı olurdu.

2019 yılında başlayan araştırma görevliliği hikayemde teşrik-i mesai yaptığım Fatma Erdim ve Seyfullah Aslan her daim işlerimi kolaylaştırdılar. Ahmet Tekin, Samet Atalay ve Semih Sefer *triosu* ile çoğunlukla sıkıcı ve bürokratik olan bu iş çekilebilir oldu. Ahmet sarkastik üslubuyla tezimde birçok kritik noktaya dikkat çekti ve ihtiyaç duyduğum her anda her noktada bana yardımcı oldu. Samet, engin literatür bilgisiyle sonu gelmez tarih ve tarihçilik muhabbetleri ile ufkumu genişletti. Semih ise keyifli tarihçi sohbetlerinin yanı sıra benimle 50/d'li kader mahkumiyetini paylaştı ve halen paylaşmakta.

Tezime jüri olarak dahil olmayı kabul eden Doç. Dr. Güneş Işıksel yaptığı esaslı ve detaylı yorumlarla elinizdeki metne çokça katkı sağladı. Ancak bunun da ötesinde tarihyazımsal açıdan yaptığı geri dönüşlerin benim için asıl önemi gelecekteki çalışmalarına yön verecek düzeyde ufuk açıcı olmasıdır.

Mensubu olmakla iftihar ettiğim İstanbul Üniversitesi Yeniçağ Tarihi kürsüsünün hocalarının her biri bu tezin ve bu tezin yazarının gelişiminde mühim rol oynadılar. Her ne kadar dersini alma şerefine nail olamasam da Prof. Dr. Mahmut Ak bir yönetici olarak yardımseverliği ve asistan-odaklı yaklaşımıyla çokça kez içimi ve işlerimi rahatlattı. Prof. Dr. Fikret Sarıcaoğlu engin yazma eser bilgisiyle bu kültüre dair bazen söylediği tek bir cümleyi kulağıma küpe etmemi sağladı. Prof. Dr. İdris Bostan lisans yıllarımdan beri derslerinde Osmanlı arşivinin muhtelif tasniflerine dikkat çekti. Bu dersler ve bu tasniflerin nasıl kullanılabileceğinin mücessem örnekleri olan çalışmaları olmasaydı muhtemeldir ki tarihçilik ufkum yazma eserlerden ibaret kalacaktı. Esasında bu tezin temelini oluşturmayan, ancak çokça kullanılan arşiv belgeleri onun açtığı yolun bir semeresidir. Doç. Dr. Yusuf Alperen Aydın ile uzun soluklu ancak kimi zaman bilinç akışı tekniğiyle icra ettiğimiz Osmanlı tarihi muhabbetlerinin Osmanlı tarihçiliğine ve bu alanın problemlerine dair algılarımın gelişmesine çokça katkısı oldu. Dr. Öğr. Üyesi Özgür Oral ise sadece eğitimime sağladığı katkının verdiği hocalık vasfıyla değil, sırtımı dayayabileceğimi her an hissettiğim bir abi olarak her daim yanımda oldu.

Tez danışmanım Doç. Dr. Özgür Kolçak bana danışmanlık değil hocalık etti. Odak noktası ve ilgi alanları oldukça dağınık bir tarihçi namzedi olarak bu tezi iki kapak arasına kavuşturabildiysem onun sayesinde. İlim yolculuğunda ideal olan ancak sahip olunması bir imtiyaz sayılan usta-çırak ilişkisinde Özgür Kolçak'a ustam diyebildiğim için kendimi şanslı addediyorum.

Çekirdek ailemin eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteğini yadsıyamam. Ancak asıl mühim olan nokta annem ve babamın kitap okunan ve kütüphaneli bir ev ortamı yaratmış olmalarıdır. Annem ailenin yüksek lisanslısı olarak akademi diye bir şeyin varlığını daha lise yıllarımda bizzat tecrübe etmemi sağladı. Babamın münazarayı - ve bazen mugalatayı - seven zihni sayesinde aynı evin içerisinde yaptığımız nihayetsiz tartışmalar zihin dünyanın gelişmesinde oldukça büyük rol oynadı. Sanıyorum ki bu tezde çokça rastlanılacak olan polemikçi üslubun bir sebebi de bu genetik materyaldir.

İsmi geçen ve zikretmeyi unuttuğum bütün kişi ve kurumlara minnettarım.

İSMAİL EMRE PAMUK

ÜSKÜDAR, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	viii
GÖRSELLER LİSTESİ	x
TABLO LİSTESİ	xi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR BİYOGRAFİNİN TARİHSEL BAĞLAM: 16. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA DİPLOMASİ VE TERCÜMANLIK

1.1. Murad Bey'in Biyografisini Yazmak.....	19
1.2. 16. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı-Habsburg İlişkileri ve Orta Avrupa	22
1.3. 16. Yüzyılda Divan-ı Hümayun Tercümanlığı.....	25
1.3.1. Gelirleri.....	34
1.3.2. Kökenleri	37
1.3.3. Aileleri	39
1.3.4. <i>De Facto</i> Bir Teşkilat.....	40

İKİNCİ BÖLÜM

İKİ İMPARATORLUK ARASINDA: TERCÜMAN MURAD BEY'İN HAYAT HİKAYESİ

2.1. Sıradan Bir <i>Üngürüs Oğlanı</i> nın Gençliği (1509-1526)	44
2.2. Bir Mühtedinin Hayat Hikayesi (1526-1585?)	48
2.2.1. 25 Yıllık Bir Kara Delik: Murad'ın Tercümanlık Öncesi Hayatına Dair Bazı Düşünceler.....	50
2.2.2. İlk Tercümanlık Yılları (1554-1560)	53
2.2.3. Tecrübeli Bir Tercüman (1560-1574)	60
2.2.4. Son Yıllar (1574-1585?)	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR MÜSLÜMAN OLARAK MURAD

3.1. Bir Rumî Olarak Murad	72
3.1.1. Bir Çerçeve Denemesi: Acemi İlahiyat	73

3.1.2. Rum Diyarı ve Acemi İlahiyat	80
3.1.3. Murad ve Acemi İlahiyat	98
3.2. Bir Sufi Olarak Murad.....	115
3.2.1. Murad Bir Sufi Midir?	117
3.2.2. Metinler Yoluyla Sufileşmek: Murad Nasıl Bir Sufidir?	125
3.2.3. Netice Yerine	133
3.3. Bir Münekkîd Olarak Murad.....	134
3.3.1. Dünya Hayatına Karşı: Murad'ın Toplum Eleştirisi.....	135
3.3.2. Livataya Karşı: Murad'ın Oğlancılık Eleştirisi.....	141
3.4. Bir Şair Olarak Murad.....	147

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HİRİSTİYANLARI MUHATAP ALAN BİR METİN OLARAK *TESVİYE*: MURAD, HİRİSTİYANLIK VE HİRİSTİYANLAR

4.1. Giriş yahut Bir Apolojist Olarak Murad	151
4.2. İtikad ve Amel Arasında: Murad ve Hristiyanlık.....	155
4.2.1. Kutsal Kitaplar, Tercüme ve Bazı Tenkitler.....	157
4.2.2. Hristiyan İtikadı ve Murad	163
4.2.3. Sahih Metin, Batıl Tefsir: Murad'ın İncil Yorumları	168
4.3. Kılıç, Kehanet ve Kıyamet: Emperyal Rekabet Çağı ve <i>Tesviye</i>	172
4.3.1 Geçmiş ve Tarih Arasında: Murad Bey'i Kehanet ve Manevi Rekabet Paradigması'na Oturtmak Mümkün Müdür?.....	175
SONUÇ.....	192
KAYNAKÇA.....	194

GÖRSELLER LİSTESİ

Görsel-1: B Nüshasından Sayfa Örneği.....	14
Görsel-2: V Nüshasından Sayfa Örneği.....	15
Görsel-3: D Nüshasından Varak Örneği.....	16
Görsel-4: Murad Bey'in V Nüshasına Sonradan Eklediği Beyitler.....	149



TABLO LİSTESİ

Tablo-1: <i>Tesviye</i> 'de İsmi Geçen Müellifler ve Eserler Listesi.....	100
---	-----



KISALTMALAR LİSTESİ

akt.	:Aktaran
bkz.	:Bakınız
çev.	:Çeviren
dğr.	:Diğerleri
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dn.	: Dipnot
ed.	:Editör
haz.	:Hazırlayan
İA	:Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İBB	:İstanbul Büyükşehir Belediyesi
krş.	:Karşılaştırınız
Ktp.	:Kütüphanesi
nşr.	:Neşreden
s.	:Sayfa
TTK	:Türk Tarih Kurumu
vr.	:Varak

GİRİŞ

Bu tez, literatürde daha önce işaret edilmiş verili bir problemi yeni kaynaklar ışığında ele almayı hedefleyen sorun-odaklı bir çalışma değil. Böylesi bir odak noktasından yoksunluk, ister istemez dört başı mamur, diğer bir perspektifle klişeleşmiş olarak nitelendirilebilecek bir tez girişi yazmayı imkansız kılıyor. Bu sebeple giriş bölümünde hazırlamış olduğum tezin ve tarihçilik mesleğinin el verdiği ölçüde daha genel bir metin kaleme alacağım.

Bu tez bir 16. yüzyıl bireyi ve kaleme aldığı risalesinin değerlendirilmesinden ibarettir. Ancak böylesi bir açıklama tek başına hiçbir şey ifade etmez. En nihayetinde tarih dediğimiz mesleğin imkanları eldeki bilgilerin niteliği ve niceliği ile bu bilgileri yorumlama kabiliyetinin bir toplamından müteşekkildir. Bu tezin bütün çabası söz konusu toplamı arttırmanın imkanlarını el yordamıyla araştırmak ve bir bireyi ve eserlerini çalışmanın var olan yollarından birini tecrübe etmektir.

Bahsettiğim birey Tercüman Murad Bey, risalesi ise önce Türkçe yazıp ardından Latince'ye tercüme ettiği bir yandan Hristiyanlık inancının batıllığını ortaya koymaya çalışırken diğer yandan Hristiyanlara İslam dinini tanıttığı *Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak*'dır (bundan sonra *Tesviye*). Murad Bey 1509'da Erdel'de dünyaya gelmiş, ilk gençliğinde Viyana'da eğitim almış ve 1526 yılında Mohaç Muharebesi'nde Osmanlılar tarafından esir alınmış bir Hristiyandı ve bu esaretten bir süre sonra ihtida etmişti. 16. yüzyıl İstanbullu için atipik olarak nitelendirilebilecek bir hayat geçirdi. İmparatorluğun bürokrasi çarkında Latince ve Macarca bilgisi sayesinde kendine yer edinerek 1554 yılında Divan-ı Hümayun tercümanlığına atandı. Bir yandan diplomasi yaparken, diğer yandan eski dindaşlarını yeni dinine davet etmekten geri durmadı, bunu kendisine bir görev belledi. Bu davet çabasının en somut örneği *Tesviye* olmakla birlikte, sadece kitabı aracılığıyla değil, başka şekillerde de insanları İslam'a davet etti. Hayatının son demlerinde ise şarap düşkünlüğü sebebiyle azledilmiş bir tercüman olarak para karşılığında Latince bir Osmanlı tarihi hazırladı ve muhtemelen 1585 yılında hayata gözlerini yumdu.

Murad Bey ve risalesi Osmanlı ve Macar tarihçileri arasında uzun yıllardır biliniyor.¹ İlk olarak meşhur Alman müsteşrik Franz Babinger 1927 yılında kaleme aldığı ve Murad'ın

¹ Murad Bey'in hayatına dair literatürün genel bir değerlendirmesini birinci bölümde yapacağım.

Latince-Macarca-Türkçe ilahilerini değerlendirdiği makalesinde Murad'ın hayatına ve *Tesviye*'ye değindi.² Pál Ács ise çeşitli makalelerinde Murad Bey'in bir tercüman olarak hayatının detaylarını irdeledi.³ Ancak bütün bu çalışmalar bir tarafa, Murad Bey'i Osmanlı tarihçiliği evrenine asıl dahil eden isim Tijana Krstić oldu.

Erken modern Osmanlı toplumunda ihtida anlatıları üzerine kaleme aldığı doktora tezi vesilesiyle Murad'ı *Tesviye* merkezli bir biçimde inceleyen Krstić bulgularını muhtelif formatlarda okuyucuyla paylaştı.⁴ Ancak bu çalışmalar arasında en çok ses getireni ve dolayısıyla Murad'ı da geniş kitlelere tanıtanı 2011 yılında yayınlanan ve 2015 yılında Türkçe'ye çevrilen *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* adlı kitabı oldu. Benim de Murad'ı ve *Tesviye*'yi bir tez olarak seçmem bu kitabın ilgili bölümlerini okurken *Tesviye*'nin müstakil olarak incelemeye değer olma ihtimalini fark edişim sayesinde.

Tesviye'nin yazma nüshasını temin ettikten sonra İstanbul Üniversitesi merkezli Osmanlı tarihçiliğinin kadim ancak bir o kadar da işlevsel olan *tezin kaynağı değil, kaynak tezini yaratsın* kaidesine uygun olarak metnin tamamını, tezin nereye evrileceğine dair öncüllerden kasıtlı bir biçimde kendimi yoksun bırakarak - ne kadar mümkün olabilirse - defalarca okudum. Buradaki temel gayem metnin müellifinin zihin dünyasını ve bir metin

² Franz Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murād und seine Schriften", **Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit** içinde, ed. Franz Babinger, Robert Gagger, Eugen Mittwoch, Johannes Heinrich Mordtmann, Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927, s. 33-54.

³ Pál Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad: Austrian and Hungarian Renegades as Sultan's Interpreters", **Europa und die Turken in der Renaissance** içinde, ed. B. Guthmüller ve W. Kühlmann, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, s. 307-316; Ács, "Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok: Mahmud és Murád", **Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére** içinde, ed. Pál Fodor & Géza Pálffy & István György Tóth, Budapest: MTA TKI Gazdaság- és Társadalomtörténeti Kutatócsoportja, 2002, s. 15-27; Ács, "Pro Turcis and Contra Turcos: Curiosity, Scholarship and Spiritualism in Turkish Histories by Johannes Löwenklau (1541-1594)", **Acta Comeniana** 25 (2011), s. 1-21; Pál Ács ve Gábor Petneházi, "Késre menő vita 1571-ben Murád dragomán (Somlyai Balázs) és Arnoldus Manlius között", **Tanulmányok Monok István** 60 (2016), s. 39-45.

⁴ Tijana Krstić, **Narrating Conversions to Islam: The Dialogue of Texts and Practices in the Early Modern Ottoman Balkans**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan, 2004; Krstić, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization", **Comparative Studies in Society and History** 51/1 (2009), s. 35-63; Krstić, **Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire**, Stanford, California: Stanford University Press, 2011; Krstić, **Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15.-17. Yüzyıllar)**, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015. "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization" başlıklı makaleye kitap ve tezden farklı herhangi bir bilgi ve yorum ihtiva etmediği için tez boyunca atıf yapılmamıştır.

olarak *Tesviye*'yi mümkün mertebe mevcut paradigmalardan azade bir biçimde değerlendirebilmektir. Tezin *Bir Müslüman Olarak Murad* başlıklı üçüncü ve *Hristiyanları Muhatap Alan Bir Metin Olarak Tesviye: Murad, Hristiyanlık ve Hristiyanlar* başlıklı dördüncü bölümü bu okumanın bir semeresidir. Tezin ilk iki bölümü ise Osmanlı arşiv belgeleri ile literatür yardımıyla Murad Bey'in hayat hikayesini ve bu hikayenin bağlamını oluşturma amacı gütmektedir.

Bazı bireylerin hayatı ile eserleri arasındaki ilişkiyi kurmak ve bunun üzerinden entelektüel bir biyografi inşa etmek, ilgili bireyin hayatı ve kaynakların bolluğuyla ilişkili olarak kimi zaman daha mümkün olabilmektedir.⁵ Murad'ın hayat hikayesinden bize arda kalanlar ne yazık ki böylesine ilmek ilmek örülmüş bir biyografi inşa etme noktasında, en azından şimdilik, yetersiz kalmaktadır. Tezin ilk iki bölümü ve son iki bölümü arasında gözlemlenebilecek görece mesafe, her ne kadar gerekli bağlantıları kurmaya çalışmış olsam da, bu problemin bir neticesi olarak değerlendirilebilir. İlk iki bölümde tutturulan ton ve tarihyazım biçimi somut bilgiler üzerinden bir hayat hikayesinin genel hatlarını çıkarmaya ve bu hayat hikayesinin bağlamını oluşturmaya çalışan muhafazakar bir tondur.

Metinler Okumak ve Bağlamlar Yaratmak

Geçmiş zamanın birinde herhangi bir kimsenin bir şeyler söylemek amacıyla meramını iki kapak arasında bulunacak bir biçimde kitap formuna kavuşturmasının mahiyeti bile başlı başına üzerinde durulması gereken bir problem iken, ortaya çıkan metnin nasıl okunması yahut okunmaması gerektiğine dair yapılacak her kuramsal tartışma muhtelif çıkmazlarla maluldür. Nihayetinde artık var olmayan bir bağlamda yaşamış merhum bir müelliften kalan bir söz, yazı formunda ifade edilmiş olması sayesinde bugün denilen bir ana ulaşmıştır. Dolayısıyla bir metnin anlaşılması, artık var olmayan bir bağlamın geçmişten gelen diğer kalıntılar aracılığıyla yeniden oluşturulmasına bağlıdır.

Bu kalıntılar bir devletin bürokrasisi tarafından üretilen evraklar yahut siyasi olayları kronolojik bir biçimde aktaran kronikler olduğu zaman tarihçi, diğer beşeri ve sosyal bilimlerin icracıları tarafından çalışma masasında ve kürsüsünde yalnız ve özgür bırakılır. Ancak konu

⁵ Meşhur üç örnek için bkz. Cornell Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013; Gottfried Hagen, **Bir Osmanlı Coğrafyacısı İşbaşında: Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Düşünce Dünyası**, çev. Hilal Görgün, Küre Yayınları, 2015; Robert Dankoff, **An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi**, Leiden & Boston: Brill, 2006.

geçmişteki insanın iktisatla, dinle, felsefeyle yahut başka sayısız meseleyle ilişkisine geldiği zaman, muhtelif bilme ve yorumlama biçimleri, ister istemez aynı konu etrafında kümelenir. Söz konusu geçmiş zamandaki insanın düşünceleri ve inançları olduğu zaman tarihçi; ilahiyat, felsefe ve sosyolojinin de üzerine kalem oynattığı bir alanın içerisinde mesleğini icra etmeye çalışır. Bu noktada, onu metodları açısından olmasa bile, konusu açısından meslektaşlarından ayıran vasıf, üzerinde düşünülebilir ve meseleleri daha anlaşılabilir kılan tarihsel bir *bağlam/konteks* yaratabilme kuvvetidir. Diğer bir deyişle, geçmiş insanların entelektüel, yahut zihin dünyasını/dünyalarını anlamlandırmaya yönelik bir girişim, eğer bir tarihçi tarafından icra edilecekse; bu girişimi muadillerinden farklı kılması gereken nokta, tarihçinin geçmiş uzayındaki teorik olarak sonsuz lakin pratik olarak sonlu olan kalıntılar üzerinden yaratacağı bağlamın kendisidir. Ancak tarihsel bağlam her yeni girişimde baştan yaratılmaz, tarihçi tıpkı kalıntılar yığnında çalıştığı gibi, bu kalıntılar üzerine yapılmış modern çalışmaların ve kimi modern çalışmaların yarattığı bağlamların yığını altında da çalışmaktadır. İşbu durumda tarihçinin yaptığı, kadim ve modern kalıntıların arasında çalışma nesnesini bir bağlam içerisinde anlamlandırmaya çalışmaktan ibarettir.

Bir kavram olarak bağlam, Türk tarihçiliğinin olmasa da, Batılı entelektüellerin verimli tartışmalarının nesnesi olmuştur.⁶ Peter Burke bağlam kavramının Batı dünyasındaki serencamını ve kullanım alanını mercek altına aldığı makalesinde kayda değer bilgiler vermekte ve kavramın kullanım alanı ve biçimine dair eleştirel bakışları ortaya koymaktadır.⁷ Benim buradaki gayem kavramın tarihyazımındaki epistemik değeri ve konumuna dair bir tartışma açmak değil, aksine kavramın sahip olduğu epistemik problemleri tarihyazımsal pratik üzerinden değerlendirmektir. Bu problemlerin kanımca en mühim ve kayda değeri, Burke tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

Bağlamlar bulunmaz, daha iyi anlaşılmaları amacıyla durumlardan soyutlama ve belirli bir fenomeni tecrit etme yoluyla kimi zaman bilinçli bir biçimde seçilir yahut inşa bile edilirler.

⁶ *Context* kelimesinin bağlam şeklinde çevrildiği ve kullanıldığı en erken tarihli örnek, benim tespit edebildiğim kadarıyla, 1952 yılına kayıtlıdır (Nermi Uygur, **Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1952). Ancak bu tercüme teklifi hemen benimsememiş olacak ki *kontekst/konteks* kullanımı devam etmiştir: “vesikaların kontekstinden” (Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf İstilahları Lügatçesi”, **Vakıflar Dergisi** 17 (1983), s. 55), “Bir kelimeyi doğru anlamlandıramak için, hiç şüphesiz kullanıldığı kontekse bakmak gerekir” (Mehmet Aydın, “Risâletü’n-Nushiyye’de geçen debit- Fiili Üzerine Bir Not”, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi** 4 (1989), s. 155).

⁷ Peter Burke, “Context in Context”, **Common Knowledge** 8/1 (2002), s. 152-177.

Neyin bir bağlam sayılacağı, kişinin neyi açıklamak istediğine bağlıdır. Muhtemel bağlamlar sonsuzmuş gibi görünür.⁸

Bu ihtiyat kaydı meşru olmakla birlikte, tarihyazımsal pratik açısından üzerine düşünülmesi gereken ilk problem, söz konusu *bağlamların* arasında *daha meşru* ve *daha makul* bağlamların mevcut olup olmadığı ve bu meşruiyetin nasıl tespit edilmesi gerektiğiyle ilişkilidir. İkinci problem ise tarihçinin açıklama problemleriyle uğraşmak amacıyla bir bağlam yaratırken nelere dikkat etmesi gerektiğidir.

İlk problemin mühim bir vechesi geçmiş denilen zaman dilimini ve bunu anlamlandırmayı hedefleyen tarihçilik mesleği ile bu zaman dilimi içerisindeki spesifik alanları *bugün için* anlamlandırmayı hedefleyen diğer sosyal bilimler arasındaki ilişkidir. Eğer bir kavram olarak bağlam; beşeriyete dair bütün bilme alanları ve biçimlerinde mühim bir yerde duruyorsa, tarihçilik mesleği ve bağlam arasındaki ilişki nasıl tanımlanmalı ve ele alınmalıdır? Yukarıda tarihçinin ayırıcı vasfı olarak *tarihsel bağlamı* oluşturmaktan bahsetmiş olsam da, bunun söz konusu kavrama bir sıfat eklenerek yapılmış basit bir dil oyunundan ibaret olduğu söylenebilir ki esasında öyledir. Ancak böylesi bir dil oyununa ihtiyaç duymamanın sebebi, yukarıda değindiğim üzere farklı disiplinlerin de kendi bilme ve anlamlandırma biçimlerinde bağlam kavramını kullanmalarındır; eğer kavram farklı gruplar tarafından kullanılıyorsa tarihçinin bağlamı, eşyanın doğası gereği tarihsel bağlam olarak nitelendirilmek zorundadır. Ancak benim temel iddiam yahut sahip olduğum perspektif, söz konusu geçmişteki insanın varoluşu olduğu zaman, bu varoluşu anlamlandırma biçimine dair oluşturulabilecek tek bağlamın *tarihsel bağlam* olduğudur. Aksi diğer bütün bilme biçimleri, bir varlık olarak bizatihi geçmişin kendisini değil; geçmişin bugün ile ilişkili vechelerini kendine mesele edinmektedir. Dolayısıyla, geçmişle ilişkili her şeye dair bir ilim olarak tarih, kalıntılar yığınının bilgi parçalarını ortaya koyma sorumluluğuna ek olarak, ayakları yere basan bağlamları ortaya koyma sorumluluğunu da üzerinde taşımaktadır.

Bu noktada söylediklerim bir bilgi dalı olarak tarih ve söz gelimi sosyolojinin arasında bir değer farkı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine tarihsel bağlamı inşa etme noktasında bir sosyolog bir tarihçiden çok daha tutarlı bir anlatı oluşturabilir. Burada üzerinde durduğum nokta, geçmişle ilgilenirken bir bağlam inşa etmeye çalışan kimsenin teleoloji ve anakronizm

⁸ “They [bağlamlar] are not found but selected or even constructed, sometimes consciously, by a process of abstracting from situations and isolating certain phenomena in order to understand them better. What counts as a context depends on what one wishes to explain. There seems no end to the number of possible contexts” (Burke, “Context in Context”, s. 172).

kıskacına dair farkındalığını yüksek tutması gerektiğidir.⁹ Bu bağlamda tarih dışındaki ilimlerin, doğaları gereği, bu kıskaca düşme ihtimallerinin daha yüksek olduğuna işaret etmekle yetiniyorum.

Ancak tarihsel bağlamı, oluşturulabilecek tek bağlam tipi olarak nitelediğimizde dahi Burke'ün yukarıda aktardığım ihtiyat kaydı sıhhatini korumaktadır. Muhtemel ve makul birçok tarihsel bağlam vardır. Kimi bağlamlar mebzul miktarda olay ve olguyu makro düzeyde açıklama iddiasını taşıırken bir grup bağlam ise çok daha mikro düzeydeki olayları muhtelif perspektiflerde açıklama vasfını haizdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, özellikle makro bağlamların, kimi zaman bir kara delik gibi yakınına ulaşan bütün verileri içine çekebileceği gerçeğidir. Tam bu noktada tarihçinin paradigma yahut kuram şeklinde de isimlendirilebilecek olan bu makro bağlamlara karşı tekinsiz bir tavır takınması ve kendi işlediği verinin *gerçekten* bu bağlamla uyuşup uyuşmadığını test etmesi gerekmektedir.

Tezimin üçüncü ve dördüncü bölümünde *Tesviye*'yi merkeze alarak yaptığım incelemenin esasında tarihçilik mesleğinin bağlam inşasıyla olan mücadelesi yatmaktadır. Bu bölümlerdeki tarihyazımsal pratiğe geçmeden önce, bu pratiğin arkasında yatan problemlere değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyim. Bu problemler tek bir sorunun etrafında kümelenmiştir: Tarihsel bir metin nasıl okunmalıdır/yorumlanmalıdır ve bununla ilişkili olarak bu metnin bağlamı/bağlamları nasıl kurulmalıdır? Burada kendi tarihyazımsal pratiğim sebebiyle tarihsel metinden kastım spesifik olarak dini metin olacaktır. Dolayısıyla vereceğim misaller daha ziyade bu tarz metinler üzerine kuruludur.

Tesviye'yi incelediğim bölümlerin gayesi Murad'ın bu metni kaleme alırken kullandığı ifadelerde neyi murad ettiğini anlamak ve bunu yine metnin elverdiği bir bağlam içerisinde oturarak bir yandan Murad'ın metnine diğer yandan yaşadığı devrin gerçekliğine dair birtakım çıkarımlar yapmaktır. Kısacası gaye, tek bir metin üzerinden Murad'ın düşünce dünyasını ve bu vesileyle makul birtakım genellemeler yaparak 16. yüzyılın dini metinler vesilesiyle aktarılan düşünce dünyasına dair genel bir portre ortaya koymaktır. Bu bağlamda özellikle hacimli üçüncü bölüm Murad Bey'in spesifik olarak Müslüman yönüyle ilgilenmesi

⁹ Örneğin İhsan Fazlıoğlu'nun Osmanlı Dönemi'nde Türk felsefe-bilim düşüncesini anlamlandırma noktasında bir perspektif olarak teklif ettiği ve tarihsel bağlamı önceleyen *hayat küresi* kavramına bakılabilir. Fazlıoğlu'nun bu yaklaşımı, esasında, felsefe-bilim tarihini teleolojik bir biçimde değerlendiren yaklaşımların yanlışlığını imleyen bir perspektif teklifidir ("Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi", **Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi** içinde, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015, s. 219-268, özellikle s. 221-232).

sebebiyle kayda değerdir. Dördüncü bölümde ise *Tesviye* müellifinin kaleme aldığı metinde Hristiyanlık'a taalluk eden meselelerdeki tavrı, büyük çoğunlukla betimlemeci bir biçimde ele alınmıştır. Bu bölümün *Kılıç, Kehanet ve Kıyamet: Emperyal Rekabet Çağı ve Tesviye* başlıklı son alt bölümü bir istisnadır. Bu bölümün temel gayesi Murad Bey'in Osmanlı tarafına hizmet eden diplomatik bir aracı olarak yaşadığı dönemde cereyan eden rekabete dair iki tarafı da bilen bir *kalem ehli* olarak neler söylediğini ortaya koymaktır.

Bir metnin nesnel bir biçimde anlaşılmasının ve yorumlanmasının mümkün olmadığını belirten yaygın post-modern kanaate katılmıyorum. Bir metnin *tanrısal* bir nesnellikle kavranamayacağını, dolayısıyla mutlak ve nihai bir kanaate ulaşmanın mümkün olmadığını kabul etmekle birlikte, daha nesnel ve doğru bir yorumun mümkün olduğuna, dolayısıyla tarihçinin bu yorumun yahut yorumların peşinden gitmesi gerektiğine inanıyorum. Aksi takdirde söz konusu *imkansız* kanaatin yaratacağı ve hatta yarattığı entelektüel dünyada zırva ile makul arasında herhangi bir çizgi çekilemeyecektir. Bu bağlamda C. Behan McCullaugh'un *Can Our Understanding of the Old Texts be Objective?* başlıklı makalesindeki yaklaşımını takip ediyorum.¹⁰

McCullaugh bir metnin nesnel bir biçimde anlaşılması ve yorumlanmasının imkansız olduğunu iddia eden yaklaşımlara karşı çıkarak, bunun imkan dairesinde olduğunu iddia etmektedir. Bir metnin esas (*basic*) ve ikincil (*secondary*) anlamları ve yorumları olduğunu belirten McCullaugh esas anlamın nesnel bir biçimde ortaya çıkarılması için beş kriterden bahsetmektedir. Ona göre esas anlamda yahut doğru yorumlamada: "(1) metnin yazıldığı dildeki semantik ve sözdizimsel kurallar ihlal edilmez; (2) bu kurallardan neşet eden anlama ve referanslara dair belirsizlikler çözüme kavuşturulur; (3) tutarlı bir bilgi kümesi sağlanır; (4) ilk üç fonksiyon metnin imkan sağladığı diğer bütün yorumlardan daha geniş bir ölçüde uygulanır; (5) ilk üç fonksiyonun uygulanmasındaki arızalara dair ikna edici bir biçimde gerekçe gösterilir (Dilin kuralları ve yorum arasındaki tutarsızlıklar, arta kalan müphemlikler ve metnin sağladığı bilgilerin içerisindeki tutarsızlıklar)".¹¹ Esas anlam temelde metnin

¹⁰ C. Behan McCullaugh, "Can Our Understanding of Old Texts Be Objective?", *History and Theory* 30/3 (1991), s. 302-323; C. Behan McCullaugh, *The Truth of History*, London & New York: Routledge, 1998, s. 134-155.

¹¹ Makalesinde bu beş kriterden bahsederken *doğru yorum* kavramını kullanan McCullaugh ("Can Our Understanding of Old Texts Be Objective?", s. 304) kitabında *esas anlam* ifadesini kullanmaktadır (McCullaugh, *The Truth of History*, s. 136). McCullaugh esas anlam ile literal anlamın aynı şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre esas anlam *metaforik anlamı* da ihtiva etmektedir (McCullaugh, *The Truth of History*, s. 136).

kendisiyle alakalıyken ikincil anlam ve yorumlama yine metinle alakalı olmakla birlikte metnin dışındadır. McCullaugh bunu şu şekilde ifade eder: “Bir metnin ikincil anlamı onun esas anlamına dayalıdır, ancak metnin esas anlamı taşıdığından başka hiçbir anlama dayanmaz.”¹² Buradan da görüleceği üzere esas anlam ortaya çıkarılmaksızın herhangi bir metnin anlaşılması mümkün olmamakla birlikte, ikincil anlam ve yorum olmaksızın tarihçilik bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla tarihçinin metinle kurduğu ilişki, esasında ikincil yorum üzerinden ortaya çıkmaktadır.¹³

Tesviye’yi Okumak, Bağlamlar Yaratmak ve Yıkma

Benim *Tesviye’ye* üçüncü bölümde getirdiğim ikincil yorumlama, bu metnin Osmanlı tarihçiliğinde genel olarak hiç sağlamadığı bir imkanı merkeze almaktadır. Diyar-ı Rum’da yazılmış herhangi bir Türkçe dini metin, doğası gereği çok büyük çoğunlukla herhangi bir dini zümreye mensup (sufi ve alim) eğitilmiş bireyler (havas tabaka) tarafından kaleme alınmaktadır. Bu metinlerin kaleme alınmasındaki temel gaye, Arapça ve Farsça bilmeyen okuyucu yahut dinleyicilere (avam tabaka) dini bilginin aktarılmasıdır. Bu nokta müellif ile metnin muhatapları arasında bir ayrım yaratmaktadır. Nihayetinde müellif başkalarının ulaşamayacağı Arapça/Farsça ve dini ilimlerdeki bilgisini bilmeyenlere aktarmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple bu tarz metinlerin içeriği üzerinden avam tabakanın düşünce dünyasını ve bu metinlerle kurduğu ilişki biçimini tam olarak anlamak mümkün olmamaktadır. Murad Bey, böylesi bir eğitimden geçmemiş olmakla birlikte, dini meselelere ilgili bir entelektüeldir. Ancak normal şartlarda bir eser telif etme cüretine dönüşmeyecek olan bu ilgi, yaşadığı toplumda atipik olarak sayılmasına sebebiyet veren eğitilmiş eski bir Hristiyan olması durumu sayesinde *Tesviye’nin* ortaya çıkmasını sağlamıştır. Diğer bir deyişle, Murad’ın gayesi çağdaşı müellifler gibi İslam dinine dair bilgi birikimini Türkçe’ye aktarmak değildir, aksine onun temel meselesi eski dindaşlarını yeni dinine davet etmektir. Ancak bunu yaparken verdiği bilgiler, kullandığı kaynaklar ve yeni dinini tanıtmaya biçimi 16. yüzyılda bir Müslümanın zihin dünyasına yolculuk etme fırsatını vermektedir.

¹² McCullaugh, “Can Our Understanding of Old Texts Be Objective?”, s. 308.

¹³ McCullaugh ikincil yorumlamalarda anakronizm tehlikesinden bahsettiği bölüme şu cümlelerle başlar: “The best secondary interpretation of a text is usually also the historically correct one, because modern theories often have implications which do not apply to an old text, and so frequently misrepresent them” (McCullaugh, “Can Our Understanding of Old Texts Be Objective?”, s. 309).

Tesviye üzerinden çözümlemesini yaptığım Murad Bey'in zihin dünyasına dair temel iddiam onun 16. yüzyıl İstanbulu için tipik bir Müslüman olarak nitelendirilebileceğidir. Bu iddianın temelinde Murad'ın referans verdiği eserlerin ve görüşlerinin 16. yüzyıl dünyasında harcıâlem oluşu yatıyor. Murad Bey'in ortaya koyduğu metnin temel kaynakları çoğunlukla 15. yüzyılda üretilmiş ve 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda popülerliğini korumuş Türkçe dini metinlerdir. Görüşleri de yine 16. yüzyılın metinlerinde kolaylıkla takip edilebilecek olan ana akım görüşlerdir. Bu durum beni Murad Bey'in 16. yüzyıl özelinde dini görüşleri açısından tipik bir örnek olduğunu iddia etmeye itti. Ancak bu noktada 16. yüzyılda bir entelektüel tipik kılan ve onun zihin dünyasını etkileyen metinler problemiyle karşılaştım. Diğer bir deyişle, bir Müslüman olarak Murad'ı yaratan bağlamı çözümlemeye çalıştım.

16. yüzyılda okuryazar ancak dini açıdan havas tabakaya mensup olmayan bir entelektüel yaratan bağlamı incelerken *acemi ilahiyat* şeklinde isimlendirdiğim bir kavramsallaştırmadan faydalandım.¹⁴ Acemi ilahiyat dil ve coğrafya bakımından evrensel olan dini bilginin yine dil ve coğrafya bağlamında yerel alana aktarımını imleyen iletişime dair bir kavramdır. Bu iletişim biçimi metinsel olarak da cereyan edebilir, sözel olarak da. Ancak ben daha ziyade acemi ilahiyatın metinsel yönü üzerinde durdum. Temel iddiam farklı birçok veçhesi çalışılması gereken bu kavrama dair Murad Bey'in oldukça mühim bir örnek olduğudur. Kendisinin normal şartlarda bu iletişimde bir *alıcı* olması gerekirdi ve dolayısıyla kendisinin bu iletişim neticesinde edindiği bilgileri, dini düşüncesini ve inşa ettiği kimliğini öğrenmek mümkün değildi. Ancak 16. yüzyıl telif geleneğinden bir sapma olarak nitelendirilebilecek *Tesviye*'yi kaleme almasıyla Murad Bey acemi ilahiyat metinlerinin dünyasına dair ilgi çekici çıkarımlar yapılmasına imkan verdi.

Kısacası üçüncü bölümün temel meselesi acemi ilahiyat kavramı üzerinden Murad'ı ve Murad üzerinden acemi ilahiyat kavramını anlarken bir Müslüman olarak Murad'ın eşyaya bakışını, kaygılarını ve dini kimliğini ortaya çıkarmaktır. Bunu yaparken Murad Bey'in tipikliğini ortaya koymak açısından elden geldiğince aynı devirde yazılmış diğer risaleleri kullanmaya ve onları tanık göstermeye çalıştım. Ancak bu inşa sürecinde hesaplaşmam gereken tek metin *Tesviye* değildi.

Eser benden önce Krstić tarafından okunmuş ve yorumlanmıştı. Krstić'in kitabı *Tesviye*'yi bir bütün olarak müstakil bir biçimde değerlendirmiyordu, aksine *Tesviye*'yi hem

¹⁴ Kavrama ilişkin tartışma üçüncü bölümde mevcuttur.

büyük anlatısının içerisinde konumlandırıyor hem de metni değerlendirirken literatürle desteklenmiş muhtelif iddialarda bulunuyordu. Kendi çalışmamın neticesinde Krstić'in *Tesviye*'yi algılama ve sunma biçiminin kurgulanmış ikincil bir yorum için metnin esas anlamının ne düzeyde feda edilebileceğinin tarihyazımsal bir örneği niteliğinde olduğunu tespit ettim. Bu durum kaleme aldığım tezin ilgili kısımlarında, bazen akıcılığı bozmak pahasına, onun söz konusu yorumlarına değinmemi gerektirdi.

Krstić'in büyük anlatısı reformasyon sürecinde özellikle Almanya olmak üzere Avrupa'da yaşandığı varsayılan *konfesyonalizasyon* tecrübesinin benzer bir biçimde 16. yüzyılda Osmanlı-Safevi çekişmesinde de yaşandığı fikrine dayanmaktadır. *Konfesyonalizasyon* kavramı Avrupa tarihçiliği için reformasyon denilen sürecin din alanında yarattığı dönüşümün aynı zamanda devleti ve siyaseti de etkilediği, iki mefhum arasında karşılıklı bir ilişki ve etkileşim olduğu iddiası üzerine bina edilmiştir.¹⁵ Mezhep ayrışması bir yandan siyasi kimliklerin ayrışmasına sebebiyet verirken diğer yandan erken modern devletin idari aygıtında da etkili olmuştur. Krstić bu tecrübenin ve bu tecrübenin kavramsallaştırma biçiminin Osmanlı tarihçiliğinde de kullanılabileceğini şöyle ifade eder:

Elinizdeki kitapta Osmanlıların benzer gelişmeler yaşadığını, hatta Habsburgların ve diğer muasır Avrupa devletlerinin geçirdiğine benzer şekilde, siyasi ve dini zeminlerin bütünleşmesi sürecine yol veren birtakım tedbirleri yürürlüğe koyduğunu iddia ederek bu tartışmayı Osmanlı (ve İslam) tarihi özeline taşımak istiyorum. Gerek Osmanlı gerekse erken modern dönem Avrupa tarih yazımı genellikle konuyu göz ardı etme ya da Sünni-Şii mezhep kutuplaşmasının Avrupa'nın batısındaki Katolik-Protestan ayrılığıyla tesadüfen aynı dönemde gerçekleştiğini söyleme yoluna sapıyor. Bense bu durumun bir tesadüf olmadığını; birbirinden coğrafi olarak ayrılmış topraklarda ortaya çıkan farklı mezhep bloklarının oluşması ve dini "ortodoksiler" in teşekkülü sürecinin, 16. yüzyılda Osmanlı-Habsburg ve Osmanlı-Safevi rekabetinin bir sonucu olarak hem İslam hem de Hristiyan imparatorluklarında eşzamanlı olarak ortaya çıktığını ileri sürüyorum.¹⁶

Kitabın içeriği böylesi büyük bir anlatıyı temellendirme noktasında yetersiz olmasına rağmen Osmanlıların bir *konfesyonalizasyon çağı* yaşadığı ve bu kavramın Osmanlı dini-siyasi tarihini anlama noktasında verimli olacağı Krstić'e atıfla varsayıldı ve bunun üzerine, kimi zaman *Sünnileşme* kavramı kullanılarak, bir literatür bina edildi.¹⁷ Kavramın tedavüle

¹⁵ Kavrama ve bu kavram etrafındaki tarihçiliğe dair genel değerlendirmeler için bkz. Joel F. Harrington ve Helmut Walser Smith, "Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555-1870", *The Journal of Modern History* 69/1 (1997), s. 77-101; Jörg Deventer, "'Confessionalisation' – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?", *European Review of History* 11/3 (2004), s. 403-425.

¹⁶ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 29.

¹⁷ "... the term [*konfesyonalizasyon*], as Tijana Krstić has recently suggested, may serve historians of other early modern polities as well, notwithstanding some inevitable differences." "Krstić's

girmesiyle birlikte, Osmanlı'da İslam'ın tarihinin neredeyse bütün veçheleri politik bir perspektifle irdelenmeye başladı. Her türlü dini metin bu kavramsallaştırma bağlamında okundu.¹⁸ Esasında, doğası gereği normatif tavrı yüksek olan dini metinlerin tarihselleştirilmesi ve bulunduğu zaman bağlamında değerlendirilmesi tarihçiliğe yeni bir açılım getirme potansiyelini haizdir. Ancak söz konusu kavramsallaştırma ve okuma biçiminin sahip olduğu bazı temel öncüllerin sorunlu oluşu kanımca incelenen bazı metinlerin esasında taşımadığı anlamların metne atfedilmesi problemini doğurmaktadır. *Konfesyonalizasyon* yahut *sünnileşme* kavramlarını problemli kılan hususlardan bazıları şunlardır:

1. Kurumsal ve kuramsal tarihleri çok farklı olan iki dinin karşılaştırılmasının hangi düzeylerde meşru olacağı açıklanmamaktadır.
2. Her iki dinde farklı mezheplerin ortaya çıkışlarının tarihsel süreci ele alınırken yukarıdaki madde göz ardı edilmekte ve aynı süreçte gerçekleşmiş yüzeysel benzerlikler esastan benzerliklermiş gibi ele alınmaktadır.
3. Matbaa teknolojisinin oldukça yaygınlaştığı, dolayısıyla bilgiye ve metne erişimin önceki yüzyıllara nazaran devrimsel düzeyde artış gösterdiği Avrupa'da cereyan eden reformasyonun yarattığı dünya ile bu teknolojinin hükümferma olmadığı Osmanlı dünyası benzer bir kavramsal çerçevede karşılaştırılmaktadır.

groundbreaking study has pointed to the ideological and rhetorical dimensions of the age." (Guy Burak, "Faith, Law and Empire in the Ottoman 'Age of Confessionalization' (Fifteenth-Seventeenth Centuries): The Case of 'Renewal of Faith'", **Mediterranean Historical Review** 28/1 (2013), s. 1; "T. Krstić has been the first historian to highlight the analytical potential of the concept [*konfesyonalizasyon*] for early modern Ottoman History." (Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", **Turcica** 44 (2012-2013), s. 304; Ancak bu kavramın Osmanlı tarihi için kullanılabileceğine dair Krstić'in yaklaşımını ve iddialarını yetersiz bulanlar da vardır bkz. Marc David Baer, "Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Book Review)", **Journal of Islamic Studies** 23/3 (2012), s. 391-394 ve Felicita Tramontana, "Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Book Review)", **Mediterranean Historical Review** 28/1 (2013), s. 82-86.

¹⁸ Bazı örnekler için bkz. Nabil Al-Tikriti, "İbn-i Kemal's Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam", **Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries** içinde, ed. Christine Isom-Verhaaren & Kent F. Schull, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2016, 95-107; Nabil al-Tikriti, "Kalam in the Service of State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity", **Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power** içinde, ed. Hakan T. Karateke & Marius Reinkowski, Leiden & Boston: Brill, 2005, 131-149; Tijana Krstić, "State and Religion, 'Sunnitization' and 'Confessionalism' in Süleyman's Time", **The Battle for Central Europe: The Siege of Szigetvár and the Death of Süleyman the Magnificent and Nicholas Zrínyi (1566)** içinde, ed. Pál Fodor, Leiden, Boston, Budapest: Brill, 2019, s. 65-91.

4. *Konfesyonalizasyon* denilen teo-politik süreci yaratan Avrupa'nın oldukça parçalı siyasi yapısı ile Osmanlı-Safevi siyasi ayrışmasının yarattığı *basit* parçalanma benzer olgularmış gibi karşılaştırılmaktadır.

Ben zikredilen bu temel ve mühim problemler sebebiyle ne bir metin olarak *Tesviye*'yi ne de bir müellif olarak Murad Bey'i *sünnileşme* bağlamı üzerinden incelemedim. Aksine tercihim, tutarlı bir kavramsallaştırmaya imkan veren bir karşılaştırma imkanının şu ana değin teklif edilmemiş olması sebebiyle, Osmanlı'da İslam'ın tarihini *sui generis* bir nesne olarak ele almak oldu. Nitekim Krstić'in *Tesviye*'yi okuma biçimini bizzat sınama imkanı bulunca bu tercihimin yerindeliği noktasında kanaatim pekişti.

Tezin ilgili kısımlarında detaylı bir biçimde irdeleneceğim Krstić'in *Tesviye*'yi okuma ve yorumlama noktasındaki hataları esas anlama yönelik ve ikincil anlama yönelik olmak üzere ikiye ayrılabilir. Krstić kimi yerlerde McCullaugh'ın zikrettiği ilk kriteri karşılayamamakta ve metni sözdizimsel açıdan yanlış anlamaktadır. Ancak bu yanlış anlama basit bir anlayamama probleminin ötesine geçmektedir. Çünkü söz konusu yanlış anlama ilginç bir biçimde Krstić'in ikincil yorumu olan büyük anlatısını desteklemektedir. Bazı noktalarda ise esasında sözdizimsel açıdan doğru anlaşılan bir metin, yorumlama esnasında Murad'ın esasında kastetmediği bir anlama tahvil edilmekte ve yine bu sayede ikincil yorumu destek sağlanmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan mesele temelde metnin ihtiva etmediği güncel anlam yüklerinin metne yüklenmesinden ibarettir. Bütün bu hataların temelinde yatan faktör, öyle gözüküyor ki Murad'ın ve *Tesviye*'nin anlaşılması gereken nesneler olarak değil, büyük anlatıya hizmet etmesi gereken veri depoları olarak telakki edilmesinde yatmaktadır.

Kısacası elinizdeki tez, bir yandan 16. yüzyılda yazılmış dini bir metin üzerinden yapılabileceklerin tarihyazımsal imkanlarını denerken diğer yandan söz konusu metin üzerine daha önce yazılmış diğer bir çalışmayı da masaya yatırması sebebiyle Osmanlı tarihyazıcılığının imkanları, çıkmazları ve problemlerini - her ne kadar yola çıkarken amacım bu olmasa da - tarihyazımsal bir pratik üzerinden somut bir biçimde göstermektedir. Ancak elbette tezin esas oğlanı olan Murad Bey'in hayat hikayesi ve bir Müslüman olarak zihin dünyası da ortaya konulmuştur. Yine de kesinlikle belirtilmesi gereken nokta, Murad Bey'in hayat hikayesinin ve entelektüel dünyasının doktora düzeyinde ele alınabileceğidir. Ben filolojik engeller sebebiyle bunu yapamamış olsam da Murad Bey'in Osmanlı ve Avrupa

dünyaları arasındaki gitgelli hayat hikayesi, inanıyorum ki her iki dünyanın kaynakları daha da değiştiğinde ilginç çıkarımlara gebecektir.

Tesviye Nüshaları

Bu tezde spesifik olarak belirgin bir ana kaynak grubu kullanılmamaktadır. Dolayısıyla tezin yapısı *Ana Kaynaklar* girişi yapmaya el vermemektedir. Onun yerine metnin ilgili kısımlarında kaynaklar hakkında bilgi vermeye çalıştım. Yine de teze geçmeden önce elinizdeki metnin temel kaynağı olan *Tesviye*'nin nüshalarına değinmek yerinde olacaktır.

Tesviye'nin, hepsini bizzat Murad Bey'in istinsah ettiği, şimdilik bilinen, üç nüshası vardır:

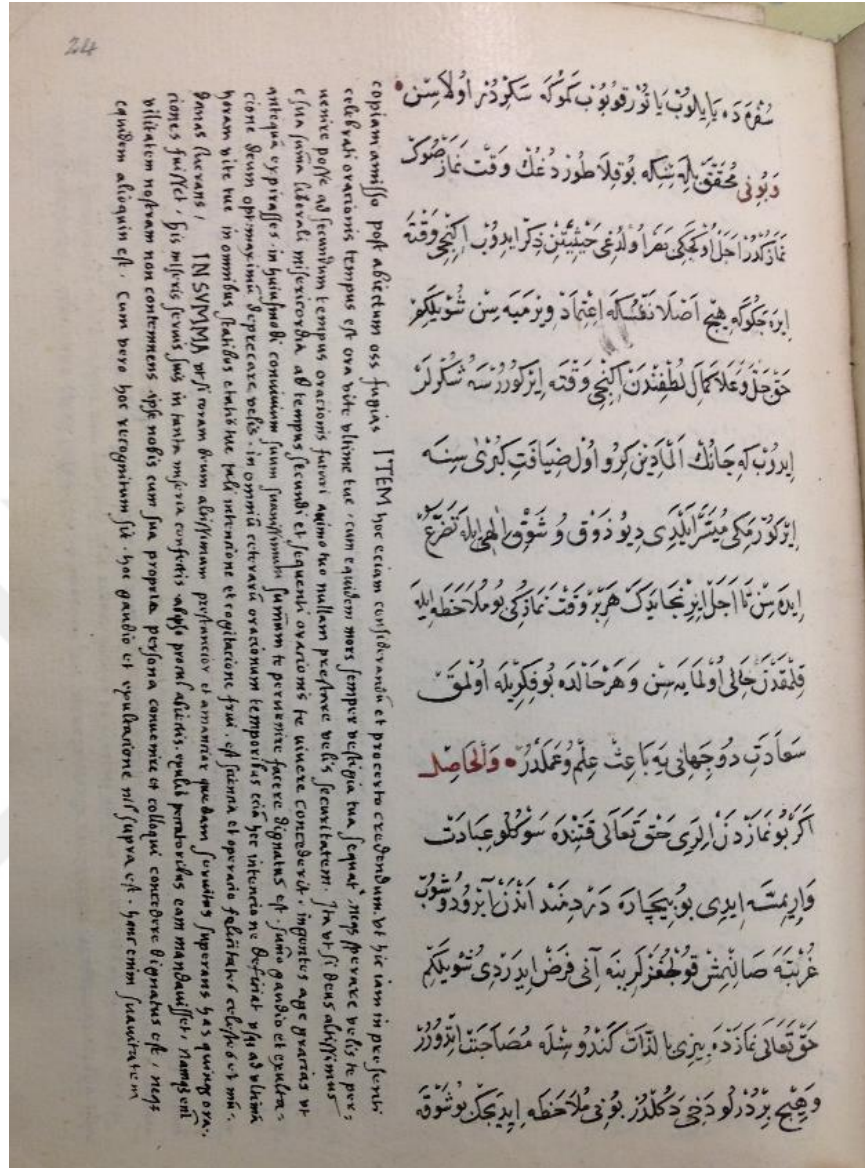
1. British Library, Ms. no. Add 19894 (B Nüshası)¹⁹
2. Österreichische Nationalbibliothek, A. F. 180 (V Nüshası)²⁰
3. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 210 (D Nüshası)

III. Murad devrinde istinsah edilen B Nüshası²¹ toplam 167 varak olmakla birlikte *Tesviye* metni 1b-153b arasındadır. 154a-167a arasında Murad Bey'in tasavvufi nitelikteki şiirlerini ihtiva eden bir divançe bulunmaktadır. Bu nüshada 1b-6b arasında diğer iki nüshada bulunmayan bir dibâce vardır. Türkçe metin bir sayfada 15 satır tutmaktadır ve hemen yanında metnin Latince tercümesi bulunmaktadır. Nüshanın Türkçe kısmı harekelidir ve nesih hatla kaleme alınmıştır. Murad Bey dikkat çekmek istediği kimi yerlerde kırmızı mürekkep kullanırken bazı yerlerde, özellikle Arapça alıntılarda ve yeni bir konuya geçtiğinde ilk kelimedede çoğunlukla ilgili kısmın üzerini çizmeyi tercih etmiştir.

¹⁹ Charles Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1888, s. 8-9.

²⁰ Gustav Flügel, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, 3. Cilt, Wien, 1867, s. 130-131.

²¹ Tez boyunca *Tesviye* şeklinde yaptığım bütün atıflar B nüshasıdır. Diğer nüshalara atıflarda **D** ve **V** ifadelerini kullandım.



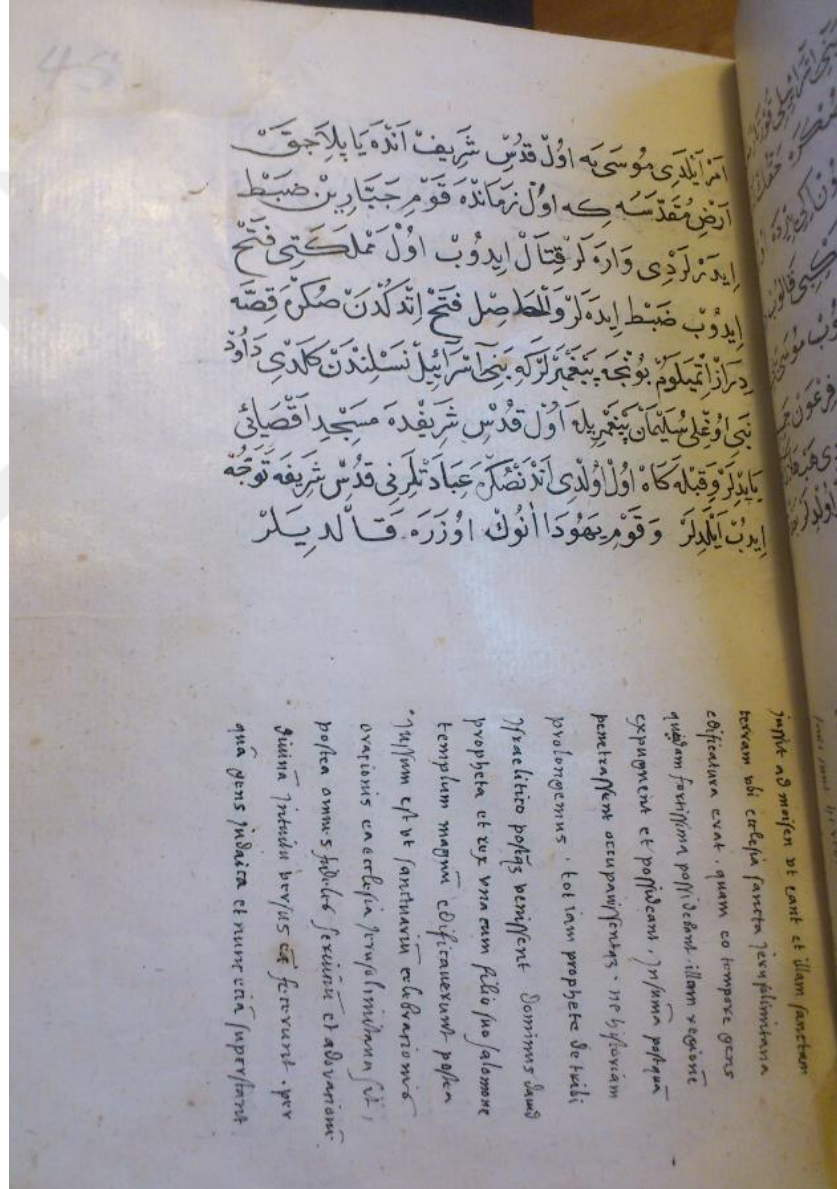
Görsel-1: B Nüshasından Sayfa Örneği

V Nüshası 140 sayfadır.²² Bu nüsha B nüshasının takriben 38. varacağına tekabül eden bir noktadan itibaren eksiktir. Nüsha, Viyana'daki yazma koleksiyonuna 17. yüzyılın ilk yarısında saray kütüphaneciliği yapan Felemenk Sebastian Tegnagel (ö. 1636) tarafından dahil edilmiştir.²³ Metnin istinsah tarihine dair içerik yahut istinsah kaydı üzerinden herhangi bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Ancak nüshanın tertip ediliş düzeni incelendiğinde Murad'ın bu nüshayı *Tesviye*'yi Latince'ye tercüme ettiği 1568 kışından sonra istinsah ettiği söylenebilir. B nüshasının aksine Latince kısım bu sefer Türkçe metnin altında yer almakta ve

²² Bu nüsha kütüphaneciler tarafından varak değil sayfa üzerinden numaralandırılmıştır.

²³ Buna ilk dikkat çeken Flügel'in kataloğuna atıfla Krstić olmuştur (Krstić, "Illuminated by the Light of Islam", s. 63, dn. 114).

tertipli durmaktadır. Çoğunlukla 7 satır olarak ilerleyen Türkçe metin kimi sayfalarda daha az yahut daha fazla satır tutabilmektedir. Latince metin ise her sayfada 15 satırdır. Bu tertip öncelikle Latince tercümenin istinsah edildiği ve ardından bu tercümeyle uygun olarak Türkçe metnin istinsah edildiği izlenimini vermektedir. Nüshanın Türkçe kısmı harekelidir ve nesih hatla kaleme alınmıştır. B nüshası gibi bu nüshada da ibarelerin üstü çizilmekle beraber, bu nüshada Murad'ın kırmızı mürekkebi daha yoğun olarak kullandığı söylenebilir.



Görsel-2: V Nüshasından Sayfa Örneği

Esasında müellif ve eser ismi noktasında doğru şekilde kataloglanmış olmasına rağmen D Nüshası bu güne değin yapılan çalışmalarda dikkat çekmemiştir.²⁴ İlgili nüshanın en önemli özelliği Murad Bey'in metni Latince'ye çevirmeden önce istinsah ettiği bir nüsha olmasıdır. 190b'deki istinsah kaydında nüshanın istinsahının tamamlandığı tarih olarak 17 Ramazan 967/11 Haziran 1560 tarihi kaydedilmiştir. Zahriye sayfalarında temellük ve fevaid kayıtları, derkenarlarında ise okuyucu kayıtları olan nüsha 190 varaktır. *Tesviye* metni 1b-185b arasındayken B nüshasında mevcut divançeden daha küçük bir divançe 186a-190a arasındadır. Nüsha harekelidir ve nesih hatla kaleme alınmıştır. Diğer iki nüsha gibi Murad Bey bu nüshada da gerekli gördüğü yerleri kimi zaman kırmızı mürekkeple yazarken kimi zaman üstünü çizmektedir. Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'da bahsettiği nüsha, eğer erken tarihli başka bir nüsha mevcut değilse bu olmalıdır.²⁵ Yabancı dillere ilgisi olduğunu bildiğimiz Kâtib Çelebi'nin B yahut V nüshalarındaki Latince metne dikkat çekmemiş olma ihtimali pek gerçekçi değildir.



Görsel-3: D Nüshasından Varak Örneği

²⁴ <https://yazmaeserler.diyanet.gov.tr/details?id=631&materialType=YE&query=tesviye> (Erişim Tarihi: 17.04.2021)

²⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, haz. M. Şerafettin Yalçıkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, s.

B ve D nüshaları arasında muhtevayı ciddi ölçüde değiştirecek büyük farklar yoktur. Ancak her iki nüsha içerisinde de diğerinde bulunmayan ekstra ibarelerle karşılaşılmaktadır. Buna ilaveten Murad Bey'in kelime tercihlerinde küçük olmakla birlikte yüzlerce farklılık göze çarpmaktadır. Her üç nüshanın da müellif tarafından istinsah edilmiş olması, bu nüshalar üzerinden ortaya konulacak bir edisyon kritik çalışmasını muadili çalışmalara göre zorlaştırmaktadır. Metnin Türkçesi'nin neşri bu farklılıklar göz önünde bulundurulmaksızın hazırlanacak olursa eksik kalacaktır. Bu tezde ise anlamda herhangi bir farklılık olmadığı müddetçe B nüshası esas alınmıştır.

Tesviye metni ilgili yerlerde latinize edilirken basit transkripsiyon usulü benimsenmiş ق ve غ harflerinden sonra gelen sesli harflerde düz, diğer harflerde şapka (*kābil, gālib; müdâhale* gibi), hemze için (') ع harfi için (') işaretleri kullanılmıştır. Metnin okunuşunda Murad Bey'in harekelendirmesi ve kullandığı harfler takip edilmiştir (*girü, oligelen, vardur* gibi). Metin boyunca Eski ve Yeni Ahit'ten yapılan Türkçe iktibaslar Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin internet sitesinden²⁶, Kur'an'dan yapılan Türkçe iktibaslar ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın internet sitesindeki Diyanet İşleri Başkanlığı meali esas alınarak yapılmıştır.²⁷

Bir Eser Olarak *Tesviye*: Tertip ve Türe Dair Bazı Notlar

Tesviye'yi bir bütün olarak öncülü yahut çağdaşı olan metinler grubuyla doğrudan ilişkilendirmek mümkün değildir. *Tesviye* içerik açısından değerlendirildiğinde karmaşık bir metin olarak nitelendirilebilir. Murad Bey bir yandan Hristiyanlık'a muhtelif polemikler yaparken diğer yandan tıpkı bir ilmihal gibi İslam dinine dair bilgiler verir. Bunun da ötesinde bazen doğrudan temel meselelerle irtibatlı olmayan konulara da değinmektedir. Dolayısıyla *Tesviye*'yi herhangi bir metin türü üzerinden değerlendirmek, metnin yanlış anlaşılmasına sebep olacaktır.²⁸ Ancak bir cümleyle ifade etmek gerekirse *Tesviye*, içerisinde Hristiyanlık'a

²⁶ <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/> (Erişim Tarihi: 17.04.2021)

²⁷ <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/> (Erişim Tarihi: 17.04.2021)

²⁸ 15 yahut 16. yüzyılda kuvvetle muhtemel bir mühtedi olan Serrâc b. Abdullah tarafından kaleme alınan *Mecma'ü'l-Letâîf*'in (yahut *Mecmû'atü'l-Letâ'if*) muhteva açısından *Tesviye* ile karşılaştırılabilecek bir metindir. İlgili metin, *Tesviye*'nin aksine daha tertipli olmakla birlikte, tıpkı *Tesviye* gibi sadece Hristiyanlık'a yönelik polemiklerden ibaret değildir. Metnin muhtevasında *gazâ, tevârîh* ve *nesâyih-i mülûk* gibi başlıklar da vardır. Metne dair bir değerlendirme için bkz. Krstić, **İhtida Anlatıları**, s. 134, 137-138; Metnin tek nüshası esas alınarak yapılan bir neşri için bkz. Gülşah Gödek, **Mecma'ü'l-Letâîf (Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Dizin)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ

karşı yoğun bir reddiye tonunun merkezde olduğu, aynı zamanda İslam dinine dair çeşitli düzlemler ve seviyelerde birçok bilgi ve tartışmanın yapıldığı girift bir metindir. Metnin tertip ediliş biçimi de içerikteki bu giriftlikle uyum göstermektedir.

Tesviye'nin bu özelliği Murad Bey'in metni sistematik olarak kurgulamamış olmasıyla ilişkilidir. Metin, muadili metinlerde görülen *bâb* yahut *fasl* şeklindeki başlıklandırmalardan yoksundur. Metnin içerisinde sadece iki kere *fasl* şeklinde ayrı bir başlık açılmıştır.²⁹ Bu *fasl* ibaresi metin içerisinde yeni bir konuyu göstermekle birlikte, kitap boyunca sistematik olarak kullanılmamaktadır. Eserin sistematik bir üslupla yazılmadığına dair diğer mühim bir karine Murad Bey'in eserin sonunda kullandığı "kalem elüme alub yazdukça yazdum 'alâ kaderi'l- imkân böyle bu risâlecük zuhûra geldi" ifadesinde saklıdır.³⁰ Nitekim Murad Bey metin boyunca çeşitli vesilelerle, anlatmayı hedeflediği esas konudan ayrılıp başka meselelere, kimi zaman detaylı olarak değinmektedir ve böyle durumlarda sohbet üslubuyla "imdi girü sözümüze geelüm" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Hatta bir yerde bu ifadeyi sözü uzattığını söylemesinin hemen arkasından kullanmaktadır.³¹

Tesviye'nin bu *tertipsizlik* hali bir taraftan metne nüfuz etmeyi zorlaştırmakla birlikte, diğer taraftan Murad Bey'in *tertipli* bir metin kaleme almış olsa bahis konusu etmeyeceği birçok ifadeyi ve meseleyi yazmasına sebep olması sebebiyle oldukça değerlidir. Elinizdeki tez de Murad Bey'in yarattığı bu imkandan istifade edilerek vücuda gelmiştir.

Üniversitesi, 2018; Tez boyunca Serrâc b. Abdullah'ın metnine atıf yapmamış olmamın birbiriyle ilişkili iki sebebi var. Bunlardan ilki, Murad ile Serrâc'ın metinleri arasında - polemiklerin doğası gereği ortak olan bazı temalar müstesna - bir ilişki tespit edememiş olmam. İkincisi ise böylesi bir ilişkinin yokluğunda mevcut bütün anlarda Serrâc'ın metnini bir karşılaştırma nesnesi olarak ele almanın, Murad Bey'i değil, onun kaleme aldığı metin *türünü* anlamaya yönelik bir girişim olacağını düşünmemdir. Ancak benim gayem *mühtedilerin polemik dünyasını* değil, Murad Bey'i anlamaya çalışmaktı. Söz konusu tercihin sebebi budur. Yine de her iki metnin karşılaştırmalı bir incelemesini yapmanın oldukça verimli sonuçlar verme potansiyelini haiz olduğu kesindir.

²⁹ *Tesviye*, vr. 126a, 132a.

³⁰ *Tesviye*, vr. 152b.

³¹ "... söz dirâz oldı. Pes imdi girü sözümüze geelüm" (*Tesviye*, vr. 104b). Diğer örnekler için bkz. *Tesviye*, vr. 30a, 76a, 107a.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR BİYOGRAFİNİN TARİHSEL BAĞLAMı: 16. YÜZYILIN İKİNCİ YARISINDA DİPLOMASİ VE TERCÜMANLIK

1.1. Murad Bey'in Biyografisini Yazmak

Bir Osmanlı bireyinin biyografisini yazmak, bu kimse hangi sınıfa mensup olursa olsun, pek kolay bir girişim olmayacaktır. Herhangi bir biyografinin kaleme alınabilmesi için, ilk ve en önemli şart, elbette bir hayat hikayesini kronolojik olarak çıkarmaya yetecek miktarda verinin mevcut olduğu kaynakların kullanımıdır. Oluşacak biyografi, bu kaynaklar ve tarihinin kendi tarihçilik kapasitesinin el verdiği sınırlardan ibarettir. Böylesi bir biyografi çalışması, çalışmaya nesne olan şahıstan kalan metinler yahut bu şahısla alakalı üretilmiş ikinci elden kaynaklara muhtaçtır.³² Bu sebeple, bir sultanın yahut üst düzey bir devlet adamının biyografisini kurmak, veri sayısının fazlalığı ve dolayısıyla kronolojik olarak görece tam bir kurgu oluşturabilmesi açısından, başka zorluklarla malul olmasına rağmen, daha kolay addedilebilir.³³ Hepsi için geçerli olmasa da, bir şair yahut alimin tutarlı bir biyografisini oluşturmak için de aynı şey söylenebilir.³⁴ Ancak gerek yaşam öykülerinin gerekse bu yaşam öykülerinin çıkarıldığı kaynakların doğasındaki farklılıklar, ortaya çıkan biyografilerin hem merkeze aldıkları noktalar hem de üslupları açısından birbirlerinden ayrışmalarına sebep olabilir. Söz gelimi, bir şairin biyografisi bu kimsenin ikbal kaygıları, entelektüel üretimi, sosyal

³² Şahıstan kalan metinlerden kastım bugün yaygın olarak *ben-anlatısı* şeklinde nitelenen metinlerdir; İkinci elden kaynaklardan kastım, kişi hakkında bilgi veren ancak bu kişi tarafından üretilmemiş bütün metinlerdir. Tabakât başlığı altında değerlendirilebilecek çeşitli meslek gruplarına mensup isimlerin görece kısa biyografilerinin derlendiği ancak içerisinde değerli bilgiler barındıran Şakâik ve zeyilleri ile şuara tezkireleri, kronikler ve arşiv belgeleri bu başlık altında değerlendirilebilir.

³³ Kendi kaleminden çıkan hatt-ı hümayûnlar ve diğer kaynaklarla oluşturulmuş bir padişah biyografisi için bkz. Fikret Sarıcaoğlu, **Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1784)**, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001.

³⁴ Misal olarak bkz. Cornell Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013; Hatice Aynur, "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü", **Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar** içinde, der. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 19-55; Gottfried Hagen, **Bir Osmanlı Coğrafyacısı İşbaşında: Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Düşünce Dünyası**, çev. Hilal Görgün, İstanbul: Küre Yayınları, 2015, s. 23-95. Her üç ismin de biyografisinin temelini kendi kaleme aldıkları eserlerde verdikleri bilgiler oluşturmaktadır. Ancak Kâtib Çelebi birden çok kez doğrudan otobiyografisini yazmış olması sebebiyle diğer iki isimden ayrılır. Otobiyografi metinleri için bkz. Fikret Sarıcaoğlu, "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri", **Tarih Dergisi** 37 (2001-2002), s. 297-319.

çevresi ve benzeri meseleleri merkeze alırken, bir paşanın biyografisindeyse odak, ister istemez, bu kimsenin içerisinde bulunduğu hizip çatışmaları ve katıldığı seferler gibi siyasi ağırlıklı noktalara kayabilir. Yine de birbirlerinden ne kadar farklı olursa olsun hayatlarına dair bilgiler kroniklere, tezkirelere ve yoğun olarak devlet evrakına yansımış isimlerin hayat hikayelerini oluşturmak, alt-orta düzey bir Osmanlı bürokratinin biyografisini oluşturmaktan veriye ulaşmak açısından daha kolay bir girişim olacaktır.

Alt-orta düzey bir Osmanlı bürokratinin hayatına dair bilgiler, yukarıda değindiğim isimlerin aksine, devlet evrakı müstesna, ikinci elden kaynaklara çok daha nadir yansımakta, yansıdığındaysa çoğunlukla bir anlatı kurmaya elvermeyecek düzeyde kıt olmaktadır. Bu noktada tarihçinin birbirinden farklı arşiv kayıtları arasında yolculuk ederek, en azından kronolojik olarak tutarlı bir biyografi oluşturmaya gerekmektedir. Osmanlı arşivinin birbirlerinden farklı amaçlarla tutulan muhtelif defter tasnifleri böylesi biyografilerin oluşturulması açısından önem arz etmektedir. Mühimme, ruus, hazine ve timar ruznamçeleri gibi defter serileri vesilesiyle bir Osmanlı bürokratinin, kişisel hikayesine dair olmasa da, devlet evrakına yansıyan ve dolayısıyla mesleğiyle ilişkili bilgilere ulaşmak mümkündür.³⁵ Ancak söz konusu şahıs, çeşitli vesilelerle diplomasi evreninde arzıendam ediyorsa, yabancı kaynaklara yansması sebebiyle, biyografisine dair daha geniş malumat elde edilebilir.

Tercümanlar, bir yandan alt-orta düzey bürokratlar olmaları sebebiyle Osmanlı kaynaklarına nadiren yansımakta, diğer yandan muadilleri olan ancak diplomatik girişimlerde bulunmayan bürokratlara kıyasla, yabancı kaynaklarda haklarında bilgi bulunması sebebiyle tutarlı biyografilere konu olabilmektedirler. Lakin böylesi bir çaba, ancak ve ancak birbirlerinden gerek filolojik gerekse teknik açıdan farklı kaynak gruplarının bir arada değerlendirilmesi kaydıyla mümkündür. Macar serhaddinde tercümanlık yapan bir mühtedi olan Hidayet'in, Özgür Kolçak tarafından yazılan biyografisi, bu açıdan tercüman biyografilerine örneklik teşkil etmektedir.³⁶ Bu tezin başrolü Tercüman Murad Bey'in tam bir

³⁵ Nejat Göyünç, "Timar Ruznamçe Defterleri'nin Biyografik Kaynak Olarak Önemi", **Belleten** 60/227 (1996), s. 127-138. Bu defterlerin biyografik kaynak olarak kullanımı için bkz. Erhan Afyoncu, "Ayn Ali Hakkında Yeni Bilgiler", **Türklük Bilgisi Araştırmaları** 39 (2013), s. 95-128; Erhan Afyoncu, "Talîkizâde Mehmed Subhî'nin Hayatı Hakkında Notlar", **Osmanlı Araştırmaları** 21 (2001), s. 285-306; Ruus defterleri için bkz. Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Ruûs ve Önemi", **Tarih Dergisi** 27/22 (1967), s. 17-34. Ruus ve Timar Ruznamçe defterlerinde Osmanlı müverrihlerine dair bilgiler için bkz. Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I", **Belgeler** 20/24 (1999), s. 77-155; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları II", **Belgeler** 26/30 (2005), s. 85-193.

³⁶ Özgür Kolçak, "Sınır Diplomasından Saltanat Elçiliğine: Bir 16. Yüzyıl Diploması Hikâyesi yahut Marcus Scherer/Hidayet'in Esrarlı Sergüzeşti", **Tarih Araştırmaları Dergisi** 39/67 (2020), s. 139-214.

biyografisi, ancak yerli ve yabancı kaynak gruplarının bütüncül bir araştırması neticesinde ortaya çıkabilir. Ancak elinizdeki bölüm, böylesi geniş çaplı bir girişimin ürünü değildir. Bu bölümde Murad Bey'in hayat hikayesi, literatürde bilinmeyen Osmanlı arşivindeki kayıtlar ve mevcut literatürle beraber inşa edilecektir. Söz konusu biyografinin inşasına başlamadan önce Murad Bey'e dair literatürde mevcut bilgileri ve onun hayat hikayesinin hangi bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini zikretmek elzemdir.

Murad Bey'in hayat hikayesine dair bilgiler çok çeşitli kaynaklardan derlenmiş, ancak bir bütün olarak ortaya konulmuş değildir. Mohaç Muharebesi'nde esir alınıp, İslam'a geçtiği, ardından 1550'li yıllarda 30 ay boyunca Hristiyanların elinde esir kalıp, Rüstem Paşa'nın fidyesini ödemesiyle kurtarıldığı bilgisini, Murad *Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hak* adlı eserinde vermektedir. Eseri inceleyen Franz Babinger, Murad Bey'in kaleme aldığı üç dilli ilahilerini incelediği makalesinde bu bilgileri ve ek olarak Murad Bey'in Phillip Hanivald von Eckersdorf aracılığıyla Johannes Löwenklau için bir Osmanlı tarihini çevirdiği bilgisini vermektedir.³⁷ Murad Bey'in içkiye düşkün olduğu ve bu sebeple tercümanlık görevini kaybettiği yönündeki bilgiyi de yine Babinger, Löwenklau'ya dayanarak vermektedir.³⁸ Josef Matuz, Süleyman devri tercümanlarını incelediği ve bu tercümanların kısa biyografilerini verdiği makalesinde Babinger'in verdiği bilgileri tekrarlamakta ve buna ek olarak Avusturya elçisi David Ungnad'ın maiyetinde sefaret vaizi olan Stephan Gerlach'ın seyahatnamesinde zikredilen, Murad'ın gençliğinde Viyana'da eğitim gördüğü yönündeki bilgiyi vermektedir.³⁹

Murad Bey'in hayatına dair yapılan çalışmalar arasında Pál Ács'ın çalışmaları ayrı bir yer tutmaktadır. Kendisi muhtelif Avrupa kaynaklarını ve Macarca literatürü kullanması sebebiyle, Murad Bey'e dair incelemelerde oldukça mühim bir konumda bulunmaktadır. Murad Bey ile birlikte Tercüman Mahmud'un da biyografisini incelediği makalesinde Ács, Murad Bey'in ihtida etmeden önceki isminin Balázs Somlyai olduğu ve Erdel'e bağlı Nagybánya'da doğduğu bilgisini paylaşmaktadır.⁴⁰ Bu makalede Murad ile Mahmud

³⁷ Franz Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murād und seine Schriften", **Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit** içinde, ed. Franz Babinger, Robert Gagger, Eugen Mittwoch, Johannes Heinrich Mordtmann, Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927, s. 33-54.

³⁸ Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murād und seine Schriften", s. 39-40.

³⁹ Josef Matuz, "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymāns des Prächtigen", **Südost-Forschungen** 34 (1975), s. 53-54.

⁴⁰ Ács, Murad'ın doğum yeri ve ismi hakkında verdiği bilgiyi Béla Varjas'tan aktarmaktadır (Pál Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad: Austrian and Hungarian Renegades as Sultan's Interpreters", **Europa und die Turken in der Renaissance**, ed. B. Guthmüller ve W. Kühlmann, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, s. 310).

arasındaki ilişki her ne kadar bazı temellendirilmemiş varsayımlar üzerinden kurgulanmaya çalışılsa da, Ács'ın bu çalışmasının Murad Bey'in hayat hikayesine dair en kapsamlı çalışma olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ács'ın Murad'ın hayat hikayesine dair sunduğu tek katkı bu makaleden ibaret değildir. Örneğin, Murad Bey ile Arnoldus Manlius adlı bir Felemenk entelektüel arasında geçen ve kavgayla sonuçlanan teolojik tartışmanın varlığına dair bilgiyi Ács ve Gábor Petneházi'ye borçluyuz.⁴¹ Murad Bey'i bir çalışma nesnesi olarak değerlendirip mesele edinen bu çalışmalar dışında, onun hayatına dair bilgi edindiğimiz başka çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalara yeri geldikçe atıf yapacağım.

Bu noktada üzerinde durulması gereken problem, Mohaç Muharebesi'nde esir alınan genç bir Hristiyan okuryazarının İslam'a geçtikten sonraki hayat hikayesinin hangi bağlamlar üzerinden değerlendirilmesi gerektiğidir. Bunlardan ilki Murad Bey'in Osmanlı merkezindeki tercümanlık görevi, ikincisiyse bu tercümanlık görevini 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan Osmanlı-Habsburg ilişkilerinde savaşın değil barışın ve dolayısıyla diplomasinin hüküm sürdüğü bir dönemde icra etmesidir. Bu sebeple Murad Bey'in hayat hikayesine geçmeden önce 16. yüzyılda tercümanlık ve Osmanlı-Habsburg ilişkilerindeki dönüşüme değinmek elzemdir. Çünkü onun kaynaklara yansıyan veriler ışığında kurguladığım biyografisi, tercümanlığı ve bu tercümanlığı icra ettiği yeni düzenden bağımsız olarak anlaşılamaz.

1.2. 16. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı-Habsburg İlişkileri ve Orta Avrupa

Sultan Süleyman 1521-1543 yılları arasında Orta Avrupa'ya yönelik yedi sefer düzenledi. Belgrad'ın fethi (1521) ve Mohaç Muharebesi'nde (1526) Osmanlı İmparatorluğu'nun rakibi Macar Krallığı iken, Macar Kralı II. Lajos'un Mohaç Muharebesi'nde ölmesi üzerine Orta Avrupa'da Osmanlı-Habsburg rekabeti başladı.⁴² 1541 yılında Budin'in

⁴¹ Pál Ács ve Gábor Petneházi, "Késre menő vita 1571-ben Murád dragomán (Somlyai Balázs) és Arnoldus Manlius közt", **Tanulmányok Monok István** 60 (2016), s. 39-45.

⁴² Sözkonusu rekabeti çeşitli cihetlerden inceleyen birçok çalışma mevcuttur. Genel ve geniş ölçekli bazı çalışmalar için bkz. M. Tayyib Gökbilgin, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Macaristan ve Avrupa Siyasetinin Sebep ve Âmilleri, Geçirdiği Safhalar", **Kanunî Armağanı** içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970, s. 5-39; Pál Fodor, **İmparatorluk Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı**, çev. Özgür Kolçak, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016; Pál Fodor, "Macaristan'a Yönelik Osmanlı Siyaseti, 1520-1541", **Kızıl Elma** içinde, çev. Özgür Kolçak, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020, s. 153-217; Rhoads Murphey, "Süleyman I and the Conquest of Hungary: Ottoman Manifest Destiny or a Delayed Reaction to Charles

fethedilmesine kadar, Osmanlı-Habsburg rekabetinin Orta Avrupa'daki temel meselesi Macaristan üzerindeki nüfuz mücadelesiydi. 1541'e değin Macaristan, Osmanlıların bakış açısına göre, Osmanlı İmparatorluğu'na tabi bir krallık statüsündeydi ve Osmanlı himayesindeki kral, Szapolyai János'du. Ancak Habsburg İmparatoru V. Karl'ın kardeşi Avusturya Arşidükü Ferdinand, Macaristan Krallığı'nın kendisinin meşru hakkı olduğunu savunmaktaydı. Biri Habsburg diğeri Osmanlı İmparatorluğu'nun yardımına muhtaç iki kişinin taht üzerinde hak iddia ettiği bu politik atmosfer 1526'dan 1541'e değin Sultan'ın başında bulunduğu Osmanlı ordusunun tam dört kere Orta Avrupa topraklarına ayak basmasına sebep oldu.

Orta Avrupa mücadelesinde Osmanlı tarafının izlediği politikaları değerlendiren Pál Fodor, Sultan Süleyman'ın hükümrانlığının ilk yirmi yılında izlediği yanlış politikaların Orta Avrupa'daki nüfuz mücadelesinde oldukça mühim bir yeri haiz olduğu kanaatindedir.⁴³ Ona göre,

1545'e gelindiğinde, Süleyman, Viyana şöyle dursun, Macaristan'ın batısını bile elde edemeyeceğini anlamıştı; Yanoş Zapolya'nın yönetimindeki toprakları yutmakla yetinmekten başka çaresi yoktu. Bundan böyle, Sultan Süleyman ve halefleri, Macaristan'ın göbeğinde o ana değin görülmemiş ölçüde masraflı bir savunma hattı kurup yaşatmak zorunda kalacaklardı. İmparatorluğun kaynakları umut vadetmeyen bir sınır savaşında heba ediliyordu. 1547 Osmanlı-Habsburg barışını takip eden yıllarda merkezî hazinenin içine düştüğü darboğaz gözden kaçacak gibi değildi.⁴⁴

Görünürde herhangi bir galibi olmayıp yıllar süren ve Orta Avrupa'da herhangi bir statükonun oluşmamasına sebebiyet veren bu sürekli çatışma hali, 1541'de Budin'in fethedilmesi ve ardından Budin Beylerbeyliği'nin kurulmasıyla yeni bir vechе kazandı. Macaristan toprakları üzerindeki çatışmaların temelinde Kraliyet Macaristanı arazisinin Osmanlı ve Habsburg güçlerince bilfiil paylaşılmış olması yatıyordu. Osmanlılar eski krallık topraklarının doğusunu doğrudan Payitaht'a bağlı bir vilayete çevirirken, Avusturya Habsburgları Macar memleketinin batısında önemli bir bölgeyi sahiplendiler. Bu arada Erdel, yine Kraliyet Macaristanı'nın bir bölgesi olarak tartışmalı hale gelmişti. Budin'in merkeze bağlı bir eyalet haline getirilmesi ilerleyen yıllarda statükonun sürmesini sağlayacak hamle

V's Universalist Vision", *Journal of Early Modern History* 5/3 (2001), s. 197-221; Muhammet Zahit Atçıl, *State and Government in the Mid-Sixteenth Century Ottoman Empire: The Grand Vizierates of Rüstem Pasha (1544-1561)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2015; James D. Tracy, "The Habsburg Monarchy in Conflict with the Ottoman Empire, 1527-1593: A Clash of Civilizations", *Austrian History Yearbook* 46 (2015), s. 1-26.

⁴³ Fodor, *İmparatorluk Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı*, s. 87-107.

⁴⁴ Fodor, *İmparatorluk Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı*, s. 101.

olmuştur.⁴⁵ Nitekim 1543 yılındaki Estergon ve İstolni Belgrad Seferi de Macaristan topraklarında kurulan bu merkezi yapının kuvvetlenmesini sağlamıştı.⁴⁶ İlerleyen yıllarda, bazı küçük anlaşmazlıklar ve çatışmalar olsa da 1547 yılında Osmanlı-Habsburg İmparatorlukları arasında yapılan barış antlaşmasıyla birlikte, 1566 yılındaki Zigetvar Seferi müstesna, 1593 yılına kadar Orta Avrupa’da sürecek olan barış devri başlamıştı.⁴⁷

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, süregelen savaşların beyhudeliğini, zorla da olsa idrak eden iki imparatorluk arası ilişkiler barış kavramının merkezde olduğu bir duruma ve dolayısıyla diplomasiye evrildi.⁴⁸ Bu barış hali, sadece Osmanlı-Habsburg ilişkilerine değil, aynı zamanda Osmanlı-Safevi ilişkilerine de hakim olmuştu. Zahit Atçıl, bu barış sürecinin Osmanlılar tarafındaki mimarı, imparatorluğun ikinci adamı Sadrazam Rüstem Paşa üzerine hazırladığı doktora tezinde konuya ayrı bir başlık açmıştır.⁴⁹ Osmanlı-Habsburg ve Osmanlı-Safevi ilişkilerinin, sırasıyla 1547 ve 1555 antlaşmaları akabinde diplomasinin hakim olduğu ve ciddi çatışmalardan tarafların kaçındığı bir düzleme girdiğini belirten Atçıl “barışın değerine dair bilincin” üç veçhesinden bahseder. İlki barış antlaşmalarıyla birlikte serhadlerde sağlanan statükodur. İkincisi tarafların barışı sürdürme noktasındaki çabaları ve taviz vermekten çekinmemeleridir. Üçüncüsü ise söz konusu antlaşmaların taraflar arasındaki ilişkilerde bir referans noktası haline gelmesi ve dolayısıyla olası anlaşmazlıklarda hukukun rol oynamaya başlamasıdır.⁵⁰ Barışın hakim olduğu bu dönem Safeviler ile 1578, Habsburg İmparatorluğu ile ise 1593 yılına değin devam etmiştir.

Murad Bey ise bir tercüman olarak diplomasi evrenine 16. yüzyılın ikinci yarısının başlarında dahil olmuş ve 1593 yılında başlayacak olan savaştan yıllar önce hayatını kaybetmiştir. Murad Bey’i Sultan Süleyman’a takdim edip, Dergâh-ı Âlî tercümanlığı

⁴⁵ 1541 sonrası Batı Macaristan’dan Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetsel stratejilerine dair bir inceleme için bkz. Géza Dávid, “Ottoman Administrative Strategies in Western Hungary”, **Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage** içinde, ed. Colin Heywood & Colin Imber, İstanbul: Isis Press, 1994, s. 31-43.

⁴⁶ Sefer hakkında müstakil ve muhtasar bir çalışma için bkz. Mehmet İpçioğlu, “Kanunî Süleyman’ın Estergon (Esztergom) Seferi 1543 - Yeni Bir Kaynak -”, **Osmanlı Araştırmaları** 10 (1990), s. 137-159.

⁴⁷ 1547 Antlaşması için bkz. Ernst D. Petritsch, “Der habsburgisch-osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547”, **Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs** 38 (1985), s. 49-80.

⁴⁸ Güneş Işıksel, “Ottoman-Habsburg Relations in the Second Half of the 16th Century: The Ottoman Standpoint”, **Frieden und Konfliktmanagement in interkulturellen Räumen. Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit** içinde, ed. Arno Strohmeyer ve Norbert Spannenberger, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2013, s. 51-61.

⁴⁹ Atçıl, **The Grand Vizierates of Rüstem Pasha**, s. 176-184.

⁵⁰ Atçıl, **The Grand Vizierates of Rüstem Pasha**, s. 179-184 krş. Işıksel, “Ottoman-Habsburg Relations in the Second Half of the 16th Century”, s. 55-61.

hizmetine başlamasını sağlayan kimse, bütün bu barış sürecinin mimarlarından Rüstem Paşa'dır. Dolayısıyla onun imparatorluklararası ilişkilerde rol oynayan bir tercüman olarak hayat hikayesi, aynı zamanda her iki tarafın savaşı değil barışı tercih ettiği, sorunların çözümünde diplomasinin rol oynadığı bir devrin hikayesidir.

1.3. 16. Yüzyılda Divan-ı Hümayun Tercümanlığı

Bir Divan-ı Hümayun tercümanı olarak Murad Bey'in hayat hikayesini ortaya çıkarmak ve anlamlandırmak, kendisiyle yakın zaman dilimlerinde aynı görevde bulunmuş isimlerin hayat hikayeleriyle karşılaştırmalı bir surette yapıldığında mümkün olabilir. Bu bağlamda, çeşitli tercümanların hayatlarına tek tek değinmektense, bir meslek olarak Divan-ı Hümayun tercümanlığının 16. yüzyıldaki bazı hususiyetlerine genel bir çerçevede bakmak faydalı olacaktır. Böylesi bir genel çerçeveyi, farklı üslup ve amaçlarla ortaya koymayı hedefleyen iki çalışma mevcuttur. Bunlardan ilki Josef Matuz'un Sultan Süleyman devrinde Divan-ı Hümayun tercümanlığını bir kurum olarak incelediği ve bu tercümanların hayat hikayelerini verdiği makalesidir.⁵¹ İkincisi ise Bilgin Aydın'ın Divan-ı Hümayun tercümanlığına dair çeşitli bahisleri Osmanlı arşiv belgelerine dayanarak cevaplandırmaya çalıştığı, ihtiva ettiği bilgiler noktasında oldukça doyurucu olan makalesidir.⁵² Gilles Veinstein ise meseleyi başka bir yönüyle ele alarak, Divan-ı Hümayun tercümanlığı denilen *müessesenin* sorunlu yanlarına eğilmiştir.⁵³ Bunun dışında kimi mevcut literatürü tekrar eden kimiye spesifik olarak bazı tercümanların hayat hikayelerine eğilen çalışmalar olmakla birlikte, 16. yüzyılda Divan-ı Hümayun tercümanlığı söz konusu olduğunda belirleyici olan çalışmaların bu zikrettiğim üç makaleden ibaret olduğunu söyleyebilirim.⁵⁴

⁵¹ Matuz, "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymāns des Prächtigen", s. 26-60.

⁵² Bilgin Aydın, "Divan-ı Hümayun Tercümanları ve Osmanlı Kültür ve Diplomasisindeki Yerleri", **Osmanlı Araştırmaları** 29 (2007), s. 41-86.

⁵³ Gilles Veinstein, "Osmanlı Yönetimi ve Tercümanlar Sorunu", **Osmanlı 6, Teşkilat** içinde, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 256-263.

⁵⁴ Tercümanlığa dair Türkiye'de mevcut literatürün kurucu metinlerinden biri Cengiz Orhonlu'nun *İslam Ansiklopedisi*'nde kaleme aldığı maddedir. Bu maddede Orhonlu Divan-ı Hümayun tercümanlığına iki sayfa yer ayırmıştır (Cengiz Orhonlu, "Tercüman", **İA** 12/1 (1979), s. 175-181). Buna ek olarak, Orhonlu'nun maddesi ve Veinstein'in makalesini temel alan ve ilaveten bazı Mühimme kayıtlarını ekleyen bir çalışma için bkz. Sezai Balcı, **Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006, s. 42-54.

Barışın hükümferma olması istenilen bir politik atmosferde, çatışmasızlık halinin devamı için diyalogları sürdürebilecek isimlere ihtiyaç vardır. Divan-ı Hümayun tercümanları Batılı devletlerle İmparatorluk arasındaki diyalogların, yani diplomasinin işleyişinde en mühim aktörlerdendir. Hizmetleri dil meselesine matuf bir biçimde tercüme fiiliyle isimlendirilse de, devlet sadece pratikte değil, teoride de bu kimselerin esas işinin tercümenin ötesinde diploması olduğunun bilincindedir. Bu sebeple bazı devlet evrakında tercümanlık hizmeti veren yahut verecek isimlerden bahsederken bu kimselerin “sulh u salâh umurunda vukûfu”na ya da “sulh u salâha müte’allik husûslarda istihdâm” edileceğine atıf yapılmaktadır.⁵⁵ O zaman üzerinde durulması gereken ilk nokta 16. yüzyılda bir Divan-ı Hümayun tercümanının görevlerinin, diğer bir deyişle “sulh u salâh umûru”nun ne olduğudur.

Divan-ı Hümayun tercümanlığı, Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa devletleriyle olan diplomatik ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu bir kurumdu.⁵⁶ Bu ihtiyacın filolojik temelli olması sebebiyle tercümanların görevleri de *tercüme* faaliyeti üzerinden şekillenmekteydi.⁵⁷ Tercümanlar iki tarafın birbirini anlamadığı diplomatik görüşmelerin yahut yazışmaların anlaşılmasını sağlayan aracı isimlerdi. Sözlü yahut yazılı olması fark etmeksizin, tercümanların temel görevi tarafların önce dilsel düzlemde anlaşılmasını sağlamaktı. Divan’a arz edilen yabancı dildeki resmi evraklar Türkçe’ye çevrilirdi.⁵⁸ Tercüme sadece yabancı dilden Türkçe’ye değil, Türkçe’den yabancı dile doğru da yapılmaktaydı. Divan’da yabancı devletlere, elçiye yahut doğrudan o devletin merkezine iletmek üzerine yazılmış Türkçe bir mektup, bir Divan-ı Hümayun tercümanı tarafından yapılan tercümesiyle birlikte ilgili merciye gönderilirdi.⁵⁹ Başka bir ifadeyle, orijinali Türkçe yazılan bir evrak aynı zamanda ilgili dile de

⁵⁵ İlk alıntı için bkz. Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s. 56-57; İkinci alıntı için bkz. **MD**, 25, s. 254, hüküm no: 2350 (7 Cemaziye’l-Evvel 982/25 Ağustos 1574).

⁵⁶ Bürokrasinin ve ilmiyenin en üst kademesinden en alt kademesine Arapça ve Farsça bilgisinin vaka-yı adiyeden olduğu bir atmosferde, ayrı bir tercümanlık kadrosuna gerek duyulmaması gayet doğaldır; Ayrıca bkz. Matuz, “Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymâns des Prächtigen”, s. 28-29.

⁵⁷ Tercümanların çevirdikleri metinleri filolojik açıdan inceleyen bir makale için bkz. Claudia Römer, “Contemporary European Translations of Ottoman Documents and Vice Versa (15th-17th Centuries)”, **Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae** 61/1-2 (2008), s. 215-226.

⁵⁸ Müteferrik şekilde arşivde bulunan yabancı dillerden Türkçe’ye çevrilen bazı evraklar için bkz. **TS.MA.e**, 419/26, 759/13, 759/64; Tercüme edilen bazı evrakların suretlerini mecmualarda görmek mümkündür. “Sa’âdetlü pâdişâh-ı ‘âlem-penâh hazretlerine Beç kralı Feranduş Kral’dan gelen mektûbdur, târih muharrem ayında vâki’ olmuşdur sene 960” başlıklı bir tercüme sureti için bkz. Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 1734, vr. 155b-158a; 1559 yılında Ferdinand tarafından gönderilen ahidnamenin Türkçe’ye tercümesinin sureti için bkz. Atıf Efendi, nr. 1734, vr. 166a-171b.

⁵⁹ Matuz, “Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymâns des Prächtigen”, s. 29-30.

Divan-ı Hümayun tercümanı aracılığıyla çevrilmekte ve dolayısıyla yabancı dilde ifade de resmi bir hüviyet kazanmaktadır. Güneş Işıksel, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Yavuz Sultan Selim ve Sultan Süleyman'ın Ortadoğu'daki fetihlerinden sonra, Türkçe, Avrupa dillerinin zararına bir şekilde, Avrupalı hükümdarlarla yazışmaların yegane dili haline geldi. Bu nedenle, 1540'lardan itibaren, Sultan tarafından Venedik Cumhuriyeti'ne (15. yüzyılda hakim dil Grekçe'ydi), Fransa Kralı'na yahut Leh Kralı'na ve Habsburg İmparatoru'na gönderilen nâmeler (ahidnâmeler de dahil) Osmanlı Türkçesi'ydi. Merkez bürokrasi, bu belgelerin Avrupa Sarayları'nda okunmasını kolaylaştırmak adına, Latince veya İtalyanca (ve oldukça nadir de olsa Almanca ve Lehçe) resmi bir tercümeyi de gönderirdi.⁶⁰

Bu bürokratik muamelatın tam olarak ne biçimde cereyan ettiğini tespit etmek zordur. Ancak yabancı devletlere gönderilen ve bugüne kalan belgelerden birtakım çıkarımlar yapmak mümkündür. Bu noktada Divan-ı Hümayun'da yazılan çeşitli ferman ve namelerin suretlerinin kaydedildiği mühimme defterlerinde, suretlerin üzerine yazılan muamele kayıtları ve yabancı devletlere giden ve halen bu ülkelerin arşivlerinde saklanan belgeler yol gösterici mahiyettedir.⁶¹

İmparatorluğun merkezinde, yabancı devletlere gönderilmek üzere hazırlanan Türkçe evrakın, genellikle Latince olmak üzere çeşitli Avrupa dillerine Divan-ı Hümayun tercümanları tarafından çevrildiği kesindir. Avusturya Habsburgları'na gönderilen böyle belgelerin bir kısmı bazen asıl ve tercümeleriyle, bazense sadece tercümeleriyle Avusturya Devlet Arşivleri'nde bulunmaktadır.⁶² Dolayısıyla merkezden çıkan diplomatik içerikli evrağın ilgili Avrupa dillerine tercüme edilmesine dair bir teşkilatın mevcut olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu belgelerden anlaşıldığı kadarıyla Türkçe kaleme alınan evrak, tercümana teslim edilmekte ve tercüman bu belgeye dayanarak belgeyi genellikle Latince'ye çevirmektedir. Tercüman ilgili evrağı çevirdiği kağıda kendi tercüme tarihini ve ismini yazmaktadır.⁶³ Asıl ve tercümenin her ikisinin de mevcut olduğu durumlar sayesinde tercümelerin genellikle en geç on gün içerisinde tamamlandığı tahmin edilebilir. Nitekim 12-21 Mart 1567 tarihleri arasında kaleme alınan ve

⁶⁰ Güneş Işıksel, **La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVIe siècle: le cas du règne de Selim II (1566-1574)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012, s. 129-130. Matuz bunu sadece kolaylıkla değil, aynı zamanda devletin meramını tam olarak anlatma talebiyle de ilişkilendirir ("Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymans des Prächtigen", s. 30).

⁶¹ Muamele kayıtlarına dair bilgi için bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, "Mühimme Defterlerindeki Muâmele Kayıtları Üzerine", **Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, 30 Nisan - 2 Mayıs 1986** içinde, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, s. 95-112.

⁶² Bazı belgeler için bkz. Ernst Dieter Petritsch, **Regesten der Osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv Band I, (1480-1574)**, Wien: Das Staatsarchiv, 1991, belge no: 176, 335, 365, 396, 524, 530, 531, 612, 714, 715, 716, 717.

⁶³ Tercüman imzaları için bkz. Işıksel, **La politique étrangère ottomane**, s. 130.

Sokullu Mehmed Paşa'dan Maksimilyen'e gönderilen mektup Tercüman Mahmud tarafından 20 Mart tarihinde Latince'ye tercüme edilmiştir.⁶⁴ Türkçe yazılan evraklarda kullanılan *evâil-evâsıt-evâhir*, formülü nedeniyle kesin bir tarih vermek mümkün değildir, ancak asıl ve tercümelerin karşılaştırılabildiği az sayıdaki durumdan bu sürecin uzun sürmediği anlaşılmaktadır. Nitekim 1 Kasım 1569 tarihleri arasında Sokullu Mehmed Paşa'dan Maksimilyen'e yazılan mektubun tercümesi, İbrahim Bey tarafından yine 1 Kasım tarihinde tamamlanmıştır.⁶⁵ Dolayısıyla, bir belgenin tercümesinin aynı gün içerisinde dahi tamamlanabildiği durumlar olduğu söylenebilir.

Bu sürecin işleyişi tam anlamıyla muammadır. Mühimme defterlerindeki muamele kayıtlarının bu tercüme süreciyle ilişkisine, ihtiyat kaydıyla, ilk atıf yapan Işıksel olmuştur.⁶⁶ Bu muamele kayıtlarında katip, ilgili belgenin bir tercümana verildiğini "Tercüman *Falan'a* virildi" ibaresiyle belirtir ve altına tarih düşer. Belgenin tam olarak ne amaçla verildiğini söylemek mümkün değildir. Bunun ilk sebebi tercümanların diplomatik bir misyona çıkmadan önce de ilgili belgeyi aldıklarında aynı muamele kaydının düşülme ihtimalidir.⁶⁷ İkincisiye doğrudan yabancı devletlere gönderilmeyen, ancak diplomatik meselelerle ilişkili olarak Osmanlı yöneticilerine gönderilen birtakım belgelerin de kimi zaman tercümanlara verilmesidir. Bu tarz belgelerin tercümanlara ne amaçla teslim edildiğini tespit etmek kolay değildir. Söz gelimi, 24 Haziran 1568-4 Ağustos 1568 (28 Zilhicce 975-10 Safer 976) tarihleri arasında Tercüman Mahmud'a yedi evrağın teslim edilmesi ve bu evrakların sadece iki tanesinin Boğdan Voyvodası'na, diğerlerinin ise Osmanlı yöneticilerine gönderiliyor olmasını açıklamak pek kolay değildir.⁶⁸ Bu belgelerin Mahmud'a diplomatik misyona gidecek olması

⁶⁴ Petritsch, **Osmanischen Dokumente**, s. 179, belge no: 524; II. Selim'den Maksimilyen'e gönderilen bir nâme de 21-30 Nisan 1567 arasında hazırlanmış, Tercüman İbrahim Bey tarafından Latince'ye 1 Mayıs tarihinde çevrilmiştir (s. 181, belge no: 530).

⁶⁵ Petritsch, **Osmanischen Dokumente**, s. 201, hüküm no: 594; 12-21 Ekim 1551 tarihleri arasında Sultan Süleyman'dan Ferdinand'a yazılan bir namenin tercümesi 14 Ekim'de İbrahim Bey tarafından tamamlanmıştır (s. 70, belge no: 154).

⁶⁶ Işıksel, **La politique étrangère ottomane**, s. 128.

⁶⁷ Bir tercümanın diplomatik bir misyonla ilişkili olarak bir belgeyi teslim aldığını tahmin etmemizi kolaylaştıran muamele kayıtları da vardır. Örneğin Leh Kralı'na gönderilen 14 Mart 1568 (15 Ramazan 975) tarihli bir nâme-i hümayûn Tercüman Murad'a teslim edildiğinde kayıt şu şekilde düşülmüştür: "Tercemân Murâd'a virildi; ser-â-ser kîse, altun kozalak ile." İlgili belge ve kayıt için bkz. **7 Numaralı Mühimme (975-976 / 1567-1569) <Özet-Transkripsiyon-İndeks> III**, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999, s. 397, hüküm no: 2732.

⁶⁸ **7 Numaralı Mühimme (975-976 / 1567-1569) <Özet-Transkripsiyon-İndeks> II**, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999, hüküm no: 1600, 1667, 1768, 1769, 1783, 1854, 1856.

sebebiyle verilmediği aşıkardır. Nitekim, ilgili belgeler uzun zaman aralıklarında verilmişlerdir. Ancak diğer yandan bazı belgelerin, Akkirman Sancakbeyi'ne yahut genel olarak birçok kadiya gönderilmiş olması meseleyi tercüme süreciyle ilişkilendirmeyi de zorlaştırmaktadır. Muhatabı doğrudan yabancı devletler olmayan bu belgelerin muhtevasında yabancı devletlerle ilişkili meseleler vardır. Ancak bu belgelerin hangi amaca binaen tercümanlara teslim edildiğini tespit etmek şimdilik mümkün değildir. Dolayısıyla tercümanların adının geçtiği muamele kayıtlarını tercüme süreciyle ilişkilendirmek mümkünse de mesele kesinlikle daha karmaşıktır.

Ancak belgelerdeki bilgi parçalarından sürecin tahmini tasviri şu şekilde yapılabilir: Söz gelimi, Habsburg İmparatoru'na gönderilecek olan bir nâme, katipler tarafından hazırlandıktan sonra tercümana teslim edilmektedir. Tercüman bu evrağı çok vakit kaybetmeden Latince'ye çevirmektedir. Çevirdiği evrağa çeviri tarihini kaydetmekte ve kendi imzasını atmaktadır. Çeviri belgenin arkasına Türkçe olarak belgeyi tanımlayan kısa bir ibare yazılmaktadır, ancak bu ibareyi kimin yazdığı meçhuldür.⁶⁹ Bütün bu süreçte ilgili tercüme, Türkçe belgeyle birlikte keseye konulmakta ve ilgili merciye iletilmek üzere yola çıkmaktadır.

Tercüme elbette sadece yazılı olarak yapılmamaktadır. Osmanlı devlet erkânıyla yabancı devlet elçileri bir araya geldiği zaman taraflar arasındaki diyalogun sürmesini sağlayan isim tercümandır.⁷⁰ Örneğin 1567 yılında Habsburg elçisi Alber Wyss İstanbul'a geldiğinde Sokullu Mehmed Paşa'yla görüşmüştü. Tercüman İbrahim Bey, Türkçe konuşan Paşa'nın konuşmasını "bazen Latince'ye bazen İtalyanca'ya" çevirmişti.⁷¹ Evrak tercümesinin ötesindeki bu iş, esasında tercümanların *sulh u salâh* işlerinin temelini oluşturmaktadır. Yukarıda verdiğim bilgilere dayanarak Divan-ı Hümayun tercümanlarını ofis işleriyle ilgilenen basit tercümanlar olarak görmemek gerekir. Onların esas işi, diplomasiyle ilgili bütün hususlarda, özellikle diplomatik görüşmelerde aracı rolü oynayarak İmparatorluk'u temsil etmektir.

Tercümanların bu diplomatik rolleri iki başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan ilki Payitaht sınırları içerisindeki diplomasiyken, ikincisi tercümanların çeşitli yabancı devletleri

⁶⁹ Tercüman Mahmud tarafından 1573 yılında çevrilen dört evrağın arkasında bu evrakların name tercümesi olduğu ibaresi vardır (Petritsch, **Osmanischen Dokumente**, belge no:715, 716, 717, 738); İbare örneklerinden birinin görseli için bkz. Işıksel, **La politique étrangère ottomane**, s. 130.

⁷⁰ Matuz, "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymâns des Prächtigen", s. 28.

⁷¹ Işıksel, **La politique étrangère ottomane**, s. 178.

sultanı temsilen ziyaretleridir. Payitaht'ın diplomasi trafiğinin işlemlerini tercümanlar sağlamaktadır. Bu trafiğin başat aktörlerinden olan yabancı devletlere ait mukim elçilikler ve Dergah-ı Ali tercümanları arasındaki ilişki bu açıdan önemlidir. 1573-1578 yılları arasında İstanbul'da ikamet eden Habsburg elçisi David Ungnad'ın papazı Stephan Gerlach'ın günlüğü söz konusu iki taraf arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir.⁷² Bu günlükte Gerlach, çeşitli vesilelerle tercümanlardan bahsetmektedir. Örneğin Tercüman Murad, Ungnad'ın Sultan Selim'e göndermek üzere kaleme aldığı bir arzı çevirmiştir.⁷³ Diğer yandan Sokullu Mehmed Paşa, Tercüman Ali'yi elçinin Habsburg merkezine gönderdiği mektupları Türkçe'ye çevirmesi için görevlendirmiştir.⁷⁴ Anlaşılan o ki tercümanlar elçiliğin İmparatorluk'la bağlantısını kolaylaştırma görevini üstlenmenin yanı sıra Habsburglar'a dönük bilgi trafiğinin kontrolüne de hizmet etmektedirler. Elçilerin sultan yahut divan ile doğrudan bağlantıları olmaması sebebiyle, aracılık rolünü tercümanlar üstlenmektedir.⁷⁵ Bu da tercümanlar ve elçiler arasında sohbet, dostluk ve bilgi alışverişiyle dolu bir ilişkinin kurulmasına sebep olmaktadır. Bu ilişki biçimi, elbette sadece elçilerle değil, Payitaht'ta bulunan diğer yabancı isimlerle de kurulmaktadır.⁷⁶

Tercümanların görevleri ve filolojik kabiliyetleri sayesinde edindikleri ve sürdürdükleri ilişki ağları, onları diplomatik görüşmelerde basit tercümanların ötesine taşımaktadır.⁷⁷ Örneğin Tercüman Yunus Bey, 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı-Venedik diplomasisinde oldukça mühim bir yer tutmaktaydı.⁷⁸ Aynı şekilde, Tercüman İbrahim Bey,

⁷² Stephan Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576, 1. Cilt**, çev. Türkis Noyan, ed. Kemal Beydilli, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010; Stephan Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1577-1578, 2. Cilt**, çev. Türkis Noyan, ed. Kemal Beydilli, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

⁷³ Ancak Sokullu Mehmed Paşa bu arzın sunulmasını "uygun görmemiş"tir (Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 284); Joachim von Sinzendorf ve David Ungnad'ın Latin harfleriyle imzalarının bulunduğu Türkçe bir arz için bkz. **A.DVN.**, Dosya No: 3, Gömlek No: 83; Sadece David Ungnad'ın Arap harfli imzasının bulunduğu diğer bir arz için bkz. **İE.HR.**, 19-1716.

⁷⁴ Ancak elçilik asıl mektupları gizlemeyi başarmıştır (Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 285).

⁷⁵ Işıksel, **La politique étrangère ottomane**, s. 127.

⁷⁶ "Osmanlı elitinde Almanca ve Macarca konuşanların ilişki ağı" için bkz. Tobias P. Graf, **The Sultan's Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575-1610**, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 150.

⁷⁷ "Individuals like Mahmud Bey and other dragomans were usually far more than other dragomans were usually far more than merely passive messengers and linguistic intermediaries. Their ability to bridge the language gap between Ottoman officials and Christian-European diplomats put them in a powerful position to influence and shape the course of negotiations. The close involvement of the dragoman of the Porte Hürrem Bey in the negotiations for a truce between Spain and the Ottoman Empire undertaken in 1577-1581 is a case in point" (Graf, **The Sultan's Renegades**, s. 135).

⁷⁸ Emrah Safa Gürkan, **Espionage in the 16th Century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean Go-Betweens and the Ottoman Habsburg Rivalry**, Yayınlanmamış Doktora Tezi,

Sultan Süleyman iktidarının son zamanlarında ve II. Selim devri diplomasisinde temel aktörlerinden biriydi.⁷⁹ Bazı tercümanlar belirli bölgelerin diplomasisinde mühim rol oynamaktaydı. Örneğin, Tercüman Mahmud ve Ali, Macaristan havzasında ve özellikle Erdel’de yürütülen diplomaside etkinlerdi.⁸⁰

Tercümanlar, *sulh u salâh* işlerini sadece Payitaht sınırında icra etmezlerdi, kimi zaman bir nameyi teslim etmek ve çeşitli görüşmelerde bulunmak amacıyla yabancı devletlere seyahat ederlerdi.⁸¹ Tercüman İbrahim Bey görevi boyunca Lehistan, Venedik ve Avusturya’ya giderek diplomatik görüşmelerde bulunmuştur.⁸² Tercümanların diplomatik misyonlarına dair Osmanlı evrakından da bilgi edinmek mümkündür. Örneğin Tercüman Mustafa’nın 1579 yılında Erdel’e yapacağı seyahat vesilesiyle Boğdan ve Eflak Voyvodaları’na ilaveten Erdel yolu üzerindeki kadılara gönderilen yol hükümlerinde, Mustafa’nın Erdel’e yolculuğu “ba’zı mühimm mesâlih için” şeklinde tanımlanmaktadır.⁸³ Bu misyonlarda tercümanlar aynı zamanda çeşitli istihbari faaliyetler gerçekleştirirlerdi. Tercüman

Georgetown University, 2012, s. 416-417; Matuz, “Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymāns des Prächtigen”, 42-46; “Barış görüşmelerindeki görevinden sonra Yunus, son olarak Venedik’e 1542 yılında bir kez daha sultanın elçisi olarak gelmiştir. Artık Osmanlı sarayında sözü geçen biri olduğundan, Venedik dojunu kendi yazdığı mektupları gönderiyordu. Barbaros Hayrettin Yunus’u öylesine takdir etmiştir ki onu işaret ederek baylosa ‘Bu adamı görüyorsunuz ya, onu benmişim gibi düşünün ve bana güvendiğiniz gibi ona güvenin’ demiştir” (Maria Pia Pedani, “**Osmanlı Padişahının Adına**”: **İstanbul’un Fethinden Girit Savaşı’na Venedik’e Gönderilen Osmanlılar**, çev. Elis Yıldırım, Ankara: TTK Yayınları, 2011, 130).

⁷⁹ İbrahim Bey’in II. Selim dönemi diplomasisindeki yeri ve faaliyetleri için bkz. Işıksel, **La politique étrangère ottomane**, s. 116-118, 173, 185, 208, 237, 270.

⁸⁰ Graf, **The Sultan’s Renegades**, s. 154.

⁸¹ 1384’ten 1762’ye “Venedik’e Gönderilen Osmanlı Görevlileri”nin listesi için bkz. Pedani, **Osmanlı Padişahının Adına**, s. 170-176. Bu listedeki herkes tercüman değildir. Bu gibi diplomatik misyonlara sadece tercümanlar değil, *çavuş*, *subaşı*, *sipahi* gibi ünvanları taşıyan Osmanlı görevlileri de giderdi; “Adı bilinen Sinan Bey büyük olasılıkla Venedik’e 1480 yılında ve bunu takip eden yıl, Venedik ve Osmanlı’nın Arnavutluk ile Mora sınırlarını belirlemek üzere gitmiştir. İsminden birçok kez bahsedilen Ali’den sonra, Venedik’e altı kez gelmiş olan, ilk kez yanında getirdiği altı tercümanla beraber çalışan Yunus, ardından sırasıyla İbrahim (Joachim Strazs), Cafer Çelebi (1546) ve Mahmut Bey (1570) sayılabilir. XVI. yüzyılın başlarında Kıbrıs Savaşı’na kadar olan dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nun tüm birinci derecedeki tercümanları (Divan-ı Hümayun tercümanları) Venedik’e elçi olarak atanmışlardır.” (Pedani, “**Osmanlı Padişahının Adına**”, s. 35) Pedani son cümlesindeki iddiayı eserin başka yerlerinde de dile getirmektedir (s. 11). Ancak bu ifade oldukça genellemecidir. Dolayısıyla ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.

⁸² Işıksel, **La politique étrangère ottomane**, s. 116-117; Tercüman İbrahim’in Frankfurt’ta misyondayken Maksimilyen’in taç giyme töreninde yaptığı konuşma hakkında bilgi ve konuşmanın metni için bkz. Thomas Conley, “The Speech of Ibrahim at the Coronation of Maximilian II”, **Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric** 20/3 (2002), s. 263-273.

⁸³ **MD**, 36, s. 111, hüküm no: 317-318 (8 Muharrem 987 / 7 Mart 1579); Tercüman Mustafa’nın Haziran 1577’de Lehistan’a yapacağı yolculuk ile alakalı Boğdan ve Erdel Voyvodalarına gönderilen hüküm için bkz. **MD**, 30, s. 195, hüküm no: 462 (5 Rebiülahir 985 / 22 Haziran 1577).

Mahmud'un Ferdinand ile görüşmek amacıyla Viyana'da bulunurken, onun György Martinuzzi ile olan ilişkisi hakkında bilgi toplaması buna örnek gösterilebilir.⁸⁴

Tercümanların görev ve faaliyetleri diplomasi evreninin bilgi edinme, karar alma, teamülleri uygulama ve bürokratik muamelat gibi bütün alanlarını kapsamaktadır. Dolayısıyla, bir tercümandan bahsedildiği zaman onu diplomasinin en alt düzeyden en üst düzeye icrasından sorumlu bir grubun üyesi olarak telakki etmek gerekmektedir. Bu noktada sorulması gereken soru ve üzerine düşülmesi gereken problem *Tercüman* yahut *dragoman* olarak nitelendirilerek, doğrudan görevlerine atıfla tanımlanan bu grubun Osmanlı bürokrasisindeki yeridir. Aşağıdaki kısımlarda bir yandan bu durumu tartışırken, öte yandan yukarıda tercümanlara ve tercümanlığa dair eksik bıraktığım kısımları tamamlamayı amaçlıyorum.

Veinstein, yukarıda zikrettiğim makalesinde tercümanların “içinde bulundukları kurumsal belirsizliği” vurgular.⁸⁵ 16. yüzyıl Osmanlı bürokratik düzeni içerisinde tercümanların konumu incelendiğinde “kurumsal belirsizlik” ifadesi oldukça yerindedir. Tercümanlık kurumunun bu bürokrasi içerisindeki konumunu tanım gücü en yüksek ifade, *de facto* işleyiştir. Pratik belgindir ancak bu pratik isimlendirilmemekte ve dolayısıyla tercümanlığın bürokratik konumu belirsizleşmektedir. *De facto* işleyişi çok net bir biçimde gösteren iki örnek vardır. Bunlardan ilki *Baştercümanlık* denilen kurumun varlığı yahut yokluğu, ikincisiyse yukarıda görüldüğü üzere pratikte Divan-ı Hümayun bürokrasisi içerisinde iş yapan tercümanların bu bürokrasinin yapıtaşı olan katipler sınıfına nominal olarak dahil olmayışlarıdır.

Veinstein, “Bir *baştercümanlık* müessesesi varlığı, divan tercümanları arasında küçük çaplı da olsa bir örgütlenme esinlemektedir.” der.⁸⁶ Bilgin Aydın ise Osmanlı kaynaklarında böyle bir ünvanın kullanılmaması ve tercümanlar arasında “hiyerarşik bir sıralama” yapılmamasından hareketle 16. yüzyıldan sonra ortaya çıkan baştercümanlık müessesesinin Avrupalılarca “geriye teşmil edilmesiyle yanlış olarak” kullanıldığını ifade eder.⁸⁷ Her iki tarihçi

⁸⁴ Petritsch, “Der habsburgisch-osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547”, s. 63.

⁸⁵ Veinstein, “Tercümanlar Sorunu”, s. 257.

⁸⁶ Veinstein, “Tercümanlar Sorunu”, s. 257.

⁸⁷ Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s. 76; Orhonlu ise 16. yüzyılda baştercümanlığın olmadığını söyler (Orhonlu, “Tercüman”, s. 177).

de bazı yönlerden haklı bazı yönlerden haksızdır. Tercümanlık kurumunun *de facto* işleyişinin altında da bu durum yatmaktadır.

Bu müessesenin varlığından bahseden Veinstein, ünvanın Osmanlı ve Avrupa kaynaklarında geçtiğini ifade etmektedir.⁸⁸ Ünvanın Osmanlı kaynaklarında mevcut olmadığı noktasında Aydın haklıdır. Hiçbir devlet evrakında böyle bir ünvana tesadüf edilmemektedir. Tercümanların isimlerinin bir arada verildiği hiçbir yerde “hiyerarşik bir sıralama” bulunmamaktadır. Ancak Veinstein, Matuz’a atıf yaparak, Tercüman İbrahim Bey’in mektuplarında bu ünvanı kullandığını belirtmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla, Aydın’ın baştercümanlık müessesesinin esasında mevcut olmadığı, bunun sonraki bir ünvan sebebiyle, retrospektif bir biçimde 16. yüzyıla “teşmil” edildiği tezi doğru değildir. Ünvan bizzat bir tercüman tarafından, kendi konumunu tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Problem, bu ünvanın Osmanlı bürokrasisinde bir karşılığının olmamasıdır. Diğer deyişle, Divan-ı Hümayun tercümanlarının hiyerarşik yapısının başında *de facto* olarak bir isim mevcuttur, ancak bu ünvan yahut mevki bürokratik yapı içerisinde tanımlı değildir.

Yukarıda Divan-ı Hümayun’dan çıkan evrağın tercümanlar tarafından çevrilmesi süreci kısaca tasvir edilmişti. Bu süreç, tercümanların Divan-ı Hümayun bürokrasisinin işleyişinde doğrudan rol oynadığını göstermektedir.⁹⁰ Nitekim 16. yüzyılın ilk yarısında Divan-ı Hümayun tercümanları, devlet evrakında Divan bürokrasisinin işleyişini sağlayan katiplerle beraber zikredilmektedir. Tercümanlar 1503 tarihinde “Şâkirdân-ı Katibân-ı Hızâne-i Âmire”, 1507 yılında “Cemaat-ı Katibân-ı Hızâne ve Gayruhu” başlıkları altında ve 1528 tarihinde yine bu bürokrasiyle ilişkili ancak “bağımsız bir ‘cemaat’” olarak, doğrudan mesleklerine atıfla anılmaktadırlar.⁹¹ Ancak ilerleyen yıllardaki kayıtlarda, Divan-ı Hümayun tercümanları, bürokratik olarak Divan-ı Hümayun katiplerinden ayrılmış gözükmemektedir. Buna delil olarak 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mali içerikli kayıtlarda, Divan-ı Hümayun tercümanlarını katiplerle ilişkilendiren herhangi bir nokta olmaması gösterilebilir. Tercümanlar mevâciblerini, diğer bir deyişle nakit olarak elde ettikleri düzenli gelirlerini farklı cemaatlere

⁸⁸ “Osmanlı kaynaklarına olduğu kadar batılı kaynaklara da baktığımızda çok sayıda, ancak eşanlamlı ünvana rastlıyoruz.” (Veinstein, “Tercümanlar Sorunu”, s. 257).

⁸⁹ Matuz, “Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymâns des Prächtigen”, s. 47 akt. Veinstein, “Tercümanlar Sorunu”, s. 262, dn. 12. Ayrıca bkz. Işıksel, *La politique étrangère ottomane*, s. 130.

⁹⁰ Hatta Matuz, Theodoro Spandoni’nin *Dell’origine e costumi dei Turchi* adlı eserinden naklen tercümanların Divan odasının yanında odalarının olduğunu belirtir (Matuz, “Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymâns des Prächtigen”, s. 33).

⁹¹ Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s. 46-47.

mensup olarak almaktadırlar. Dolayısıyla, tercümanlar 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren *de facto* olarak divan bürokrasisi çarkında görevlerini icra etmelerine rağmen yaptıkları hizmet tanımlı bir makam üzerinden ilerlememektedir.⁹² Diğer yandan, tercümanların zümre olarak, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren katiplerle ayrışmaları ve aşağıda görüleceği üzere *ebnâ-i sipâhiyân*, *silahdâr*, *müteferrika* gibi katiplerden daha saygın zümrelere mensup olmaları, tercümanların 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişen politik atmosfer neticesinde önem kazanmasıyla ilişkilendirilebilir.

Baştercümanlık müessesesinin durumunu ve tercümanların yaptıkları hizmetin karşılığını “kesin bir statüye sahip” olmaksızın sürdürmeleri üzerinden göstermeye çalıştığım *de facto* işleyiş meselesinden sonra, söz konusu işleyişi irdelemekte fayda var. Tercümanlık müessesesinin görece kaotik ahvalinden bir örüntü çıkarmak mümkündür. Ancak bu örüntünün müesses bir nizam içerisinde işleyen bir sistemden ziyade, şahıslar ve ihtiyaçlar üzerinden şekillenen bir *sistemi* gösterdiğini belirtmeliyim. Burada devlet evrakına yansıdığı kadarıyla Divan-ı Hümayun tercümanlarının hayat hikayelerinin ve mesleklerinin anlaşılması açısından mühim gördüğüm çeşitli başlıkları irdeleyeceğim. Burada kullandığım evrakın aynı zamanda, tercümanlar üzerine genel yahut özel yapılacak sonraki çalışmalarda yardımcı olmasını umuyorum.

1.3.1. Gelirleri

Tercümanların gelir kalemlerini (i) salyâne (ii) mevâcib (iii) timâr (iv) hediye şeklinde tasnif etmek mümkündür.⁹³ Salyâne, tercümanlara her yıl düzenli olarak verilen nakit bir meblağdır. Salyânenin bütün tercümanlara sistematik olarak, aynı miktarda veriliyor olması, tercümanlık hizmetinin tam anlamıyla olmasa da bürokratik bir düzen içerisinde olduğunu göstermektedir. Mevâcib ise bir tercümanın düzenli geliri olmasının yanı sıra onun hangi cemaate mensup olduğunu göstermesi açısından da mühimdir. Timâr ise her tercümanın sahip olmadığı ancak sahip olduğu zaman düzenli gelir edinmesini sağlayan başka bir gelir

⁹² Veinstein bu durumu “kesin bir statüye sahip” olmamak şeklinde nitelemektedir (“Tercümanlar Sorunu”, s. 257).

⁹³ Tercümanların gelirlerine dair kısa bir inceleme için bkz. Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s.73-74.

kalemidir. Hediye ise bütün bir mesleğini yabancı devlet görevlileriyle yaptığı görüşmeler üzerinden icra eden tercümanların bu isimlerden aldıkları nakit ve eşyalardır.

Salyâne, Divan-ı Hümayun tercümanlarına yıllık olarak verilen nakit tahsisattır. Bunun rutin ve sistemli bir tahsisat olduğunu 20 küsur yıl arayla devlet evrakına yansıyan iki belgeden tespit etmek mümkündür. 25 Temmuz 1556 tarihli ilk ve 8 Mart 1577 tarihli ikinci kayıta farklı tercümanlara salyâne verilmesi emredilmekte ve bu tahsisatın sistemli oluşu “sâ’ir tercümanlara virüldüğü üzere” ibaresiyle desteklenmektedir.⁹⁴ Farklı kayıtlardan, bu tahsisatın 1000 akçe olduğunu öğrenmekteyiz. Tercüman Ferhad’ın 1556 yılında aldığı salyânesi 1000 akçedir.⁹⁵ Dört tercümanın; İbrahim, Mehmed, Murad ve Ferhad’ın aynı başlık altında toplandığı 1564 tarihli başka bir kayıta da bu tercümanların isimlerinin altında 1000 akçe yazmaktadır.⁹⁶ Bu belge aynı zamanda Aydın’ın değindiği “hiyerarşik sıralama” yoksunluğunu da göstermesi açısından dikkate değerdir. Belgede, *de facto* olarak baştercüman olan İbrahim’e ayrılan yıllık tahsisat diğerleriyle aynıdır ve hepsi *tercüman* ünvanı altında kaydedilmektedir.

Mevâcib bir Osmanlı devlet görevlisinin hangi cemaate bağlı olduğunu da göstermektedir. Tercüman Yunus’un mevacibini sipahi oğlanları cemaatinden aldığını Aydın tespit etmiştir.⁹⁷ Bu tezin merkezindeki Tercüman Murad ise mevâcibini silahdarlar cemaatinden almaktadır.⁹⁸ Tercüman Mahmud’un mevâcib kaydında ise *cemâ’at* kısmı boş bırakılmıştır.⁹⁹ 1556 tarihli başka bir kayıta ise Tercüman İbrahim ve Hasan, tıpkı Yunus gibi sipahi oğlanları zümresinden mevâciblerini almaktadırlar.¹⁰⁰

Tercümanlara tahsis edilen timarlara dair bilgiler dağınıktır. Aydın, çalışmasında Tercüman Yunus, Ferhad ve oğlu Mehmed’in timârlarına değinir.¹⁰¹ Tercüman İbrahim’in

⁹⁴ İlk kayıt için bkz. **MD**, 2, s. 115; İkinci kayıt için bkz. **KK.d.**, nr. 230, s. 264 akt. Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s. 73.

⁹⁵ **AE.SSÜL.1**, 4-258, vr. 132b (Ramazan 963 / Temmuz-Ağustos 1556).

⁹⁶ **KK.d.**, nr. 1866, s. 217 (Receb 971 / Şubat-Mart 1564).

⁹⁷ Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s. 27. Aydın’ın zikrettiği kayıt 1527 tarihlidir. Eylül 1544-Haziran 1545 tarihleri arasındaki başka bir mevacib kaydı için bkz. **AE.SSÜL.1**, 2-250, vr. 10b. Arşivdeki yer bilgisi 4-250 şeklindedir, ancak burada birbirinden farklı 1/2/3-250 şeklinde tasnif edilmiş 3 defter vardır.

⁹⁸ Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s. 27. İlgili arşiv kayıtları ikinci bölümde kullanılacaktır.

⁹⁹ **AE.SSÜL.1**, 3-250, vr. 10b (18 Şaban 952 / 25 Ekim 1545).

¹⁰⁰ **AE.SSÜL.1**, 4-258, vr. 80a (Cemaziyelahir 963 / Nisan-Mayıs 1556); Müteferrika cemaatine dair bir defterde, başka bir Ali, *Dragoman* ünvanıyla kaydedilmiştir bkz. **TS.MA.d**, nr. 10151, 2b.

¹⁰¹ Aydın, “Divan-ı Hümayun Tercümanları”, s. 73.

1571 yılındaki vefatının akabinde sahip olduğu zeametın bir kısmı müteferrika cemaatinden Hasan Çelebi'ye ilhak olunmuştur. İlhak olunan meblağ 50.000 akçedir.¹⁰² 1565 tarihli başka bir kayıta ise hayatta olan Tercüman İbrahim 10085 akçelik bir timâr tahviline talip olmaktadır.¹⁰³ Babası Tercüman Ferhad'ın ölümünden sonra Divan-ı Hümayun tercümanı olan Mehmed ise 14090 akçelik bir zeamete sahiptir.¹⁰⁴ Ancak Mehmed bu zeameti, tercümanlığından önce elde etmiştir. Dolayısıyla mevcut bütün timârların tercümanlık hizmetiyle ilişkili olduğunu söylemek mümkün değildir. Kesin olan nokta, bir grup tercümanın ilave gelir kalemlerinden birinin kendilerine tahsis edilen timârları olduğudur.

Tercümanların geçimlerini temin etme noktasında ellerindeki en mühim gelir kalemleri mevâcib, salyâne ve timârları olsa da, onları zengin kılma noktasında yabancı devlet görevlilerinden aldıkları hediyelerin farklı bir yeri vardır. Bu hediyeler bir kez verilen nakit bir meblağ olabileceği gibi, düzenli bir ödeme olarak da gerçekleşebilirdi. Işıksel, Tercüman İbrahim'in Habsburg elçiliğinden düzenli ödeme aldığını belirtir.¹⁰⁵ Buna ek olarak "bu uygulamanın 16. yüzyılın ikinci yarısında oldukça yaygın" oluşunu Ferhad ve Murad'ın Erdel Voyvodası'ndan, Mahmud'un ise Habsburglar'dan aldıkları ödemelerle örneklendirir.¹⁰⁶ Bu ödemelerin 16. yüzyıl dünyası için diplomatik bir teamül olduğu söylenebilir.

Venedik Balyosu Bernardo Navagero'nun 1553 yılında sunduğu *relazionide* Tercüman İbrahim'den bahsettiği pasajdaki detaylar, tercümanların aldığı ödemelerin mahiyetine dair önemli bilgiler vermektedir.¹⁰⁷ Navagero raporunda, Venedik devlet adamlarını, kendisinden sonra gönderilecek elçileri bilgilendirmeleri noktasında uyarmaktadır:

Siz ekselansları diğer bütün elçilere de bu İbrahim Bey'e bazı hediyeler vermelerini hatırlatmalısınız. Çünkü İbrahim birçok kez Yunus Bey'in defterini ve bu defterde elçilerin kendisine verdiği tüm hediyeleri yazmış olduğunu gördüğünü ve kendisinin her zaman en fazla hediye Venedik Cumhuriyet'inden aldığını söylediğini anlattı. Ben de kendisine Venedik'in iyi dostlarına hep böyle davrandığını söyledim. Avusturya Kralı'nın gönderdiği elçi ile

¹⁰² MD, 15, s. 156.

¹⁰³ KK.d., nr. 220, s. 128.

¹⁰⁴ KK.d., nr. 230, s. 328 akt. Aydın, "Divan-ı Hümayun Tercümanları", s. 73; Mehmed'in timârları için ayrıca bkz. KK.d., nr. 224, s. 184 (16 Muharrem 981 / 18 Mayıs 1573), KK.d., nr. 230, s. 321 (18 Zilhicce 984 / 8 Mart 1577), MD, 45, s. 111 (13 Receb 989 / 13 Ağustos 1581).

¹⁰⁵ Işıksel, *La politique étrangère ottomane*, s. 116.

¹⁰⁶ Işıksel, *La politique étrangère ottomane*, s. 116-117, dn. 2; David Ungnad'ın Mahmud, Murad, Hürrem, Hasan ve Mehmed'e yaptığı ödemeler için bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 87.

¹⁰⁷ Metnin Türkçe tercümesi için bkz. Bernarda Navagero, "İstanbul'da Elçilik Görevi Yapmış Olan Saygıdeğer Bernardo Navagero'nun Osmanlı İmparatorluğu Hakkındaki Raporu, Pregadi'de 1553 Nisan'ında Okunmuştur", *Venedik Elçilerinin Raporlarına Göre Kanunî ve Şehzâde Mustafa* içinde, ed. Erhan Afyoncu, çev. Pınar Gökpar & Elettra Ercolino, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015, s. 3-67.

İbrahim Bey'in arası çok iyiydi. Ondan sonra da Fransız elçisi ile. Fransızlar onu her türlü armağan ile kendi taraflarına çekmek için ellerinden geleni yaptılar. Ben de elimden geleni yaptım çünkü İbrahim Türk olduğundan para için herşeyi yapabilecek biri.¹⁰⁸

Balyos'un yukarıdaki ifadeleri, elçilikler arası rekabette tercümanlara verilen armağanların büyük rol oynadığını ve tercümanların bunlardan faydalandığını göstermektedir.

1.3.2. Kökenleri

Tercümanların kökenleri ifadesiyle temelde iki farklı kökeni kastediyorum. Bunlardan ilki, büyük çoğunluğu mühtedi olan tercümanların Müslüman olmadan önceki kimlikleridir. İkincisiyse, tercüman olmadan önce Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl bir konumda bulunduklarıdır. İkinci nokta, özellikle tercümanlık kurumunun *de facto* işleyişini göstermesi açısından mühimdir. Tercümanların, bu mesleğe geçmeden evvel ne yaptıkları ve hangi vesilelerle bu mesleğe geçtikleri incelendiğinde 16. yüzyılda Divan-ı Hümayun tercümanlığının kaotik yapısı daha iyi anlaşılır.

Mühtedi tercümanların Müslüman olmalarından önceki ve hatta tercüman oluşlarına değin hayat hikayeleri hakkında sahip olduğumuz bilgiler oldukça kısıtlıdır ve bazı tahminlerden müteşekkildir. Burada birkaç örnek vermekle iktifa edilebilir. 16. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı-Venedik ilişkilerinde bir tercüman olarak önemli rol oynamış Ali, kul statüsündedir ve Venedik asıllıdır.¹⁰⁹ Mühtedi tercümanların kökenlerine dair temel problem bu isimlerin devşirme olup olmadığı noktasında kilitlenmektedir. Örneğin, Tercüman Yunus üzerine yapılan bir çalışmada onun Rum ve Venedik asıllı olduğu gerek aile bağları gerekse Modonlu olmasına dayanarak belirtilmektedir.¹¹⁰ Ancak yazar, Yunus'un esir edilmiş yahut satın alınmış olma ihtimalini de göz ardı etmez. Sadece onun devşirme olma ihtimalini Osmanlı bürokrasisindeki hızlı yükselişine dayandırarak daha kuvvetli bulmaktadır. Buradaki temel problem, bu isimlerin büyük çoğunluğunun ihtida etmeden önce genellikle başka devletlerin sınırlarında yaşıyor olmalarıdır. Dolayısıyla, mühtedi tercümanlar söz konusu

¹⁰⁸ "Bernardo Navagero'nun Osmanlı İmparatorluğu Hakkındaki Raporu", s. 65.

¹⁰⁹ Hayatı ve kökenlerine dair bilgi için bkz. Peter Mario Luciano Sebastian, **Turkish Prosopography in the Diarii of Marino Sanuto, 1496-1517 / 902-923, Volume I**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of London, 1988, s. 137-152.

¹¹⁰ Jayne L. Warner, "Tribute to a Translator", **Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman c. I**, ed. Jayne L. Warner, İstanbul: Syracuse University Press, 2001, s. 350.

olduğu zaman bu kimselerin Osmanlı İmparatorluğu'na intisabını, halihazırda bu imparatorluğun sınırlarında mukim Hristiyan reaya üzerine uygulanan devşirme süreciyle değil, akin yahut savaşlar esnasında esir alınmaları üzerinden değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır. Söz gelimi, yukarıda çokça bahsi geçen ve *de facto* olarak baştercümanlık da yapmış olan Tercüman İbrahim Bey'in Hristiyan adı Joachim Strazs'dır ve Leh asıllıdır.¹¹¹ Tercüman Mahmud ise Bavyalı'dır.¹¹²

Üzerinde durulması gereken diğer bir problem, tercümanların bu göreve atanmadan önce imparatorluk içerisindeki konumlarıdır. Tercümanların göreve atanma süreçleriyle ilişkili belgelerdeki kimi detaylar bazı tahminleri mümkün kılmaktadır. Tercüman atamaları, büyük çoğunlukla bir tercümanın vefatı akabinde yapılmaktadır ve gözükten o ki bu atamaların belirgin bir bürokratik teamülü yoktur. Örneğin, Tercüman İbrahim 1570 yılında vefat ettiğinde, Divan-ı Hümayun'dan Vezir Pertev Paşa'ya giden bir hüküm, tercümanların Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kökenlerinin tespit edilmesinin ne kadar zor olduğunu göstermektedir. İlgili hükümde, Tercüman İbrahim'in vefat etmesi sebebiyle tercümana ihtiyaç olduğu belirtilmekte ve Pertev Paşa'ya yanında "kâğıdlar terceme" ettirdiği sipahiyi göndermesi emredilmektedir.¹¹³ Benzer bir emir yine İbrahim'in vefatından sonra Cezâyir-i Garb beylerbeyine gönderilmiştir. Emirde, Mehmed adlı birinin bu bölgeyle alakasını kesmesi ve tercümanlık hizmetine geçmesi emredilmektedir.¹¹⁴ Buradan anlaşılıyor ki merkez bürokrasiyle doğrudan ilişkisi olmayan birçok mühtedi, çeşitli devlet adamlarının hizmetinde bulunmakta ve ihtiyaç halinde Divan-ı Hümayun tercümanlarına dahil edilmekteydi. Bunun diğer bir örneği, İbrahim'in tercümanlık görevine getirilmesidir. Navagero, raporunda İbrahim'in Tercüman Yunus'un ölümünden sonra onun yerine tercüman olduğunu ve buna vesile olanın Kara Ahmed Paşa olduğunu belirtir.¹¹⁵ 1556 tarihli bir ruus kaydında Ahmed Paşa'nın bu tayindeki rolü açığa çıkmaktadır. Kayıttaki ifade şu şekildedir: "mezbûru [İbrahim]

¹¹¹ İbrahim Bey için bkz. yukarıdaki dipnotlar ve Matuz, "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymāns des Prächtigen", s. 46-48.

¹¹² Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 98.

¹¹³ **12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979 / 1570-1572) <Özet-Transkripsiyon-İndeks> II**, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1996, s. 121, hüküm no: 916 (24 Safer 979 / 18 Temmuz 1571).

¹¹⁴ **MD**, 10, s. 70, hüküm no: 106 (25 Muharrem 979 / 19 Haziran 1571).

¹¹⁵ "Bernardo Navagero'nun Osmanlı İmparatorluğu Hakkındaki Raporu", s. 64; Tercüman Hasan Bey de "Yunus Beğ yerine" bu göreve getirilmiştir bkz. **MD**, 2, s. 115 (17 Ramazan 963 / 25 Temmuz 1556). Bu kayıtlardan Tercüman Yunus'un 1556'da vefat ettiği anlaşılmamalıdır. Yunus 1551 yılında hayatını kaybetmiştir (Aydın, "Divan-ı Hümayun Tercümanları", s. 53). Dolayısıyla bu kayıtlar Yunus'un vefat tarihine yahut vefatından sonra süregelen sürece dair bilgi vermemektedir.

Ahmed Paşa Tercümân Yunus yerine tercümân olmak için pâdişâh-ı ‘âlem-penâh hazretlerine virmişdür”.¹¹⁶ İlgili kayıta, İbrahim’e ek olarak birçok isim mevcuttur. Kaydın sonunda bütün isimlere teşmil edilen genel ibareden burada yazılan isimlerin azat edilen köleler olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁷ Dolayısıyla Tercüman İbrahim, esasında Ahmed Paşa’nın kölesidir. Bu kayda dayanarak, İbrahim’in, tıpkı kendi vefatı üzerine tercüman olarak atanan Pertev Paşa’nın meçhul *ademi* gibi, Ahmed Paşa’nın hizmetinde olduğu söylenebilir.¹¹⁸ Diğer tercümanların atanmalarından önce ne gibi hizmetlerde bulunduklarından emin olmak mümkün değildir. Bu sebeple süreç temelde şu şekilde açıklanabilir: İmparatorluk merkezinde kul statüsündeki yahut herhangi bir devlet adamının hizmetindeki birinin eğer yabancı dildeki evrakı çevirme meziyeti mevcutsa bu bilinmektedir. Dolayısıyla bir ihtiyaç halinde, bu kimsenin Divan-ı Hümayun tercümanı olması için emir çıkmaktadır.

1.3.3. Aileleri

Divan-ı Hümayun tercümanlarının aileleri hakkında çeşitli bilgiler mevcuttur. Eşlerinin ismi çok nadiren karşımıza çıkmaktadır. Bunun şimdilik tek istisnası Tercüman Yunus’un eşidir. 1568 tarihli bir mâli ahkâm kaydından Yunus’un Beşaret isimli bir eşi olduğunu öğrenmekteyiz.¹¹⁹ Tercümanların çocuklarına dair bilgileri de genellikle mühimme ve ruus tipi defterlerden öğrenmemiz sebebiyle kız evlatlar hakkında bilgi edinmek kolay değildir. Bunun istisnası da yine 1570 tarihli başka bir mâlî ahkâm kaydıdır. Buradaki hükümde Tercüman İbrahim’in Mehmed isimli oğlu ve Gevher isimli kızı merhum babalarının timârlarına müdahale etmek isteyenlerden şikayetçi olmaktadır.¹²⁰ Tercümanların kızları ve eşlerine dair bilgiler maalesef bu kadarla sınırlıdır. Ancak erkek evlatlarla ilgili daha fazla bilgi

¹¹⁶ MD, 2, s. 170 (13 Zilhicce 963 / 18 Ekim 1556).

¹¹⁷ “mezkûrlar için ‘itâk-nâme ricâ iderler deyu ağaları tezkire idüb ‘arz olunmağın pâye-i serîr-i a’lâyâ ‘arz olunub buyruldu” (MD, 2, s. 171).

¹¹⁸ İbrahim’in Ahmed Paşa’yla ilişkisi yukarıda değindiğim mevacic kaydında da mevcuttur (AE.SSÜL.I, 4-258, vr. 80a).

¹¹⁹ D.EVM.d., nr. 26278, s. 73 (Rebiülevvel 976 / Ağustos-Eylül 1568). Bu hüküm Rifat Günelan’ın doktora tezinin ekinde paylaştığı özetler vesilesiyle tespit edilmiştir (Rifat Günelan, XVI. Yüzyılda Bâb-ı Defterî Teşkilatı ve Maliye Ahkâm Defterleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2005).

¹²⁰ KK.d., nr. 67, s. 219 (Rebiülevvel 979 / Temmuz-Ağustos 1570). Bu hüküm Rifat Günelan’ın doktora tezinin ekinde paylaştığı özetler vesilesiyle tespit edilmiştir (Günelan, XVI. Yüzyılda Bâb-ı Defterî Teşkilatı).

mevcuttur.¹²¹ Bu bilgiler arasında tercümanlık teşkilatı açısından en kayda değer olanı, kendileri de tercümanlık hizmetine tayin edilen *tercüman-zâdeler*dir.¹²²

Yukarıda Tercüman Ferhad'ın oğlu Mehmed'in, babasının ölümünün ardından Divan-ı Hümayun tercümanı olduğundan bahsetmiştim. Ancak ilgili belgelerdeki ifadelerde doğrudan baba-oğul ilişkisine atıf yapılmaktadır. *Tercüman-zâdeleri* tespit etmek her zaman bu kadar kolay değildir. Örneğin, bir ruus defterindeki kayda göre, sağ ulufeciler bölüğünden Tercüman Ali, 1573 yılında Fransa elçisinin iltimasıyla iki akçe terakkiye silahdarlar cemaatine geçmiştir.¹²³ Bu kayıt tek başına değerlendirildiğinde, Tercüman Ali'nin kökenine dair ilk akla gelen, doğal olarak, onun mühtedi olduğudur. Ancak bu kayıttan 17 yıl önce, 1556 yılındaki başka bir ruus kaydında vefat eden Tercüman Hasan'ın Ali adında 14 yaşında "yetmiş" bir oğlu olduğu ve bunun sağ ulufeciler bölüğüne ilhak edildiği belirtilmiştir.¹²⁴ Dolayısıyla, tek bir kayıttan kökenini tespit etmenin mümkün olmadığı bir tercümanın, esasında bir *tercüman-zâde* olduğu görülmektedir. Ferhad'ın ve Hasan'ın oğullarının tercüman olarak istihdam edilmelerinden anlaşılan odur ki bir grup tercüman, çocuklarını Osmanlı bürokrasisinde tercümanlık hizmeti icra edebilecekleri bir formasyonla yetiştirmektedirler. Diğer bir deyişle, muhtemelen babasının ihtidasından sonra dünyaya gelen Müslüman bir çocuk, küçük yaşlardan itibaren *gavur* lisanını öğrenmekte ve tercüman bürokrasisi içerisinde eğitilmektedir.

1.3.4. De Facto Bir Teşkilat

Yukarıda 16. yüzyılda Divan-ı Hümayun tercümanlığının Osmanlı kalemiyesindeki *de facto* durumundan bahsetmiştim. Bu işleyişi gösteren diğer bir nokta İmparatorluk tarafından tercüman olarak nitelendirilmeyen ancak tercümanlarla ve onların hizmetleriyle ilişkili birtakım şahısların mevcudiyetidir. Tercümanlar etrafında kümelenmiş, bunların muhtelif işlerine yardımcı olan bazı isimlerin olması ve hatta bir kısmının sonrasında tercüman olması,

¹²¹ Tercümanlar askerî sınıfa mensup olmaları sebebiyle oğulları da bu sınıfa mensuptur. Tercüman Hüseyin'in oğulları Mehmed, Mustafa ve Hüseyin Eyyûb Ensârî evkâfında görevlidirler (KK.d., nr. 215, s. 142 [9 Muharrem 963 / 8 Şubat 1555]).

¹²² *Tercümân-zâde* ifadesi Ferhad'ın oğlu Mehmed için kullanılmaktadır bkz. KK.d., nr. 230, s. 321. Ferhad'ın oğlunun tercüman olmasına Matuz değinmiştir ("Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymâns des Prächtigen", s. 36).

¹²³ KK.d., nr. 225, s. 207 (5 Zilkade 980 / 9 Mart 1573).

¹²⁴ MD, 2, s. 180 (5 Muharrem 964 / 8 Kasım 1556).

tespiti ve tasviri pek mümkün olmayan ancak kendi iç yapısı içerisinde tercüman üreten *de facto* bir teşkilatı göstermektedir. Buna ek olarak, bazı devlet evrakında tercümanların görev alanını dil yahut bölge ile sınırlandıran çeşitli ifadeler vardır. Bu ifadeler de tercümanlar arası bir görev dağılımının bürokrasi içerisinde nominal olarak tanımlı olduğunu göstermektedir.

Görevleri farklı dil ve bölgelere hasredilmiş tercümanların varlığını Aydın tespit etmiştir.¹²⁵ Aydın'ın verdiği ilk örnek "Macar ve Latin tâifesi tercümanı" olarak nitelenen Mustafa¹²⁶ ve yukarıda zikrettiğimiz Tercüman Ferhad'ın oğlu Mehmed'dir. Mehmed ile alakalı ruus kaydında, onun "Macar tâifesine" tercüman olarak istihdam edildiği belirtilmektedir.¹²⁷ Nitekim yukarıda salyâneleri irdelerken değindiğim Ferhad'ın kaydında, onun görevi "Tercümân-ı Üngürüs" şeklinde nitelendirilmektedir.¹²⁸

Tercümanların hizmetindeki *âdem*ler devlet evrakına nadiren yansımaktadır. Ancak böylesi kimselerin mevcut olduğunu öğrenmemizi sağlayan en önemli kayıtlar, Tercüman İbrahim'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. 1571 tarihli bir ruus kaydında, hayatta olmayan İbrahim'in Hasan, Davud ve Hüseyin adlı üç *âdemi* Divan'dan *inâyet* rica etmektedirler.¹²⁹ İbrahim'e tabi bu isimlerin görevlerinin ne olduğu meçhuldür. Bu sebeple, onların tercümanlık hizmeti içerisinde herhangi bir yeri olup olmadığını tespit etmek mümkün değildir. Ancak yine İbrahim'in vefatı münasebetiyle ruus kayıtlarına girmiş bir Ali vardır ki, onun devlet evrakındaki hikayesini takip etmek, tercümanlığın sadece tercümanlardan ibaret olmadığını, tercümanların etrafında cereyan eden *de facto* bir teşkilatın da olduğunu açık bir biçimde gösterir.

Yine 1571 tarihli bir ruus kaydında Ali, "tercümân-ı müteveffâ İbrahim Beğ'ün kâtibi" olarak tanıtılmaktadır.¹³⁰ Aynı Ali'nin ismi, 1574 tarihli bir ruus kaydında, Fransa elçisinin iltimasıyla terakki alan dört tercümanla birlikte geçmektedir.¹³¹ Ancak kayıttaki "zıkr olunan tercümânlara ikişer akçe ve kâtib Sinan oğlu Ali'ye birer akçe terakkî"¹³² şeklindeki ifade, onun tercüman olmadığı ancak tercümanlarla ilişkili bir konum içerisinde bulunduğunu

¹²⁵ Aydın, "Divan-ı Hümayun Tercümanları", s. 74-75.

¹²⁶ **KK.d.**, nr. 230, s. 264 (7 Rebiülevvel 984 / 4 Haziran 1576) akt. Aydın, "Divan-ı Hümayun Tercümanları", s. 75.

¹²⁷ Aydın, "Divan-ı Hümayun Tercümanları", s. 75.

¹²⁸ **AE.SSÜL.I**, 4-258, vr. 132b.

¹²⁹ **MD**, 15, s. 47 (17 Safer 979 / 11 Temmuz 1571).

¹³⁰ **MD**, 15, s. 43 (14 Safer 979 / 8 Temmuz 1571).

¹³¹ **MD**, 25, s. 259 (5 Cemaziyelahir 982 / 22 Eylül 1574).

¹³² Sonradan eklenen bir kayıta "Ali'ye dahi iki buyruldu" denmektedir.

göstermektedir. Bahis konusu ettiğim her iki kayıta da Ali'nin babasının adının Sinan olduğu yazmaktadır. Bu sebeple, onun mühtedi olmadığını söylemek mümkündür. Buna rağmen, Sinan'ın hayat hikayesini tespit etmek mümkün değildir. Ayrıca bu kayıtlardan Ali'nin katipliğinin mahiyetine dair bir tahmin yürütmek de zordur. Ancak bir mühimme defterinin muamele kaydından görülen odur ki Ali, 1578 yılında katiplik mesleğini lakabı haline getirmiş ve *hâssa* tercümanı olmuştur.¹³³ Üç yıl sonra Fransa'ya yapacağı diplomatik seyahatte ona kolaylık göstermeleri adına Venedik Doçu'na yazılan bir name-i hümayunu teslim alan Ali, ilgili mühimme hükmünün muamele kaydında "Tercümân Ali", metnin içerisinde ise eski mesleğine atıfla "Kâtib Ali" şeklinde nitelendirilmektedir.¹³⁴

Ali'nin hayat hikayesine dair bilgiler bununla sınırlı değildir. Jean-Louis Bacqué-Grammont'un yayınladığı, 1572 yılında, o vakitte reisülküttap olan Feridun Ahmed Bey'in himayesinde Fransızca'dan Türkçe'ye tercüme edilen *Tevârîh-i Pâdişâhân-ı Françe* iki kişi tarafından tercüme edilmiştir.¹³⁵ Bunlardan biri Tercüman Hasan b. Hamza diğeri ise Ali'dir.¹³⁶ Hasan'ın adı yukarıda zikrettiğim Fransa elçisinin iltimasından faydalanan dört tercümanla birlikte geçmektedir. Bir tercüman ve tercüman katibinin reisülküttabın himayesiyle eser tercüme işine girişmesi tercümanlık kurumunun divan bürokrasisiyle olan yakın ilişkisini göstermektedir. Bunun kanıtı diğer bir ayrıntı ise 16. yüzyılın ikinci yarısında tertip edilmiş ve divandan çıkmış muhtelif belge suretlerinin derlendiği bir mecmuada mevcuttur.¹³⁷ Mecmuanın mürettibi, "Kralların isimleridür" başlıklı bir bölüm açar ve burada tertibi esnasında Osmanlı İmparatorluğu'nun ilişkide olduğu devletlerin isimlerini tek tek zikreder. Mürettip bu bilginin kaynağını şu şekilde ifade eder: "Sene dokuz yüz seksen dört târihde tercümân kâtibine su'âl olunub yazılmışdır".¹³⁸ Ali olması muhtemel bu tercüman katibi, divan

¹³³ Yunus Eren, **34 Numaralı ve H.986/1578 Tarihli Mühimme Defteri [s. 1-164] "İnceleme-Metin"**, Yayınlanmamış YL Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011, s. 117, hüküm no: 208 (4 Safer 986 / 12 Nisan 1578).

¹³⁴ MD, 42, s. 50, hüküm no: 253 (Ali'ye teslim tarihi 13 Cemaziyelahir 989 / 15 Temmuz 1581). Nitekim Pedani'nin "Venedik'e Gönderilen Osmanlı Görevlileri" listesinde "21 Eylül-11 Ekim 1581" tarihleri arasında rütbesi "Müteferrika, Katip, Tercüman" olarak belirtilen bir Ali vardır (**Osmanlı Padişahının Adına**, s. 174).

¹³⁵ Metnin neşri, Fransızca tercümesi ve metnin farklı veçhelerine eğilen makaleler için bkz. Jean-Louis Bacqué-Grammont (ed. & nşr.), **La première histoire de France en turc ottoman: Chroniques des padichahs de France 1572**, Paris & Montréal: L'Harmattan, 1997.

¹³⁶ **Chroniques des padichahs de France**, s. 181.

¹³⁷ Mecmua için bkz. Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K 1322.

¹³⁸ Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K 1322, vr. 2b.

bürokrasisinde el kitabı olması maksadıyla üretilmiş bir mecmuada uluslararası ilişkilere dair uzman görüşü alınan bir isim olmuştur.

Benim tespit edebildiğim, hayat hikayesi görece takip edilebilir tek tercüman katibi Ali'dir.¹³⁹ Yine de Ali'nin hikayesi, büyük çoğunluğu gölgeler altında saklı tercümanlar evreninin yapısının anlaşılmasında mühim ipuçları vermektedir. Bunlardan en önemlisi, kendisi *tercüman-zâde* ve mühtedi olmayan bir ismin tercüman olabilme ihtimalini ortaya koymasındır. Tercüman katibliği şeklinde tanımlı bir hizmetin var olduğu düşünüldüğünde, başka tercümanların da tercüman olmalarına değin katiplik yapmış olmaları ihtimal dahilindedir. Ayrıca, pratikte Fransızca'dan eser çevirecek ve ardından resmi olarak tercümanlık yapacak kadar yabancı dillere vakıf bir ismin Baştercüman İbrahim'in hizmetinde yetişmesi ve bunun akabinde reisülküttap için kendi uzmanlığıyla ilgili bir iş yapmış olması Divan-ı Hümayun tercümanlığının esasında kurumsallaşmaya müsait bir konumu olduğunu göstermektedir. Muhtemelen İbrahim ve Feridun Bey bu durumun farkındaydı. Ancak kurumun müesses bir nizam üzerinden değil, şahıslar üzerinden işliyor oluşu Divan-ı Hümayun tercümanlığının sistematik bir hal almasını engellemiştir.

¹³⁹ 1578 yılında tercüman katibi olan bir Mehmed vardır (Yunus Eren, **34 Numaralı ve H.986/1578 Tarihli Mühimme Defteri [s. 1-164] "İnceleme-Metin"**, Yayınlanmamış YL Tezi, Marmara Üniversitesi, s. 185, hüküm no: 323 [20 Safer 986 / 28 Nisan 1578]).

İKİNCİ BÖLÜM

İKİ İMPARATORLUK ARASINDA: TERCÜMAN MURAD BEY'İN HAYAT HİKAYESİ

2.1. Sıradan Bir *Üngürüs Oğlanının* Gençliği (1509-1526)

Avrupa ve Osmanlı dünyasının 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Murad ismiyle tanındığı Balázs Somlyai 1508 yahut 1509'da ileride Osmanlı-Habsburg rekabetinde ciddi bir mücadele alanı haline gelecek olan Erdel'e bağlı Nagybánya, bugünkü adıyla Baia Mare'de dünyaya geldi.¹⁴⁰ İlerleyen yıllarda reformasyon sürecinin en keşmekeşli bölgelerinden biri haline gelen Erdel, Balázs'ın çocukluk devresinde Katolik mezhebinin hakim olduğu bir coğrafyaydı.¹⁴¹ Katolik inancına dair temel bilgilerle beraber muhtemelen üniversite eğitime başlamasına yetecek düzeyde bir Latince'yi de Erdel'de edindi. Macaristan Krallığı ve Osmanlı İmparatorluğu arasında nesilleri aşan mücadelenin ve bu mücadelenin Macar tarafında Hristiyan bir temelden algılanış biçimi düşünüldüğünde, Balázs'ın Türkler'le alakalı olumsuz hikayeler ve bilgilerle büyüdüğü tahmin edilebilir. Buna rağmen çocukluğu, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğuya yöneldiği, dolayısıyla aktüel bir mesele olarak Türk korkusunun hakim olmadığı I. Selim'in hükümranlılığına denk gelmişti. Türk korkusuyla Viyana'ya seyahat etmesinden bir yahut iki yıl önce Belgrad'ın kaybedilmesiyle tanıştı.

Habsburg elçisi David von Ungnad'ın maiyetinde papaz olarak görev yapan Stephan Gerlach 1573-1578 yılları arasında vazifesini icra ederken tuttuğu günlükte kendileriyle ilgilenen tercümanlardan biri olan Murad'ın Viyana'da eğitim gördüğü bilgisini verir.¹⁴² Bu bilgiyi destekleyen Gerlach'tan bağımsız diğer bir kayıt, Murad'ın kendi kaleminden çıkan

¹⁴⁰ Murad'ın doğum yılı, Ağustos 1526'da vuku bulan Mohaç Muharebesi'nde 17 yaşında olduğu şeklindeki kendisinin verdiği bilgiye dayanmaktadır (**Tesviye**, vr. 149a); Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad", s. 310; Pál Ács, "Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok: Mahmud és Murád", **Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére** içinde, ed. Pál Fodor & Géza Pálffy & István György Tóth, Budapest: MTA TKI Gazdaság- és Társadalomtörténeti Kutatócsoportja, 2002, s. 18.

¹⁴¹ Macaristan'da reformasyon için bkz. István György Tóth, "Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania", **A Companion to The Reformation World** içinde, ed. R. Po-chia Hsia, Padstow, Cornwall: Blackwell Publishing, 2004, s. 205-220.

¹⁴² "Diğerinin adı Murat, aslında Macaristan ya da Erdel kökenli. (Yani her iki tercüman da vaktiyle Hristiyanmış.) Murat sadece Latince biliyor. Bir zamanlar Viyana'da öğrenim görmüş." (Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 98); Gerlach günlüğünün aynı girdisinde Murad'ın Macaristan yahut Erdel kökenli olduğu bilgisini de verir. Net olarak bildiğimiz doğum yerine göre, Gerlach'ın verdiği Erdel ihtimali doğrudur.

ihtida hikayesidir. Mohaç Seferi'ne çıktığında “ol diyârun ‘ilminde çalışmak üzere” olduğunu ifade eden Murad, ibarelerinde *ilim* kelimesiyle dini ilimleri kasteder.¹⁴³ Nitekim Murad'ın alıntı yaptığım eserini okuyan Üniteryen din adamı Jacobus Palaeologus da onun eski bir din adamı olduğunu belirtir.¹⁴⁴ Bütün bu bilgi kırıntılarına her iki dinle alakalı birçok bilgi ve yorum ihtiva eden bir eser yazma şeklindeki başarılı girişimi de eklendiğinde Murad'ın her iki dinin düşünsel dünyasına belirli bir seviyede de olsa girmesini sağlayan eğitimi hakkında tahminlerimden müteşekkil birkaç kelam etmek icap eder.

Genç Balázs'ın diğer birçok Macar genç gibi üniversite eğitimi almak üzere Erdel'den Viyana'ya gittiğini kaynaklarda doğrudan bir bilgi olmasa da tahmin edebiliriz.¹⁴⁵ Aşağıdaki anlatı tamamen bu varsayım üzerine kuruludur.

Balázs'ın öğrencilik yılları gerek eğitim aldığı üniversitenin gerekse bütün bir Orta Avrupa'nın siyasi ve entelektüel bir kriz halinde olduğu yıllara denk geldi. Balázs'ın ilerleyen yıllarda tercüman olarak hizmet vereceği Sultan Süleyman, 1521 yılında Belgrad'ı ardından 1522 yılında Rodos'u fethetmiş ve babasının aksine Orta Avrupa'yı doğrudan tehdit etmeye başlamıştı. Bunun yanı sıra Katolik Kilisesi'nin teo-politik iktidarı Martin Luther'in reform girişimleriyle, skolastisizme dayalı entelektüel iktidarı ise hümanizm ile sallanmaktaydı. Bütün bu kaos ortamında Balázs'ın gerek bir entelektüel aday gerekse bir Hristiyan olarak nasıl bir tavır takındığı ve nelerden etkilendiği meçhuldür. Ancak eğitim aldığını varsaydığım Viyana

¹⁴³ “Bu fakîr dahi Üngürüs oğlanı olub Mohaç seferinde çıkduğumda ol diyârun ‘ilminde çalışmak üzere idüm ki bunda İslâm diyârına gelindükde on yedi yaşumda olub İslâm ‘arz olunduğın değmede kabûl itmeğe cûr’et idimedüm. Ol cânibi bilüp bu cânibün ‘ilminden aslâ bî-haber idüm, ta okuyub tahsîl-i ‘ilm oldukda bildüm duydum Hak te’âlâ ‘inâyet eyledi” (**Tesviye**, vr. 149a).

¹⁴⁴ Martin Mulsow, “Antitrinitarians and Conversion to Islam: Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul”, **Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean: The Lure of the Other içinde**, ed. Claire Norton, New York: Routledge, 2017, s. 184; Palaeologus'un kullandığı kelime Meninski tarafından papaz, imâm, kâhin ve keşiş kelimeleriyle karşılanan *sacerdos* kelimesidir (**Complementum thesauri linguarum orientalium, seu onomasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum**, Viennae, 1687, s. 1500).

¹⁴⁵ Macar ve Hırvat topraklarında herhangi bir üniversite olmaması sebebiyle bu bölgedeki gençler eğitim almak üzere Viyana ve Kraków üniversitelerine giderlerdi. 16. yüzyılın başlarından Mohaç Muharebesi'ne değin Viyana'daki Macar öğrenci mevcudunun genel mevcuda oranı %18'dir (Gábor Almási, **The Uses of Humanism: Johannes Sambucus (1531-1584), Andreas Dudith (1533-1589), and the Republic of Letters in East Central Europe**, Leiden: Brill, 2009, s. 29-30); 1521-1700 yılları arasında Batı Avrupa üniversitelerinde eğitim alan Transilvanyalı gençler için bkz. Szabó Miklós ve Tonk Sándó, **Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521-1700**, Szeged: József Attila tudományegyetem, 1992 akt. Gábor Kármán, **A Seventeenth-Century Odyssey in East Central Europe: The Life of Jakab Harsányi Nagy**, Leiden: Brill, 2016, s. 8, dn. 1.

Üniversitesi'nin mezkur devirdeki haline genel bir bakış, Balázs'ın Viyana yılları hakkında bazı tahminler yürütmeyi mümkün kılar.

Viyana Üniversitesi, Prag ve Kraków üniversitelerinin ardından Orta Avrupa'daki üçüncü üniversite olarak 1365 yılında kurulmuştu.¹⁴⁶ Üniversite, Balázs'ın eğitimine başladığı 1520'li yıllarda yukarıda bahsettiğim krizlerin bilfiil gözlemlendiği bir yer haline gelmişti. Üniversite reformist ve hümanist hareketlerin karşısında halen skolastisizm ve din adamı yetiştirme merkezli eğitimine devam ediyordu. Nitekim 1510'lu yıllarda 6138 olan kayıtlı öğrenci sayısı 1520'li yıllarda 2013'e düşmüştü.¹⁴⁷ Viyana Üniversitesi'nde 15. yüzyılın sonlarında ve 16. yüzyılın başlarında hümanist müfredatın tatbik edilmesi için sınırlı girişimler olsa da¹⁴⁸ Üniversite'nin yapısı ancak 1530'lu yıllarda Ferdinand'ın verdiği tavizlerle daha seküler ve hümanist bir müfredata geçecekti.¹⁴⁹ Demek ki Balázs, Avrupa'yı kasıp kavuran entelektüel cereyanların olduğu bir devirde statükoyu koruyan bir kurumun formasyonundan geçmişti. Bu formasyon ileride kısaca değineceğim skolastik eğitimdi.

Mohaç Muharebesi'nde (1526) esir alındığında 17 yaşında olan Balázs'ın üniversite eğitimine 14 yahut 15 yaşında başlayabileceğini düşünürsek en fazla 3 yıl eğitim aldığı ve dolayısıyla üniversite eğitiminin ilk basamağı olan sanat fakültesinden¹⁵⁰ herhangi bir paye alamadan, Üniversite'nin deyimiyle *basit öğrenci* (scholaris simplex) olarak ayrıldığını söyleyebiliriz.¹⁵¹ Mohaç Seferi'ne katılmak üzere Viyana'dan ayrılırken Balázs'ın aklında geri dönmek var mıydı bilemeyiz. Yine de şurası kesindir ki muhtemelen doğduğu coğrafyadayken öğrenmeye başladığı Latince'yi Viyana'dayken ilerletmiş ve sonraki yıllarda İslam diyarında bu alametifarikası sayesinde maişet ve statüsünü temin etmişti. Değnilmesi gereken diğer

¹⁴⁶ Genel bir giriş için bkz. Hastings Rashdall, **The Universities of Europe in the Middle Ages, Vol. II, Part I**, Oxford: Clarendon Press, 1895, s. 232-242.

¹⁴⁷ Bu rakam Mohaç Muharebesi akabinde, 1530'lu yıllarda 780'e düşecekti (Gábor Almási, **The Uses of Humanism**, s. 35).

¹⁴⁸ James H. Overfield, **Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984, s. 131-141, 209-211.

¹⁴⁹ Gábor Almási, **The Uses of Humanism**, s. 35; James H. Overfield, **Humanism and Scholasticism**, s. 316-317.

¹⁵⁰ Buradaki sanattan kasıt aşağıda değineceğim skolastik eğitim metodunun temel aldığı *trivium* ve *quadrivium*'dan müteşekkil yedi özgür sanat olarak adlandırılan ilim dallarıdır.

¹⁵¹ *Baccalaurius artium* şeklinde isimlendirilen fakülteden mezuniyet belgesini almak için genellikle 16-19 yaşları arasındaki gençlerin takriben iki, iki buçuk yıl bir hocayla beraber çalışması gerekir. Balázs gibi bir öğrencinin eğitimiye genellikle 14-16 yaşları arasında Alman Üniversiteleri'ndeki ortalamasıyla 1.8 yıl sürer ve herhangi bir dereceyle neticelenmez (Rainer Christoph Schwinges, "Student Education, Student Life", **A History of the University in Europe, Volume 1: Universities in the Middle Ages** içinde, ed. H. De Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 196-197).

bir nokta, Balázs'ın aldığı eğitimin mahiyetidir. Bu şekilde, ilerleyen yıllarda yapacağı entelektüel üretimin temellerini görebiliriz.

Balázs'ın Viyana yıllarında Avrupa'yı dolaşmakta olan yeni fikirlere karşı nasıl bir konum aldığı belirsizdir. Yine de eğitim aldığı yıllarda Viyana Üniversitesi Orta Çağ'ın düşünsel aygıtlarıyla eğitime devam ediyordu. Dolayısıyla Balázs'ın aldığı eğitime kısa bir şekilde de olsa değinmek biyografisine önemli bir katkı olacaktır.

Balázs modern algıda çocuk sayılan bir yaşta Viyana Üniversitesi'nin kapısından girdiği andan esir alınışına değin *lectio* ve *disputatio* isimleri verilen, sırasıyla kıraat ve münazara olarak çevrilebilecek, iki farklı ders tipine iştirak etti.¹⁵² *Trivium* adı verilen ve gramer, mantık ve *fenn-i belagat* dallarını ihtiva eden üç ilim dalı Balázs gibi başlangıç seviyesindeki öğrencilerin müfredatlarının temelini teşkil ediyordu. Aritmetik, geometri, müzik ve astronomiden müteşekkil *quadrivium* ise üst düzey öğrencilerin muhatap olduğu kadar sıkı bir program içerisinde verilmiyordu.¹⁵³ Balázs'ın kısa süreli eğitim hayatında daha ziyade *trivium* üzerine yoğunlaştığı düşünülebilir. Bir bütün olarak derslerin Latince işlenmesi Balázs'ın ilerleyen hayatında bu dil üzerinden yaptığı entelektüel ve diplomatik üretimin temelini oluşturmuş olmalıdır. Bunun yanı sıra mantık eğitimi ve skolastik düşünce ve eğitim biçiminin mühim bir sacayağı olan *disputatio*¹⁵⁴ şeklindeki derslere iştiraki gerek sözlü gerekse yazılı olarak Müslüman olduktan sonra eski dinine karşı yaptığı polemiklerin seviyesini yükseltmiş olsa gerektir. Kısacası, Balázs'ın, Murad olarak bütün bir hayatı alet ilimlerinde aldığı eğitim üzerine şekillenmiştir. Neticesinde hem eski hem de yeni dininde alim düzeyinden oldukça uzak olmasına rağmen her iki dinin meselelerini de ihtiva eden saygın bir eser üretmeyi ve uzun bir süre iki imparatorluk ve kültür arasında mühim bir arabulucu görevini üstlenmeyi başarmıştır.

Balázs kısa süreli bir eğitimin ardından onu bekleyen geleceğin farkında olmaksızın gerek kendisinin gerekse mensup olduğu milletin kaderinde bir dönüm noktası olan Mohaç

¹⁵² Gordon Leff, "The Trivium and the Three Philosophies", **A History of the University in Europe, Volume 1: Universities in the Middle Ages** içinde, ed. H. De Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 325-326.

¹⁵³ John North, "The Quadrivium", **A History of the University in Europe, Volume 1: Universities in the Middle Ages** içinde, ed. H. De Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 337.

¹⁵⁴ Süleyman Dönmez, "Skolastik Üzerine Kavramsal bir Analiz", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 2/5 (2005), s. 136-140.

Muharebesi'ne katıldı. Bu muharebeye katılmasaydı kuvvetle muhtemel hiçbir modern tarihçinin ilgisini çekmeyecek bir şahsiyet olan Balázs, Mohaç'ta esir alındı ve eski kimliğini Avrupa topraklarında bırakarak Murad olarak yeniden doğdu. İşte bu yeniden doğuş onu sayısız akranlarından farklı ve biz modern tarihçiler için araştırmaya değer bir konuma getirdi.

2.2. Bir Mühtedinin Hayat Hikayesi (1526-1585?)

Tercüman Murad'ı ele alan bütün çalışmalar onun Osmanlılar tarafından Mohaç Muharebesi'nde yani 1526 yılında esir alındıktan sonraki hayat hikayesine dair elimizdeki ilk bilginin, artık Osmanlı tarafına hizmet ederken 1551 yılında Habsburg tarafına esir düşüşü olduğu konusunda hemfikirdir.¹⁵⁵ Elimizdeki ilk bilginin bu olması, ilk esaretinde 17 yaşında olan Murad'ın hayatına dair 42 yaşına değin somut bir veri sahibi olmadığımız anlamına gelir ki sadece bu nokta bile dört başı mamur bir biyografi yazmanın imkansızlığını ortaya koymaktadır. Yine de Murad'ın ikinci esareti sürecine dair elimizdeki bilgiler ve bir önceki bölümde tercümanlık kurumu hakkında yaptığım tartışmalar vesilesiyle bazı tahminler yürütmek mümkündür.

Murad Bey'in 1551 yılında esaretine sebep olacak olan sürecin temelinde Osmanlı tarafının 1541 yılında Budin'i bir eyalet haline getirmesinin ardından tarafların Erdel üzerindeki mücadelesi yatmaktaydı. Budin'in fethinin hemen akabinde Szapolyai János'un o zamanlarda bebek olan oğlu János Zsigmond Macar Kralı payesiyle, annesi Izabella ve naibi Psikopos Martinuzzi ile birlikte Erdel'e gönderildi ve Budin, Osmanlı merkezine bağlı bir eyalet haline getirildi.¹⁵⁶ Atçıl'ın deyimiyle bu yeni fiili durumda Macaristan toprakları, ikisi Osmanlı biri Habsburg taraflarınca yönetilen, merkezde Osmanlı'ya doğrudan bağlı Budin; Zsigmond ve dolayısıyla Martinuzzi tarafından yönetilen Erdel ve Ferdinand'ın hakimiyeti altındaki bölgeler olarak üç bölüme ayrılmıştı.¹⁵⁷ Orta Avrupa'daki bu yeni durumun yarattığı çatışmalı yılların ardından György Martinuzzi, Erdel üzerinde hak iddia eden taraflarla ikili oynamaya başladı. Castaldo'nun kumandasındaki Habsburg ordusu 1551 yılında Erdel'e girdi ve

¹⁵⁵ Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murād", s. 35-37; Matuz, "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymāns des Prächtigen", s. 53-54; Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad", s. 312.

¹⁵⁶ Atçıl, **The Grand Vizierates of Rüstem Pasha**, s. 60-62.

¹⁵⁷ Atçıl, **The Grand Vizierates of Rüstem Pasha**, s. 62; Teréz Oborni, "From Province to Principality: Continuity and Change in Transylvania in the First Half of the Sixteenth Century", **Fight Against the Turk in Central-Europe in the First Half of the 16th Century** içinde, ed. István Zombori, Budapest: METEM, 2004, s. 165-180.

Sigismund'un annesi Izabella'ya haklarından feragat eden bir anlaşma imzalattırdı.¹⁵⁸ Bunun akabinde Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'nın kumandasındaki ordu sefere çıktı. Bu seferde bazı kaleler ele geçirilse de Tımsıvar Kalesi kuşatması başarısız oldu. 1551 Aralık'ında ise Martinuzzi'nin ikili oynadığını fark eden Castaldo onu öldürttü.¹⁵⁹ 1552 baharında Vezir Ahmed Paşa'nın çıktığı sefer neticesinde Tımsıvar ele geçirildi ve eyalet haline getirilerek Osmanlı merkezine bağlandı.¹⁶⁰

Murad muhtemelen Sokullu Mehmed Paşa seferde iken Martinuzzi'ye mektup teslim etmek üzere Erdel'e gitti. Ancak Castaldo'nun Martinuzzi'yi öldürmesi ve olayların karışması neticesinde Habsburg ordusu tarafından esir alındı. 1551 Aralık'ından itibaren 30 aylık esaret süreci bu şekilde başladı. Kaynaklarda Murad ile birlikte esir alınan Mehmed adlı bir başçavuştan bahsedilmektedir ve Murad bu çavuşun *âdemi* (famulus) olarak nitelendirilmektedir.¹⁶¹

Tercüman Mahmud ve Murad'ın hayat hikayelerine ve bu hikayelerin bir aradalığına dikkat çektiği makalesinde Ács, Murad ile beraber esir alınan ve kaynaklarda adı Mehmed olarak geçen kişinin esasında Mahmud olma ihtimaline dikkat çeker. Bu ihtimali zikrederken iki ismin birbiriyle çokça karıştırılmasını ve kaynakların esaret sürecinde Mahmud noktasında bilgi vermemesini delil olarak göstermektedir.¹⁶² Ancak bir ihtimal olarak zikredilen bu iddia doğru değildir. Çünkü ilgili yılda kaleme alınan mühimme defterinde kayıtlı, Izabella'ya gönderilen bir ferman suretinden bu fermanın 23 Safer 959/19 Şubat 1552 tarihinde Tercüman Mahmud'a verildiği anlaşılmaktadır.¹⁶³ İlgili hükümde Izabella'ya olaylarla ilgisinin olmadığını ve asıl suçlunun öldürülen Martinuzzi olduğu, Mahmud'un getirdiği haberlere dayanılarak belirtilmektedir. Dolayısıyla ilgili esaretin Aralık 1551'de olduğu düşünüldüğünde, esir alınan Mehmed'in Mahmud olmadığı kesin olarak söylenebilir. 1550 yılında Mehmed adlı

¹⁵⁸ Castaldo'nun ordusu ve 1551-1553 yılları arasındaki eylemleri için bkz. Florin-Nicolae Ardelean, "Foreign Mercenaries and Early Modern Military Innovations in East Central Europe. The Army of Castaldo in Transylvania and the Banat", *Studia Agriensia* 35 (2017), s. 117-129.

¹⁵⁹ Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571), Volume IV, The Sixteenth Century from Julius III to Pius V*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1984, s. 576.

¹⁶⁰ Fodor, *İmparatorluk Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı*, s. 119-146; Atçıl, *The Grand Vizierates of Rüstem Pasha*, s. 91-97.

¹⁶¹ Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murād", s. 35-37; Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad", s. 312.

¹⁶² Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad", s. 312.

¹⁶³ Abid Yaşaroğlu, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koğuşlar 888 Numaralı Mühimme Defteri (1a-260a. Tahlil ve Transkrip)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1995, s. 142-143, hüküm: 312.

bir tercüman olduğu dikkate alınırsa, sözkonusu başçavuşun küçük bir ihtimalle de olsa bu şahıs olduğu tahmin edilebilir.¹⁶⁴

Bütün bu ayrıntılar bir yana, kesin olan tek nokta Murad'ın tercüman olmadan önce Mehmed adlı biriyle beraber ve muhtemelen onun *âdemi* olarak Erdel'e doğru diplomatik bir seyahate çıktığı ve bu seyahat neticesinde 30 ay boyunca sürecektir esaretinin başladığıdır. Murad'ın 1526-1551 yılları arasındaki hayat hikayesine dair söylenecek her şey, ilerleyen çalışmalarda tespit edilecek tek bir bilgiyle dahi yıkılmaya mahkum düzeyde spekülatiftir. Ancak muhtelif kaynakların verdiği bilgilerle görece takip edilebilir ve kurgulanabilir hayat hikayesine geçmeden önce söz konusu 25 yıllık döneme kısaca değinmek hiç değilse ihtimalleri sıralamak yönünden faydalı olabilir.

2.2.1. 25 Yıllık Bir Kara Delik: Murad'ın Tercümanlık Öncesi Hayatına Dair Bazı Düşünceler

Murad'ın Mohaç'ta esareti akabinde aldığı eğitim yahut hayat hikayesi tamamen meçhuldür. Elimizdeki tek malumat Murad'ın *Tesviye*'de kendi hikayesine dair verdiği bilgilerden ibarettir. Burada Murad, Mohaç Seferi'ne çıkarken o *diyârın ilmi* üzerine çalıştığını ve esir alınacağı Osmanlıların *ilminden* haberdar olmadığını belirtir ki burada *ilimden* kastı Hristiyanlık ve İslam'dır. Müslüman olması teklif edilir ancak, kendi ifadesine göre, cehaleti sebebiyle bu teklifi ilk anda kabul etmez. Ancak bilgi edinmeye başladıktan sonra Müslüman olmaya karar verir.¹⁶⁵ Dürüst olmak gerekirse, tek başına yukarıdaki ifadelerden ayakları yere basan bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Murad'ın ifadeleri literal olarak yorumlandığında esaretinden hemen sonra Müslüman olmadığı, İslam'a dair bilgi edindikten ve çeşitli kaynakları okuduktan sonra Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla esareti ve ihtidası arasında belirsiz bir zaman dilimi olduğu çıkarımı yapılabilir.

Krstić haklı bir şekilde bu ifadelerin Murad'ın İslam dinini entelektüel açıdan hak kabul edişi şeklinde yorumlanabileceğini, dolayısıyla esaretinden hemen sonra gönüllü olmasa da ihtida etmiş olabileceğini vurgular. Diğer bir deyişle, dilin ihtidası ve kalbin ihtidası

¹⁶⁴ Mehmed için bkz. Aydın, "Divan-ı Hümayun Tercümanları", s. 54-55. Ancak kaynaklarda bu ismin tercümanlık görevine atıf yapılmaması ve çavuş olarak nitelendirilmesi sebebiyle bu ihtimal kolaylıkla göz ardı edilebilir.

¹⁶⁵ *Tesviye*, vr. 149a.

arasında bir boşluk olması mümkündür.¹⁶⁶ Ancak söz konusu yorum, Murad'ın Mohaç'ta esaretinin hemen akabinde Osmanlı merkezinin eğitim çarkına dahil olduğu varsayımı üzerinden şekillenmektedir. Bu varsayımda Murad'ın Enderun'da yahut acemi ve ardından yeniçeri ocağında eğitim görmüş olduğu ihtimali vurgulanmaktadır.¹⁶⁷ Bazı tahminler yürütmeden önce bu varsayımın, Murad'ın hayat hikayesindeki boşluğu doldurma noktasındaki tek geçerli varsayım olup olmadığı irdelenmelidir.

Benim serdedeceğim diğer varsayım Murad'ın tercümanlık görevine başlayana değin merkez bürokrasinin herhangi bir pozisyonunda yer almadığı, kuvvetle muhtemel bir paşanın esiri olup o paşaya hizmet ettiği ihtimalidir. Bu ihtimale dikkat çekiyor olmamın sebebi Murad gibi 17 yaşında iken Rum Diyarı'na gelmek zorunda kalmış eğitilmiş bir mühtedinin ancak 45 yaşına geldiği zaman Divan-ı Hümayun bürokrasisine dahil olmuş olmasıdır. Kanaatime göre Latince ve Macarca okuryazar bir mühtedi, eğer sarayda yahut yeniçeri ocağında eğitim almış olsaydı söz konusu çarka daha erken vakitlerde dahil olabilirdi. Nitekim Murad, esareti (1551 Aralık) ve kurtarılmasına (1554) dair anlatısında kendisini kurtaranın Rüstem Paşa olduğunu söyleyerek bu çarka dahil olmadığı izlenimini vermektedir. Sultan Süleyman ile tanışması ancak Rüstem Paşa tarafından kurtarılmasının akabinde yine Rüstem Paşa sayesinde gerçekleşmiştir.¹⁶⁸ Eğer Murad sultanın kulu olarak nitelendirilebilecek bir pozisyonda bulunsaydı söz konusu *kurtarma* işleminde Rüstem Paşa'nın değil doğrudan Sultan'ın dahli olması gerekirdi. Nihayetinde Habsburg tarafının esir aldığı ismin doğrudan padişaha bağlı biri olması, kurtarılma eylemine dair süreçte sembolik olarak da olsa padişahın dahlini gerektirmektedir. Murad'ın sürece dair atıf yaptığı tek ismin Rüstem Paşa olması bu anlamda ilgi çekicidir.

Eğer Murad merkezi iktidarın eğitim aygıtlarının tornasından geçmediyse alternatif bir anlatıya ihtiyaç var demektir. Bu anlatının ilk ayağı elbette Mohaç Muharebesi neticesindeki esaretidir. Muharebe neticesinde Osmanlı tarafının 10.000 civarında esir aldığı

¹⁶⁶ Krstić, **Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları**, s. 153.

¹⁶⁷ Krstić kitabında Murad'ın "muhtemelen yeniçeri ocağına alınarak İslam itikadı ve Osmanlıların konuştuğu Türkçe hakkında sağlam bir eğitimden geçti"ğini vurgular (**Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları**, s. 152). Tezinde ise aynı vurguyu Enderun üzerinden yapmaktadır: "He seems to have been selected for study in the Palace school, possibly because of his linguistic abilities, and received a solid education in Islamic faith, Ottoman Turkish, Persian and Arabic" (Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 189).

¹⁶⁸ **Tesviye**, vr. 152b-153a.

bilinmektedir.¹⁶⁹ Murad'ın yahut esir alındığı zamanki ismiyle Balázs Somlyai'nın bu esirler arasında olduğu kesindir. Ancak hayatının geri kalanını etkileyecek olan nokta esaretinin mahiyetidir. Muharebe esnasında alınan esirlerin beşte birinin padişaha ait olması pençik resmi şeklinde nitelendirilmektedir.¹⁷⁰ Murad eğer Enderun'da yahut acemi ocağında eğitim aldıysa, bu onun esareti akabinde pençik oğlanı olmasıyla mümkün olabilirdi. Kendisinin esirlerin büyük çoğunluğuna göre daha eğitilmiş olması onun pençik oğlanı olma ihtimalini ilk bakışta kuvvetlendirse de bunun mutlak olarak bu şekilde olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim yine aynı muharebede esir alınan Bartholomaeus Georgievic tıpkı Murad gibi eğitilmiş biri olmasına rağmen esir tüccarlarına satılmış ve farklı farklı kimselerin kölesi olarak bir süre Osmanlı sınırları içerisinde yaşamıştır.¹⁷¹ Dolayısıyla eğitilmiş olmanın doğal olarak sultanın kölesi olmakla neticeleneceğini söylemek yerinde olmayacaktır.

Murad'ın pençik oğlanı olmadığı şeklindeki ikinci varsayımın doğru olduğu düşünüldüğünde kendisinin ilk teklif edildiğinde İslam'ı kabul edemediği ancak *tahsîl-i ilm* ettikten sonra Müslüman olmaya karar verdiğini belirttiği anlatısı literal bir biçimde okunabilir hale gelmektedir. Murad eğer bir şahsın kölesi olduysa kendisine yapılan teklifi sadece kalben değil dille de reddedebilme hakkına sahipti. Bu sebeple, bence daha kuvvetli olan herhangi bir şahsın mülkiyeti altında bulunma ihtimali Murad'ın ifadeleriyle uygun düşmektedir.

Sultanın değilse kimin kölesi olduğu sorusuna ise net bir şekilde verilebilecek herhangi bir cevap mevcut değildir ki bu soru dahi tek başına mühim değildir. Çünkü ilk köleliğinin akabinde azat edilmiş yahut başka birine satılmış da olabilir. Bu noktada Erdel'e diplomatik bir görev için gitmiş olması ve beraber gittiği Mehmed'in *âdemi* olarak kaynaklarda geçmesinden bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. Mehmed'in Divan-ı Hümayun tercümanı olduğunu varsayarsak zikre değer ilk ihtimal Murad'ın tıpkı bir önceki bölümde değindiğim Ali b. Sinan gibi tercüman *âdemi* yahut kâtibî statüsünde olmasıdır. Eğer bu çıkarım doğru ise Murad'ın 1551'den önce resmen olmasa dahi Divan bürokrasisine *de facto* olarak bağlı olduğu söylenebilir. Rüstem Paşa'nın onun varlığının farkında olması ve

¹⁶⁹ Feridun M. Emecen, “Büyük Türk'e Pannonia Düzleklerini Açan Savaş Mohaç, 1526”, **Muhteşem Süleyman** içinde, ed. Özlem Kumrular, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, s. 98.

¹⁷⁰ Pençik resmine dair genel bir inceleme için bkz. Esen Salarıcı Baydar, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Savaş Esirleri: Üsârâ-yı Mîrî (1650-1720)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020, s. 38-54.

¹⁷¹ N. Melek Aksulu, **Mohaç Esiri Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle İlgili Yazıları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998, s. 11-22.

kurtarmak için girişimde bulunması bu bağıllıkla izah edilebilir. Diğer bir ihtimal ise, Murad'ın bir paşanın kapısında Mehmed ile birlikte hizmette bulunmuş olmasıdır. Bir önceki bölümden hatırlanacak olursa paşaların kapısında tercümanlar mevcuttu. Dolayısıyla Murad'ın da Mehmed ile beraber bu işi yaptığı söylenebilir.

Malumatın az olduğu durumlarda zikredilebilecek birçok ihtimal vardır. Bu sebeple kendi tahminlerime bu noktada son veriyorum. Bütün bu ihtimaller bir yana, Murad'ın tercüman olduğu günden itibaren hayat hikayesini şekillendiren 25 yıllık süreçle alakalı kesin olarak söylenmesi gereken iki nokta vardır. Bunlardan ilki onun tercih ettiği İslam dinini öğrenme noktasındaki açlığıdır. Kaleme aldığı hacimli risalesi ancak 25 yıllık bir entelektüel ve dini çabanın ürünü olabilirdi. Murad'ın bu çabası tasavvufa meylliyle birlikte düşünülmelidir. Dolayısıyla hayatının 25 yıllık karanlık döneminde kendi dinini öğrenmek amacıyla çokça okuduğu ve çokça dinlediği rahatlıkla söylenebilir. İkinci nokta ise söz konusu 25 yılın ardından halen Latince ve Macarca'yı Divan bürokrasisinde hizmet edecek düzeyde kullanabiliyor olmasıdır. Kanımca bu nokta, Murad'ın tercümanlık hizmetine gelmeden önce de Latince ve Macarca'yı yoğun olarak kullandığı işler yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim esaretine sebep olan süreç de bunu desteklemektedir.

2.2.2. İlk Tercümanlık Yılları (1554-1560)

Ol vezîr-i a'zam ve düstûr-ı mükerrem Rüstem Paşa ... bu ednâ du'âcısını kurtardığı gibi sa'âdetlü sâhib-kırân Sultân Süleyman hazretlerine 'arz olunup Latin dilinde ve Üngürüs dilinde olan hurûf üzere okumağa ve yazmağa ve ma'nâ anlamağa iktidârım olduğu i'lâm olunup dergâh-ı 'âlî tercümânları zümresine lâyük görölüp nasb olundum.¹⁷²

Murad'ın kendi ifadelerine göre 30 aylık esaretinden kurtulmasının ardından Rüstem Paşa, onun Divan-ı Hümayun tercümanları zümresine girmesini sağlayacak yabancı dil birikimini Sultan Süleyman'a iletmış ve Murad'ın bir tercüman olarak kariyerinin başlamasına vesile olmuştu.¹⁷³ Esaretin 1551 yılının Aralık ayında başlayıp 30 ay sürdüğü hesaba katıldığı zaman Murad Bey'in bu göreve gelişinin en erken 1554 yılının Mayıs ayında olduğu

¹⁷² Tesviye, vr. 153a-153b.

¹⁷³ Pal Ács yukarıda değerlendirdiğim hatalı çıkarımı sebebiyle Murad'ın tercümanlık görevine gelmesinde Mahmud'un rol oynamış olabileceğini iddia etmektedir. Ancak buna delil gösterdiği ilişkinin mevcut olmaması sebebiyle böylesi bir ihtimal zikre değer gözükmemektedir ("Tarjumans Mahmud and Murad", s. 312).

söylenbilir. Ancak bütün bu bilgiler Murad'ın kendi ifadeleri üzerinden yapılan çıkarımlardan ibarettir.

Murad Bey'in tercümanlık görevinin mahiyetinin anlaşılmasında onun kariyerine dair devlet evrakına yansıyan detaylar mühim bir yer tutmaktadır. Tespit edebildiğim en erken kayıt 1555 yılının Ağustos ayına aittir.¹⁷⁴ Ancak bu kayıt Murad'ın atanmasına değil, halihazırda tercüman olarak aldığı mevacibine dairdir. İlgili kayıta Murad'ın silahdarlar cemaatine mensup olduğu ve 1327 akçelik mevacibini elden teslim aldığı görülmektedir.¹⁷⁵ 1556 Temmuz/Ağustos tarihli ikinci kayıt ise Murad'ın 1000 akçelik salyânesini yine elden teslim aldığını göstermesinin yanı sıra onun tercümanlık görevine dair mühim bir detayı ihtiva etmektedir.¹⁷⁶ Kendisi bu kayıta tıpkı meslektaşı Ferhad gibi "tercümân-ı üngürüs" şeklinde nitelendirilmektedir. Murad Bey'in tercümanlık kariyerine dair erken tarihli bu iki belgeden onun silahdarlar cemaatine mensup olduğu ve mesleğinin ilk yıllarında tercümanlık bürokrasisinde spesifik olarak Macar diyarıyla ilgilendiği anlaşılmaktadır.

1558 tarihli bir sicil kaydı ise, Murad Bey'in bu yılda çektiği muhtemel bir darboğaza işaret etmekte ve bunun yanı sıra mukim olduğu evin tespit edilmesini sağlamaktadır.¹⁷⁷ Bu kayda göre Murad Bey, Hürrem b. Abdullah adlı bir gurabâ-i yesâr cemaati mensubundan 6000 akçe değerinde bir borç almıştır ve borcunu eğer altı ay içerisinde ödemez ise satma ruhsatı vererek evini rehin bırakmıştır.¹⁷⁸ Murad Bey'in evi yine kendisi gibi tercümanlık yapmış olan ancak o tarihte hayatta bulunmayan Tercüman Yunus'un adını taşıyan mahallededir. Murad Bey'in aldığı yıllık mevacib gelirinin 5308 akçe olduğu düşünüldüğünde, söz konusu meblağın oldukça fazla olduğu söylenebilir.

¹⁷⁴ D.BRZ.d., nr. 20617, s. 229.

¹⁷⁵ Aydın, Murad Bey'in silahdarlar cemaatine mensup olduğunu numarasını vermediği bir defterde tespit etmiştir ("Divan-ı Hümayun Tercümanları", s. 74).

¹⁷⁶ AE.SSÜL.I, nr. 258, vr. 129a akt. Kolçak, "Sınır Diplomasinden Saltanat Elçiliğine", s. 156, dn. 45.

¹⁷⁷ **İstanbul Kadı Sicilleri 41: Balat Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (h. 964-965 / m. 1557-1558)**, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Kültür AŞ, 2019, s. 181-182, vr. 41a, kayıt no: 285.

¹⁷⁸ Sicilde geçen "mi'eti dînâr tâmu'l-veznu fî'l-mikdâr" ibaresindeki dinar kuvvetle muhtemel sultânî adı verilen Osmanlı altınıdır. Şevket Pamuk'un verdiği sultânî/akçe oranı 1532-1566 yılları arasında 60 olarak sabit kalmıştır. Dolayısıyla belgede geçen 100 dinarın akçe olarak değeri 6000 şeklinde tahmini bir rakam verilebilir (Şevket Pamuk, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 58); Bu Hürrem'in 16. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı diplomasisinin mühim aktörlerinden Tercüman Hürrem olma ihtimali vardır. Ancak bu ihtimali destekleyebilecek kanıtlardan şimdilik yoksunum.

Yukarıda zikredilen iki kayıt dışında Murad Bey'in tercümanlık hizmetindeki ilk iki yılda ne yaptığına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Tercümanlık bürokrasisinin gereği olarak bu süreç içerisinde bir yandan yeni mesleğine adapte olmaya çalışırken diğer yandan ilişki ağını kuvvetlendirdiği tahmin edilebilir. Ancak kendisinin tercümanlık görevinin ilk yıllarındaki en kayda değer faaliyeti Hristiyanlara kendi dinlerinin batıllıklarını gösterme ve İslam'ı tanıtmaya misyonu güden *Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-hak* adını verdiği eserini kaleme almasıdır. Bu bağlamda Murad Bey'in tercümanlık yıllarına dair ilk faaliyetlerini *Tesviye*'nin telifine atıfla *Dini Diplomasi* ve tercümanlık mesleğine atıfla *Siyasi Diplomasi* şeklinde isimlendirmek mümkündür.

***Tesviye*'nin Telifi**

Murad'ın ifadesiyle *Tesviye* "hicret-i nebeviyyenün dokuz yüz altmış üçünde başlayup dokuz yüz almış dördünde tamâm" olmuştur.¹⁷⁹ Bu tarihlendirme sebebiyle eserin tam telif vaktini tespit etmek mümkün olmasa da 1556-1557 yıllarında kaleme alındığı söylenebilir. Müellifin ifadesiyle Hristiyanları İslam'a davet amacı güden bu eserin içeriği temelde bilgi verme ve polemik olarak iki ana başlık altında değerlendirilebilir. Bilgi verme kısmında Murad, Hristiyanların İslam'a dair yanlış bilgilerini düzeltme amacı güder ve bu amaca binaen ihtida ettiği dinini çeşitli veçheleriyle tanıtan normatif bir üslup kullanır. Polemik kısmında ise temel çabası Hristiyanlık dininin umdelerinin batıllığını ortaya koymaktır. Murad Bey'in tek bir risale içerisinde birbiriyle ilişkili olsa da, aynı zamanda çok farklı olan bu iki ciheti bir araya getirişi *Tesviye*'yi hem muadili eserlerden farklı kılmakta hem de Murad Bey'in düşünce dünyası hakkında bilgi edinilmesini kolaylaştırmaktadır.

Bir risale olarak *Tesviye*'nin bizzat kendisi Murad Bey'in karakteri, düşüncesi ve hayatı hakkında ipuçları vermektedir. Üzerinde durulması gereken ilk nokta İslam dinine dair bilgi düzeyidir. Murad Bey'in *Tesviye*'yi tercüman olarak göreve gelmesinden en geç 3 yıl sonra kaleme aldığı göz önünde bulundurulduğunda bu eserin ortaya çıkmasını sağlayan birikimin tercümanlık kariyeriyle ilişkili olmadığı anlaşılır. Murad Bey'in davet amacıyla kaleme aldığı ve İslam dinini tanıttığı kısımlarda dikkat çeken nokta kendisinin oldukça bilgili biri olmasıdır. Ancak bu bilgi düzeyini Arapça ve Farsça metinlerden değil, Türkçe ilahiyat metinlerinden elde etmiştir. Buna ek olarak *Tesviye*'nin genel muhtevassından ve bazı yerlerde üzerinde spesifik olarak durduğu meselelerden, Murad Bey'in bir sufi olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁷⁹ *Tesviye*, vr. 148a-148b.

Dolayısıyla onun söz konusu bilgi düzeyinin, okuduğu Türkçe kitaplarla ve bir sufi olarak iştirak ettiği meclislerdeki sohbetlerle ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak bütün bu çıkarımlar *Tesviye* müellifinin hakkında bilgi sahibi olmadığımız tercümanlık öncesi hayatını ilgilendirmektedir. Diğer bir deyişle Murad'ın, tercüman olarak Payitaht'ın diplomasi trafiğinin merkezine konumlanmadan önce mensup olduğu din hakkında bilgi edinmek noktasında oldukça hevesli bir sufi olduğu söylenebilir.¹⁸⁰

Tesviye Türkçe telif edilmişti. Ancak Murad'ın eserini kaleme alırken aklındaki hedef kitlesi elbette Türkçe okuyazar olmayan Hristiyanlardı. Tam bu sebeple muhtemelen 1567 yılında başladığı Latince tercüme çalışmasını 1568 yılının kış aylarında tamamladı.¹⁸¹ Aradan geçen yıllar sonra Türkçe kaleme aldığı bir eseri tercüme etme motivasyonunu kendinde bulması ve eserin mevcut üç nüshasının da Murad tarafından istinsah edilmiş olması üzerine düşünülmesi gereken bir sorudur. Murad Bey *Tesviye*'yi kaleme alırken hangi motivasyonlarla hareket etmiştir?

Murad Bey'in III. Murad devrinde istinsah ettiği son nüsha olan B'de bulunan, ancak diğer nüshalarda bulunmayan bir kısım *Tesviye* müellifinin eserini kaleme alırken kendini konumlandığı noktayı ve motivasyonunu göstermesi açısından ilgi çekicidir. Bu kısımda Murad Bey, eseri kaleme almasının arkasındaki temel motivasyonun "İslâm'un şerefini" bütün yeryüzüne bildirmek olduğunu¹⁸² belirttikten sonra Resulullah'ın "nâyibleri" olan padişahların önce davet ile, kabul olunmazsa kılıç yoluyla yeryüzünü feth etmekle yükümlü olduğunu belirtir ve hemen ardından kendisini sultanların memur oldukları cihâd ile ilişkilendirerek yaptığı işin değerini yükseltir:

[Padişahlar] Allah buyruğı üzere cemî'-i küffârı evvelâ da'vet ile andan kabûl itmezler-ise kılıc-ile cümle âfâkı feth itmesine me'mûrlardur. Hâliyâ çünkim da'vet yüzi evvelâ İslâm'un şerefini bildürmek-ile ve anların dîni bâtil olduğunu âyet-ile ve hadîs-ile ve edille-i 'akliyye ile ve hem kendü kitâblarıyla sâbit itmek-ile olur. Bu kitâbdan ilerü da'vet tarîki olmaya ki zîrâ ben, ednâ, ibtidâ-i islâmumda dayanup İslâm'a mâyil olmaduğum bahânelerdür, küffâr tâ'ifesiñ dahi dayandığı. Ve bu fakîre keşf olunan mesâyil anların dahi kulağına giricek, ümîzdür ki her kişi beher-hâl cânı korkusın çekmeyecek değıldür. Vâkı'da garaz ortadan götürölüb bî-garazlık anlandıktan sonra hem tarîk-i İslâm'un ahvâlini ve şerâyitini bilüb muttali' olıcak ki gâyet echel ve mu'ânid kâfir gerek ki kabûl itmeye. Hak te'âlâ hazretinden dilerüm ki âdemden olan cemî'-i

¹⁸⁰ Bu meselelerin ayrıntılı tartışması üçüncü bölümde yapılmaktadır.

¹⁸¹ "hicret-i nebeviyyenün dokuz yüz yetmiş dördünde latin dili üzere dahi tercüme itmesine başlayub dokuz yüz yetmiş bişinde mübârek şa'ban ayında tamâm oldu" (*Tesviye*, vr. 152b).

¹⁸² "Murâd islâmın şerefini cümle rub'-ı meskûna şâyî' itmekdür" (*Tesviye*, vr. 149b).

karındaşlarımızı esirgemedüğünden çalışub ol küfr ü dalâlet üzere kalduklarıyla muhalled fi'n-nâr olmakdan kurtarmasına bu kitâbum ile sebep olmuş olam.¹⁸³

Tesviye müellifi bu pasajda bir taraftan kendi davet çabasını Sultan Murad'ın çabasıyla ilişkilendirirken diğer yandan davet başlığı altında kitabının İslam'a dair bilgilendirme ve polemik yönlerini ortaya koymaktadır. Temel motivasyonu bizzat kendi ihtida tecrübesinin getirdiği birikimle beraber Hristiyanları İslam'a ısındırma misyonudur. Ancak bu aşkın misyonu hangi hal ve şartlar altında bir risale şeklinde vücuda getirdiği mühimdir. Bu noktada iki soru cevaplanmalıdır. Murad'ın çabasının kurumsal bir arka planı var mıdır, yoksa bütün bu davet süreci kendi bireysel gayretleriyle mi ilişkilidir? Eserin kaleme alınmasında kendi tecrübesinin ne düzeyde etkisi vardır?

Murad'ın çabasını hizmetkârı olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nun herhangi bir kurumsal politikasıyla ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir. Öncelikle *Tesviye*'nin herhangi bir kısmında bu eserin yazılmasına vesile olan herhangi birinden bahsedilmemektedir. Normal şartlar altında, eserin yazılmasını talep eden yahut müellifin bu çabası noktasında hamiliğini yapan herhangi biri olsaydı, Murad'ın bunu ifade etmesi beklenirdi. Ancak böylesi bir ifadenin mevcut olmayışı, *Tesviye* müellifinin eserini yazarken bireysel bir motivasyonla hareket ettiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, bugün elimizde mevcut üç nüsha vardır. 1556-1557'de telif edilen ilk nüshanın elimizde olmadığı düşünüldüğünde, en az dört nüshanın vücuda getirilmiş olduğu söylenebilir. Bütün bu nüshaların Murad'ın elinden çıkmış olması, *Tesviye*'nin kaleme alındıktan sonra dahi pek ilgi görmediği şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla telif değil, teliften sonraki süreçte de *Tesviye*'nin kurumsal bir ilgiye mazhar olmadığı çıkarımını yapmak mümkündür. Kısacası, *Tesviye* herhangi bir biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nun şu yahut bu şekilde kurumsal talebiyle oluşmuş bir metin değildir. Aksine, bütün süreç ve Murad Bey'in hayat hikayesi onun bu eserini kaleme almaktaki motivasyonunun bireysel olduğunu göstermektedir.

Murad Bey'in *Tesviye*'yi kaleme alırken aşkın motivasyonu bir çeşit ibadet olarak nitelendirilebilir. Neticesinde kendisi bir Müslüman olarak Hristiyanları eski dinine davet ederken muhtemelen zihninde böylesi bir amaç mevcuttu. Ancak buna ek olarak, *Tesviye*'nin oluşumuna katkı sağlayan, iki küçük motivasyon daha dikkat çekmektedir. *Tesviye* müellifi buna eserinin satır aralarında işaret eder. Bunlardan ilki, kendi ifadesiyle *Kâfiristân*'da iken

¹⁸³ *Tesviye*, vr. 150a-150b.

bazı Hristiyan alimleriyle yaptığı münazaralardır. Kendisi doğrudan söylemese dahi bu tartışmalar Erdel'deki esaretinde gerçekleşmiştir. Söz konusu münazara Macarca bir İncil üzerinden ilerlemektedir ve bu münazaracı tavrı sebebiyle Hristiyan alimleri ona *Türk Papazı* ismini takmıştır.¹⁸⁴ Murad Bey bu esaretinde muhtemelen, esareti öncesi entelektüel ilgilerinin bir ürünü olan birikimini davet ruhu ve bilinciyle birleştirmişti. Esaretten kurtulmasının akabinde aradan biraz vakit geçtikten sonra *Tesviye*'yi yazmaya koyulmasının arkasındaki motivasyonlardan birinin bu münazaralar olduğu tahmin edilebilir. Nitekim eserinde de bu tartışmaya işaret etmesi bu durumu destekler mahiyettedir. Diğer bir motivasyon ise, 16. yüzyılın ikinci yarısında Hristiyanların Müslümanlara karşı polemiklerinde başvuru kaynağı olan Theodor Bibliander'in *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran* başlıklı derlemesinin içerisinde Latince Kuran tercümesidir. *Tesviye* müellifi bu tercüme üzerinden Hristiyanların Müslümanlara karşı bir polemik inşa ettiğini fark etmiş olacak ki bizzat eseri incelemiş ve eserde gördüğü problemleri noktalara çeşitli vesilelerle *Tesviye*'de işaret etmiştir. Biri sözel bir tartışma diğeri yazılı bir kitap üzerine şekillenen bu iki motivasyonun da *Tesviye*'nin telifinin aşkın amacının somutlaşmasında etkili olmuştur.¹⁸⁵

Kısacası, dini meselelere ilgili bir mühtedinin birikimi ile ibadet addettiği davet anlayışının bir ürünü olarak *Tesviye*, Murad Bey'in tercümanlık diğeri bir deyişle diplomatlık görevinin kurumsal bir neticesi şeklinde değerlendirilmemelidir. Murad Bey'in gerek *Tesviye* ile hayata geçirdiği dini diplomasi projesi gerekse hayatının sonraki yıllarında muhtelif vesilelerle insanların ihtida etmesine vesile olma çabası bireysel bir uğraş ve gayenin ürünüdür. Ancak Murad Bey'in bir tercüman olarak 16. yüzyıl Payitahtı'nda geliştirdiği ilişkilerin onun bu misyonunu daha rahat bir alanda icra etme imkanını yarattığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Tercümanlık Hizmeti yahut Siyasi Diplomasi

Murad Bey'in tercümanlık mesleğindeki ilk yıllarında söz konusu bürokrasi içerisindeki konumu ve icraatlerine dair bilgiler parça parçadır. Ancak bu parçalı bilgilerden dahi onun "tercümân-ı üngürüs" gibi görece daha alt bir makamdan hızlı bir biçimde görünür ve bilinir bir tercümana dönüştüğü gözlemlenebilir. Gerek diplomatik görüşmelerde mühim

¹⁸⁴ *Tesviye*, vr. 12a; Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murād und seine Schriften", s. 36.

¹⁸⁵ Bu meseleye dair detaylı tartışma dördüncü bölümde yapılacaktır.

bir rol oynamaya başlaması gerekse muhtelif elçiliklerle farklı vesilelerle ilişki kurması bu anlamda kaydadeğerdir.

Murad Bey'in Habsburg tarafıyla gelişen ilişkilerde rol oynamaya başladığına dair en dikkat çekici bilgiler Habsburg kaynaklarında mevcuttur. Mesleğini icrasına dair erken kayıtlardan biri 1556 yılından 1562 yılına değin Payitaht'ta Habsburg tarafının mukim elçiliğini yapmış olan Ogier Ghislain de Busbecq'ten 25 Ekim 1557'de Kurban Bayramı vesilesiyle aldığı 12 dukalık hediyedir.¹⁸⁶ Murad bu nakit hediyeleri çeşitli vesilelerle 24 Haziran 1560 tarihine değin almıştır.¹⁸⁷ Bu hediyeler Murad Bey'in mesleği gereği diplomatik çevrelerle ilişki içerisinde olmaya başladığını göstermektedir. Nitekim Busbecq'in 1559 yılında muhtelif vesilelerle Ferdinand'a gönderdiği raporlardan Murad Bey'in diplomatik bir aracı olarak oldukça mühim bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁸ Sadrazam Rüstem Paşa ile Busbecq arasındaki aracılığı sağlamakta, anlaşma sürecinde aktif rol almakta ve elçiyle bilgi paylaşmaktadır.¹⁸⁹

Tesviye müellifinin bir tercüman olarak çevirdiği evraklara dair en erken kayıt 31 Ocak 1559 tarihinde kaleme alınan bir namedir.¹⁹⁰ Mühimme defterlerindeki muamele kayıtlarına yansması da aynı yılda gerçekleşir. 15 Ağustos 1559 tarihinde Habsburg tarafına yönelik yazılan iki farklı nâme-i hümayûn, elçiye teslim edilmek üzere Murad Bey'e teslim edilir ki bu da 1559 yılına gelindiğinde Murad Bey'in bir tercüman olarak Habsburg tarafıyla diplomatik ilişkilerde rol oynamaya başladığını göstermektedir.¹⁹¹

Murad Bey'in diğer devlet elçileriyle münasebetine dair tek bilgi Venedik Balyosu Marino de Cavalli'nin Sultan Süleyman'a sunmayı planladığı bir eseri Latince'den Türkçe'ye tercüme etmesidir. Romalı devlet adamı ve entelektüel Cicero'nun *De Senectute* (İhtiyarlık

¹⁸⁶ Ergün Özsoy, **Akdeniz'de Osmanlılar ve Habsburglar 1550-1600: Siyaset-Ticaret-Ziyaret**, İstanbul: Libra Kitap, 2018, s. 302.

¹⁸⁷ Özsoy, **Akdeniz'de Osmanlılar ve Habsburglar**, s. 302-306.

¹⁸⁸ James D. Tracy, "The Ambassador as Third Party: Busbecq's Summary Account for the Year 1559", **Acta Histriae** 22/2 (2014), s. 195-206.

¹⁸⁹ Tracy, "Busbecq's Summary Account for the Year 1559", s. 199-202; James D. Tracy, "Tokaj, 1565: A Habsburg Prize of War, and an Ottoman *Casus Belli*", **The Battle for Central Europe: The Siege of Szigetvár and the Death of Süleyman the Magnificent and Nicholas Zrínyi (1566)** içinde, ed. Pál Fodor, Leiden & Boston: Brill; Budapest: HAS Research Centre for the Humanities, 2019, s. 368.

¹⁹⁰ Petritsch, **Osmanischen Dokumente**, s. 132-133, belge no: 365.

¹⁹¹ **3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560)**, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1993, s. 54, hüküm no: 103; s. 72-73, hüküm no: 145.

Üzerine) adlı Latince eserin tercüme-uyarlamasında karakterler II. Murad ve II. Mehmed'e dönüşerek metne yerel bir hava kazandırılmıştır.¹⁹² Söz konusu eser, Murad Bey'in düşünce dünyasının anlaşılmasında mühim bir yer tutmamakla birlikte iki açıdan zikre değerdir. İlki, doğrudan diplomatik temaslar için olmasa da Venedik Balyosuyla ilişkisini göstermesidir. İkincisi ise, Murad Bey'in özellikle hayatının son demlerinde yabancı devletlere mensup isimlere ücreti mukabilinde entelektüel birikimiyle hizmet verişinin ilk örneği olmasıdır.

2.2.3. Tecrübeli Bir Tercüman (1560-1574)

1560 yılına gelindiğinde Murad Bey, bir yandan mesleği gereği Busbecq ile görüşmelere devam ederken diğer yandan *Tesviye* ile ilgilenmeye devam etmektedir. 1560 yılının Ramazan ayının başında *Tesviye*'yi istinsah etmeye koyulur ve Ramazan'ın 17. günü istinsahı tamamlar.¹⁹³ Bundan üç yıl önce telif edip kaleme aldığı bir eseri tekrar bizzat istinsah etmesi onun *Tesviye* ile kurduğu oldukça şahsi bağı göstermektedir. Bir Müslüman olarak bu istinsah faaliyetini Müslümanlarca kutsal sayılan ve bu ayda yapılan ibadetlerin daha faziletli olacağına inanılan Ramazan ayında yapmış olması da dikkate değer bir ayrıntıdır. Elbette motivasyonunu kesin olarak tespit etmek mümkün değildir, ancak bu istinsahın Ramazan ayına denk gelişinde Murad Bey'in *Tesviye*'nin sadece telifini değil çoğaltılmasını da bir ibadet olarak addetmesinin etkili olduğunu söylemek kanımca mesnetsiz bir spekülasyon olmaz.

1560-1570 yılları arasında Murad Bey'in diplomatik faaliyetleri hakkında bilgi edinebileceğimiz kaynaklardan yoksunuz. Yine de *Tesviye* müellifinin bu on yıllık süreç içerisinde bir yandan asli görevlerinden olan evrak tercüme işine devam ederken diğer yandan Payitaht'taki yabancı devlet görevlileriyle ilgilendiğini tahmin etmek zor değildir.¹⁹⁴ Bu süreçte 1000 akçelik salyânesini almaya devam etmektedir. 1564 yılının Nisan yahut Mayıs ayında diğer tercümanlar İbrahim, Mehmed ve Ferhad ile birlikte salyânesini bizzat teslim

¹⁹² Kısa bir inceleme ve neşri için bkz. Mehmet Aydın (haz.), **Yaşlılığa Övgü: Der-Medh-i Pîrî**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.

¹⁹³ "Bu nüshâyı te'lîf iden Murad bin Abdullah, tercümân-ı dergâh-ı 'âlî yazdı fî dâri's-saltanatı kostantiniyye el-mahrûse, ramâzanun ibtidâsında başlayup on yedisinde yazup tamâm eyledi. Sene seb'a ve sittîn ve tis'a-mî'e (967)" **D**, vr. 190b.

¹⁹⁴ Muhtemelen çevrilmek üzere kendisine teslim edilen bir nâme-i hümayûn için bkz. **7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 / 1567-1569) III**, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999, s. 397, hüküm no: 2732 (23 Zilhicce 975/19 Haziran 1568).

almıştır.¹⁹⁵ Bu yıllar arasında göze çarpan en önemli faaliyeti ise 1567 yılının meçhul bir ayında başladığı *Tesviye*'nin Latince tercümesini 1568 Şubatı'nda tamamlamasıdır.¹⁹⁶

Murad Bey'in tasarruf ettiği timarlar sayesinde özellikle 1570 sonrası için hayat hikayesini devlet evrakından takip etmek mümkün olabilmektedir. Ancak aşağıda görüleceği üzere onun bu şekilde doğrudan isminin geçtiği ilk kayıta mevcut timarına 2000 akçe terakki aldığı, diğer kayıtlarda ise bu dirliğin Niğbolu Sancağı sınırları içerisinde olduğu gözükmemektedir. Murad Bey'e yapılan ilk timar tevcihine dair herhangi bir kayda rast gelmemiş olsam da 1560'lı yıllarda tertip edilmiş iki farklı yoklama defterinde Murad'ın erken dönem timar tasarrufuna dair bazı ipuçları mevcut gibidir. İlk olarak, tertip ediliş tarihini kesin bir biçimde tespit etmenin mümkün olmadığı, ancak üzerindeki kayıtlar sayesinde 24 Ekim 1562/25 Safer 970 tarihinden önce tutulmuş olduğunu söyleyebileceğim bir Niğbolu sipahileri yoklama defterinde İvraca nahiyesinde 7150 akçelik timara mutasarrıf bir "Murad" kayıtlıdır.¹⁹⁷ Takvimler 1566'ya geldiğinde tutulan bir Sigetvar Seferi yoklama defterinde ise yine aynı nahiyede 7150 akçeye mutasarrıf bir Murad vardır, ancak bu sefer kendisi "Murad b. Abdullah" şeklinde kaydedilmiştir.¹⁹⁸ Doğrudan ünvanıyla birlikte ismi geçmiyor olsa da 7150 akçe timara tasarruf eden Murad'ın *Tesviye* müellifi olduğu tahmin edilebilir.

1570'li yıllar, Murad için olmasa da, biz tarihçiler için muhtelif kaynaklarda kendisine rastlanması sebebiyle verimli yıllardır. *Tesviye* müellifi özellikle 1570-1575 yılları arasında evrak tercümesi faaliyetlerine devam etmektedir.¹⁹⁹ Özellikle mukim Habsburg elçisi David Ungnad'ın maiyetinde papaz olan Gerlach ile olan münasebetleri ve Gerlach'ın İstanbul'da yaşadığı 1573-1578 yılları arasında başından geçenleri kaydetmiş olması sayesinde '70'li yıllarda Murad Bey'e kaynaklarda daha fazla rastlıyoruz.

Gerlach'ın verdiği ilk mühim bilgi tercümanlara elçiler tarafından ödenen meblağ ile ilgilidir. Gerlach, baştercüman olarak nitelediği Mahmud Bey'e 1000 taler, Murad Bey'e ise

¹⁹⁵ KK, nr. 1866, s. 217 (Ramazan 971).

¹⁹⁶ *Tesviye*, vr. 152b.

¹⁹⁷ AE.SSÜL.I, nr. 4-231, vr. 4a.

¹⁹⁸ KK, nr. 294, s. 219.

¹⁹⁹ Erdel Voyvodası'na hitaben kaleme alınmış bir ferman tercüme edilmek üzere Murad Bey'e teslim edilmiştir (MD, 21, s. 303-304, hüküm no: 715 [12 Muharrem 981/14 Mayıs 1573]); Budin Beylerbeyi'ne gönderilen bir ferman yine Murad Bey'e teslim edilmiştir (MD, 21, s. 329, hüküm no: 776 [14 Muharrem 981/16 Mayıs 1573]); Viyana Devlet Arşivi'nde bulunan 1571-1573 yılları arasında tercüme ettiği evraklar için bkz. Petritsch, *Osmanischen Dokumente*, belge no: 637-638, 654-655, 660-661, 678-679, 692-695, 698-699.

300 taler ödendiğini belirtmektedir ki diğer tercümanların 50 taler gibi görece düşük meblağlar alması *Tesviye* müellifinin Mahmud Bey kadar olmasa da saygın bir konumda olduğunu göstermektedir.²⁰⁰ Nitekim Gerlach'ın Mahmud ile Murad'ın kendi konaklarında bulunduğunu belirtmesi de her iki ismin elçinin işlerini görmekle görevlendirildiğine dair bir delildir.²⁰¹ Elçinin Murad Bey'e maddi getirisi, hediye verdiği 300 talerden ibaret değildir. 14 Eylül 1573 tarihli bir ruus kaydından anlaşıldığına göre Murad Bey, elçinin iltiması sayesinde sadece kendi için değil iki oğlu için de ilave bir gelir kapısına kavuşmuş gibi gözükmektedir:

Dergâh-ı 'âlî tercümânlarından za'îm Murad'a terakkî ve Mehmed ve Ali nâm dirliksüz oğullarına dirlik ricâ itmeğin kendüye iki bin akçe terakkî 'inâyet olunup oğullarının birine altı bin ve birine ibtidâdan beş bin akçe timâr buyruldu.²⁰²

Gerlach 1576 yılının Aralık ayı için düştüğü bir kayıta "yıllardır maaşını alamayan yaşlı Murad ve çocukları için de ricada bulundu"ğunu belirtir.²⁰³ Ancak Gerlach'ın kaydında söz konusu ricanın bu tarihte yapıldığına dair bir ifade yoktur. Aksine, Gerlach elçinin ricaları üzerine terakki alan "Türkler"den bahsetmekte ve buna dair muhtelif örnekler zikretmektedir. Dolayısıyla, Gerlach'ın bahsettiği söz konusu ricanın yukarıda alıntılanan ruus kaydını imlediği tahmin edilebilir. Diğer yandan aşağıda inceleyeceğim başka bir kayıta Ungnad'ın ricasının Ali için ancak 1576 yılında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Gerlach'ın bu gecikmeden bahsetmesi de ihtimal dahilindedir.

Hem Mahmud hem Murad mukim, Habsburg elçisi ve merkez bürokrasi arasındaki münasebetin sağlanmasında mühim bir rol oynamıştır. Mahmud Bey'in 1575 yılındaki vefatının akabinde Murad Bey'in bu aracılıkta daha fazla ön plana çıktığı söylenebilir.²⁰⁴ *Tesviye* müellifi bir yandan elçilik evraklarını tercüme edip bilgi trafiğini sağlamakta, diğer yandan çeşitli vesilelerle elçilik maiyetiyle ilişkisini geliştirmektedir.²⁰⁵ Özellikle Gerlach'ın günlüğüne yansıyan bazı kayıtlar vesilesiyle Murad Bey'in insani ilişkileri kuvvetli tutmaya

²⁰⁰ Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 87.

²⁰¹ Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 98.

²⁰² Bu kayıt diğer kayıtlarla birlikte "Beç Kralı ilçisinin iltimâsıyla terakkî olanlardır" başlığı altında kayıtlıdır (KK, nr. 225, s. 328); Elçi David Ungnad'ın beş kişiye iltimas talep ettiği tarihsiz bir belge için bkz. A.DVN, Dosya no: 3, Gömlek no: 36.

²⁰³ Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 480; Bu kayıt genelde 1576 yılına tarihlendirilmişti (Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 166, dn. 59 ve Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad", s. 313).

²⁰⁴ Mahmud Bey'in vefatına dair kayıt için bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 189.

²⁰⁵ Murad Bey'in Ungnad'ın bir arzuhalini tercüme etmesine dair bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 284; Murad Bey'in Erdel'e dair Ungnad'a haber getirdiğine dair kayıt için bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 425.

çalıştığı anlaşılmaktadır. İlgili kayıtlarda Murad Bey'in Gerlach'ın merak ettiği çeşitli meselelerde onun merakını giderdiği görülmektedir.²⁰⁶

Tesviye müellifinin risalesi vesilesiyle işletmeye çalıştığı dini diploması yahut davet çabası çeşitli vakalarda kendini göstermektedir. Örneğin, Gerlach'ın kaydına göre ihtida etmek isteyen bir Fransız, İstanbul'da ihtidasını "resmîleştirmek" adına Murad Bey'e gönderilmiş, kendisi de onu Divan'a götürmüştür.²⁰⁷ Buradaki kayıttan onun Payitaht'taki ihtida trafiğinde rol oynadığı anlaşılıyor. Latince-Türkçe olarak mevcut bir kitapla taçlandırdığı davet çabasının da etkisiyle mühtedi çevrelerin bu tarz süreçlerde akla gelen ilk isimlerden birisinin *Tesviye* müellifi olduğu tahmin edilebilir. Gerlach her ne kadar bahse değer görmese de, Habsburg elçilik maiyetinden olup ihtida ettikten sonra Yahya ismini alan ve 8000 akçelik timar tevcih edilen kimse de muhtemelen Murad ile münasebet halindeydi.²⁰⁸

Murad Bey'in eski dindaşlarını İslam'a davet çabasına dair farklı biçimlerde de olsa doğrudan *Tesviye*'yle ilgili iki misal daha vardır. Bunlardan ilki Ungnad'dan hemen önce 1570-1573 yılları arasında Habsburg mukim elçiliğini yapan Carl Rijm de Estebeck'in hekimi Arnoldus Manlius ile arasındaki sözlü münazara ve münakaşa, ikincisi ise radikal bir teslis karşıtı Hristiyan olan Jacobus Palaeologus'un *Tesviye*'yi bizzat okumasıdır.

Manlius ile Murad Bey'in münazarası 1571 yılının Mayıs ayında, hiç de resmî yahut ciddi sayılmayacak bir ortamda muhtemelen Galata'daki bir meyhanede gerçekleşmişti.²⁰⁹ *Tesviye* müellifinin Manlius ile görece yakın bir ilişkisi olduğu *Album Amicorum* olarak nitelendirilen hatıra defterine düştüğü notlardan anlaşılmaktadır.²¹⁰ Murad Bey ilgili deftere hem kendi hakkında biyografik malumat veren notlar hem de bazı özlü sözler düşmüştü.²¹¹

²⁰⁶ Mehtere dair verdiği kısa bilgi için bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 479; Medrese sistemi ve müftülüğe dair verdiği kısa bilgi için bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 485.

²⁰⁷ Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, s. 239.

²⁰⁸ **KK**, nr. 225, s. 264 (22 Muharrem 981/24 Mayıs 1573); Benzer bir durum 21 Eylül 1560 (30 Zilhicce 967) tarihinde de gerçekleşmiştir: "Beç ilçisi âdemlerinden (...) islâma gelüp Mustafa deyu tesmiye olunup 'inâyet ricâ itmeğin mahrûse-i İstanbul ze'âmeti mahsûlünden üç akçe vazîfe (...)" (**MD**, 4, s. 132).

²⁰⁹ Ács & Petneházi, "Késre menő vita 1571-ben Murád dragomán (Somlyai Balázs) és Arnoldus Manlius közt", s. 39.

²¹⁰ Erken Modern Avrupa'da *Album Amicorum*'un işlevi için bkz. Bronwen Wilson, "Social Networking: The 'Album Amicorum' and Early Modern Public Making", **Beyond the Public Sphere: Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe** içinde, ed. Massimo Rospocher, Bologna: Società editrice il Mulino; Berlin Dunckner & Humboldt, 2012, s. 205-239.

²¹¹ Pál Ács, "Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok: Mahmud és Murád", **Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére, szerk** içinde, ed. Pál Fodor & Géza Pálffy & István György Tóth, Budapest: MTA TKI Gazdaság- és Társadalomtudományi Kutatócsoportja, 2002, s. 16-17, dn. 10; s. 20.

İlgili münazaraya dair elimizdeki tek kaynak Manlius'un deftere düştüğü ve tartışmanın muhtevasını yarı diyalog formunda aktardığı kayıttan ibarettir. Ancak söz konusu münazara dikkatli bir biçimde değerlendirildiğinde hem Murad'ın hayat hikayesine dair ayrıntılar hem de *Tesviye*'nin Murad Bey için bir münazara rehberi haline geldiği fark edilmektedir.

Münazaranın bir meyhanede geçiyor olması, Murad Bey'in şarap düşkünlüğüyle örtüşmektedir. Nitekim Gerlach ve ilerleyen yıllardaki bazı gözlemciler de *Tesviye* müellifinin şarap düşkünlüğüne vurgu yapmaktadır.²¹² Ancak Manlius'un metnindeki meyhanenin münazara anlatısı için kullanılan kurgusal bir mekan olma ihtimali de mevcuttur. Münazaranın mekan olarak gerçekten bir meyhanede vuku bulduğunu kabul edecek olursak Murad Bey'in içerisinde bulunduğu durumu ve haram olan alışkanlığını İslam'a davet misyonuna engel görmediği ve hangi şart altında olursa olsun bu misyonunu gerçekleştirme çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Münazaranın ne kadar sürdüğünü tahmin etmek mümkün olmasa da hangi konu başlıkları altında cereyan ettiğini Manlius iyi bir biçimde özetlemiştir.²¹³

Münazarada Manlius, İslam ve Müslümanlar hakkındaki olumsuz kanaatlerini serd etmekte, Murad ise bir yandan bu kanaatlere karşı cevap verirken diğer yandan Hristiyan itikadına ve Hristiyanlara yönelik eleştiriler yapmaktadır. İlgili kayıтта geçen ilk ifade Murad Bey'in ricâlül-gaybdan yahut üç yüz kutubdan bahsetmesidir.²¹⁴ Manlius'un ifadesine göre Murad kendisinin bunlardan olup olmadığını bilmemektedir. Manlius'un Murad Bey'i tam olarak anlayıp anlamadığı açık değildir. Metin literal olarak okunduğunda Murad Bey'in kendisinin üç yüzlere dahil olma ihtimalini imlediği anlaşılabılır. Ancak diğer bir ihtimal Murad'ın üç yüzlere kimin dahil olup olmadığını bilmediğini belirtmek amacıyla Manlius'a bu örneği vermiş olmasıdır.

Ardından tartışma Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mahiyeti üzerine şekillenir. Burada Manlius, Hz. Peygamber'in çok eşliliği üzerinden konuyu İslam dünyasındaki zina ve livataya getirir.²¹⁵ Murad Bey burada *Tesviye*'de kullandığı argümanlar üzerinden İslam'da zina ve livatanın resmen cezalandırılması için gerekli şahadet şartlarının oldukça zor oluşu şeklinde

²¹² Kasım 1577 tarihli kayıтта Gerlach yüksek konumdaki kimselerin şarap tüketimine dikkat etmeleri gerektiğini ve "başkalarının önünde şarap içmekten sakın"dıklarını belirtir. Ardından Murad'ın buna dikkat etmediği için "itibarını yitirdi"ğini ifade eder (*Türkiye Günlüğü 1577-1578*, s. 682).

²¹³ Ács & Petneházi, "Késre menő vita 1571-ben Murád dragomán (Somlyai Balázs) és Arnoldus Manlius között", s. 41-44.

²¹⁴ *Tesviye*'de de bu konuya değinmektedir bkz. *Tesviye*, vr. 130a-131a.

²¹⁵ Murad Bey'in söz konusu meseleye dair tavrı için bkz. Üçüncü Bölüm

bir savunmaya girişir. Bu savunma Manlius’a yeterli gelmemiş olacak ki karşılık olarak bu durumun pratikte oğlancılık ve zinayı serbest hale getirdiğini ifade eder ve buna delil olarak İstanbul’daki mevcut pratikleri gösterir. Bu noktada Manlius, İslam’da helal olan cariyelerle cinsel münasebeti de eleştiri konusu yapmaktadır. İlginç olan nokta, Murad Bey’in burada kendi üzerinden örnek vererek zımnen Manlius’u haklı görmesidir. Buradaki ifadelerden *Tesviye* müellifinin bir cariyesi olduğunu öğrenmenin yanı sıra, muhtemelen kendisiyle akran sayılabilecek bir eşi olduğunu öğrenmekteyiz. İlgili kısımda Murad, ihtiyar eşinden memnun olmamasına rağmen, oğlunun doğumundan sonra sadece bir tek bakire cariyeye aldığını ve onunla da başlarda münasebet kurmuş olmasına rağmen artık böyle bir durumun olmadığını belirtmektedir. Buradan Murad Bey’in en az bir cariyeye sahibi olduğu ve buna ek olarak yukarıdaki kayıta geçen iki evladının “ihtiyar karısından” olduğu anlaşılmaktadır.

Tartışmanın ilerleyen safhalarında mesele Hz. İsa’nın tanrının oğlu olduğu iddiasına ve sünnet ile vaftiz arasındaki ilişkiye gelir. Murad Bey burada *Tesviye*’de zikrettiği sünnetin Hz. İbrahim’den değil, Hz. Adem’den geldiği noktasındaki iddiasını yineler.²¹⁶ Sonrasında tartışma kimin cinsel olarak daha ahlaklı olduğu üzerinden şekillenmeye başlar ve muhtemelen şarabın da etkisiyle karşılıklı suçlamalar artar. Murad Bey tartışma nihayete ermeden hemen önce nihayetinde dünyanın tamamen İslam’ın hükümrancılığı altına gireceği noktasındaki inancını belirtir.²¹⁷ Manlius bunun üzerine Hristiyan aleminin Müslümanlara yönelik temel ithamlarından olan yağmacılık ve oğlancılık ithamlarını Hz. Muhammed’e yöneltir ve bütün Müslümanları böyle birine iman etmeleri sebebiyle kınar. *Tesviye* müellifi için bu bardağı taşıran son damla olur ve Murad “öldüreceğim seni” narasıyla kılıcına davranıp Manlius’a saldırır.

Böyle bir münazaranın vuku bulmuş olması ve buradaki konu başlıklarının neredeyse tamamının *Tesviye*’de mevzubahis edildiği göz önünde bulundurulduğunda Murad Bey’in *Tesviye*’yi bir davet rehberi gibi kullandığı söylenebilir. Nihayetinde kendisi *Tesviye*’yi Hristiyanların elinde esir iken yaptığı münazaraların etkisinde kaleme almıştı. Kayda değer diğer bir nokta ise, Murad Bey’in mekan ve zaman fark etmeksizin böylesi entelektüel tartışmalara girmekten çekinmemesidir. Tam bu nokta, Murad’ın *davet projesinin* kurumsal

²¹⁶ *Tesviye*, vr. 43b-44a.

²¹⁷ Söz konusu argümanın *Tesviye*’deki versiyonu için bkz. Dördüncü Bölüm.

değil, bireysel olduğunu ve kendisinin bu bireysel projeyi gerçekleştirmek için resmi görevinin yarattığı imkanları kullandığını göstermektedir.

Murad Bey'in *Tesviye*'yi sadece sözlü münazaralar için bir davet rehberi olarak kullanmanın ötesinde bir metin olarak da tedavüle sokma çabası içerisinde olduğunu gösteren en dikkati şayan örnek Palaeologus'un *Tesviye*'yi bizzat mütalaa etmesidir. Bu sürecin arkasında teslis karşıtı Üniteryen mezhebine mensup olan ve 1572 yılında ihtida ederek İstanbul'a iltica eden Adam Neuser'in ilişkiler ağı olduğu söylenebilir.²¹⁸ Neuser ilticasından sonra çokça kez Ungnad ve Gerlach ile münasebet kurmuştur. Gerlach, Neuser ve bir diğer ismin dahli olan bir ihtida vakasını zikrettikten sonra "Bu adamların görevi, tutsak Hristiyanların damarlarında bir tek damla kan kalmış olsa bile onları dinlerinden dönmeye ve Müslüman olmaya ikna etmektir." şeklinde bir yorum yaparak Neuser'in Payitaht'ın ihtida çarkındaki rolüne atıf yapmaktadır.²¹⁹ Palaeologus'un *Tesviye* ile karşılaşması da mevcut çarkın işleyişinde Murad'ın ve risalesinin önemli bir konumda bulunduğunu göstermektedir.²²⁰

Palaeologus'un 1573'teki İstanbul ziyareti Neuser'in ihtida çarkını harekete geçirmiş gibidir.²²¹ Muhtemelen kendisi gibi Üniteryen mezhebine mensup oluşunun da etkisiyle ilk fırsatta görüşlerini almak üzere *Tesviye*'yi kendisine takdim eder.²²² Palaeologus'un eserin orta kısmının tamamen ahlak üzerine olduğu şeklindeki ifadesinden, kendisine takdim edilen nüshanın V nüshası olduğunu söyleyebiliriz.²²³ Diğer nüshaların aksine V nüshasının ortasında

²¹⁸ Adam Neuser'a dair ansiklopedik malumat için bkz. Martin Mulsow, "Adam Neuser", **Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History: Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)** içinde, ed. David Thomas ve John Chesworth, Leiden: Brill, 2015, s. 420-425; Gerlach kendisinin hayatının sonlarına doğru Ungnad'a gelerek tekrar Hristiyan alemine dönmek istediği bilgisini vermektedir. Dolayısıyla onun ilticasının son yıllarında, ihtidasından geri adım attığı tahmin edilebilir. Ancak bunu kesin bir biçimde söylemek mümkün değildir (Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 438-439).

²¹⁹ Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 274-275; Tercüman Ali de Neuser'in bu işlevini belirtmektedir (Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 431-432).

²²⁰ Neuser İstanbul'a geldiğinde bir süre Mahmud Bey'in evinde ikamet etmiştir. 1570'li yıllarda Mahmud ile Murad Orta ve Doğu Avrupa'daki Üniteryen muhalifleri desteklemekte ve buna uygun politikalar geliştirmektedirler (Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad", s. 314-315).

²²¹ Palaeologus'un İstanbul ziyaretleri için bkz. Martin Rothkegel, "Jacobus Palaeologus in Constantinople, 1554-5 and 1573", **Osmanlı İstanbulu IV: IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 20-22 Mayıs 2016**, ed. Feridun M. Emecen & Ali Akyıldız & Emrah Safa Gürkan, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, s. 977-1004.

²²² Martin Mulsow, "Antitrinitarians and Conversion to Islam: Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul", **Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean: The Lure of the Other** içinde, ed. Claire Norton, New York: Routledge, 2017, s. 184.

²²³ Mulsow, "Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul", s. 184.

Kutbuddin İznîkî'nin *Mukaddime* adlı kitabının ahlak bahsi doğrudan aktarılmıştır. B nüshası ise III. Murad devrinde istinsah edilecektir. Bu sebeple Mulsow'un Neuser ve Palaeologus'un bizzat incelediği nüshanın B nüshası olduğu şeklinde yaptığı çıkarım isabetli değildir. Palaeologus kitabı bir gecede bitirir ve Neuser bu haberi aldıktan sonra ihtida edip etmek istemediğini sorar. Palaeologus'un cevabı olumsuzdur, kitabı çeşitli sebeplerle yetersiz bulunmaktadır.²²⁴ Kısacası *Tesviye*'nin Payitaht'taki çeşitli gruplar elinde dolaştığını bu anekdot üzerinden kolaylıkla söylemek mümkündür. Ancak eseri bizzat mütalaa ettiğine dair en net kayıt Palaeologus'a dairdir. Neuser'in eseri okutmaya yönelik çabasından da kendisinin ihtidasında yahut ihtidasını entelektüel açıdan şekillendirmesinde *Tesviye*'nin hatırı sayılır bir etkisi olduğu çıkarımı yapılabilir. Nitekim kendisinin Theodor Bibliander'in yayınladığı Kuran tercümesini yetersiz bulduğuna ve yeni bir tercüme yapmaya niyetli olduğuna dair ifadeleri de Murad Bey'in bu noktadaki görüşleri üzerine şekillenmiş gibidir.²²⁵

Tesviye müellifi 1560'lar ve 1570'ler arasındaki hayat hikayesinde bir yandan tercümanlık mesleğini icra ederken diğer yandan kendisine misyon bellediği davet çabasını Payitaht'taki diğer mühtedilerle birlikte çeşitli vesilelerle icra etmektedir. *Tesviye* müellifinin hayatının son yılları III. Murad'ın 1574 yılındaki cülusu yahut daha olası bir biçimde Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın 1579'daki ölümü ardından zamanla gözden düştüğü bir devre tekabül etmektedir. Ancak bu gözden düşüşün mahiyeti ve Murad Bey'in artık 65 yaşını aşmış oldukça yaşlı bir tercüman olarak Payitaht'taki faaliyetleri tekrar sorgulanmalıdır.

2.2.4. Son Yıllar (1574-1585?)

Murad Bey'in hayatının son yıllarına dair literatürdeki anlatı, kaynaklardaki dağınık ve parçalı bazı bilgilerden yapılan tahminlerden müteşekkildir. Bu anlatının temelinde Murad'ın saray yahut bürokrasi içinde gözden düşmesi yatmaktadır. Mevcut anlatının temel dayanağı 1584-1585 yıllarında Murad ile İstanbul'da tanışmış olan Johannes Löwenklau'nun - ki kendisiyle kaleme aldığı Latince Osmanlı tarihi vesilesiyle teşrik-i mesaisi olmuştu - yaşlı tercümanın şarap düşkünlüğü sebebiyle görevinden azledildiği yönünde verdiği bilgidir.²²⁶

²²⁴ Mulsow, "Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul", s. 185.

²²⁵ Mulsow, "Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul", s. 186.

²²⁶ Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murād", s. 39; Ács da aynı bilgiyi Babinger'e atıfla kullanır ("Tarjumans Mahmud and Murad", s. 313). Ancak Babinger bu bilginin Löwenklau'nun eserinin hangi sayfasında geçtiğini belirtmez. Bilginin geçtiği sayfa için bkz. Johannes LEUNCLAVIUS, *Historiae*

Löwenklau'nun aktardığı bu anektoda, Gerlach'ın *Tesviye* müellifinin şarap yüzünden gözden düştüğü ve elçi Ungnad'dan, yıllardır ödeme alamadığı iddiasıyla ricacı olduğu şeklindeki 1576 ve 1577 yıllarında düşülmüş iki kayıt da eklendiğinde, kendisinin hayatının son yıllarında önceki yıllara nazaran problemlili bir konuma düştüğü anlaşılmaktadır.²²⁷

Löwenklau ve Gerlach'ın takriben on yıl arayla verdiği bu detaylar, Murad Bey'in sanki bütün bu süreçte geçim sıkıntısı çektiği ve gözden düştüğü yönünde bir algı oluşmasına sebep olmuş gibidir.²²⁸ *Tesviye* müellifinin ve oğullarının gelirlerine dair 1574-1583 yılları arasında mevcut bazı kayıtlardan, Murad Bey'in azlinin 1583'ten önce gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Murad'ın gözden düşmesi ve azledilmesi arasında kayda değer bir zaman aralığı olduğu söylenebilir. Buna ilaveten üzerinde durulması gereken diğer bir nokta, Gerlach'ın verdiği gözden düşme bilgisinin mahiyetidir. Bu gözden düşmenin tam olarak ne ifade ettiği konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Murad'ın kariyerinde, III. Murad'ın cülusu (1574) ve Sokullu Mehmed Paşa'nın (1579) ölümünün kırılma yaratmış olma ihtimalinden bahsedilebilir.

Benim kanaatim eğer bir gözden düşme süreci yaşandıysa bunun özellikle Mehmed Paşa'nın ölümü akabinde yaşanmış olma ihtimalinin ağır bastığıdır. En nihayetinde Gerlach'ın kayıtlarından Murad Bey'in Sokullu Mehmed Paşa'nın sadareti sürecinde imparatorlukta diploması çarkında halen mühim bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Muhtemeldir ki şarap düşkünlüğü sebebiyle çeşitli problemler yaşayan Murad Bey'in dışlilerinden biri olduğu diploması çarkındaki ağırlığı, bu çarkın işleyişini sağlayan Mehmed Paşa'nın ölümü akabinde azalmıştır. Mevcut kayıtlar da bu anlatıyı çeşitli biçimlerde, en azından şimdilik, doğrulamaktadır.

Tesviye müellifi 1576 Baharı'nda Niğbolu Sancağı'ndaki zeametne ek dirlik talebinde bulunmuştur. Bu talep merkez tarafından kabul görmüş ve kendisinin zeameti 21.000 akçeye çıkarılmıştır.²²⁹ "İkinci oğlu" Ali ise, Ungnad'ın ricası üzerine verilen 5000 akçelik timarına yine

Musulmanae Turcorum, de monumentis ipsorum exscriptae libri XVIII. Commentarii duo cum onomastico gemino, Frankfurt am Main 1591, s. 829.

²²⁷ Şarap hususuna dair bkz. Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1577-1578**, s. 682; Maaş hususu için bkz. Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576**, s. 480. Yukarıda maaş hususuna dair kaydın 1576 yılına tarihlenmesinin yerinde olup olmayacağını irdilemişim.

²²⁸ Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad", s. 313.

²²⁹ DFE.RZ.d., nr. 45, s. 4 (8 Muharrem 984 / 7 Nisan 1576).

aynı yılın sonbaharında kavuşabilmiştir.²³⁰ Buradaki kayıtlardan, en azından III. Murad'ın cülusu neticesinde *Tesviye* müellifinin kariyerini yahut itibarını sıkıntılı bir konuma düşüren herhangi bir durum yaşanmadığı anlaşılmaktadır.

1581 tarihli bir ruus kaydından Murad Bey'in bu tarihte hala tercüman olduğu ve Niğbolu Sancağı'nda 20.000 akçelik timar tasarruf ettiği anlaşılmaktadır.²³¹ Söz konusu kayıтта öncelikle Murad Bey'in oğlu Ali'nin 1578 yılındaki Şirvan Seferi'ne katıldığı ve bu seferden döndükten sonra 3500 akçelik timarını babası Murad'a verdiği ifade edilmektedir. Murad Bey 1580 yılındaki Şark Seferi'ne katılmamıştır. Söz konusu timarın halen Ali'ye ait olduğu zannedilmiş ve sefere katılmadığı gerekçesiyle, esasında Murad'ın tasarrufundaki timar elinden alınmıştır. Murad, tercüman olması sebebiyle sefere katılmaya memur olmadığını belirterek timarı tekrar üzerine almıştır.²³²

Yukarıdaki kayıttan 1581 gibi geç bir tarihte, 72 yaşındaki Murad'ın tercümanlık görevine resmen devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1581-1583 yılları arasındaki mukim Habsburg elçilerinin yaptığı harcamalar arasında Murad Bey'e yapılan ödemeler kendisinin en geç 1583 yılının Ocak ayına kadar bu görevde kaldığını teyit etmektedir. 1581 yılının Ocak ayından 1583 yılının Ocak ayına kadar beş farklı kayıтта elçiden hediye alan Murad Bey, söz konusu kayıtlarda yaşlı sıfatıyla beraber tercüman olarak nitelendirilmektedir.²³³

Yukarıdaki bilgilerden *Tesviye* müellifinin *itibarını* kaybettiği iddia edilen 1577 yılından 1583 yılına değin herhangi bir mazuliyet durumu yaşamadığı anlaşılmaktadır. Ancak Murad Bey'in *Tesviye*'yi III. Murad devrinde tekrar istinsah etmiş olması, bu noktada üzerinde durulmaya değer bir ayrıntıdır. Bu istinsahın tam olarak hangi tarihte yapıldığı meçhulse de, Murad Bey'in metne eklediği detaylardan bu istinsahın III. Murad devrinde yapıldığı

²³⁰ DFE.RZ.d., nr. 45, s. 40 (21 Receb 984 / 14 Ekim 1576); Murad'ın diğer oğlu Mehmed'in yine aynı rica üzerine verilen 6000 akçelik timar geliri Alacahisar Sancağı'ndadır (MD, 25, s. 25 [11 Ramazan 981 / 4 Ocak 1574]); Ali'nin mahlul bir dirliğe talip olduğu kayıt için bkz. MD, 45, s. 268 (11 Şaban 989 / 10 Eylül 1581).

²³¹ MD, 45, s. 268 (22 Ramazan 989 / 20 Ekim 1581).

²³² Tercümanların sefere katılma yükümlülükleri olmamasına rağmen, böylesi yanlış anlamalar neticesinde timarlarına müdahale ile karşılaşmaktadır. Macar tercümanı Mehmed de benzer bir problemi yaşamıştır (MD, 45, s. 111 [13 Receb 989 / 15 Temmuz 1581]).

²³³ Tobias P. Graf (haz.), *Der Preis der Diplomatie: Die Abrechnungen der kaiserlichen Gesandten an der Hohen Pforte, 1580-1583*, Heidelberg: Universitätsbibliothek Heidelberg, 2016, s. 15, 28, 42, 60, 71.

görülmektedir. Murad bu nüshaya V ve D nüshalarında olmayan bir *dîbâce* eklemiştir.²³⁴ Bu *dîbâce* kitaba bir giriş mahiyetinde olmakla birlikte, burada III. Murad'ın ismi geçmemektedir.

Tesviye müellifi sonradan istinsah ettiği nüshanın sonlarına doğru III. Murad'dan bahsetmektedir.²³⁵ Burada dikkat çeken nokta, *Tesviye*'nin otobiyografik olarak nitelendirilebilecek bazı pasajlarının, Murad Bey'in sonradan istinsah ettiği nüshada mevcut olup, daha erken tarihli diğer nüshalarda mevcut olmamasıdır. Örneğin *Tesviye* müellifinin Mohaç Seferi'nde esir alındığından bahsettiği pasaj sonradan eklenmiştir. Bu küçük ilaveler Murad Bey'in *Tesviye* vesilesiyle kendisini Sultan Murad'a tanıtmak istediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu faaliyetin tam ne zaman gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Benim tahminim, Murad Bey'in bu çabasını Sokullu Mehmed Paşa'nın ölümünden sonra kendisini doğrudan Sultan Murad'a tanıtmak amacıyla gerçekleştirmiş olabileceği yönündedir.

Murad Bey'in hayatının son yıllarına dair bilgi edinmemizi sağlayan son faaliyeti Latince bir *Tevârih-i Âl-i Osman* metni kaleme almasıdır. Murad Bey'in *Codex Hanivaldus* adı verilen bu metni, aynı metni kaynak olarak kullanıp Latince bir Osmanlı tarihi kaleme alan ve 1584-1585 yılları arasında İstanbul'da bulunan Johannes Löwenklau tarafından kullanılmıştır.²³⁶ Löwenklau eserlerinde çeşitli vesilelerle Murad Bey'den bahsederken onu Baştercüman olarak nitelendirmektedir.²³⁷ Löwenklau'nun ifadelerinden kendisinin *Tesviye* müellifi ile şahsen tanıştığını ve bu tanışıklığında onun mazul olduğu anlaşılmaktadır. Löwenklau, Murad Bey'in bu mazuliyet sebebiyle Philipp Hanivald von Eckersdorf'nın verdiği maddi destekle birlikte *Codex Hanivaldus* olarak bilinen metni hazırladığını belirtmektedir.²³⁸ Löwenklau'ya göre Murad Bey aşırı şarap düşkünlüğü sebebiyle görevinden azledilmiştir ve

²³⁴ *Tesviye*, vr. 1b-6b.

²³⁵ *Tesviye*, vr. 149b-150b.

²³⁶ Löwenklau, tarihi ve Murad Bey ile ilişkisi için bkz. Pál Ács, "Pro Turcis and Contra Turcos: Curiosity, Scholarship and Spiritualism in Turkish Histories by Johannes Löwenklau (1541-1594)", *Acta Comeniana* 25 (2011), s. 1-21.

²³⁷ "Murates begus, Dragoman Azem, siue primarius interpres Porta Osmaneae" (**Neuwe Chronica türckischer Nation, von Türcken selbs beschrieben**, Frankfurt am Main 1590, sayfa numarası yok (Girişte kaynakların zikredildiği bölüm)

²³⁸ Ács, "Pro Turcis and Contra Turcos", s.12-13; **Neuwe Chronica türckischer Nation, von Türcken selbs beschrieben**, Frankfurt am Main 1590, s. 8; **Historiae Musulmanae Turcorum, de monumentis ipsorum exscriptae libri XVIII. Commentarii duo cum onomastico gemino**, Frankfurt am Main 1591, s. 31.

Philipp Hanivald adına çeşitli *Tevârih* metinlerinden derleyerek bir tarih metni oluşturmuştur.²³⁹

Murad Bey'in bütün bu faaliyetlerinden mazul ve yaşlı bir sabık tercüman olarak entelektüel ilgisini Osmanlı tarihi üzerine yoğunlaştırdığı ve hayatının son demlerinde geçimini bu yolla sağladığı görülmektedir. *Codex Hanivaldus* üzerine yapılan ilk çalışmalarda bunun Neşrî tarihinin bir versiyonunun Latince tercümesi olduğu yönünde bir kanaat hakim olmuştur.²⁴⁰ Yakın zamanda yapılan bir çalışma ise *Tesviye* müellifinin ortaya koyduğu metnin Löwenklau'nun da şahadetini doğrular biçimde derleme yoluyla ortaya çıktığını göstermektedir.²⁴¹ Bu durum Murad Bey'in tarihe yönelik ilgisinin ürünü olan *Codex Hanivaldus*'u tek bir eseri tercüme etmek suretiyle gerçekleştirmediğini, daha derinlemesine bir araştırma yaptığını ortaya koyması açısından mühimdir.

Murad Bey'in hayatına dair son bilgiler Löwenklau'nun aktardıklarından ibarettir. Kendisinin 1585 yılında İstanbul'da bulunduğu ve Murad Bey ile tanıştığı düşünüldüğünde *Tesviye* müellifinin 76 yaşında hayatta olduğu kesin olarak söylenebilir. Ancak ilerleyen tarihlerde kendisinin yaşadığına yahut öldüğüne dair herhangi bir kayıt yoktur. Dolayısıyla Murad Bey'in en azından biz tarihçiler için hayatının şarap düşkünlüğü nedeniyle işsiz kalmış sabık bir tercüman olarak yıllarca hizmet ettiği imparatorluğun tarihini yazdıktan sonra sona erdiğini söylemek mümkündür.

²³⁹ *Historiae Musulmanae Turcorum*, s. 829.

²⁴⁰ Neşri tarihiyle *Codex Hanivaldus* arasında doğrudan ilişki kuran bir çalışma için bkz. V. L. Ménage, **Neşrî's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text**, London: Oxford University Press, 1964, s. 31-40.

²⁴¹ Altay Tayfun Özcan, "Murat Bey, Codex Hanivaldus ve Kaynakları Üzerine (Süleyman Paşa ile ilgili Kayıtları Özelinde)", **Timurlu Tarihine Adanmış bir Ömür: 75. Doğum Yılında Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı**, ed. M. Ş. Yüksel, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2017, s. 203-220.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR MÜSLÜMAN OLARAK MURAD

3.1. Bir Rumî Olarak Murad

Onlarca yıldır Müslüman olan ellisine merdiven dayamış Murad'ın *Tesviye*'yi telif ettiğinde tek gayesi Hristiyanlık'ın batıllığını ortaya koymak değildi. Telif faaliyetini *davet* olarak nitelerken, bunun metodunun “evvelâ islâmın şerefini” bildirmek, ardından Hristiyanlık'ın muharrefliğini çeşitli yönleriyle ortaya koymak olduğunu belirtiyordu.²⁴² Hristiyanların İslam'a karşı olan önyargılarının bilgisizliklerinden kaynaklandığını vurguluyor ve kendi ihtida tecrübesine atıf yapıyordu.²⁴³ İhtida teklif edildiğinde, kendi anlatısına göre, bilgisizliği sebebiyle kabul etmemiş ve ancak İslam dinini öğrendikten sonra Müslüman olmuştu. *Tesviye*, işte bu sebeplerle Hristiyanlık'ın batıllığını ortaya koymaya çalışan bir metin olmanın yanı sıra Murad'ın kendi bilgi birikimini kullanarak Hristiyanlara İslam'ı çeşitli yönleriyle tanıttığı bir metindir. Metnin bu veçhesi *Bir Müslüman Olarak Murad*'ın incelenmesini mümkün kılar.

Murad, *Tesviye*'de, çoğunlukla, dini bilgiyi doğrudan Arapça ve kimi zaman Farsça ana kaynağından edinemeyen kendisi gibi kimseler için kaleme alınan Türkçe metinleri kaynak olarak kullanır. Dolayısıyla, ilmiye sınıfına mensup olmayan ancak dini bilgiye meraklı olan bir kimsenin bu bilgiye ulaştığı kaynaklar, düşünceleri ve bu kaynakların doğası *Tesviye* sayesinde Murad üzerinden anlaşılabilir.²⁴⁴ Diğer bir deyişle bu bölümün temel amacı dini

²⁴² *Tesviye*, 150a.

²⁴³ “Bu fakîr dahi Üngürüs oğlanı olub Mohaç seferinde çıkdüğümde ol diyârun ‘ilminde çalışmak üzere idüm ki bunda İslâm diyârına gelindükde on yedi yaşumda olub İslâm ‘arz olunduğın değmede kabûl itmeğe cür’et idimedüm. Ol cânibi bilüp bu cânibün ‘ilminden aslâ bî-haber idüm, ta okuyub tahsîl-i ‘ilm oldukda bildüm duydum Hak te’âlâ ‘inâyet eyledi. Ümîzdür ki hâtimemüz dahi îmân-ile hatm ola. Ya’ni küffâr tâyifesinün çoğı Müslüman olmakdan nefret itdükleri bilmedüklerindendür” (*Tesviye*, 149a).

²⁴⁴ Kendisi de ulemadan olmadığını belirtir: “‘Aklum irişdüğü kadar Hak te’âlâ müyesser eyledüğü üzere hazret-i Kur’ân’un ve hazret-i Resûlullah’un medhini yazdum. Ammâ benüm lisân-ı kâsırum nedür ki anlarun vasfınun beyânında iktidârum ola. ‘Ale’l-husûs ki bellü ‘ulemâ kısmından olmayup ancak ‘alâ kaderi’t-tâkati anları sevüp hizmetlerin itmiş külları olduğum semeresidür” (*Tesviye*, 149b).

bilgi yönünden vasat²⁴⁵ ancak okuryazar bir entelektüel olan Murad'ı ve onun düşünce dünyasını şekillendiren kaynakları anlamaktır. Bu sayede, 16. yüzyıl Osmanlı tarihinde İslam'ın popüler düzlemdeki yeri ve özelliklerini tarihsel bir bağlama koyma çabasına kanlı canlı bir şahıs üzerinden katkı sağlanabilir.

Bir Müslüman olarak Murad'ı *Tesviye*'nin elverdiği ölçüde algılama ve anlatma biçimim, birbiriyle ilişkili şair, münekkîd, sufi ve rumî kavramları üzerinden şekillenmektedir. Murad'ın toplumun ahlakına yönelik tepkileri vardır ve bu tepkileri bir münekkîd kimliği takınarak belirtmekten çekinmez. Aynı zamanda şiir yazar ve mütevası de olsa bir şairlik bilinci geliştirmiştir. Murad'ın birbirinden bağımsız olarak tezahür eden şair ve münekkîd kimliği onun bir üst kimliği olan sufiliğiyle ilişkilidir. Sufi kimliği ise dini bilgi ve kültürünü 16. yüzyıl Rum Diyarı'nda edinmesiyle alakalıdır. Burada rumîlikten kastım, dil, coğrafya ve zaman dilimi açısından sınırlandırılabilir yerel bir İslam alt-kimliğidir.

Bir Rumî Olarak Murad başlığının altındaki asıl gayem Murad'ın diğer alt kimliklerini şekillendiren coğrafyanın ve bu coğrafyada üretilen metinlerin gerek tarihsel gerekse kavramsal bir çerçevede anlaşılmasından ibaret. Dolayısıyla burada Murad'dan ziyade, onun düşünce dünyasını şekillendiren çevrenin, metinlerin izini sürecekle ve bir kavramsallaştırma teklifinde bulunacağım. Bunu yapmaktaki maksadım Murad'ın düşünce dünyasını şekillendiren ve eserinde kaynak olarak kullandığı Türkçe ilahiyat metinlerinin doğasını anlayabilmek.

3.1.1. Bir Çerçeve Denemesi: Acemi İlahiyat

İslam antropolojisi üzerine çalışan herhangi biri Müslümanların inançları ve amellerinde bir hayli çeşitlilik olduğunun farkında olmalıdır. Bu yüzden ilk sorun, bu çeşitliliği elverişli bir kavrama dayanarak düzenlemektir.²⁴⁶

Talal Asad'ın bu ifadeleri sadece antropologlar için değil modern-öncesi İslam toplumları üzerine çalışan tarihçiler için de bir uyarı niteliğindedir. Nitekim, Asad'ın bu uyarısından sonra üzerinde durduğu, inanç ve amel açısından kır-kent ayrımına dayanan heterodoks-ortodoks dikotomisi üzerine kurulan kavramsal şema, uzun yıllar boyunca Asad'ın

²⁴⁵ Olası yanlış anlaşılımların önüne geçmek amacıyla, burada vasat kelimesiyle modern Türkçe'deki olumsuz anlamı kastetmediğimi, kastettiğim anlamın *ortalama* olduğunu söylemeliyim.

²⁴⁶ Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", **Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences** 17/2 (2009), s. 7-8.

değindiği çeşitliliği düzenleyici bir kavram olarak kullanılmış ve son yıllarda tenkit edilmeye başlanmıştır.²⁴⁷ Bu tartışmalarda aynı zaman diliminde yaşamış bir grup Müslümanın birbirlerinden farklı yaşayış ve inanış biçimleri, farklı yaklaşımlarla mesele edilmiş olsa da tartışmanın doğası gereği odak, kent kültürü ve kırsal kültür arasında gidip gelmektedir.²⁴⁸ Osmanlı tarihçiliğinde, odak noktalarında ve yaklaşım biçimlerindeki farklılıklarla beraber, söz konusu çeşitlilikleri, çatışmaları ve çelişkileriyle şehrin merkeze alındığı bir literatür üretilmiştir. Bu literatürde, devletin “resmi” ideolojisi ve bu ideolojik dairenin dışına çıkanlar,²⁴⁹ farklı dini grupların gerek toplumsal gerekse fikri boyuttaki çatışmaları²⁵⁰ ve başka birçok konu işlenmiştir. Özellikle son yıllarda, 16. yüzyıldan itibaren gözle görülür hale geldiği

²⁴⁷ Temelde Mehmed Fuad Köprülü, Irène Mélikoff ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından işlenen bu kavramsallaştırma ve bu kavramsallaştırma etrafındaki diğer iddialara yönelik eleştirilerin bazıları için bkz. Devin DeWeese, “Foreword”, Mehmed Fuad Köprülü, **Early Mystics in Turkish Literature** içinde, çev. Gary Leiser ve Robert Dankoff, London and New York: Routledge, 2006, xiii-xxvii; Markus Dressler, “How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: ‘Heterodoxy’ and ‘Syncretism’ in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)”, **British Journal of Middle Eastern Studies** 37/3 (2010), s. 241-260; Rıza Yıldırım, “Sunni Orthodox vs Shi’ite Heterodox?: A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia”, **Islam and Christianity in Medieval Anatolia** içinde, ed. A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola ve Sara Nur Yıldız, Farnham, Surrey and Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2015, s. 287-307; Ahmet T. Karamustafa, “Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia”, **Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam** içinde, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Leiden: Brill, 2014, s. 329-342. Bu tenkitlerin bir kısmına karşı Ocak’ın verdiği cevaplar için bkz. “‘Post Mortem’ Eleştirilerin Odağında ‘Kült’ Bir Tarihçi: Fuat Köprülü”, **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi** 2/4 (2016), s. 1-17.

²⁴⁸ Rıza Yıldırım bu iki kültür arasındaki ayrım hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Thus, as we see from medieval authors writing from an urban perspective such as Ibn Bîbî and Imam Kadî, there were perceived differences between the urban and rural practices of Islam. Indeed, these differences were not based on doctrinal issues but rather on cultural differences. Nevertheless, other sources also suggests that there was not such a watertight distinction between urban and rural practices of Islam in Anatolia” (“A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia”, s. 293).

²⁴⁹ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014; İsmail Safa Üstün, **Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Manchester, 1991.

²⁵⁰ Kadızâdeliler-Sivasîler çatışmasını Kadızâdelileri merkeze alarak inceleyen örnekler için bkz. Semiramis Çavuşoğlu, **The Kādizâdeli Movement: An Attempt of Şerī‘at-Minded Reform in the Ottoman Empire**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1990; Necati Öztürk, **Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qādi-Zāde Movement**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Edinburgh, 1981; Madeline C. Zilfi, “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, **Journal of Near Eastern Studies** 45/4 (1986), s. 251-269; Ahmet Yaşar Ocak, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış ‘Kadızâdeliler Hareketi’”, **Türk Kültürü Araştırmaları** 17-21/1-2 (1979-1983), s. 208-225; 16. yüzyılda gündeme gelen para vakıfları tartışmaları için bkz. Emrullah Dumlu, “XVI. Yüzyıl Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal – Çivizâde, Birgivi)”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi** 44 (2015), s. 303-337. Sema ve devran tartışmalarını özellikle XVI. yüzyıl örneği üzerinden inceleyen bir çalışma için bkz. Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, **Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi** 11/25 (2010), s. 123-132.

iddia edilen Osmanlı sünnilleşmesini, Avrupa tarihinde reformasyon hareketinin akabinde siyaset ve din alanının iç içe geçişini açıklamak için kullanılan “mezhep ayrışması” ve “topluma nizam verme” kavramlarıyla açıklayan bir yaklaşım ortaya çıkmıştır.²⁵¹ Kavramı Osmanlı tarihçiliğinde yeni bir çatı inşa etmek için ilk kez kullanan Tijana Krstić, Avrupa’da vuku bulan mezhep ayrışmasında yaşanan tecrübenin bir benzerinin Osmanlı-Safevi rekabetinde de ortaya çıktığını iddia eder.²⁵² Krstić’in bu teklifinin yerindeliğini vurgulayan Derin Terzioğlu, Osmanlı sünnilleşmesini, “mezhep ayrışması” ve “topluma nizam verme” kavramları üzerinden analiz eder.²⁵³ Genel bir çatı inşa etmenin yanı sıra her iki tarihçi de Türkçe kaleme alınmış dini metinleri, özellikle ilmiyhalleri, kaynak olarak yoğun bir biçimde kullanırlar.²⁵⁴ Tam bu noktada, fıkıh, akaid, tasavvuf yahut tarih ve bazen hepsinin iç içe geçtiği Türkçe dini metinlerin doğası üzerine düşünme ihtiyacı ortaya çıkar.²⁵⁵ Nihayetinde hayatının kısa bir safhasını Viyana’da, uzunca bir safhasını ise İstanbul’da geçiren oldukça şehirli bir entelektüel olarak Murad, *Tesviye*’yi kaleme alırken modern tarihçilikte çoğunlukla *halk İslamı* ile ilişkilendirilen bu Türkçe dini metinleri yoğun olarak kullanmıştır.

Benim buradaki çabam, ilerleyen aşamalarda yukarıda bahsi geçen tartışmalara ve yaklaşımlara katkı sağlamak adına Türkçe ilahiyat metinleri ile bu metinlerin etrafında dönen üretim ve alımlanım süreçlerine dair bir çerleve teklifi sunmaktır. Bu teklifin arkasında yatan temel motivasyon, bu tipteki metinlerin anlaşılmasındaki çeşitli karışıklıkların mevcudiyetidir. Söz gelimi, bu tarz metinler üzerine kaleme alınmış ilk kapsamlı ve ciddi monografide söz konusu metinler, esasında bilgi ve kültür açısından *halk* seviyesinde olmayan kimseler

²⁵¹ Ahmet Tunç Şen’in çeviri teklifini takip ederek *confessionalization* için “mezhep ayrışması” *social disciplining* kavramı için “topluma nizam verme” karşılıklarını kullanıyorum (Tijana Krstić, **Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15.-17. Yüzyıllar)**, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, s. 26).

²⁵² Krstić, **Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları**, s. 26-32.

²⁵³ “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, **Turcica** 44 (2012-2013), s. 301-338.

²⁵⁴ Derin Terzioğlu, “Where ‘İlm-i Hāl Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization”, **Past and Present** 220 (2013), s. 79-114; Tijana Krstić, “From Shahāda to ‘Aqīda: Conversion to Islam, Catechization, and Sunnitization in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli,” in A.C.S. Peacock (ed.), **Islamisation: Comparative Perspectives from History** içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, s. 296-314.

²⁵⁵ Krstić, ihtida sürecinin yoğun bir şekilde yaşandığı 15. yüzyılda Rum Diyarı’nda üretilmiş bu gibi metinlerin gayrimüslimleri de muhatap alan ve tasavvufla iç içe geçmiş yapısını inceler (**Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları**, s. 46-81).

tarafından üretilmesine rağmen, metni tüketen kitleye atıfla temelde *halk İslamı* kavramsallaştırmasının çatısı altında değerlendirilmektedir.²⁵⁶

Hatice K. Arpaguş, çalışmasının başlangıcındaki kavramsal girişte, halk dini-evrensel din yahut *Büyük Gelenek-Halk Geleneği, Yüksek İslam-Halk İslamı* gibi benzer dikotomilere atıf yaptıktan sonra “Osmanlı’da halk kapsamına devlet erkânı, Enderûn’da eğitim görenler ve medreseden yetişenler dışında kalan ‘küçük memur, zanaatkâr ve çiftçiler’den ibaret geniş bir kesimin karşılık geldiğini” söyler ve şehir-kırsal ikilemine atıfla şehirden kırsala doğru gidildikçe “medresenin ve kitâbî İslâm’ın etkisinden” uzaklaşıldığını belirtir.²⁵⁷ İslami bir kavram olarak bid’at ile Gustav Mensching’in *halk dini* ve *evrensel din* kavramları üzerinden kurguladığı hurafe tanımını ilişkilendirir.²⁵⁸ Nitekim inceleyeceği metinlerin dini durumlarını Kur’an-ı Kerim ve sahih hadisler üzerinden değerlendireceğini söylemesi de esasında bu bid’at vurgusuyla ilişkilidir.²⁵⁹

Mızraklı İlmihal, İmâdü’l-İslâm ve et-Tarîkatü’l-Muhammediyye gibi eserlerin yanı sıra *Muhammediyye, Envârü’l-Âşîkîn, Müzekki’n-Nüfûs* gibi tasavvufî bir perspektiften kaleme alınmış metinlerin de incelendiği bu çalışmanın temel aldığı yukarıda değindiğim yaklaşımları, kanımca bu metinlerin doğasının yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. İlk olarak, matbaanın yaygınlaşmasından önce bu gibi metinlerin aktarılageldiği yazmaların kırsal kültüre ne düzeyde ulaştığı büyük bir muammadır, dolayısıyla şehrin *doğru İslam*’ın bulunduğu bir mekan olarak tahayyülü, yazılı kültürün büyük oranda şehirli olduğu modernite öncesi toplumlar için yanlış bir önkabuldür. Başka bir deyişle, incelenen bütün metinler, *hurafeler* ile dolu olsun yahut olmasın şehrin renkli ve karmaşık dünyasına aittir. Diğer bir nokta ise, bu metinleri üreten kimselerin *halk*’tan²⁶⁰ kimseler olmayışıdır. Özetle, metinlerin tüketildiği mekanın birbirinden farklı bilgi ve kültür düzeylerine sahip kimselerin aynı ortamda bulunduğu şehir kültürü olması, yukarıda değindiğim kırsal-kent ikilemi üzerine kurulan İslam anlayışları tasvirini, bu tip metinler bağlamında geçersiz kılarken metni üreten kişilerin, amiyane tabirle, şehrin çok katmanlı kültüründe dahi eğitim düzeyleri sayesinde elit olarak

²⁵⁶ Hatice K. Arpaguş, **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

²⁵⁷ **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı**, s. 57-59, 75-77.

²⁵⁸ **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı**, s. 59-62.

²⁵⁹ **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı**, s. 24.

²⁶⁰ Burada halktan kastım dini bilgiyi kendi üretemeyen yahut Arapça, Farsça gibi dillerde kaleme alınmış metinlerden takip edemeyen kimselerdir.

nitelendirilebilecek kimseler olması metinlerin ve içerdği fikirlerin *halk*'ın İslam tasavvuruyla irtibatlandırılmasını anlamsız kılar.²⁶¹ Peki bu metinlerin doğasının anlaşılması için nasıl bir kavramsal çerçeve gerekir?

Arpaguş'un incelenen metinlerin tarihsel bir bağlam içerisinde değerlendirme noktasında pek verimli olmayan çalışması²⁶² bir kenara, Hakan Karateke'nin "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar" başlıklı makalesi hem Evliya Çelebi özelinde bu tarz metinleri mesele edinmesi hem de bu vesileyle yaptığı çıkarımlarla önemlidir.²⁶³ Karateke "bir kitabın 'popüler' olup olmadığını nasıl ve neye göre belirlemek"²⁶⁴ sorusuyla yola çıktığı makalesinde "halk tarafından (ve belli bir gruba aidiyetten kaynaklanan bir güdü olmadan) *sevilerek* ya da bir *modaya uyarak* okunan ve tanınan kitaplar"²⁶⁵ şeklinde tanımladığı popüler dini kitapları iki başlık altında değerlendiriyor. Bunlardan ilki gerek dil gerekse muhteva açısından geniş kitlelere hitap eden *Muhammediyye* ve *Mevlid* gibi eserlerken, ikincisi Karateke'nin sahip oldukları "imgesel popülerlik" üzerinden değerlendirdiği, esasında kısıtlı bir elit kitleye hitap eden ancak çeşitli sebeplerle bilinirliği yüksek olan eserlerdir. Söz konusu metinlerin *halk*'la olan ilişkisinin, Arpaguş'un aksine, tutarlı bir düzlemde

²⁶¹ *Muhammediyye* ve *Mızraklı İlmihal* gibi metinlerin 19. yüzyıldan sonra matbuat dünyasına hızlı girişinin akabinde kırsal dünyadaki süregiden popüleritesi ve modernite etkisindeki şehir dünyasının bu metinlere bakış biçimi, söz konusu projeksiyonun modernite öncesi Osmanlı dünyasına yansıtılmasına sebep olmuş olabilir.

²⁶² Öncelikle *halk* tabirinin büyük çoğunlukla kırsala atıfla kullanılması başlı başına problemlidir. Arpaguş buna ek olarak *halk dini* kavramını *hurafe* dediği tanım alanı çok geniş ve aynı zamanda meçhul inanç biçimleriyle ilişkilendirir. Bunun yarattığı temel problem kendisinin *hurafe* olarak nitelediği çeşitli inanç biçimleri ve ifadelerinin incelediği metinlerden birine yansımalarının o metni doğrudan *halk dini/İslamı* ile ilişkili kılmasıdır. Bir metnin halk tarafından teveccüh görmesi onun *halk İslamı* ile ilişkilendirilmesinin tek başına yeter-sebebi değildir. Söz gelimi *Muhammediyye*, sadece halk arasında değil aynı zamanda *yüksek tabakalar* arasında da hatırı sayılır bir popülerliğe kavuşmuştur. Bu metinlerin bu yönü gözden kaçırıldığında normal şartlarda modern dünyada *hurafe* olarak algılanan ve halka atfedilen inanç biçimlerinin o devrin entelektüelleri arasında bir karşılığı olmadığı zannedilebilir. Ancak vaka bu şekilde değildir. Dolayısıyla burada yapılması gereken bu metinlerin içeriklerinin basit şemalar üzerinden değil, vakaya mutabık bir biçimde içerisinde bulundukları anlam küresi çerçevesinde değerlendirilmesidir. Aksi takdirde *Muhammediyye* gibi onlarca Arapça kaynak kullanılarak yazılmış ve kitabî kültürün taşıyıcısı konumundaki bir metin sadece *halk* ile ilişkilendirilerek arızalı bir biçimde anlaşılır yahut Osmanlıların kendi arasındaki teolojik tartışmaların bu gibi metinlere etkisi gözden kaçırılır. Nihayetinde, Arpaguş da *hurafe*'nin tanım alanına giren inanç biçimlerini genellikle tasavvufla ilişkilendirmektedir. Eğer halk İslamı/evrensel İslam şeması kullanılırsa Osmanlılarda Türkçe tasavvufi metinlerin serencamını hakkını vererek anlatmak mümkün olmaz.

²⁶³ Hakan Karateke, "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar", *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları içinde*, haz. Hakan Karateke ve Hatice Aynur, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012, s. 200-239.

²⁶⁴ Karateke, "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar", s. 201.

²⁶⁵ Karateke, "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar", s. 202-203.

değerlendirilmesinin²⁶⁶ yanı sıra tarihsel bağlamın göz önünde bulundurulması Karateke'nin bu denemesini mühim kılan noktalardır. Ancak Karateke, temelde Türkçe kaleme alınmış dini metinlerle değil, bir bütün olarak dini metinlerin halk arasındaki popülerliğiyle ilgilenmiştir. Dolayısıyla, bir bütün olarak Türkçe dini metinlerin üzerine düşünmek, gerek Karateke'nin çalışmasına katkı gerekse alanı genişletmede yerinde bir çaba olacaktır.

Murad'ın hayatı ve eseri, çoğunlukla kırsal-kent ve halk-elit gibi dikotomiler üzerinden değerlendirilen Türkçe ilahiyat metnlerinin daha karmaşık bir gerçeklik içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini gösteren bir örnektir. Dolayısıyla, onun Türkçe ilahiyat metinleriyle olan ilişkisinin değerlendirilmesi, aynı zamanda bu metinlerin şehrin karmaşık dünyasında kendine nasıl yer bulduğunu ortaya koyabilme vasfını haizdir. Bu noktada öncelikle Murad'dan bağımsız bir biçimde Türkçe ilahiyat metnlerinin hangi kavramsal çatı altında değerlendirilebileceğini tartışmak yerinde olacaktır.

Yola çıkış noktası olarak Avrupa tarihçiliğinde kullanılan *Vernacular Theology* kavramının ele alınabileceği kanaatindeyim.²⁶⁷ Kavram, ilk olarak 1953 yılında 14. ve 15. yüzyıllar ile 16. yüzyılın ilk dönemlerinde kaleme alınmış İngilizce ilahiyat metinlerini incelediği doktora tezinde Ian Doyle tarafından, bu metinlerin orijinaliteden büyük çoğunlukla yoksun ancak sosyal tarih için önemli oldukları vurgusuyla ortaya atıldı.²⁶⁸ Sonraki süreçte kavramın, manastır ve üniversitede ortaya konulan Hristiyanlık anlayışlarının dışında yeni bir kategori olarak ele alındığı bir literatür geliştirdi.²⁶⁹ Bu yaklaşıma göre, *Vernacular Theology*, "üniversite ve manastır dillerine aşina olmayan insanlar arasındaki iletişim, öğrenme ve araştırma ihtiyacına" yönelik bir cevaptır.²⁷⁰ Bu bağlamda, kadınların dini hayata dahil oluşları ve kendilerini ifade etme biçimleri de bu kategori altında incelendi. Kavramın

²⁶⁶ "Söz konusu kitapları halk edebiyatı ürünü olarak görmenin doğru olmayacağını düşünüyorum. Halk arasında popüler olsalar da, bu eserler 'halk' tarafından üretilmiş ve toplumda yaşayagelen geleneksel inançları kaynak alan eserler değildir." (Karateke, "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar", s. 202, dn. 4)

²⁶⁷ Genel bir değerlendirme için bkz. Vincent Gillespie, "Vernacular Theology", **Middle English** içinde, ed. Paul Strohm, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 401-420.

²⁶⁸ Gillespie, "Vernacular Theology", s. 401.

²⁶⁹ Söz konusu yaklaşımın, bu literatüre dair genel bir girişle Geç Ortaçağ'da İtalya örneği üzerinden ortaya konulduğu bir çalışma için bkz. Elina Corbari, "Lost and Found in Translation: The Heart of Vernacular Theology in Late Medieval Sources", **Franciscan Studies** 71 (2013), s. 263-278.

²⁷⁰ "Preaching and other forms of vernacular theology thus responded to a need to communicate, to learn and to study with and among people who were not familiar with the languages of scholasticism and monasticism" (Corbari, "Lost and Found in Translation", s. 267).

derli toplu bir tanımını vermenin ileride detaylandıracağım tartışmanın anlaşılması için faydalı olacağını düşünüyorum:

Vernacular theology muhtasar tanımlamalara direnmektedir. Ancak, kavram bütün cihetleriyle, Geç Orta Çağ'da, ruhban ve sıradan halk, kadın ve erkek, hoca ve talebe, hami ve müellif, ve elbette yazılı ve konuşulan dilin, karşılaşmalarından doğan yazılı metinleri yapılandıran diyalojik biçimle tanımlanabilir.²⁷¹

Vernacular Theology ifadesinin Türkçe'ye doğrudan tercümesi *Vernacular* kelimesinin Türkçe'de tek kelimeyle karşılığı olmaması sebebiyle mümkün ve makul değildir. Benim teklifim, ilk kelimenin hem bir işte yetkin olmayan kimse hem de Arap olmayan anlamlarına atıfla kavramın *Acemi İlahiyat* şeklinde çevrilmesi olacak.²⁷² Söz konusu çevirinin her iki bileşeninin de çeşitli problemlerle malul olduğunun farkındayım. İlahiyat kelimesini kullanırken, kelimenin modern Türkçe'deki teoloji karşılığına atıf yapıyorum. Acemi ifadesinin ise, ilk bakışta modern Türkçe'deki olumsuz anlam yükünü taşıdığı düşünülebilir. Ancak benim acemi ifadesini kullanım biçimim böyle bir olumsuz yargı taşımamaktadır. Temel amacım *Vernacular* ifadesini benim ilgilendiğim bağlamda Türkçeleştirebilmektir. Bu bağlamda üzerine düşünüldüğünde bu karşılığın makul görülebileceği kanaatini taşımakla birlikte, ilk okuyuşta olumsuz bir izlenim verme ihtimalinin de farkındayım. Ancak daha yerinde bir teklif yapılamazsa, acemi ilahiyat ifadesinin kendini anlatma vasfını haiz olduğunu düşünüyorum.

Acemi ilahiyatın herhangi bir içerik analizine girişmeksizin, Batı'daki muadilinden mülhem bir şekilde, İslam toplumları için de ayrı yahut farklı bir İslam anlayışına atıf yaptığını söylemek yanlış olur. Bu tezde, böylesi bir analize girişmek yerine acemi ilahiyat kavramını kabaca iletişim bağlamında ele alıyorum. Temel olarak bu iletişim Arapça ve bazen Farsça olarak üretilen ve geniş bir coğrafyada elitler arasında dolaşımda olan şu yahut bu şekilde İslam ile ilişkili *evrensel/kozmpolit bilgi*'nin, bu bilgiye dil ve eğitim bariyeri sebebiyle

²⁷¹ "Vernacular theology resists summary characterization, but might perhaps be globally identified with the dialogic form that structures many late medieval vernacular writings, arising from encounters between clergy and laity, men and women, teachers and disciples, patrons and writers—and most generally of course from the encounter between written and spoken languages" (Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson ve Nancy Bradley Warren, "Introduction", **The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature** içinde, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson ve Nancy Bradley Warren, New York: Palgrave, 2002, s. 2).

²⁷² *Vernacular* kelimesinin Osmanlı dini tarihinde benim kullandığım bağlamın dışında kullanıldığı bazı örnekler için bkz. Carlos Grenier, **The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Chicago, 2017; Ahmet T. Karamustafa, "Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia", **Unity and Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam** içinde, ed. Orhan Mir-Kasimov, Leiden: Brill, 2014, s. 329-342.

ulaşamayan kimselere sözel yahut yazılı olarak olarak aktarımından ibaret. *Rum Diyarı ve Acemi İlahiyat* başlığı altında bu iletişim tipini, belirli bir coğrafyada ve dilde metinsel düzlemde inceleyeceğim. Bu şekilde teklif ettiğim kavramsallaştırmayı somut bir zemine kavuşturmayı umuyorum.

3.1.2. Rum Diyarı ve Acemi İlahiyat

Niçin *Osmanlı ve Acemi İlahiyat* yahut *Türkçe ve Acemi İlahiyat* değil de bu başlığı tercih ediyorum? Türkçe vurgusunu yapmamamın sebebi araştırma nesnemin tam bir tarifini yapabilmek. Rum Diyarı hem bir coğrafyaya hem de, diğer Türk lehçelerini dışarıda bırakarak, Türkçe'ye atıf yapıyor. Osmanlı ise, her zaman bu kasıtlı kullanılsa dahi, devlet yahut hanedanla doğrudan ilişkili bir kavramken Rum Diyarı bütün karmaşıklığıyla yerel hayatla ve aynı zamanda devletle ilişkili bir kavramdır. Kısacası acemi ilahiyat metinlerinin üretildiği ve tüketildiği düzlemin en doğru ifadesi gerek Türkçe'ye gerekse toplumsal karmaşıklığa atıfla temelde coğrafi ve kültürel bir alanı ifade etmek için kullanılan Rum Diyarı'dır.

Acemi ilahiyatın metinsel düzlemde ortaya çıkışı, diğer bilgi alanlarıyla beraber, Türkçe metinlerin yaygın bir şekilde üretilmeye başlandığı 15. yüzyıla tekabül eder. Bu devirde üretilen Türkçe metinlerin sebep-i telif kısımlarından müellif yahut mütercimlerin eserlerini Türkçe kaleme alma motivasyonları anlaşılabilir.²⁷³ Metnin üretildiği bilgi alanı ne olursa olsun genellikle temel vurgu, mevcut dil bariyerini aşarak yalnızca Türkçe bilen kitleye hitap edebilmektir. Söz gelimi, 14. ve 15. yüzyıllarda yaşamış Sabuncuoğlu Şerafeddin'in cerrahlık üzerine kaleme aldığı risalesi *Cerrâhiyetü'l-Hâniyye*'de eseri Türkçe kaleme alışı sebebinin "kavm-i Rûm"un dilinin Türkçe olması ve cerrahların büyük çoğunluğunun okuma bilmeyişi, bilenlerin de sadece Türkçe okuyabilmesi olduğunu belirtir.²⁷⁴ Diğer bir 15. yüzyıl hekimi Muhammed Şirvânî'nin değerli taşlar üzerine kaleme aldığı *Cevhernâme*'yi Türkçe

²⁷³ Birçok metin örneği üzerinde Türkçe eser kaleme alma motivasyonunu inceleyen iki çalışma için bkz. Kemal Yavuz, "XIII-XVI. Asır Dil Yادigarlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılı Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri", *Türk Dünyası* 27 (1983), s. 9-57; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (2003), s. 151-184.

²⁷⁴ "... bu kitâbı Türkî yazdum. Türkî yazdugum şol ecilden oldı kim kavm-i Rûm Türkî dilin söylerler ve bu asrun dahi cerrâhlarınun ekserî ümmîlerdür ve okuyanları dahi Türkî kitâblar okurlar ..." (Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", s. 167.

yazmasının sebebi, ticari bir meta olarak taşların toplumun bütün kesimlerince büyük rağbet görmesidir. Ancak taşlara rağbet gösteren halk bunların değeri noktasında bilgisiz olduğu için sahtekarlar tarafından kandırılmaktadır. Şirvanî bu probleme çözüm bulmak amacıyla *Cevhernâme*'yi kaleme alır.²⁷⁵ Buradaki vurgu, bir önceki örneğin aksine, dil bariyeri değildir. Şirvanî, taşın ticari bir meta olarak tedavülde olduğu şehir hayatının problemlerine atıf yapmakta ve kaleme aldığı metin aracılığıyla bu problemleri çözme noktasında harekete geçmektedir. Diğer bir deyişle, Türkçe metin, şehir ve ahalisi göz önünde bulundurularak, onların gerek maddi gerekse manevi ihtiyaçları çerçevesinde üretilmektedir. Bu metinler her ne kadar dini içerikleriyle ön plana çıkmasalar da Türkçe metin kaleme almanın motivasyonlarına örneklik teşkil etmeleri sebebiyle önemlilerdir. 15. yüzyılda yaygınlık kazanan acemi ilahiyat metinleri de yine aynı bağlamda değerlendirilebilir.

Bu çevrede üretilen metinleri acemi ilahiyat bağlamında incelemeye geçmeden önce, söz konusu metinlerin, İslam toplumlarının yaşadığı muhtelif dönüşümlerle ilişkilendirilmesi mühimdir. Nihayetinde, birçok dini metnin üretildiği Rum Diyarı, 15. yüzyılda Arap ve Acem diyarlarına kıyasla nev-müslim bir mahiyette olsa dahi bu kültür havzalarında yaşanan dönüşümlerden azade değildir. Bu noktada karşımıza üzerinde durulması gereken birbiriyle ilişkili birkaç mesele çıkar.

Marshall G. S. Hodgson'ın dönemlendirmesiyle, kabaca 1000-1500 yılları arasını ifade eden *Orta Zamanlar*'da İslam toplumları birbiriyle ilişkili birçok dönüşüm yaşadı.²⁷⁶ Bu dönüşümlerin en önemlisi hiç şüphesiz tasavvufun sosyal ve düşünsel hayatta yarattığı kırılmaydı. Tasavvuf, bir yandan tarikatler aracılığıyla toplumların "kılcal damarlarına nüfuz

²⁷⁵ "ve gördüm cemî-i 'avâmun ve havâsun tabî'atları cevâhire mâyl ve tahsîline ve cem'ine râgıb ve gâlib olur ba'zılar 'ilâc için ve ba'zılar zînet ve tefâhür için ve ba'zılar ticâret-içün, likîn bahâsın bilmezler-idi, eyûsin yatlusından ve zağalın hâlisinden seçemezlerdi. Taklîd ile alurlardı, satarlardı, ve ba'zı *kallâblara* bu hâl ma'lûm olmuşdu. Çobansuz koyuna girü kurt bigi müsülmanlar arasına girmişlerdi. Zağal ve yaramaz taşları eyü ve hâlis cevâhirler sûretinde dürlü dürlü hîleler-ile telbîs iderler, bilmez müsülmânlar hâlis cevherdür diyü çok bahâlara satarlardı. Alan dervîş mağbûn olurdu ve ben fakîr bu hâllara muttali' olurdum, gereğince incirdüm, dirdüm; "kâşki bu fende bir türki kitâb-ı cevher-nâme olaydı kim ol kitâbda cevherün eyûsin ve yatlusın ve hâssın ve zağalın nişânlarıyla bildürmüşler olaydı ve hem hâssiyetlerin fâyidelerin ve bahâların beyân itmişler olaydı ki tâ müsülmanlar ve bu *kallâblardan* halâs bulalardı ve ne alanlar ve ne satanlar ve hem aldıkları nedür, ne deger ve neye yarar" ve dâima bu ma'nâ hâtırumdan hutûr idi ve birkaç kerre bunun bigi kitâb yazmağa ikdâm itdüm, yine 'avârız mâni' oldu" (Mustafa Argunşah, "II. Murad Devrinin (1421-1451) Ünlü Hekimi Muhammed bin Mahmud Şirvânî ve Türkçe Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), s. 487). İtalik ile yazılan kısım *kullâb* ve *kulâb* şeklindeki okunuşun tashihiidir.

²⁷⁶ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

edecek derecede”²⁷⁷ yaygınlaşırken, diğer yandan Gazzâlî’yle (ö.1111) birlikte şeriat ile barışık bir mahiyete kavuşarak İslam toplumlarında ana akım bir yer kazandı. Merkezde kendine yer bulan diğer bir yaklaşım da, uzun yıllar boyunca ciddi tartışmaların odağında olan, İbnü’l-Arabî’nin (ö. 1240) metinleri aracılığıyla yaygınlaşan vahdet-i vücûd anlayışydı.²⁷⁸ Tasavvufun gerek sosyal hayatta gerekse ilim hayatında yaygın bir yer kazandığını göstermesi açısından Bağdat’ta ve Memlûk topraklarında tekke ve medreselerin benzer işlevleri paylaşan kurumlar haline gelmesi gösterilebilir.²⁷⁹ Nitekim Osmanlı Devleti’nin ilk müderrislerinde de ilim ve tasavvufun bir aradalığı gözlenir. Tahsin Görgün, Molla Fenârî’den (ö. 1431) bu birlikteliğe vurguyla şu şekilde bahseder:

Onun ilmî kişiliği, Anadolu’da filizlenmeye başlayan ve giderek Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğünü kendinde temsil etmiş ve mutasavvıf-alim tipinin Davud-i Kayserî’den hemen sonraki örneklerinden birini ortaya koymuş olması bakımından da önem arz etmektedir.²⁸⁰

Bu temel ve mühim dönüşümün yanı sıra aynı dönemde, yazılı metin ve okuma kültürü şehir hayatında ulemayı aşan bir yaygınlık kazandı.²⁸¹ Bu gelişme, vaaz pratiklerinde kıssaların kazandığı mühim yer ve tasavvufun bu pratikle iç içe geçişiyle birlikte okunabilir.²⁸² 15. yüzyıldan itibaren Türkçe acemi ilahiyat metinlerinin yaygınlık kazandığı Rum Diyarı, islamlaşma sürecinde bu dönüşümü tecrübe etmemiş, doğrudan bu dönüşüm üzere şekillenmiştir. Dolayısıyla üzerine düşüneceğimiz acemi ilahiyat metinleri bütün bu noktalar göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

²⁷⁷ Bu ifade tasavvufi düşünce ve Osmanlı ilişkisi özelinde Mustafa Kara tarafından kullanılmıştır (“Osmanlı Topraklarında Yaygın Olan Tarikatler”, **Osmanlı Medeniyeti** içinde, haz. Coşkun Çakır, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 226).

²⁷⁸ Bu sürecin diğer veçheleriyle beraber genel hatlarıyla incelendiği çalışmalar için bkz. Hodgson, **The Expansion of Islam in the Middle Periods**, s. 201-254; Jonathan P. Berkey, **The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800**, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 231-247.

²⁷⁹ Berkey, **The Formation of Islam**, s. 226, 241.

²⁸⁰ Tahsin Görgün, “Molla Fenârî (Düşüncesi)”, **DİA** 30 (2005), s. 247-248.

²⁸¹ Konrad Hirschler, **The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

²⁸² Jonathan P. Berkey, **Popular Preaching & Religious Authority in the Medieval Islamic Near East**, Seattle: University of Washington Press, 2001, s. 19-20.

3.1.2.1. Rum Diyarı ve Acemi İlahiyat Metinleri

Rum Diyarı'nda üretilen acemi ilahiyat metinleri, yukarıdaki kısa girişin ışığında, iki farklı cepheden incelenebilir. Bunlardan ilki evrensel bilginin yerel alana aktarımının Rum Diyarı'nda üretilen metinler üzerinden anlaşılmasıyken, ikincisi ise bu metinlerin gerek biçim gerekse içerik açısından sahip olduğu hususiyetlerdir. Kanımca bu iki cephenin ortaya konulması bir iletişim biçimi olarak acemi ilahiyatın metinsel düzlemde ne şekilde vücut bulduğunu göstermesi açısından önemli bir deneme olacaktır.

Rum Diyarı'nda Evrensel Bilginin Acemi İlahiyat Metinleri Üzerinden Aktarımı

İslam toplumları için evrensel bilgiyi birbiriyle ilişkili ancak farklı iki kategori altında değerlendirmek mümkündür. Birincisi bütün İslam toplumları için mutlak bilgi kaynağı olan Kur'an ve hadisler iken²⁸³ ikincisi bu mutlak kaynakları birbirinden farklı odak noktaları ve yorumlama biçimleriyle terkip eden, klasik terminolojiyle, havas tabakanın ürettiği bilgidir.²⁸⁴ İkinci kategorinin evrenselliği, havas tabakanın bir kısmının şahsen yaptıkları seyahatler ile geniş bir coğrafyada hareket halinde olmaları ve ürettikleri metinlerin coğrafya ve yaşadıkları zamanı aşan bir dolaşımda olabilmesiyle alakalıdır. Dolayısıyla bu kategorideki evrensel bilgi tarihseldir, dolaşımda olan metinler zamana ve mekana göre değişiklik gösterebilir. Rum Diyarı'nda acemi ilahiyat metinlerinin serencamı da eşyanın doğası gereği böylesi bir tarihselliğin içerisinde anlaşılabilir. Bu bağlamda evrensel bilginin acemi ilahiyat metinleri aracılığıyla Rum Diyarı'nda nasıl yer bulduğunu gösterirken somut isim ve metinler üzerinden gideceğim.

Mercek altına alacağım müellifler, düşünceleri ve ürettikleri metinlerle Rum Diyarı'nda hem avam hem de havas tabaka arasında ciddi şöhret sahibi olan Gazzâlî ile İbnü'l-Arabî ve tercüme-telif faaliyetleriyle evrensel bilgiyi yerel alana aktarma noktasında ciddi bir çaba sarf etmiş olan Musa İznîkî olacak. İbnü'l-Arabî'yi eserlerinden ziyade düşüncesinin acemi ilahiyat metinlerinde yer alışı, Gazzâlî'yi ise özellikle Türkçe'ye tercüme edilen metinleri üzerinden ele alacağım. Her iki isim de acemi ilahiyat metinleri aracılığıyla Murad'ın düşünce

²⁸³ Bu bilgi kaynaklarının bazen parça parça bazen bir tefsir aracılığıyla yapılan Türkçe tercümeleri, bu metinlerin üretim ve tüketim biçimleri üzerinde durulması gereken bir konudur. Ancak bu çalışmanın sınırları böylesine geniş bir konuyu aşmaktadır.

²⁸⁴ Burada bilgi kavramını herhangi bir Müslümanın yaşama ve düşünme biçimini belirleyen her türlü metne atıfla kullanıyorum. Diğer bir deyişle, bu bilginin çatısı altında gündelik hayatı ve ibadetleri düzenleyici fıkıh ilmi ile evliya menakıbnameleri bir arada bulunuyor.

hayatında mühim bir yer tutmaktadır. Son olarak Musa İznîkî'yi ise evrensel bilgiyi acemi ilahiyat metinleri aracılığıyla yerel alana aktaran bir 15. yüzyıl örneği olarak inceleyeceğim.

Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî Osmanlı düşüncesinin kurucu isimlerindendir. Gazzâlî bir yandan şer'î ilimler ve tasavvuf arasında köprü kurarken, diğer yandan şer'î ilimlerin felsefi bir dile kavuşmasında öncü bir rol oynamıştır.²⁸⁵ İbnü'l-Arabî ise metinleri ve üvey oğlu Sadreddin Konevî'nin bu metinlere yaptığı şerhlerle birlikte tasavvufun felsefi bir dille ifade edildiği bir geleneğin kurucusudur.²⁸⁶ Burada üzerinde durulacak nokta bu isimlerin sahip oldukları *imgesel popülerliğin* acemi ilahiyat bağlamında izahıdır. Bu şekilde havas tabaka arasında dolaşımda olan evrensel bilginin yerel düzlemde kendine nasıl ifade alanı bulduğu anlaşılabilir.

Velud bir müellif olarak Gazzâlî'nin fıkıh usulü yahut kelim gibi sıradan okuyucuya hitap etmeyen eserleri Türkçe'ye tercüme edilmezken genel anlamda tasavvuf ve ahlakla ilişkili eğitici vasfı yüksek eserlerinin pek çok kez Türkçe'ye tercüme edilmesi üzerinde durulması gereken bir ayrıntıdır.²⁸⁷ Bu ayrıntı bir eserin Türkçe'ye tercüme edilmesinde elbette tek motivasyon olmasa da söz konusu dini metinler olduğu zaman tercümedeki temel motivasyonun kamuyu eğitime çabası olduğunu gösterir. En nihayetinde Gazzâlî'nin kendisi, üzerine çokça kalem oynattığı kelim ilmine dair meselelerin avamı ilgilendirmedigini, onların bu ilimden uzak durması gerektiğini vurgulamıştır.²⁸⁸ Dolayısıyla erbabını ilgilendiren ve onları muhatap alan metinleri tercüme edip kamuya açmak acemi ilahiyatın temel gayesine aykırı

²⁸⁵ "Gazzâlî zâhirle bâtını, şeriatla hakikati bağdaştıran bir sûfi-düşünür olarak kabul edilir. Zâhirî ve şer'î ilimler alanında geniş bir bilgiye sahip olması yanında müfrit tasavvufî görüşleri eleştirmesi, zâhir ulemâsının da ona saygı duymasına ve kendisini eleştiren bazı âlimlerin itirazlarının etkisiz kalmasına sebep olmuştur." (Süleyman Uludağ, "Gazzâlî (Tasavvufî Görüşleri)", *DİA* 13 (1996), s. 516; "... aşağı yukarı Selçuklu ve Osmanlıların hâkim olduğu tarih dilimi içerisinde (m. XII-XVIII. yüzyıllar) yetişmiş olan belirli bir âlim ve düşünür silsilesi, Fârâbî ve bilhassa İbn-i Sînâ'nın elinde olgunlaşan mantık ve felsefî birikimi alıp bunları İslâmî ilimler için anlamlı olabilecek bir şekilde dönüştürme faaliyetine katılmış, İslâmî ilimlerin rasyonalize edilmesi/felsefîleşmesi sürecini gerçekleştirmişlerdir." şeklindeki ifadesiyle sürece değinen Asım Cüneyd Köksal silsilede ilk isim olarak Gazzâlî'yi zikreder (Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 21).

²⁸⁶ "Nazarî tasavvufun tarihinde hiçbir mutasavvıf Konevî kadar etkili olmamıştır. Bunun tek istisnasının İbnü'l-Arabî olduğu söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında Konevî'nin yorumlarının rolü dikkate alındığında onun etkisinin Konevî vasıtasıyla gerçekleştiği ortaya çıkar" (Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *DİA* 35 (2008), s. 423); Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî arasındaki ilişkiyle alakalı olarak bkz. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 61-64.

²⁸⁷ Eserleri için bkz. H. Bekir Karlağa, "Gazzâlî (Eserleri)", *DİA* 13 (1996) s. 518-530; Gazzâlî'nin eserlerinin Batı Türkçesi'ne yapılmış tercümelerine dair genel bir döküm için bkz. Sadık Yazar, "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/31 (2011), s. 67-156.

²⁸⁸ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)", *DİA* 13 (1996), s. 506.

gözükmektedir. Bu noktada Gazzâlî mütercimleri arasında bilinçsiz bir konsensus oluşmuş olacak ki, bu mütercimler *Eyyühe'l-Veled* ve *Kimyâ-yı Sa'âdet* gibi zaten anadillerinde de büyük ölçüde acemi ilahiyat işlevi gören metinleri tercüme etmişlerdir. Ancak içerik olarak soyut, ağır ve tartışmalı konuları ihtiva eden, dolayısıyla acemi ilahiyat işlevi görmesi pek de mümkün olmayan *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin ilk tercümesi 19. yüzyılda yapılmıştır.²⁸⁹

Hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Şeyh Mahmûd Tokadî'nin *Eyyühe'l-Veled* tercümesinin girişindeki ifadeleri hem Gazzâlî'nin Osmanlı toplumu için ifade ettiği anlamı hem de bir mütercimin acemi ilahiyat bağlamında tercüme motivasyonlarını göstermesi açısından önemlidir.²⁹⁰ Burada mütercim, Gazzâlî'yi hem ulemâdan hem de meşâyıhdan sayar ki, bu yaklaşım onun tasavvuf ile şer'î ilimler yahut zâhir ile bâtın arasında kurduğu köprüyü ifade etmesi açısından önemlidir.²⁹¹ Buna ek olarak Tokadî'nin *Eyyühe'l-Veled*'i tercüme etmeye nasıl karar verdiğini zikrederken Gazzâlî'nin meşhur eseri *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn* hakkında kullandığı ifadeler dikkate değerdir. Mütercim *İhyâ'*nın oldukça mühim bir eser olduğunu vurgulamak amacıyla onu temiz bir zihinle okuyan kimsenin vaaz yahut nasihata ihtiyacı kalmayacağını belirtir. Acemi ilahiyat metinlerinin vaaz ve nasihatle ilişkili didaktik tonu düşünüldüğünde Tokadî'nin bir acemi ilahiyat metni olarak *İhyâ'*nın bu işlevini vurguladığını söylemek mümkündür. Ancak mütercime göre *İhyâ'*nın oldukça uzun bir eser olması ondan faydalanmayı zorlaştırmaktadır.²⁹² Nihayetinde *İhyâ* gibi faydalı ancak daha kısa bir eser ararken Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-Veled* eseriyle karşılaşır ve tercümeğe başlar.²⁹³ Dolayısıyla bir eserin uzun olmasının çoğu zaman acemi ilahiyat metinleri için bir problem olduğunu söylemek mümkündür. Genellikle tercih edilen daha muhtasar metinler olmuştur.

²⁸⁹ Yazar, "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", s. 71-72.

²⁹⁰ Yazar, "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", s. 108-109. Sadık Yazar mütercimin metin içerisinde kendi ismini zikretmediği bu tercümenin Türkiye kütüphanelerinde mevcut 15 nüshasını tespit etmiştir. Şu ana değin bilinmeyen bir nüsha için bkz. İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K 1327.

²⁹¹ Bu yaklaşım mütercime has değildir. Örnek bir metin için bkz. "ulûm-ı 'akliyye ve nakliyyenün imâm-ı celîlü's-şânı ve tarîka-i zühed ve mücâhedenün müessisü'l-erkânı evhadü'd-dehr ferîdü'l-'asr imâm-ı e'imme-i muvahhidîn ..." (**Menâkıb-ı Gazzâlî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 4609, vr. 17b).

²⁹² *İhyâ'*nın ilk tam tercümesi ancak 1879'da tamamlanabilmiştir. Ondan önceki iki tercüme ise muhtasar surettedir (Yazar, "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", s. 71-83).

²⁹³ Mütercimin ifadelerinin tam aktarımı için bkz. "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", s. 108; İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, nr. K 1327, vr. 1b-2b.

Nitekim *İhyâ'*nın muhtasarı şeklinde nitelendirilebilecek olan *Kimyâ-yı Sa'âdet*'in muhtelif tercümelerinin kütüphanelerde birçok nüshası vardır.²⁹⁴

Kısacası Gazzâlî'nin eserlerinin Türkçe'ye yapılan tercümeleri evrensel bilginin acemi ilahiyat metinleri aracılığıyla daha ziyade genele hitap eden eğitici metinlerin tercih edilmesiyle yerel düzlemde vücut bulduğunu göstermektedir. Bunun da Gazzâlî'ye kitleler arasında hatırı sayılır bir popülerlik sağladığı aşikardır. Elbette Gazzâlî'nin Rum Diyarı'nda tedavülde olan acemi ilahiyat metinlerindeki yeri sadece eserlerinin tercüme edilmesinden ibaret değildir. Buna ek olarak muhtelif teliflerde de ismi ve eserleriyle kendine yer bulmuştur. Bir ismin kendine bu tip metinlerde yer bulması da onun *imgesel popülerlik* kazanması için yeterlidir.²⁹⁵ Bunun en net örneği İbnü'l-Arabî'nin acemi ilahiyat metinlerindeki mevcudiyetidir.

Rum Diyarı'nın en popüler üç acemi ilahiyat metni olarak nitelendirebileceğimiz *Mevlid*, *Muhammediyye* ve *Envârü'l-Âşıkîn*'in Ekberî düşüncesiyle ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî ile olan ilgisini inceleyen Abdullah Uğur bu irtibatı şu şekilde ifade eder:

... [bu] üç eser, vahdet-i vücûd düşüncesinin bazı kilit kavramlarını Hz. Peygamber'in mânevî şahsiyeti etrafında o kadar ustaca işlemişlerdir ki Anadolu'nun en ücra yerlerinde yaşayan sıradan halk bile vahdet-i vücûd düşüncesine aşinalık kesp edebilmiştir. Bugün vahdet-i vücûd düşüncesinin, hemen hemen bütün tarikat ve tarikat kollarının düşünce dünyasında bir "meşrep" olarak varlığını sürdürmesi, hiç şüphesiz bu üç eserin, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin geliştirdiği yüksek metafizik dili, sade bir üslup ve daha anlaşılır bir açıklıkla yeniden ifade etmelerine de borçludur.²⁹⁶

Diğer bir deyişle havas tabaka arasında dolaşımda olan evrensel bilgi acemi ilahiyat metinleri vasıtasıyla yerel düzlemde kendine ifade alanı bulmuş ve yaygınlaşmıştır. Elbette bu yaygınlık sadece bu üç metnin aracılığıyla gerçekleşmemiş, daha birçok isim de bu sürece katkı sağlamıştır. Örneğin Nakşibendiyye'nin Rum Diyarı'nda neşvünema bulmasını sağlayan Abdullah-ı İlâhî'nin (ö. 1491) aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesinin yaygınlık kazanmasında ciddi bir rol oynadığı bilinmektedir.²⁹⁷ Burada dikkat edilmesi gereken nokta

²⁹⁴ *Kimyâ-yı Sa'âdet* tercümeleri için bkz. Yazar, "Gazzâlî'nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri", s. 83-102.

²⁹⁵ Gazzâlî'nin metinlerinin 16. yüzyıldan itibaren tercüme edilmeye başladığı söylenebilir. Ancak bu, Gazzâlî'nin 15. yüzyılda bilinmediği yahut popüler olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. 15. yüzyılda kaleme alınmış Türkçe metinlerde Gazzâlî atıflarıyla karşılaşmak oldukça olasıdır.

²⁹⁶ Abdullah Uğur, "Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-Âşıkîn", **Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf** içinde, ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı, İstanbul: İSAR Yayınları, 2018, s. 100.

²⁹⁷ Abdullah-ı İlâhî'nin hayatı, etkisi ve eserleri için bkz. Mustafa Kara, "Molla İlâhî'ye Dair", **Osmanlı Araştırmaları** 7-8 (1988), s. 365-392. Nakşibendiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik zamanla değişen tavrı

bir iletişim biçimi olarak acemi ilahiyatın sadece metinler aracılığıyla değil aynı zamanda ve daha etkili olarak vaaz yahut sohbet gibi metin-dışı formlarla da kendine varlık alanı bulmasıdır. Dolayısıyla Ekberî düşüncenin bir aktarıcısı olarak Abdullah-ı İlâhî'nin yaşadığı zamanlarda sohbet halkalarında bulunmuş insanları etkilediği ve diğer yandan söz konusu etkiyi sonraki nesillere taşıyacak kimselerin yetişmesinde rol oynadığı söylenebilir. Bütün bunlara Abdullah-ı İlâhî'nin kaleme aldığı acemi ilahiyat metnlerinin yaygınlığı da eklendiğinde evrensel bilginin farklı formlarla nasıl yerel düzlemde kendine yer bulabileceği daha iyi anlaşılır.²⁹⁸

Anlaşılan o ki dil bariyeri sebebiyle görüşlerine sıradan kitlelerin ulaşamadığı muhtelif isimlerin metinleri ve düşünceleri çeşitli biçimlerde acemi ilahiyat metinleri aracılığıyla daha geniş kitlelere aktarılmaktadır. Kimi zaman metinler doğrudan tercüme edilmekte kimi zamansa bu kişilerin isimleri, kitapları ve düşünceleri telif tipi metinler aracılığıyla aktarılmaktadır. Musa İznikî de (ö. 1434-1435) tercüme ve telif faaliyetleriyle bu aracı rolünü üstlenen isimlerden biridir. Musa İznikî iki açıdan önemlidir. Bunlardan ilki geniş tercüme faaliyeti, ikincisi ise bu faaliyetin 15. yüzyılın ilk yarısı gibi erken bir devirde gerçekleşmesidir. Onun Rum Diyarı'nda dini bilginin metinler aracılığıyla yerel düzlemde kendine yer bulabilmesine dair bu çabası acemi ilahiyat metnlerinin doğasına dair dikkat edilmesi gereken detaylarla doludur.

Hayatı hakkında pek malumat sahibi olmadığımız Musa İznikî'nin telif olarak nitelendirilebilecek, biri Arapça olmak üzere sadece iki eseri vardır.²⁹⁹ Ondan geriye kalan diğer bütün metinler tercümedir. Dini bilginin yerel dilde ifade edilmesinde en doğrudan

için bkz. Rüya Kılıç, "Nakşibendi Geleneğinde İbnü'l-Arabî: Destek mi Muhalefet mi?", **Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi** 6 (2007), s. 43-60. Erken dönem Nakşibendîlerin İbnü'l-Arabî'yle olan ilişkisi için bkz. Dina Le Gall, "Forgotten Naqshbandîs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhood", **Studia Islamica** 97 (2003), s. 102-104.

²⁹⁸ Sadece *Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsılîn* adlı eserinin 1990 yılında yapılan neşrinde 15 nüshası tespit edilmiştir. Bu 15 nüshanın 14'ü Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Yapılacak bir araştırma tespit edilen nüshalardan çok daha fazla nüsha olduğunu ortaya koyacaktır. Nüsha sayıları için bkz. Yunus Nadi Özçelik (haz.), **Abdullah-ı İlâhî ve Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsılîn (Edisyon Kritik)**, Yayınlanmamış YL Tezi, Gazi Üniversitesi, 1990, s. 29-34.

²⁹⁹ Hayatı ve eserlerine dair genel bir bilgi için bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mûsâ İznikî", **DİA** 31 (2006), s. 218-219. Burada Musa İznikî'nin tercüme ettiği tefsirlere dair verilen bilgilerde literatürden doğan bir karışıklık mevcuttur. Bu karışıklığı düzelten ve Musa İznikî'nin tefsir tercümelerine dair bilgi veren bir çalışma için bkz. Abdülbaki Çetin, "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi** 22 (2007), s. 53-101.

yöntemin tercüme olduğu düşünüldüğünde, onun tercüme tercihlerinin acemi ilahiyat bağlamında ne ifade ettiği üzerine düşünmek yerinde olacaktır.

Musa İznîkî'nin tercümeleri şunlardır: *Enfesü'l-Cevâhir*, *Terceme-i Tefsîrû'l-Lübâb*, *Terceme-i Faslu'l-Hitâb*, *Terceme-i Kısas-ı Enbiyâ*, *Terceme-i Hisnu'l-hasîn fî Menheci'd-Dîn* ve *Zâdü'l-İbâd*. İlk iki eser, sırasıyla Ebû'l-Leys Semerkandî ve Ali b. Muhammed Hâzin'in tefsirlerinin tercümeleridir. *Faslu'l-Hitâb* Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Muhammed Pârsâ'nın tasavvufa dair Farsça olarak kaleme aldığı eseridir. Tercüme edilen *Kısas-ı Enbiyâ* ise Sa'lebî'ye aittir. *Terceme-i Hisnu'l-hasîn fî Menheci'd-Dîn*, İbnü'l-Cezerî'nin *el-Hisnu'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn* adlı eserinin tercümesi iken, *Zâdü'l-İbâd* Ebû Bekir b. Muhammed es-Seylânî'nin *Necâtü'z-Zâkirîn* isimli Farsça eserinin tercümesidir. Her iki eser de temelde muhtelif dua ve zikirlerin faziletlerini, okunması gereken vakitleri ve metinlerini ihtiva eden bir antoloji hüviyetindedir.

Farsça ve Arapça eserlerin bir arada bulunduğu bu tercüme külliyyatıyla evrensel dini bilginin muhtelif yönleri yerel alana aktarılmıştır. Tefsir tercümeleriyle bir yandan normal şartlarda kıraat etmek dışında metinsel düzlemde Kur'ân-ı Kerim ile herhangi bir ünsiyet kesbedemeyen avam tabakanın Kur'ân'a dair bilgi düzeyi genişlemekte ve diğer yandan tefsir vesilesiyle değinilen muhtelif meseleler de yerel dilde yeniden ifade edilmiş olmaktadır. *Faslu'l-Hitâb* tercümesi ise Rum Diyarı'nda acemi ilahiyatın büyük çoğunlukla iç içe geçtiği tasavvuf ile doğrudan ilişkilidir. Bu metnin tercümesi sayesinde Nakşibendiyye tarikatı kurumsal düzlemde olmasa da metinleri aracılığıyla Abdullah-ı İlâhî'den daha önce Rum Diyarı'nda kendine yer bulmuştur. İslam dünyasında acemi ilahiyatın en mühim ve yaygın metin tiplerinden biri olan *Kısas-ı Enbiyâ*'nın tercümesi Musa İznîkî'nin çeviri tercihleri ve acemi ilahiyat arasındaki ilişkiye dair en net örneklerden biridir. *Terceme-i Hisnu'l-hasîn fî Menheci'd-Dîn* ile *Zâdü'l-İbâd* ise diğer tercümelerin aksine pratik işlevleriyle öne çıkar. Bu tercümelerin temel amacı metni okuyanların dua ve zikir şeklinde icra edecekleri ibadetlerine rehberlik etmektir.

Musa İznîkî bazı tercümelerinin girişinde eseri tercüme etme sebebi olarak yukarıda da değindiğim *umûma fayda* motivasyonunu zikreder.³⁰⁰ Her eserin tercüme gayesi ve bu

³⁰⁰ "... Türkî lisân üzere tercüme kılavuz ki 'umûma fayde ola" (Murat Küçük (haz.), **Mûsâ bin Hâcî Hüseyin İznîkî – Terceme-i Faslu'l-Hitâb – Giriş-İnceleme-Metin-Dizin**, Yayınlanmamış YL Tezi, Ankara Üniversitesi, 1996, s. 9); "Tâ bu bende-i dâ'î, anı lisân-ı Türkî üzre tercüme kılavuz. Menfa'ati 'âm ola"

tercümelerin neticesinde ortaya çıkan fayda, metinden metine elbette farklılık göstermektedir. Ancak evrensel bilginin yerel alana aktarımı sabittir. Söz gelimi *Zâdu'l-İbâd* vesilesiyle okuyucu tercüme edilen metinde zikredilen şahsiyetler ve eserlerinden haberdar olur. Nitekim Musa İznîkî de eserin girişinde *Necâtü'z-Zâkirîn* vesilesiyle birçok eserin ismini zikreder.³⁰¹ Bu bağlamda Musa İznîkî'nin tek Türkçe telifi olan *Münebbihü'r-Râkîdîn*'e değinmek gerekir.³⁰²

Yedi vücut azasının hayırları ve şerlerinin bölüm bölüm zikredildiği *Münebbihü'r-Râkîdîn*'in sebep-i telifinde Musa İznîkî, bir klişe olarak Arapça bilmeyen dostlarının ondan bir eser telif etmesini ve bu şekilde onların da *evrensel bilgiden* faydalanabilmeyi arzuladığını beyan eder.³⁰³ Kurgunun iskeletini vücut azaları üzerinden inşa eden Musa İznîkî temelde bir ahlak kitabı kaleme almıştır. Eserinin kaynaklarını kısaca “âyât u ahhbâr”, “kavl-i ashâb” ve “makâlât-ı evliyâ” şeklinde tasnif eder.³⁰⁴ Her ne kadar Musa İznîkî atıf yaptığı kaynakları zikretme noktasında biraz ketum davransa da onun meramını anlatmak amacıyla kullandığı kaynaklara muhataplarının erişimi yoktur. Dolayısıyla bu metni eline alan bir kimse olağan şartlarda ulaşamayacağı kıssalara ve bu kıssaların merkezindeki şahıslara erişim kazanır ve bu erişim rastgele derlenmiş kıssalardan ibaret değildir. Aksine muhatap, tutarlı bir kurgu içerisinde kişinin İslam’a ve dolayısıyla ahlaka dair donanımının arttığı bir metinle hemhal olmuş olur. Bu şekilde acemi ilahiyatın hem *evrensel bilgiyi* yerel alana aktarma işlevi hem de pedagojik işlevi görülmüş olur.

Rum Diyarı’nda Üretilen Acemi İlahiyat Metinlerinin Bazı Hususiyetleri

Buradaki temel gayem Rum Diyarı’nda üretilmiş acemi ilahiyat metinlerinde gözlemlenebilecek ve bu metinlerinin doğasının anlaşılmasına fayda sağlayacak bazı

(Süleyman Altınar (haz.), *Ebu'l-Fazl Musa İznîkî'nin Zâdu'l-İbâd (Kullara Gıda) Adlı Eseri (Giriş – Dil İncelemesi – Metin – Sözlük – Dizin)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017, s. 158).

³⁰¹ “ol mezkûr kitâb-ı şerîfi ki İmâm Ebû Bekir cem’ etmişdi mu’temed kitâblardan ki ‘ulemâ-yı selefden kalmışdır.” dedikten sonra *Sahîh-i Buhârî*, *Firdevsü'l-Ahhbâr*, *Vâhidî* ve *Sa’lebî* Tefsirleri gibi eserleri zikreder (Musa İznîkî, *Zâdu'l-İbâd*, s. 157-158).

³⁰² Musa bin Hâcî Hüseyin el-İznîkî, *Münebbihü'r-Râkîdîn (Uyurları Uyandırıcı), Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin -I-*, haz. Paşa Yavuzarslan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

³⁰³ “ba’zı yârenler ki katumuzda cem’ olmuşlardı iltimâs kılup dediler kim bize bir kitâb cem’ edi versenüz ve anda letâyif ve garâyib sözler derc etsenüz çünkü ‘Arabîden behremend degülüz bârî ana mütâlâ’a kılup müstefid olsavuz [deyüben cidd] edüp istid’â kıldılar.” Musa İznîkî, *Münebbihü'r-Râkîdîn*, s. 107-108. Köşeli parantezdeki kısımda, transkripsiyon üzerinden anlaşılmayan ifadeyi tadil ettim. Ancak bunu yazmayı görmeden yaptığım için bunun nihai bir okuma olduğunu iddia edemem.

³⁰⁴ Musa İznîkî, *Münebbihü'r-Râkîdîn*, s. 108.

hususiyetleri ortaya koymak olacak. Bu tezde ilk olarak bu metinleri kaleme alan müelliflerin muhataplarındaki farklılıkları, ikinci olarak bu metinlerin okuma biçimlerindeki farklılıkları ve bununla ilgili olarak toplumsallıklarını inceleyeceğim. Ancak acemi ilahiyat metnlerinin sadece bu iki hususiyeti haiz olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Bu iki hususiyet aynı zamanda Murad ile doğrudan yahut dolaylı ilgileri olmaları sebebiyle mühimdir. Onun dışında acemi ilahiyat metnlerinin üretim ve tüketiminde kadınların rolü ve dahli yahut esasen evrensel bilgiyi yerel alana aktarmak amacıyla kaleme alınan kimi metinlerin, taalluk ettiği alanın dini olması sebebiyle kutsiyet kazanması ve ritüelize edilmeleri başka hususiyetler olarak örnek gösterilebilir.

Muhatap Farklılıkları

Bir iletişim biçimi olarak acemi ilahiyatın metinler aracılığıyla evrensel bilgiyi *cahile* aktardığı şeklindeki tespit kabaca doğru olsa da, hem eksiktir hem de yanlış anlaşılmalara sebep olabilir. Türkçe acemi ilahiyat metinleri incelendiği zaman bu metinlerin muhataplarının çeşitli şekillerde farklılaştığı hemen anlaşılır. Bu noktanın kavranması ve izah edilmesi acemi ilahiyat metnlerinin ve dolayısıyla Rum Diyarı'ndaki dini hayatın doğasının anlaşılması açısından mühimdir. Söz konusu muhatap farklılıkları tek bir biçimde tezahür etmez. Aksine kullanılan dil, metnin içeriği, konusu yahut kapalı bir gruba özel olarak kaleme alınmış olması gibi çeşitli farklılaşma biçimleri mevcuttur.

Bir eserin gerek dil gerekse çevre açısından muhatap kitlesindeki farklılıkları göstermesi açısından ilgi çekici eserlerden biri Abdullah-ı İlâhî'nin Nakşibendiyye yolunun adabına dair kaleme aldığı *Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsılîn* adlı eseridir. Abdullah-ı İlâhî "ba'zı yârânlar ve tâlibler[in] 'Arabî vü Fârisî'ye ziyâde kudretleri olmadığı sebebden" eserini Türkçe yazdığını ifade eder.³⁰⁵ Eserin Farsça ve Arapça alıntılarla dolu yapısı düşünüldüğünde kanımca *ziyâde kudret* ifadesi önem kazanır. Metnin asıl muhatapları olan tarikat çevresindeki bir grup insanın belirli düzeyde Farsça ve Arapça bildiğini, en azından *ümmî* düzeyde olmadığını, ancak baştan sona Farsça yahut Arapça bir eseri mütalaa edebilecek düzeyde olmadıklarını tahmin etmek mümkündür. Acemi ilahiyat metinleri incelenirken muhatapların evrensel bilginin aktarılacağı Farsça ve Arapça'ya dair bilgilerinin bilir-bilmez

³⁰⁵ Yunus Nadi Özçelik (haz.), **Abdullah-ı İlâhî ve Meslekü't-Tâlibîn ve'l-Vâsılîn (Edisyon Kritik)**, Yayınlanmamış YL Tezi, Gazi Üniversitesi, 1990, s. 76.

şeklinde iki kutuplu bir biçimde algılanmaması gerekir, aksine muhtelif bilme düzeylerinin mevcut olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Abdullah-ı İlâhî acemi ilahiyat metinleri söz konusu olduğunda sadece dil bahsiyle dikkat çekmez. Bunun da ötesinde *Mesleküt't-Tâlibîn*'in sonunda eserin muhataplarını doğrudan tefrik eden bir dil kullanır. Bütün bir eser boyunca dile getirdiği tasavvufun adabı ve sırlarına muhatap olamayacak kimseleri şu ifadelerle ayırır:

Ey dervîş eger bu makâmât ve bu derecât-ı 'aliyyeye tenhâ gidüb hâsıl kılmadınsa veya şeyh-i kâmil u muktedâ-yı hâsıl hidmetinde olub teslîm-i tasarrufât idemedünse ve sa'adetün kavî degülse hayru'l-umûrla 'amel kılasın.³⁰⁶

Bu ifadelerin ardından eserin asıl muhatapları olmayan bu gruba *hayru'l-umûr* başlığı altında çeşitli tavsiyeler verir. Bu tavsiyelerin arasında farzlara riayet, doğru itikad ve ahlak gibi başlıklar vardır.³⁰⁷ Abdullah-ı İlâhî'nin genel kaideler şeklinde kısaca zikrettiği bu tavsiyelerle eserin asıl muhataplarıyla *mübtedî* düzeyindeki okuyucuyu ayırmış olur. Bu ayırım mühimdir çünkü Abdullah-ı İlâhî'nin eseri için muhatap almadığı isimler başka acemi ilahiyat metinlerinde farklı cihetlerden muhatap alınır. Bu metinler kimi zaman fikhî boyutuyla kimi zamansa tasavvufî boyutuyla öne çıkar, kimi metinlerdeyse ikisi beraber bulunur.

Fikhî boyut daha ağırlıklı olmak üzere her iki boyutun da beraber bulunduğu ve Murad Bey'in de temel kaynağı olan Rum Diyarı'nda kaleme alınmış ilk Türkçe ilmihalin müellifi Kutbuddin İznîkî, *Mukaddime*'sinde eserini yazma gerekçesi olarak bilinmesi *farz-ı 'ayn* olan ilimlerin derlendiği eserlerin Arapça ve Farsça kaleme alınması sebebiyle bu dilleri bilmeyen kimselerin bundan faydalanamamasını zikreder. İznîkî bilinmesi *farz-ı 'ayn* olan bilgiyi tarif ederken kişinin namaz kılmaması nasıl Allah tarafından azaba uğramasına sebebiyet verecekse bu tip bilgileri bilmemenin de azaba sebep olacağını belirtir.³⁰⁸ Bilinmesi *farz-ı 'ayn* olan bilgiler noktasında alimlerin mesleklerine göre ihtilafa düştüğünü belirten İznîkî, eserini akaid, fıkıh ve ahlaki kapsayacak biçimde kurgular. Ancak bu kurgunun temel hedefi eserin isminden de anlaşılacağı üzere Müslümanlara *mukaddime* düzeyinde bilgi vermektir.³⁰⁹

³⁰⁶ Abdullah-ı İlâhî, *Mesleküt't-Tâlibîn*, s. 330-331.

³⁰⁷ Abdullah-ı İlâhî, *Mesleküt't-Tâlibîn*, s. 331-333.

³⁰⁸ “farz-u 'ayn ol 'ilmdürki her er ve 'avrat anı bâliğ oldukdan sonra bilmek ve öğrenmek gerek elbette eger öğrenmez-ise şol namâzı terk itdüğüçün nice 'azâb iderlerse ol farz-u 'ayn olan 'ilm öğrenmediğüçün dahi eyle 'azâb iderler” (Kutbe'd-Dîn İznîkî, *Mukaddime, Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük (Şahâbe'd-dîn Kudsî Nüshası)*, haz. Kerime Üstünova, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016, s. 144.

³⁰⁹ Krstić de bu eserin önemine dikkat çeker (*İhtida Anlatıları*, s. 51-53).

Mukaddime ve muhatap kitlesi açısından muadili kabul edilebilecek eserlerin mevcudiyetinin acemi ilahiyatın en saf hali olduğunu söylemek pekala mümkündür. Ancak bir iletişim biçimi olarak acemi ilahiyatın sadece mübtedî düzeyde muhataplara seslenmediğini aynı zamanda dini bahislere meraklı okuyuculara da seslenebildiğini akıldan çıkarmamak gerekir ki, bunun en net tezahürü genellikle tasavvufî eserlerde karşımıza çıkar. Nitekim Kınalızâde Ali Çelebi'nin meşhur klasiği *Ahlâk-ı Alâ'î*'de *âfât-i lisân* olarak nitelediği âfetlerden biri olarak avamın anlamadığı meselelerden sual etmesini zikreder ve şu ifadeleri kullanır:

Husûsen ba'z-ı sûfiyye ile musâhib olup *Mantıku't-Tayr-ı Attâr* ve *Gülşen-i Râz* ve *Zübde-i Aynü'l-kuzât-ı Hemedânî*'den bir iki beyit okumuş ise hod nükte-dân-ı ârif ve hakâyık-şinâs-ı amîk ve ulemâ-yı şerî'at katında zâhirî vü bî-tahkîk olur. Ve ba'z-ı ulûmdan dahi mesâyil ya Türkî kitâblardan ya ba'z-ı nâs evfâhından telakkuf edip anınla ba'z-ı dânişmendleri imtihân ve kendi hıfz ettiği cevâbına mutâbık takrîr etmezse cehline hükmeder.³¹⁰

Bu pasaj bir yandan *bir iki beyit okumak* şeklindeki ifadeyle yukarıda lisan bilgisi noktasında değindiğim *ziyâde kudret* meselesini diğer yandan bir iletişim biçimi olarak acemi ilahiyatın *Türkî kitâblar* yahut sözel yolla aktarıldığını göstermesi açısından mühimdir. Gözüken o ki, Kınalızâde, acemi ilahiyatın dini bahislerle sadece mübtedî düzeyde ilgili olmayan ancak evrensel bilgiyi doğrudan edinme noktasında yetersiz ara sınıfların *cüretinden* rahatsızdır. Söz gelimi Kınalızâde *Meslekü't-Tâlibîn*'i okumuş bir kimsenin bu metin aracılığıyla edindiği bilgiler ile *cüret* edinmesini hoş karşılamaz. Buradan anlaşılıyor ki acemi ilahiyat sadece basit düzeyde bilgilerin aktarıldığı bir iletişim alanı değildir. Tam bu noktada Carlos Grenier'in *Muhammediyye* ve *Envârü'l-Âşıkîn* gibi Rum Diyarı'nın hem kurucu hem de en popüler metinlerinin müellifleri olan Yazıcızâde biraderler hakkında yaptığı doktora tezinde bu iki ismi *Mukaddime* gibi eserlerden ayıran noktayı vurgulaması önem kazanır. Her ne kadar bu metinler Osmanlı toplumunun en alt tabakasına varan bir bilinirlik kazanmış olsa da yaşadığı dönemde müellifler bu metinleri kaleme alırken *Mukaddime* gibi eserlerin pratik işlevlerini aşan bir amaca hizmet etmeyi hedeflemişlerdir.³¹¹ Başka acemi ilahiyat

³¹⁰ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 278; Kınalızâde'nin benzer başka yakınmaları da mevcuttur. "Nitekim zemânede müşâhede ederiz. Ehâdîs ü mevâ'izden bir iki varak gören, kürsîlere çıkıp avâmma va'z u tezkîr ve Kur'ân-ı Mecîd'i zu'm-ı fâsidi üzere nakl ü tefsîr eder ve bir şeyhe iki gün hizmet ü tevbe eden ümmî hakâyık u ma'ârif söylemeye başlar. Ümmîlere bu makûle kelâm mahz-ı hatâyâ vü âsâmdır" (*Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 276).

³¹¹ "In contrast, the Yazıcıoğlu brothers aimed at an audience of a slightly higher educational attainment than İznîqî and el-Amasî, though perhaps one of with equally shallow roots in orthodox Islam. The brothers, with their deep and broad educations, aimed to communicate doctrinal truths that extended beyond praxis, turning the merely practicing Muslims who had read texts like İznîqî's and el-Amasî's and knew how to pray and act like Muslims, into Muslims who also understood the sequence of prophets and believed in the sacredness of the Qur'an, in the inevitability of the Day of

metinlerinin de *Muhammediyye* yahut *Envârü'l-Âşîkîn*'in hedeflerini aşan daha derin konulara girmesi aynı şekilde doğaldır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da içerikten bağımsız olarak kullanılan dilin düzeyidir. Burada örnek olarak Latîfî'nin *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ* adlı şuaara tezkiresinde tıpkı Yazıcızâde biraderler gibi kaleme aldığı manzum *Mevlid* metni oldukça meşhur olan Süleyman Çelebi'den bahsederken Hamdi Çelebi'nin *Mevlid* metnini tasvir biçimi gösterilebilir. Latîfî'ye göre Süleyman Çelebi'nin mevlid metni kadar “makbûl-i halk olup beyne'l-havâs ve'l-enâm meşhûr-ı 'âlem” başka bir metin yoktur. Onunla kıyaslanabilecek tek metin Hamdi Çelebi'ye aittir.

Anun dahi tarz-ı hâssı zümre-i havâssa mahsûsdur. 'Avâm-ı enâm elfâz-ı muhayyelesinden çendân zevk u telezzüz idemezler.³¹²

Buradan anlaşılıyor ki bir metnin Türkçe kaleme alınmış olması o metnin avam tarafından anlaşılması için yeter sebep değildir. Bir müellifin herhangi bir acemi ilahiyat metnini yazım motivasyonu evrensel bilgiyi yerel alana aktarmanın ötesine geçebilir. Bu noktada kullanılan dilin ağırlaşması mümkündür. Bu şekilde müellif, muhatap kitlesini daraltıp kendi kalem üstadlığını da ortaya koyabilir. Ancak buradan bu metinlerin dillerinin ağırlığı sebebiyle sadece evrensel bilgiye erişimi olan kimseleri muhatap aldığı anlaşılmamalıdır. En nihayetinde yukarıda da değinildiği üzere Kınalızâde'nin rahatsızlık duyduğu ne tam olarak avam ne de tam olarak havas şeklinde nitelendirilebilecek olan ara grubun *bir iki beyit* okumuşluğu vardır ve belki de bu iki beyit onların Arapça ve Farsça'nın vokabüleriyle örülmüş Türkçe bir metinden *telezzüz* etmelerini sağlıyordu.

Okuma Biçimleri

Eğer acemi ilahiyat dini bilginin bu bilgiye erişimi olmayanlara aktarımını imleyen bir iletişim biçimi olarak düşünülürse bu iletişimin sözlü ve yazılı olarak iki biçimde cereyan ettiği

Resurrection, and other basic tenets of a Muslim orthodoxy” (Carlos Grenier, **The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2017, s. 141). Bu çalışma Rum Diyarı'nın en meşhur acemi ilahiyat müelliflerini zamanı aşan popülerlikleri değil, içinde bulundukları zamanın gerçekliği üzerinden incelemesi açısından oldukça mühim bir çalışmadır. Aynı yazarın Yazıcızâdeler'in eserlerinde evrensel bilgiyi aktarım biçimini ve bunun muhtevasını incelediği bir çalışması için bkz. Carlos Grenier, “The Yazıcıoğlu Brothers and the Textual Genealogies of Ottoman Islam”, **Turcica** 49 (2018), s. 37-59.

³¹² Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, Ankara: T.C. Kültür Turizm Bakanlığı: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018, s. 94 aktaran ve değerlendiren Karateke, **Popüler Dini Kitaplar**, s. 214.

söylenbilir. Acemi ilahiyat sözlü olarak muhtelif mekanlarda vaaz, sohbet, nasihat şeklinde isimlendirilebilecek şekillerde icra edilir.³¹³ Ancak sözlü ve yazılı olarak cereyan eden bu iletişim biçimlerini keskin bir biçimde birbirinden ayırmak mümkün değildir. “Sözü mekana bağlayan yazı”³¹⁴ sayesinde kitap denilen form oluşur. Bu form sayesinde mekana kavuşan söz kazandığı somut varlığıyla zamanda yolculuk edebilir. Acemi ilahiyat bağlamında onu vaaz gibi pratiklerden ayıran nokta budur, metin bir kere ortaya çıktığında artık *an*’dan bağımsız bir biçimde alenileşir. Burada üzerinde durulması gereken nokta, metnin okunma biçimleri ve bununla ilişkili olarak toplumsallığıdır.

Kitap okumanın büyük çoğunlukla sessiz ve yalnız olarak yapıldığı modern zamanların aksine, modernite öncesinde bir grup insanın sesli okunan bir kitabı dinlemesi yaygın bir pratiktir. Kitap edinmenin pek kolay olmadığı ve okuma oranlarının düşük olduğu bir toplumda bir metnin sadece okuma bilen sahibinin ötesinde bir yaygınlık kazanabilmesi ancak o metnin işitsel olarak aktarılabilmesine bağlıdır. Yazılı metnin işitsel olarak aktarımı sayesinde metin toplumsallaşır ve muhatap kitlesini geliştirir.

Avrupa tarihi örneğinde kamusal okuma pratiğine dair hatırı sayılır bir literatür mevcuttur.³¹⁵ Aynı düzeyde olmasa da Ortaçağ Arap Dünyası’nın okuma pratiklerinin de üzerinde durulmuştur.³¹⁶ Ancak söz konusu okuma pratiklerinin Osmanlı dünyasındaki tarihine dair kavramsal temelli ve bütüncül bir literatürün oluştuğunu söylemek henüz mümkün değildir. Burada tek istisnanın son yıllarda *Hamzanâme* ve benzeri popüler halk kitaplarının okuma pratiklerine dair gelişen literatür olduğu söylenebilir.³¹⁷ Bu literatür

³¹³ Vaaz kavramı için bkz. Hasan Cirit, “Vaaz”, *DİA* 42 (2012), s. 404-407; Orta Zamanlar’da İslam dünyasında vaaz ve kıssa kültürü ile bu kültür etrafında şekillenen tartışmalar için bkz. Berkey, **Popular Preaching & Religious Authority**; 17. yüzyıl İstanbul’unda “avam ve havas arasındaki dini iktidar ile yazılı ve sözel kültürler arasında aracı” olarak nitelenen vaizleri kamusal alan kavramıyla birlikte inceleyen bir çalışma için bkz. Sümeyra Aslıhan Gürbüz, **Teachers of the Public, Advisors to the Sultan: Preachers and the Rise of a Political Public Sphere in Early Modern Istanbul (1600-1675)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2016.

³¹⁴ Walter J. Ong, **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü Teknolojileşmesi**, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 20.

³¹⁵ Joyce Coleman, **Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996; D. H. Green, **Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature (800-1300)**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; Mark Chinca ve Christopher Young (ed.), **Orality and Literacy in the Middle Ages: Essays on a Conjunction and its Consequences in Honour of D. H. Green**, Turnhout, Belgium: Brepols, 2005.

³¹⁶ Hirschler, **The Written Word in the Medieval Arabic Lands**.

³¹⁷ Tülün Değirmenci, “Bir Kitabı Kaç Kişi Okur?: Osmanlı’da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler”, **Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar** 13 (2011), s. 7-43; Tülün Değirmenci, “Söz Bir Nesnedir ki, Zâil Olmaz’: Osmanlı İstanbul’unda Hamzanâme Geleneğine Göre Kamusal Okuma (Hikâye-Resim-

sayesinde kıraat meclisi şeklinde isimlendirilip zikredilegelen tarihsiz, mekansız, detaysız meçhul bir kültüre dair çeşitli ayrıntılar açığa kavuşmuştur. Ben bu bölümde acemi ilahiyat metinlerinde mevcut bazı detaylar üzerinden bu okuma pratiğinin mevcudiyetine ve kavramlarına bir katkı sağlamayı hedefliyorum. Bu şekilde sadece *Muhammediyye* ve *Mevlid* gibi ritüelize edilmiş metinlerin değil, aksine birçok metnin doğrudan sesli bir şekilde okunmak için kaleme alındığını, dolayısıyla bir acemi ilahiyat metninin içeriğinin ulaştığı kitlenin sadece nüsha sahipleri olmadığı, bu metinlerin kamusal alanda da tüketilebildiği anlaşılabilir.

15. yüzyılın meşhur mutasavvıfı ve devlet adamı Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) "Söz bir nesnedir ki, zâil olmaz, kıyâmete değin turur" şeklinde başlayan ifadesini alıntıl原因an Tülün Değirmenci bu ifadeyi şu şekilde yorumlar:

Burada Sinan Paşa'nın "söz" kelimesini seçmesi/kullanması herhâlde bir tesadüf değildi. Yazdığı eserin sözel bir ortamda, yani yazının ve sözün beraber olduğu bir iletişim biçimi içinde kullanılacağını biliyordu. Bu yüzden de sözünün kıyamete kadar kalacağını söylüyordu. Bir başka deyişle, Osmanlı kültüründe "söz" öyle uçup gitmiyordu şimdilerde olduğu gibi; yazı ile söz arasındaki ayrım -şayet varsa- günümüzdeki gibi keskin değildi. Nitekim son zamanlarda yapılan çalışmalarda da, Osmanlı kültürünün özünde yazılı bir kültür değil, sözel bir kültür olduğu ve Osmanlı yazarlarının "sözel okuyazarlardan" oluşan bir topluluğa hitap ettiği; dahası Osmanlı kültürünün yazılı kısmının ise çok sınırlı bir okuyazar çevresinde kaldığı dile getirilen bir mevzudur.³¹⁸

Değirmenci her ne kadar Sinan Paşa'nın eserin tüketim biçimine dair farkındalığına dikkat çekse de bu tüketim biçimi, belirli eserler yahut eser tipleri müstesna, genellikle gözden kaçmaktadır. Çeşitli hikayelerin bir grup karşısında sesli olarak okunması, nüshalara düşülen kıraat notları sebebiyle, tarihçiler için en göz önünde olan okuma pratiğidir.³¹⁹ Acemi ilahiyat metinleri söz konusu edildiğinde, bu gibi kıraat notlarıyla karşılaşmamamız sebebiyle, kamusal okuma pratikleri ancak *Mevlid* ve *Muhammediyye* gibi oldukça popüler, manzum ve ritüelize edilmiş ve hatta *Mevlid-hân* ve *Muhammediyye-hân* şeklinde isimlendirilen okuyucuların, geçimlerini temin etmelerini sağlayan metinler üzerinden işlenmektedir. Ancak

Kitap)", **Antik Çağ'dan XVI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Edebiyat, Kültür, Sanat** içinde, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İBB Kültür AŞ., 2015, s. 634-649; Elif Sezer, **The Interface Between the Oral and the Written in Ottoman Literature: The Reader Notes on the Manuscript of the Story of *Firûzşâh***, Yayınlanmamış YL Tezi, İstanbul Sehir University, 2014; Elif Sezer Aydın, "Unusual Readers in Early Modern Istanbul: Manuscript Notes of Janissaries and Other Riff-Raff on Popular Heroic Narratives", **Journal of Islamic Manuscripts** 9 (2018), s. 109-131.

³¹⁸ Değirmenci, "Söz Bir Nesnedir ki, Zâil Olmaz", s. 634.

³¹⁹ Binbir Gece Masalları'nın 17. yüzyılda yapılmış bir tercümesine düşülen okuyucu notları için bkz. Şinasi Tekin, "Binbir Gece'nin İlk Türkçe Tercümeleri ve Bu Hikâyelerdeki Gazeller Üzerine", **Türk Dilleri Araştırmaları** 3 (1993), s. 242-244.

çeşitli acemi ilahiyat metnlerinin müellif yahut müstensihlerinin okuma pratiklerine dair kullandıkları kavramlar incelendiğinde bu metnlerin müelliflerinin tıpkı Sinan Paşa gibi ürettikleri metnlerin tüketim biçimine dair farkındalık sahibi oldukları görülür. Nitekim acemi ilahiyat metnlerinin, matbaanın olmadığı, dolayısıyla yazılı metnin bir meta olarak üretiminin kısıtlı olduğu bir ortamda yaygınlaşması, okuma pratiğinin ancak ve ancak sözlü olarak icra edilmesiyle mümkün olabilirdi.

Bir eserin müellifi yahut müstensihinin ürettiği metnin hangi biçimlerde tüketileceğine dair farkındalık sahibi olması doğaldır. Bu farkındalık metinler içindeki kimi klişelerle kendini ifşa eder. Örneğin, metnin sonuna kimi zaman müellifler ancak çoğunlukla müstensihler tarafından eklenen bir dua vardır ki, bu dua işitsel aktarımın rutin olduğunu gösterir. “Okuyanı, dinleyeni, yazanı rahmetinle yarlıgagıl ya ganî” şeklindeki bu duadan metni üretenin zihninde okuyucunun dışında bir dinleyici kategorisinin de mevcut olduğu anlaşılır.³²⁰ Yine de sadece içeriğinde muhtelif anlatıların mevcut olduğu, dolayısıyla işitsel aktarıma daha müsait metnelerin kıraat edildiğini söylemek yanlış olur. Örneğin üslup ve içerik açısından normatif bir metin olan Kutbuddin İznîkî’nin ilmihali *Mukaddime*’nin iki nüshasında da bu duanın farklı versiyonları müstensih tarafından eserin sonuna eklenmiştir.³²¹ Diğer bir nokta da müelliflerin telif ettikleri metin içerisinde eserin muhataplarına yahut onların okuma işlemi sırasındaki fiillerine dair kullandıkları bazı ifadelerdir. Metnlerin işitsel olarak aktarımının rutin olduğuna dair delillerden biri, müelliflerin işitmek anlamına gelen *سمع* kökünden türetilen *istimâ*’ yahut *sâmi’ân* gibi kelimeleri kullanmalarıdır. Örneğin Lâmiî Çelebi *İbret-nümâ* adlı menâkıbnâmesinde eserin muhataplarını işitenler yahut işiticiler anlamına gelen *sâmi’ân* ifadesiyle karşılar.³²² Keza Abdullah-ı İlâhî de *Meslekü’t-Tâlibîn*’in sebeb-i telif

³²⁰ Bazı örnekler için bkz. Ebu’l-Leys Semerkandî, **Tezkiretü’l-Evliyâ (Tercümesi), İnceleme-Metin-İndeks**, haz. Selahattin Olcay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965, s. 192; Kadir Güler, “Germiyânî Yetimî ve İbret-Nâmesi-Zeyl”, **Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turcic** 5/2 (2010), s. 1028; Abdullatif Karamanî, **Âdâb-ı Menâzil**, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, nr. 8, s. 178a; Hasan Ali Esir, “XV. Yüzyılda Muhammed Tarafından Yazılan Manzum *Sîret*’in Nüshaları – I”, **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi** 41 (2019), s. 70; Musa İznîkî de eserin sonunda “ol okıyanlar ve dinleyenler dilinde du’â” ister Musa İznîkî, **Münebbihü’r-Râkîdîn**, s. 572.

³²¹ Universitätsbibliothek, B. Or. 142, s. 319; “Yazan ve okuyan ve dinleyenlere Allah rahmet itsün cümle ümmet-i Muhammed’e” (Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 439, vr. 266a).

³²² “‘Âlem-i misâlün şol ahvâlî beyândadur ki ashâb-ı istidrâca vâkî’ olur. Kimi muhakkak ve kimi müheyyildir ve sâmi’ana bundan dahi fâ’ide-i ‘azîmi ve ‘avâid-i lâyuhsa vardır.” (Salih Gülerer (haz.), **Bursalı Lâmiî Çelebi, ‘İbret-Nümâ, İnceleme-Metin**, Yayınlanmamış YL Tezi, Gazi Üniversitesi, 1988, s. 59.

kısımında “tâlibân-ı sâdıkân vü muhlisân-ı muhakkikân” şeklinde isimlendirdiği muhataplarının eserini “istimâ’ idüb” faydalansınlar diye yazdığını belirtir.³²³

Acemi ilahiyat metinlerinin bir kısmının sesli okuma için üretildiğini kabul etsek dahi bunun mevcut tek okuma biçimi olduğunu söylemek mümkün değildir. Kitabın ve bireyin olduğu mekanda doğal olarak metinler bireysel olarak da okunur. Müellifler metnin işitsel aktarımının nasıl farkındaysa bireysel okumanın da farkındadır. Bu farkındalık ve bu farkındalığın hangi kavramlarla ifade edildiği Eşrefoğlu Rûmî’nin *Müzekki’n-Nüfûs* ve Abdullah-ı İlâhî’nin *Meslekü’t-Tâlibîn* adlı eserlerindeki bazı pasajların paralel olarak okunmasıyla anlaşılabilir.

Abdullah-ı İlâhî eserinde “yalnız giden tâliblerin hâli” hakkında bir başlık açar ve bu başlık altında yalnız bir sufinin yapması gerekenlerden bahseder. Buradaki tavsiyelerinden biri, her gün “bir cüz’ veya yarım cüz mikdârı meşâyih sözinden” okunmasıdır. Meşâyih sözlerini ihtiva eden el-sine-i selase üzere yazılmış bazı eserlerin ismini verdikten sonra bu kitapların okunmasıyla alakalı olarak *nazar eyleme* ifadesini kullanır.³²⁴ Dolayısıyla yalnız bir sufinin kitap okumasının kulak ile değil gözle ve dolayısıyla bireysel olarak gerçekleşen bir eylem olduğu söylenebilir. Nitekim Eşrefoğlu Rûmî *Müzekki’n-Nüfûs*’da eserinin muhataplarına seslenirken, bireysel ve kamusal olmak üzere iki okuma biçimine şu ifadelerle atıf yapar: “bu kitâba nazar edeler ve-yâ-hud okudub dinleyeler”.³²⁵ Diğer bir deyişle Eşrefoğlu eserinin her iki biçimde de okunabileceğinin farkındadır. Bunlardan biri *nazar etmek* diğeri ise okutup dinletmektir.³²⁶ Okumanın yaygın olmadığı bir düzende yaşayan Eşrefoğlu ortaya koyduğu metnin sadece *nazar* yoluyla tüketildiği zaman yaygınlaşamayacağını ve

³²³ Abdullah-ı İlâhî, *Meslekü’t-Tâlibîn*, s. 76; Örnekleri arttırmak mümkündür. “gel imdi iy ‘azîz evvelâ işit kim ...” (Musa İznîkî, *Terceme-i Kısâs-ı Enbiyâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şâzelî Tekkesi, nr. 126, vr. 2b).

³²⁴ Abdullah-ı İlâhî, *Meslekü’t-Tâlibîn*, s. 109.

³²⁵ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs (Giriş-Metin-Sözlük)*, haz. Abdullah Bağdemir, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997, s. 39. Burada müelliflerin *nazar* kavramını *tefekür* anlamında kullandıkları da düşünülebilir. Ancak görüldüğü üzere Eşrefoğlu Rûmî *nazar* kavramını metnin sesli olarak okunmasına bir alternatif olarak zikretmektedir. Dolayısıyla onun buradan kastının sessiz okuma olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak aynı zamanda *nazar* ifadesini kullanarak kavramın düşünsel altyapısına da atıf yaptığını ve dolayısıyla kavramı iki anlamlı olarak kullandığı da tahmin edilebilir.

³²⁶ Başka bir yerde *nazar etmek* yerine *mütâla’a kılmak* ifadesini kullanır. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs*, s. 40.

okutup dinletmenin halihazırda yaygın bir uygulama olduğunun elbette farkındadır. İşbu sebeple her iki biçime de atıf yapar.

Acemi ilahiyat metnlerinin okunup dinlendiği meclislerin yahut kimi zaman *nazar etmek* şeklinde ifade edilen bireysel okumanın mahiyetine dair yeterli düzeyde bilgi sahibi değiliz. Yine de her iki okuma biçiminin de mevcut olduğu ve özellikle kamusal okumanın yaygın bir eylem tipi olarak Osmanlı toplumunda bulunduğu, tek başına müelliflerin kullandıkları ifadelerden anlaşılabilir. Bu nokta acemi ilahiyat metnlerinin muhataplarının ve tüketiminin doğasının kavranması açısından oldukça önemlidir. Aksi takdirde bu metinleri üreten isimlerin nasıl bir muhatap kitlesine seslendiği anlaşılmaz. Buna ek olarak belirli meselelerin derlendiği ancak yaygınlaşmamış eserlerin üretim gayeleri de anlaşılamaz. Örneğin tek nüshası mevcut bir acemi ilahiyat metnini kaleme alan müellif, matbaanın mevcut olmadığı ve dolayısıyla bir kitabın seri üretime geçmediği bir toplumda, sadece bir grup insanın dinlemesi için eserini kaleme alabilir ve bu çaba o müellifin içerisinde bulunduğu anlam küresi içerisinde oldukça yerinde bir harekettir.

3.1.3. Murad ve Acemi İlahiyat

Eğer Osmanlı toplumunun kitap merakları ve okuma yazma alışkanlıkları üzerine kapsamlı bir çalışma yapılacaksa, bunun sadece tereke kayıtları veya kütüphane kataloglarına dayanarak yapılması yetersiz kalacaktır. Bu listelerdeki kuru bilgilerin muhakkak efsaneler, kitap algılarına dair notlar ve satır araları yorumlanarak desteklenmesi gerekiyor. *Seyahatname* on yedinci yüzyıl için önemli bir kaynak. Ama sonuçta sadece bir bakış açısını temsil ediyor. Bir Osmanlı devri okuma yazma tarihi için diğer metinlerden benzer yorumların toplanması kaçınılmazdır.³²⁷

Murad Bey'in *Tesviye'sini* kaynakları ve bu kaynakların kullanım biçimi üzerinden incelemek, acemi ilahiyat metnlerini 16. yüzyıl özelinde somut bir düzlemde değerlendirme imkanı verir. Murad, üretilen metinlerden bilgi edinme noktasında pasif olarak nitelendirilebilecek çağdaş muhataplarından iki noktada ayrılır. Bunlardan ilki, farklı bir din ve düşünce dünyası içerisinde olsa da hayatının ilerleyen kısımlarında ona avantaj sağlayacak ve entelektüel donanımını oluşturacak olan bir Hristiyan olarak aldığı ilk eğitimidir. Bu eğitim sayesinde bir Müslüman olarak hem geçimini sağlamış hem de kitapların ve düşüncenin olduğu yeni bir düşünsel atmosfere adapte olmakta problem çekmemiştir. İkincisi ve kanımca daha önemlisi belki de kendisinden çok daha donanımlı çağdaşlarının cesaret edemediği bir

³²⁷ Karateke, "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar", s. 228.

derleme ve telif motivasyonuna ve cüretine sahip olmasıdır. Bu cüret ve motivasyonun kaynağı Murad Bey'in kendi ihtida tecrübesi ve düşünsel serencamını eski dinine mensup kimselere aktarıp onların da *şeref-i islam ile müşerref* olmasını sağlama noktasındaki görev bilincidir. Bu iki hususiyet acemi ilahiyat olgusunu anlama açısından oldukça verimli bir eser olan *Tesviye*'nin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bir bilgi aktarım biçimi olarak acemi ilahiyatın sadece metinsel düzlemde gerçekleşmediği aynı zamanda sohbet meclisleri, şahsi ilişkiler ve vaaz gibi çeşitli iletişim alanlarında da kendine yer bulduğu ve bunun dini bilginin aktarılma noktasında oldukça önemli bir yer tuttuğu aşikardır. Murad da bu gibi alanlardan azade olmamasına rağmen onun böylesi ilişkilerini takip edebileceğimiz kaynaklardan yoksunuz. Dolayısıyla, Murad'ın aktif bir müellif ve dini bilgiyi edinme noktasında acemi ilahiyat metinlerine muhtaç pasif entelektüel kimliklerinin aynı anda zuhur ettiği *Tesviye*'ye bağlı kalmakla yetiniyorum.

Murad, risalesinde kimi zaman doğrudan kimi zamansa dolaylı olarak atıf yaptığı eserlerle zihin dünyasına dair ipuçları vermektedir. Bu eserlerin *Tesviye*'deki varlıklarının Osmanlı kültürel atmosferindeki varlıklarıyla beraber incelenmesi, bizlere Osmanlı dini hayatı ve düşüncesinin vasat düzlemde nasıl işlediğini gösterebilir. Böylesi bir çaba, Murad'ın bir Müslüman olarak zihin dünyasının ve bununla ilişkili olarak acemi ilahiyat metinlerinin pratikteki işlevinin anlaşılmasına katkı sağlar. Bu amaca binaen ilk yapılması gereken Murad'ın doğrudan müellif yahut eser ismi vererek atıf yaptığı metinleri derli toplu bir şekilde tablo halinde sunmaktır.

MÜELLİF-MÜTERCİM	ESER	DİLİ
Hâce Abdullah Herevî	Tabakâtü's-Sûfiyye (?)	Farsça
Gazzâlî	İhyâu Ulûmi'd-Dîn	Arapça
Muhyiddin İbnü'l-Arabî	el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye	Arapça
Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî	Mesnevî	Farsça
Sa'di-yi Şirâzî	Gülistân ³²⁸	Farsça
Yunus Emre ³²⁹	...	Türkçe
Kutbüddin İznîkî	Mukaddime	Türkçe
Yazıcızâde Mehmed Efendi	Muhammediyye	Türkçe
(Anonim)	Kısâs-ı Enbiyâ	Türkçe
(Anonim)	Tezkiretü'l-Evliyâ	Türkçe
Lâmiî Çelebi	İbretnümâ	Türkçe

Tablo-1: Tesviye'de İsmi Geçen Müellifler ve Eserler Listesi³³⁰

Tablo 1'deki kaynakların *Tesviye* içerisindeki kullanımları ve diğer metinlerle olan ilişkileri kıyaslanmaksızın yapılacak bir değerlendirme, Murad'ın bu metinleri okuduğu ve kullandığı algısının doğmasına sebep olabilir. Esasında Murad'ın kaynakları kullanma biçimi incelendiğinde onun acemi ilahiyat metinlerine muhtaç, dini bilgi yönünden vasat bir entelektüel olduğu görülür ve bu vesileyle acemi ilahiyat metinlerinin evrensel bilgiyi yerel düzleme aktarma noktasındaki işlevi anlaşılır. Ancak Türkçe eserlerin yanı sıra Farsça ve Arapça eserlere de atıfta bulunulması Murad'ın entelektüel düzeyi ve okuma pratiği hakkında çeşitli yanlış anlamalara sebep olabilir. Hatırlanacağı üzere Murad'ın dini bilgiyi edinmesi açısından Osmanlı toplumunun vasatını temsil ettiğini belirtmiştim. İlk bakışta Herevî, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi, Krstić'in deyiimiyle “düşünceleri eğitimsiz okuyucu için kolayca ulaşılabilir olmayan”³³¹ alim-sufilerin eserlerinin vasat bir Müslüman olduğunu iddia ettiğim Murad'ın eserinde nasıl bulunduğu sorgulanabilir. Lakin Murad'ın atıf yaptığı metinlere bakıldığında ilk anda vasatlığını yanlışlar gözüken tablo, aslında Murad'ın vasatlığı temsil gücünü yükseltir hale getirmektedir.

Murad Bey *Tesviye*'sinin ana omurgasını acemi ilahiyat metinleri üzerinden kurgulamış gözükmemektedir. Burada İmâm Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Sa'dî ve Mevlânâ gibi isimlere

³²⁸ Eserin ismini vermez, sadece iki beytini alıntılar (**Tesviye**, vr. 98b).

³²⁹ Murad'ın Yunus Emre'nin ismini “Yunus Emrem” diyerek zikrettiği ve dörtlük olarak alıntılıdığı şiirlerden biri Akşemseddin'e ait bir beyittir. “bu 'ışk imiş varlık kamu / ay ve yıldız uçmak tamu / girü kalanı iy 'amu / heb bir kuru gavgâ imiş” (**Tesviye**, vr. 98b); Şiirlerin Akşemseddin'e aidiyetiyle alakalı olarak bkz. Kemal Eraslan, “Ak Şemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri”, **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1984**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1987, s. 39.

³³⁰ Böyle bir kaynak listesini bazı eksiklerle birlikte ilk çıkaran Krstić olmuştur (**Narrating Conversions to Islam**, s. 204-205).

³³¹ Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 206.

yaptığı atıflar, vasat bir entelektüelin *imgesel popülerlik*ten yararlanması şeklinde yorumlanabilir. *Tesviye* müellifinin korpusu kesinlikle şaşırtıcı değildir. Aksine bu korpus incelendiğinde 16. yüzyılda dini bahislere ilgi duyan bir okurun karşısına çıkacak popüler metinlerle karşılaşılır. Burada mühim olan nokta, bir 16. yüzyıl entelektüelinin dini meselelerde zihin dünyasını şekillendiren acemi ilahiyat korpusunun tasavvuftan bağımsız olarak düşünölemeyecek olması ve 15. yüzyıldan beri üretilen acemi ilahiyat korpusunun bir mühtedinin elinde Arapça ve Farsça külliyata ihtiyaç duymaksızın Hristiyanlara davet için yeterli olmasıdır. Tam bu nokta yerel bir alt kimlik olarak Rumî İslam'ın acemi ilahiyat metinleri aracılığıyla kazandığı mevcudiyeti gösterir. İslam'a dair ilk eğitimini ve entelektüel gelişimini bu tip metinler üzerinden kazanan Murad Bey bu yerel alt kimliğin en müşahhas örneğidir. Diğer bir deyişle Murad'ı meraklı bir nev-müslim olarak dini bahislere ısındıran ve nihayetinde Hristiyan dünyaya İslam'ı tanıtmasını sağlayan gerçeklik Rum Diyarı'nda üretilmiş acemi ilahiyat metinleri sayesinde imkan dairesine girmiştir. Çabası itibarıyla oldukça atipik bir örnek olması bir yana, bu çabayı ortaya koyuş biçimi onu devrinin vasatı olarak incelemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak çözölməsi gereken ilk problem, devrinin vasatını temsil eden bu ismin Farsça ve Arapça eserlere yaptığı atıflardır.

Murad'ın Farsça ve Arapça eserlere yaptığı atıflar iki husus göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır. Bunlardan ilki Karateke'nin yukarıda zikrettiği imgesel popülerlik kavramıdır. Bu kavram *Tesviye* bağlamında Murad'ın Arapça ve Farsça'ya dair bilgi düzeyinin sorgulanmasıyla birlikte düşünöldüğünde somut bir zemine kavuşur. Dolayısıyla Murad'ın bu dillerdeki yetkinliği ve atıf yaptığı *Gülistan* ile *Mesnevî*'nin Murad'ın entelektüel dünyasındaki yeriyle beraber *Tesviye*'deki kullanımları üzerine düşünmek gerekir. İkincisi ise atıf yaptığı Arapça yahut Farsça kaynaklar ile kullandığı acemi ilahiyat metinleri arasındaki ilişkidir.

Hatırlanacağı üzere Abdullah-ı İlâhî *Meslekü't-Tâlibîn*'i kaleme alırken Arapça ve Farsça'da “ziyâde kudret” sahibi olmayan muhataplara sesleniyordu. *Tesviye*'de atıf yapılan eserler ve bu eserlerin kullanım biçimi incelendiğinde kanımca Murad'ın tıpkı Abdullah-ı İlâhî'nin muhatapları gibi Arapça ve Farsça'da *ziyâde kudret* sahibi olmadığı tahmin edilebilir. Bu tahmini destekleyen bazı delilleri zikretmeden önce *ziyâde kudret*ten maksadın ne olduğunu açmakta fayda var. Bu şekilde yukarıda değindiğim muhatap farklılıkları meselesinde Murad'ın bulunduğu konum ve dolayısıyla acemi ilahiyatın sadece *avâmü'l-avâm* yahut *ümmî* olanlara seslenmediğini aynı zamanda tıpkı Kınalızâde'nin şikayet ettiğii gibi

dini bahislerde dil yahut kalem oynatabilen bir okur, ve belki de Murad gibi yazar, bireyleri nasıl yarattığı anlaşılabilir.

Bir dilde *ziyâde kudret* sahibi olmamak ile o dilin *ümmîsi* olmak arasında kaydadeğer bir fark vardır. *Ziyâde kudret* sahibi olmayan bir kimse *ümmîn*in aksine o dilin gramerine, vokabülerine dair malumat sahibidir. Elbette bu malumat kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Ancak sahip olunan malumatın derecesiyle ilişkili ve mütalaa edilen eserin dilinin ağırlığına bağlı olarak *ziyâde kudret* sahibi olmayan kimsenin yabancı dilde kaleme alınmış bir metni okuyup anlaması mümkündür. Yahut örneğin bir acemi ilahiyat metninde karşısına çıkan Arapça yahut Farsça bir ibareyi çözmesi de mümkündür. Diğer bir deyişle ortada ne tam manasıyla bir alim ne de cahil vardır.

Burada sorulması gereken soru, bir müellifin Türkçe kaleme aldığı eserinde Arapça yahut Farsça bir esere atıf yapması yahut bu dillerden alıntılar yapmasının bu müellifin o dili bildiğini kabul etmek için yeterli olup olmadığıdır. Burada misal olarak Nurettin Gemici'nin "Evliya Çelebi'nin Arapça Bilgisi ve Arapça Kaynaklarla İlişkisi Üzerine Gözlemler" başlıklı makalesi zikredilebilir.³³² Gemici'nin çalışması, bir yandan bir Osmanlı entelektüelinin Arapça'da *ziyâde kudret* sahibi olmamasına dair deliller sunması, diğer yandan bu delilleri sunarken bir entelektüelin yabancı dilde kaleme alınmış metinlere atıf yaparken izlediği stratejileri göstermesi açısından önemlidir ki, bu stratejinin temelinde bu metinlerin Türkçe tercümelerine atıf yapmak vardır.³³³ Dolayısıyla acemi ilahiyatın evrensel bilgiyi yerel alana aktarırken aynı zamanda vasat olarak nitelendirilebilecek bir entelektüel sınıfın ortaya çıkışına da önayak olduğu söylenebilir.

Tesviye müellifi bu bağlamda nasıl değerlendirilebilir? Örneğin Kur'an dışında alıntılıdığı Arapça yahut Farsça ibareler onun bu dilleri *ziyâde kudret* sahibi olarak bildiğine delalet eder mi? Metnin geneli ve kullanılan kaynaklar incelendiğinde bu soruya olumlu cevap

³³² Nurettin Gemici, "Evliya Çelebi'nin Arapça Bilgisi ve Arapça Kaynaklarla İlişkisi Üzerine Gözlemler", **Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları** içinde, haz. Hakan Karateke ve Hatice Aynur, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012, s. 186-199.

³³³ "Asıl sorumuz Evliya Çelebi'nin gerçekten eserinde Arapça yazılı kaynak kullanıp kullanmadığıdır. *Seyahatname*'nin bütünü nazar-ı dikkate alınırsa Evliya'nın Arapça isimlerini zikrettiği kitaplardan Kur'an dışında kalanların künyelerini eserinde sıkça vermekle birlikte bunların Türkçe tercümelerinden faydalanmış olduğu görülür" (Gemici, "Evliya Çelebi'nin Arapça Bilgisi", s. 188).

verilemez.³³⁴ Her iki dile de aşinalığı olduğunu söylemek mümkünse de bu dillerde yazılmış eserleri mütalaa edecek düzeyde olduğunu söylemek mümkün değildir. Atıf yaptığı bütün Farsça ve Arapça kaynaklar incelendiğinde bu eserlerin ya acemi ilahiyat metinleriyle ilişkili olduğu ya *imgesel popülarlığı*ndan faydalandığı anlaşılr. Burada tek istisna, ayetlerden yaptığı doğrudan alıntılardır. Bu alıntıları Murad Bey'in muhtemelen *nazar* yoluyla mütalaa ettiği acemi ilahiyat metinlerinden kullanılan ayetlerle izah etmek mümkündür.

Murad, Osmanlı toplumunun Farsça klasiklerinden *Mesnevî* ve *Gülistan*'a atıf yapar. *Mesnevî*'ye yaptığı atıf herhangi bir alıntı içermez; dolayısıyla burada onun edindiği bilginin işiterek yahut Farsça çalışırken karşısına çıktığı söylenebilir. Burada Farsça çalışmaktan kastımı açmam gerekir ki, bu da meseleyi doğrudan *Gülistan* ile ilişkilendirir. Murad *Gülistan*'dan doğrudan iktibas yapar.³³⁵ Murad'ın yaptığı bütün alıntıların eserin ilk sayfalarından olduğunu belirttikten sonra değinilmesi gereken bir diğer nokta, *Gülistan*'ın ve Sa'dî-i Şirâzî'nin diğer eserlerinin de Osmanlı dünyasında Farsça öğretiminde kullanılan temel metinlerden biri olduğu ve çokça şerh edildiğidir.³³⁶ Nitekim Murad'ın atıf yaptığı Lamiî Çelebi (ö. 1532) de *Gülistan*'ın dibâcesini şerh etmiştir.³³⁷ Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Murad'ın Farsça'yla olan ilişkisinin, Osmanlı toplumu bağlamında, mübtedi yahut vasat bir talebe düzeyinde olduğunu söylemek pekala mümkündür.

1584-1585 yıllarında kendisiyle tanışan Löwenklau'nun onun Arapça ve Farsça bildiği yönündeki şahadeti, *Tesviye* müellifinin uzun yıllar yaptığı çalışmalar neticesinde talebe düzeyinden mütalaa edecek düzeye geldiği şeklinde yorumlanabileceği gibi, kendisinin Arapça ve Farsça dillerindeki bilgi düzeyini bunu test edemeyecek olan Löweklau'ya

³³⁴ Örneğin eserde alıntıldığı Arapça "*men talebe şey'en ve cedde vecede ve men kara'a bâben ve lecce velece*" ibaresi Türkçe metinlerde de çokça alıntılanan bir ifadedir. Nitekim bu ifade Murad'ın kaynaklarında *İbret-nümâ*'da da zikredilmektedir (Lamiî Çelebi, *İbret-nümâ*, s. 78).

³³⁵ Tesviye'de alıntılanan beyitler ve sırasıyla tercümeleri: "عاشقان کشتگان معشوقند / بر نیاید ز کشتگان آواز" (98b), "گائرا که خبر شد خبری باز نیامد" (99a) "Aşıklar sevgilinin yolunda can verenlerdir / Ölmüşlerden ses gelmez ki...", "Çünkü ona kavuşup haberli olanlardan bir haber gelmedi" (Sadi, *Gülistan*, çev. Hikmet İlaydın, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 6).

³³⁶ Murat Umut İnan, "Ottomans Reading Persian Classics: Readers and Reading in the Ottoman Empire, 1500-1700", *The Edinburgh History of Reading: Early Readers* içinde, ed. Mary Hammond, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 160-181.

³³⁷ İ. İmran Öztahtalı, "Şerh Geleneği ve Lâmiî'nin *Şerh-i Dibace-i Gülistan*'ı", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 29 (2011), s. 293-302.

olduğundan fazla gösterdiği şeklinde de yorumlanabilir.³³⁸ Ancak kesin olan tek nokta, Murad'ın Arapça-Farsça bilgisinin *Tesviye* üzerinden temellendirilemeyeceğidir.

Murad'ın kaynaklarını kullanım biçimini ve bu kaynakların onun yaşadığı zamandaki konumunu incelemek normal şartlarda *nazar* yahut *istimâ'* yoluyla alımlanan bu metinlerin doğasının anlaşılması açısından faydalı olabilir. Bu bağlamda *Tesviye* müellifinin özellikle Kutbüddin İznikî'nin *Mukaddime*'sini kullanış, algılayış ve aktarış biçimi diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu sebeple *Mukaddime-Tesviye* ilişkisini müstakil bir başlık altında incelerken, diğer eserleri tek bir başlık altında inceleyeceğim.

3.1.3.1. *Tesviye ve Mukaddime*

Tesviye müellifi, *Mukaddime* ve müellifi Kutbüddin İznikî'yi isim olarak sadece bir kere zikreder. Ancak iki eser arasındaki ilişki, *Mukaddime*'nin Murad için bahsi geçen diğer eserlerden çok daha önemli olduğunu gösterir.³³⁹ Bu ilişki *Mukaddime*'nin Murad'ın ihtidası arefesinde yahut ihtidasından hemen sonra bu eserle fazlasıyla hemhal olduğu şeklinde bir tahmin yürütmeyi mümkün kılmasının yanı sıra, otuz yıldan fazla bir süredir Müslüman olan Murad'ın bu esere atfettiği önemi yitirmedeğini de gösterir. Buna ek olarak, mezkur ilişki vesilesiyle Murad'ın bilgi açısından acemi ilahiyat metinlerine bağlı vasat düzeyde bir Müslüman olduğu noktasındaki tespitim de kuvvetlenmektedir. Ancak ilişkiyi incelemeden önce bir acemi ilahiyat metni olarak *Mukaddime* ve müellifi Kutbüddin İznikî'ye değinmek yerinde olacaktır.

1418 yılında vefat eden Kutbüddin İznikî bir alim-sufi olarak kaleme aldığı, kütüphanelerde onlarca nüshası bulunan *Mukaddime* isimli ilmihaliyle Osmanlı toplumunun dini eğitiminde mühim bir yer tutmuştur.³⁴⁰ Murad'ın polemiğine değineceğimiz bölümde görüleceği üzere, İslam'ın Hristiyanlar tarafından Yahudilik ile ilişkilendirilerek algılanan zâhirî bir boyutu vardır. Bu algılanışa sebep, başka bahislerle birlikte, kişinin ibadetini

³³⁸ Ács, “*Pro Turcis and Contra Turcos*”, s. 13.

³³⁹ İki metin arasındaki ilişkiyi işaret eden ilk isim V nüshası hakkında bilgi veren Flügel olmuştur (**Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien**, 3. Cilt, 131). Babinger de *Mukaddime*'nin *Tesviye*'nin temel kaynaklarından biri olduğuna işaret eder (“*Der Pfortendolmetsch Murād und seine Schriften*”, s. 41).

³⁴⁰ Eserleri ve çok az bilgi sahibi olduğumuz hayatı için bkz. Reşat Öngören, “Kutbuddin İznikî”, **DİA** 26 (2002), s. 485-486.

şekillendiren fıkıh ilmidir. Bir Müslümanın bir döngü halinde hayatı boyunca yapması gereken ibadetleri nasıl yapacağını belirleyen fıkıh ilminin, ihtiva ettiği bilgi yekunu içerisinde, dini hayatın devamlılığını sağlayacak bilgiler, iman esasları ve değişebilir bazı konu başlıklarıyla birlikte ilmihal türündeki eserlerle aktarılagelmiştir.³⁴¹ Ancak ilmihaller bir eser tipi olarak çalışılmasındaki kimi zorluklar sebebiyle tarihsel araştırmalara birkaç istisna dışında nesne olmamıştır.³⁴² Rum Diyarı'nda kaleme alınmış ilk Türkçe ilmihal olan *Mukaddime* de bu ilgisizlikten azade değildir.

Bir acemi ilahiyat metni olarak *Mukaddime* iman esaslarına ve beş farzın, diğer bir deyişle İslam'ın şartlarının, fıkıh boyutuna değinmesinin yanı sıra kişinin sahip olması ve olmaması gereken ahlakî özelliklere de sufiyane bir boyutta değinir. Eserin bu hususiyeti, kişinin yapacağı ibadetler hakkında ihtiyacı olan bilgileri almak amacıyla okuduğu bir kitapta aynı zamanda tasavvufi ünsiyet kurmasını sağlaması açısından oldukça önemlidir. Söz gelimi, namazın farzlarına değinen bir pasaj sadece Müslüman cemaatine seslenen bir mahiyetteyken ahlak bahsi evrensel bir mahiyettedir. Eserin bu boyutunu Murad oldukça önemsemektedir. Bunu hem bu bahis üzerinden hem de *Tesviye* boyunca süregiden zâhir ve bâtın dengesi üzerinden görmek mümkündür.

³⁴¹ Genel bir inceleme için bkz. Hatice Kelpetin Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 22/1 (2002), s. 25-56.

³⁴² İlmihalleri tarihsel bağlamında inceleyen çalışmalar için bkz. Terzioğlu, "Where 'İlm-i Hâl Meets Catechism"; Krstić, "From Shahāda to 'Aqīda"; Söz konusu zorlukları ikiye ayırmak mümkündür. İlki tarihçiyle yahut tarihçilik algısıyla alakalıyken ikincisi kaynağın doğasına dairdir. İlmihal, tarihçinin üzerine çalışılabileceği kaynaklara dair bağlı kılındığı kaynak tipleri içerisinde kendine yer bulamamaktadır. Bunun ilk sebebi tarihçiliğin kaynaklarını anlamsız bir şekilde sınırlandıran anlayışı olmakla birlikte, ikinci sebebi ilmihal tarzındaki kaynakların çalışılmasındaki zorluklardır. İlmihal gibi yüzlerce yıllık bir bilgi birikiminin yahut geleneğinin üzerine inşa edilen kaynakları okurken zaman ve mekandan bağımsız bir şekilde kullanılagelen bir klişe, tarihçi tarafından alana hakim olmaması sebebiyle üzerine çalışıldığı zaman dilimine seslenen mühim bir şey olarak algılanabilir. Buna ek olarak, hatırı sayılır bir hacme sahip bu eserleri okurken tarihçinin kullanabileceği bilginin ancak satır aralarından, o da belirli bir alan bilgisine sahip olmak kaydıyla, çıkarılabilesidir. Dolayısıyla, çalışma sürecinde bu tarz eserlere yoğunlaşmak zaman açısından verimsizlik yaratabilir. Yine de eserlerin satır aralarından çıkması muhtemel değerli bilgilerin yanı sıra, bu eserlerin tarihsel bir zeminde incelenmesine yardımcı olabilecek diğer bir çalışma tipi nüshaların biricik bir tarihsel kaynak olarak incelenmesidir. Bu şekilde eserin okuyucu kitlesi, metinlerin yayıldığı coğrafya ve okuyucuların metni algılayış biçimi üzerine değerli bilgiler elde edilebilir; ayr. bkz. "Despite the fact that they ranked among the most widely disseminated texts in the Ottoman world, 'ilm-i hāls so far have barely attracted the attention of historians. One reason for this neglect might be the assumption that they repeat the same points over and over, and bear little relation to the historical contexts in which they were written" (Terzioğlu, "Where 'İlm-i Hāl Meets Catechism", s. 79-80).

Tesviye ile *Mukaddime*'nin ilişkisini incelemeden önce Murad'ın bu eseri kullanmasının devri için olağan bir durum olup olmadığı üzerine düşünmek gerekiyor. Diğer bir deyişle bir mühtedi yahut mübtedinin 16. yüzyılda bilinmesi *farz-ı 'ayn* olan bilgiyi öğrenirken *Mukaddime* ile karşılaşması normal midir? *Muhammediyye* yahut *Tezkiretü'l-Evliyâ* söz konusu olduğunda bu eserlerin yüzyılları aşan popülerlikleri sebebiyle bu soru abes kaçabilir. Ancak *Mukaddime*'nin zamanı aşan bir popülerliği olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Acemi ilahiyat metinlerinin de bir tarihi olduğu düşünülüğünde *Mukaddime*'nin popülerliğini tarihselleştirmek icap eder. Rahatlıkla söylenebilir ki *Mukaddime* 16. yüzyılda popüler bir eser olarak kabul edilebilir, dolayısıyla Murad Bey'in bu eserle kurduğu ilişki, eserin o zaman dilimindeki popülaritesiyle doğru orantılıdır. Anlaşılan o ki tam olarak tespit edilmesi mümkün olmayan sebeplerle *Mukaddime* 17. yüzyıldan itibaren eski yaygınlığını yitirmeye başlamıştır. Buna delil olarak eserin tespit edebildiğim en yeni tarihli nüshasının 1602 yılında olması gösterilebilir.³⁴³ Oysa ki 16. yüzyıl terekelerinde *Mukaddime*'ye rastlamak oldukça olasıdır.³⁴⁴ İlmihal formatındaki başka acemi ilahiyat metinlerinin de Rum Diyarı'nda neşvünema bulması neticesinde *Mukaddime* popülaritesini yitirmiş gözükmektedir. Ancak Murad'ın *Mukaddime*'yi kullanması ve ona atfettiği önem 16. yüzyılın gerçekliği içinde beklenen bir durumdur.

Murad'ın *Mukaddime*'yle olan ilişkisi esere atıf yaptığı kısmın oldukça ötesindedir.³⁴⁵ Muhtemelen Murad'ın ihtidasında ve Müslüman bilincini geliştirmede oldukça önemli olan *Mukaddime*'nin kurgusuyla *Tesviye*'nin ilk kısımlarının kurgusu arasında çeşitli alıntılarla takip

³⁴³ Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 474.

³⁴⁴ 1511 yılında Bursa'da vefat eden sahaf Abidi (?) b. Yusuf'un terekesinde Kutbuddin İznikî'nin iki eseri *Rahâtu'l-Kulûb* ve *Mukaddime* mevcuttur (Bursa ŞS. A-31, 86a). Eserlerin ismini vermeksizin terekeye dair kaydı akt. Bilgin Aydın ve İsmail Erünsal, "Tereke Kayıtlarına Göre Bursa'da Sahaflık", **Türklük Bilgisi Araştırmaları** 39 (2013), s. 192; 1503 yılında Bursa'da vefat eden sahaf Muslihiddin Abdi'ninin terekesinde de 100 akçelik bir *Türkî Mukaddime* mevcuttur (Bursa ŞS. A-165, 184a-185b). Bazı eserlerin ismini vererek terekeye dair kaydı akt. Aydın ve Erünsal, "Bursa'da Sahaflık", s. 192; 1511 yılında Bursa'da vefat eden Hacı Ahmed b. Salih'in terekesinde de Kutbuddin İznikî'nin *Rahâtu'l-Kulûb*'u mevcuttur (Bursa ŞS. A-31, 104a); 1593'te Galata'da vefat eden Katip Mustafa b. Yusuf'un terekesinde de *Türkî Mukaddime* mevcuttur (Nisa Öktem, "16. Yüzyıl Tereke Kayıtlarında Osmanlı Kitap Kültürünün İzlerini Aramak: Kâtip Mustafa bin Yusuf'un Terekesi", **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplum ve Siyaset** içinde, ed. Ali Okumuş ve Ali Murad Kurşun, İstanbul: Ortadoğu ve Afrika Araştırmacıları Derneği Yayınları, 2016, s. 27).

³⁴⁵ İki eser arasında karşılaştırma yaparken gerekli yerler dışında eserin Kerime Üstünova tarafından yapılan *Mukaddime* neşrini kullanacağım. Üstünova'nın da belirttiği üzere eserin nüshalarında birçok müstensihin farklı tasarruflarıyla karşılaşılır. Neşredilen Şahabeddin Kudsi nüshası Murad'ın esas aldığı metinle farklılıklar arz etmektedir. Dolayısıyla genel atıfları neşredilmiş metne, ancak farklılıkları belirtmem gereken yerlerde yazma nüshalara atıf yapacağım.

edilebilecek bir paralellik vardır. Buna ek olarak, *Tesviye*'nin yarım nüshasındaki bir kısım da Murad'ın bu eserle olan ilişkisinde mühim bir konumdadır.

Giriş bölümü, İslam'ın şartları ve ahlak bahsi şeklinde kabaca özetleyebileceğimiz *Mukaddime* kurgusuyla, uzun ara bahislerle birlikte, *Tesviye*'de de karşılaşılır. Murad, *Tesviye*'nin giriş kısımlarında *makām-ı fetvâ* olarak nitelediği şer'î işleri kolaylaştıran dört mezhep imamına atıf yaptıktan sonra hem zâhir hem de bâtın yolunu aydınlatan mutasavvıfların isimlerini verir. Bu isimler, Murad'ın imlasıyla, İmâm Muhammed Gazzâlî, İmâm Kuşeyrî, Ebû Tâlib Mekkî, Ebu'l-Kâsım-ı Râgıb ve Ebû Abdullahî'l-Mehâsî'dir.³⁴⁶ Bu pasajın *Mukaddime*'den bağımsız olarak okunması ilk bakışta "literatür" bilincine sahip ve evrensel metinlere erişimi olan bir Murad imajı çizer. Ancak burada adı geçen herkes İznikî'nin eserinin girişinde ismini verdiği kimselerdir. Nitekim "Hak te'âlâ anların merkad-ı pür-nûrlarını nurlandursun nitekim anlar dahi İslâm yolını nurlandurdular" şeklindeki dua *Mukaddime*'de yapılan Arapça duanın doğrudan tercümesidir.³⁴⁷ Sadece bu detay bile *Tesviye*'de arziendam eden şahıs isimlerinin bir acemi ilahiyat metnine bağlı olduğunu gösterirken Murad'ın yaptığı bir yanlış okuma, onun eseri kullanmasının bir tercih olmaktan öte zorunluluk olduğunu yani "literatür" bilgisinin tamamen acemi ilahiyat metinlerine bağlı olduğunu ortaya koyar. Bu hata yukarıda zikrettiğimiz, her üç nüshada da aynı şekilde yazılan Ebû Abdullahî'l-Mehâsî okumasıyla alakalıdır.³⁴⁸ Murad, *Mukaddime*'de zikredilen Ebû Abdullah el-Muhâsibî ismini Mehâsî şeklinde okumuştur. Bu şekilde okumaya sebep verecek *Mukaddime* nüshalarıyla karşılaşmak mümkündür.³⁴⁹ Dolayısıyla, sorun Murad'ın gözlerinde olmaktan öte birikimindedir. Kendisi bahsettiği bütün isimleri *Mukaddime*'den alarak onun evrensel bilgiyi elde etmede acemi ilahiyat metinlerine bağlı olduğu noktasında spekülasyon yapmayı mümkün kılarken, mezkur hata bu tezi daha da kuvvetlendirir. Diğer bir deyişle

³⁴⁶ "Eimme-i mezâhib ki vardır. İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfi'î ve İmâm Ahmed-i Hanbelî ve İmâm Mâlikî bu dört imâmlardur. Bunlar her biri neler neler [ictihâd] idüp bizüm için umûr-ı şer'iyeyi ki makâm-ı fetvâdur, kolaylamışlardır. Ve bunlardan gayrı İmâm Muhammed-i Gazzâlî ki kütüb-i erba'inde - İhyâ-i 'ulûmî'd-dîn'de - ve İmâm Kuşeyrî ve Ebû Tâlib-i Mekkî ve Ebu'l-Kâsım-ı Râgıb ve Ebû Abdullahî'l-Mehâsî ve dahi niçe bunlara benzer 'azîzler hem umûr-ı şer'iyeyi zâhiriyyeyi ve hem umûr-ı tarîkiyyeyi bâtiniyyeyi niçe âyât ve ehâdîs ve edille-i 'akliyyeler getürüp yolumuzu açup nurlandırmışlardır. Hak te'âlânun ferâyizini ve vâcibâtı ve Resûlullah'un sünenini ve sâyir âdâb-ı meşâyih beyân itmişlerdür. Hak te'âlâ anların merkad-ı pür-nûrlarını nurlandursun. Nitekim anlar dahi İslâm yolını nurlandurdılar" (*Tesviye*, vr. 13b-14a).

³⁴⁷ Kutbuddin İznikî, *Mukaddime*, s. 147.

³⁴⁸ Viyana Nüshası, s. 27; Diyanet Nüshası, vr. 10b.

³⁴⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1171, vr. 5a.

Murad yerel düzlemde *evrensel bilgiyi* temsil eden şahıslara dair bilgisini acemi ilahiyat metinleri üzerinden elde edebilmektedir.

Mukaddime'de İslam'ın şartlarının fikhî boyutu anlatılırken *Tesviye* bu konuyu daha ziyade ibadetlerin bâtinî yönüne vurgu yaparak anlatır. Ancak, zekat bahsine gelindiğinde Murad doğrudan *Mukaddime*'den faydalanır.³⁵⁰ *Tesviye* müellifinin *Mukaddime*'yle en net ilişkisi *ahlâk-ı hamîde* ve *ahlâk-ı zemîme* olarak isimlendirilen aktarımında ortaya çıkar. İznikî daha eserin başında İslam'ın şartları olarak nitelenen beş farzın kişinin zâhirine farz kılındığını, kişinin bâtinine farz kılınan ise iyi vasıfları edinip kötü vasıflardan kurtulmak olduğunu belirtir.³⁵¹ Nitekim Murad beş farza değindikten sonra bu bahsettiklerinin zâhirî ibadetler olduğunu belirtir ve ileride ele alacağı bâtinî ibadetlere İznikî'yle aynı formülasyonda ancak daha süslü bir dille değinir. Bunun hemen akabinde Allah ile kulları arasında ona layık olmayı ve yüce dereceler elde etmeyi engelleyen bin perdenin varlığından bahseder.³⁵² Bu bahisle ilgili biraz kelimeler ettikten sonra *Mukaddime*'den bir alıntı yapar.³⁵³ Burada mühim detaylardan biri eserde sadece bir kez bahsi geçen Ebû İsmail el-Ensârî'nin Murad'ın korpusunda mevcut bir müellif olarak değil *Mukaddime*'nin atıf yaptığı bir müellif olarak zikredilmesidir. Sonrasında İznikî'nin uzun izahatlar vererek bahsettiği on *ahlâk-ı*

³⁵⁰ "Dördüncü 'ibâdet zekât virmekdür. Bu dahi mâlun çokluğuna göredür her yıl bütün yıl üzerine devr iderse iki yüz dirhem gümüşden biş dirhem gümüş vire. Fukarâya ikiyüz dirhemden aşağı zekât yokdur. İkiyüz dirhem üzerine kırkar dirhem artdukça birer dirhem vire. Altundan yigirmi miskâlden buçuk miskâl virmek gerek. Allah buyruğında deveden sığırda koyundan atdan ki kullanılmaya bunlar şerî'at kitaplarında yazılmışdur ..." (*Tesviye*, vr. 25a-25b) krş. Kutbuddin İznikî, *Mukaddime*, s. 227-237.

³⁵¹ "pes bilgil ki bu farz olanların ba'zısı kişinin zâhirine farz olmışdur şol beyân itdügümüz biş nisne gibi ba'zısı kişinin bâtinine farz olmışdur şol eyü sıfatlarla bezenüp yavuz sıfatlardan arınmak gibi" (Kutbuddin İznikî, *Mukaddime*, s. 145).

³⁵² "Bu 'ibâdet-i zâhiriyyelerdür ki didük ammâ 'ibâdet-i bâtiniyyeler ki vardur, çokdur. Pes bâtinünü ahlâk-ı zemîmeden pâk ve mücellâ ve mu'arrâ ve müberrâ idüp ahlâk-ı hamîdeleriyle müzeyyen ve mu'allâ ve muhallâ kılup bezeyesin. Ve bu cümle ki Hak te'âlâ ile kûl mâbeyninde hicâb ve derece vâkî' olmuşdur. Bin perdedür dimişler ve cümlesi ref' olunub aradan götürülmeyince kûl Hak te'âlâ ile kemâl-i liyâkat-ile lâayık olmaz ve kemâl-i derece hâsıl olmaz" (*Tesviye*, vr. 33b).

³⁵³ "Velhâsıl şol bin derece kim vardur, bin hicâbdur. Bunların kimisi hucub-ı nûrânîdür kimi zulmânîdür ve ol nûrânî olan hicâbları ref' itmek ahlâk-ı hamîdeler-ile bezenmekdür ve ol zulmânî olan hicâbları ref' itmek ahlâk-ı zemîmelerden arınmak ve pâk olmakdur. Ve bu cümle makâmâtı Ebû İsmâ'il-i Ensârî kamusun kitâbında getirüp beyân eylemişdür. Ve ol bin makâmın evveli tevbedür âhiri Tengri te'âlâ sevgisü gönülde berkişmekdür dimüş أَقْمَنَ اتَّبَعَ رِضْوَانُ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ يَسْحُطُ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَيُسِّنَ الْمَصِيرُ لَهُمْ دَرَجَاتٌ [Â-i İmrân, 162-163] âyetinde bu cümle bin dereceye işâret vardur dimiş" (*Tesviye*, 35a-35b) krş. "ebû ismâ'il ensârî ol bin makâm ki yaramaz sıfatlardan 'ibâretdür kamusun kitâbında getirmişdür ol bin makâmın evveli tevbedür âhiri hak ta'âlânın sevgüsü kişinin gönülde berkişmekdür dimişdür ol 'alâmet oldur kim hak ta'âlâ diledüğü işden taşra olmaya ve dahı hak ta'âlâ kur'ânda buyurmuşdur kim [aynı ayetler] bu âyet ol bin makâma işâretdür" (Kutbuddin İzniki, *Mukaddime*, s. 257).

zemîme ve on *ahlâk-ı hamîde*'yi sadece zikretmekle yetinir.³⁵⁴ Bu ahlak bahsi *Mukaddime*'yle ilişkisi bakımından iki problem barındırır. Bunlardan ilki dokuzuncu *ahlâk-ı zemîme* olan "dünyâda uzun ömür ummak" ibaresinin Kerimova neşrinde mevcut olmamasıdır. Neşredilen nüshanın müstensihî Şehâbeddîn Kudî bu kötü ahlakla alakalı olarak tasarruf uygulamış ve "eyü yiyecekler yemeğe harîs olmak" şeklinde bir ifade kullanmıştır.³⁵⁵ Ancak diğer nüshalarda bu başlık Murad'ın aktardığı gibidir.³⁵⁶ Diğer bir problem ise "lisânın âfetlerinden" bahsedilen pasajda Murad'ın *Mukaddime* metnine bağlı kalmasına rağmen bu bahsin Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında geçtiğini söylemesidir. *Mukaddime* nüshaları üzerine uygulanan tasarruflar düşünüldüğünde herhangi bir nüshada *İhyâ* atfıyla karşılaşılması sürpriz olmayacaktır. Herhangi bir nüshada böyle bir atıfla karşılaşılmasa dahi Murad'ın bu bilgiyi şifahen edinmesi de imkan dahilindedir. Bütün bu kaynak olarak kullanma silsilesinin neticesinde Murad mezkûr bahiste tafsîlat isteyenleri *Mukaddime-i Türkiyye* olarak nitelediği *Mukaddime*'ye yönlendirir.³⁵⁷ Eseri okuyucularına tavsiye ederken kullandığı ifadelerin bir kısmı dahi *Mukaddime*'nin sebep-i telif kısmından alıntıdır.³⁵⁸

Bütün bu detaylar *Tesviye* müellifinin *Mukaddime*'ye atfettiği ehemmiyeti açık bir şekilde göstermektedir. Ancak şu an Viyana'da olan eksik *Tesviye* nüshasının sonlarında

³⁵⁴ "Bu on yaramaz sıfatların evvelkisi dünyâ sevmekdür, ikincisi tekebbürlük eylemekdür, üçüncüsü 'ucbdur, dördüncüsü haseddür, beşincisi buhuldür, altıncısı ululuk sevmekdür, yedincisi kakımağdur, sekizincisi riyâdur, dokuzuncısı dünyâda uzun 'ömr ummakdur, onuncusu çok söylemekdür. Ve lisânun âfetleri yigirmi dürlüdüdür, İhyâ'da İmam Gâzzâlî yazmışdur. Ammâ bişi katı âşikâredür biri yalan ve biri halk-ile savaşımak ve biri sözün ilerü iletmek ve biri halkı yüzine öğmek ve biri latîfe söyleyüp halkı gülüşdürmekdür. Ve bu bişden sakınan girü kalanından dahi sakınabilür. Ve ol on eyü sıfatların evvelkisi ve gâyet gereklüsü ve maksûd olanı kişinün gönlinde Tengri te'âlâ sevgüsü ve korkusu arturmakdur, ikincisi Tengri te'âlâ takdîrine râzî olmakdur, üçüncüsü tevbedür, dördüncüsü tengriden korkmakdur, beşincisi zühddür, altıncısı sabrdur, yedincisi şükürdür, sekizincisi ihlâsdur, dokuzuncısı tevekküldür, onuncu kişi ölümün anmakdur" (*Tesviye*, 35b-36b) krş. Kutbuddin İznîkî, *Mukaddime*, s. 268-313.

³⁵⁵ Kutbuddin İznîkî, *Mukaddime*, s. 280.

³⁵⁶ Bkz. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. 32, vr. 151b; University Library of Leipzig, B. Or. 142, s. 257 vd.

³⁵⁷ "Bu cümleyi murâd idinen kişi Mevlânâ Kutbuddin bin Muhammed el-İznîkî *Mukaddime-i Türkiyyesine* nazar ideler. Anda tafsîl vardır. Her birinden âyetler ve hadîsler getürmüşdür ve nice idüp ol ahlâk-ı zemîmeleri gidermek gerek devâsın buyurmuşdur ve nice idüp ol ahlâk-ı hamîdeleri hâsıl idüp kazanmak gerek. 'İlâcın getürüp beyân eylemişdür" (*Tesviye*, vr. 36b).

³⁵⁸ "Zinhâr oğlı kızı olan karındaşlar bâliğ olmadın kitâbdan gâfil olmayup öğretmek ardınca olsunlar ki tâ evvelden heveslerine şerî'at emrin tutmak ve müslümanlık kaydın yimek düşe ve hevâ yilleri depreşmedin korku ateşine yakub gönülcükleri meyl-i âhirete dönüp telvîn yol bulmadın temkîn hâsıl ola" (*Tesviye*, vr. 36b) krş. "pes diledi kim bu farz-ı 'ayn olan 'ilmde türkçe bir mukaddime düze tâ ki mübtedîlere anı okumak genez ola oğlancuklara ve kızcugazlara bâliğ olmaga yakın olıcak öğredeler tâ kim gönline ve i'tikâdına şerî'at emrin dutmak ve müsülmânlık kaydın yimek düşe bâliğ olduktan sonra bunun içindeki-y-ile 'amel ide" (Kutbuddin İznîkî, *Mukaddime*, s. 144).

İngiltere'deki metinden farklılaşan bir kısım vardır ki, Murad'ın *Mukaddime*'ye yüklediği anlamı bir üst seviyeye çıkarır. Yukarıda değindiğim ahlaki vasıflarla alakalı bölüm bittikten sonra Murad kırmızı mürekkeple şöyle yazar:

Fe-emmâ hâliyâ bu mezkûr on ahlâk-ı zemîmeleri ve ol on ahlâk-ı hamîdeleri ol Molla Kutbuddin Mukaddime kitâbından tahte'l-lafz çıkarub bu kitâba 'add idüb bile tercüme eylemek murâd idindüm ki ifâdesi Latin dilin bilenlere dahi 'âmm ola ki Türkî dili üzere olan nüshadan gayrı bulunmaduğı ecilden Allah te'âlânun 'avniyle bu nüshâya bile katdum³⁵⁹

Sonrasında doğrudan Mukaddime metninin *ahlâk-ı hamîde* ve *ahlâk-ı zemîme* ile ilgili kısımlarını Latince tercümeyle birlikte eserine derc eder. Murad'ın tam nüshada sadece aktarmakla yetindiği ahlak bahsini Hristiyan okuyucuya aktarma girişiminde bulunması bu pasajların Murad'ın zihin dünyasındaki önemini göstermesi açısından oldukça mühimdir. Murad kendi ihtida tecrübesinde fazlasıyla etkili olan ve İslam'ın zâhir yönünün ötesinde bâtın yönünü de ortaya koyan bu metni, ihtidaya davet ettiği eski dindaşlarıyla paylaşmak istemektedir. *Mukaddime* zâhir ve bâtını kapsayan muhtevası ile Murad için bir temel metin hüviyetindedir. Ahlak bahsini Latince'ye tercüme çabasından anlaşılmaktadır ki bu bahsin Hristiyanları davette etkili olacağını düşünmektedir. Gözüken o ki ahlak bahsine ehemmiyet atfeden bir tek kendisi değildir. Muhtelif acemi ilahiyat metinlerinin derlendiği bir mecmuada çeşitli kitaplardan çeşitli bahislerin aktarıldığı derleme bir risale vardır. Anonim derleyici ahlak bahsi söz konusu olduğu zaman *Mukaddime*'yi kullanır.³⁶⁰

Kısacası *Tesviye* ve *Mukaddime* ilişkisi aslında basit bir metinlerarası ilişki olarak değerlendirilemez. Murad bir metin olarak *Mukaddime*'ye, muhtevasına ve dünya görüşüne, belki de ihtidasına vesile olan metin olması sebebiyle, doğrudan bir bağlılık göstermektedir. Dolayısıyla bu metnin zâhir ve bâtın arasındaki dengeyi koruyan ve devrin vasatını temsil eden ortayolcu duruşu Murad'ın zihin dünyasını da doğrudan etkilemiş gözükmektedir. Nitekim bir sufi olarak Murad'ı incelerken onun esasında Kutbuddin İznîkî'nin eserinde yansıttığı meşrebi takip eden bir sufi olduğu kolaylıkla anlaşılır.

³⁵⁹ Viyana Nüshası, s. 129.

³⁶⁰ İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K 905-5, vr. 61a-62a.

3.1.3.2. Tesviye ve Diğer Acemi İlahiyat Metinleri

Muhammediyye, Kısâs-ı Enbiyâ, Tezkiretü'l-Evliyâ ve İbret-nâme; Murad'ın eserinde atıf yaptığı bu dört eserin ortak bir noktası vardır. Kabaca somut hayatlara değinmek olarak niteleyebileceğim bu ortak noktanın odakları eserden esere değişmektedir. *Muhammediyye*, başka meselelerle birlikte, Hz. Peygamber'in hayatına değinirken *Kısâs-ı Enbiyâ*'da bütün peygamberler kadraja alınır. *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *İbret-nâme* ise evliyâların ve büyük alimlerin hayatlarına kerametlerini merkeze alarak anektodal bir anlatıyı benimser. Peki Murad'ın ve Rumî çevrenin kimi açılardan aynı kategoride değerlendirilmesi mümkün bu gibi metinlerle olan alakasını nasıl anlamak gerekir?

Lâmîî Çelebi *İbret-nâme*'de aktardığı menkıbelerin faydalarının saymakla bitmeyeceğini söyler. Ona göre menkıbelerin faydalarından biri imanla alakalı bahislerde şüpheleri gidermesi ve imanı kuvvetlendirmesidir.³⁶¹ Teorik tartışmaların aksine çeşitli meselelerin hikaye üzerinden anlatılması hem duyguya hitap etmesi hem de pedagojik mahiyeti açısından acemi ilahiyat metinlerinde sıklıkla ortaya çıkan bir olgudur. Buna hikayeleri anlatılan şahıslara atfedilen kutsiyet eklendiğinde bu gibi metinlerin acemi ilahiyat özelinde ne denli mühim olduğu anlaşılır. Bu bağlamda Murad Bey'in *Kısâs-ı Enbiyâ, Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *İbret-nâme* eserlerine yaptığı atıflar bir yandan onun bu metinlerle kurduğu ünsiyeti diğer yandan muhatabı Hristiyanlara İslam'ı anlatma noktasında yaptığı pedagojik tercihi gösterir. *Kısâs-ı Enbiyâ*, Murad'a Hristiyanlarla sahip oldukları ortak tarihi zemine dair İslami bir yorum imkanı vermesi açısından mühimdir. Ancak *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve *İbret-nâme*, *Tesviye* içerisinde doğrudan İslam'ın hak oluşunu ispat edici bir mahiyette kullanılır.

1220 yılında Feridüddin Attar tarafından tamamlanan ve yetmiş iki evliyanın menakıbını ihtiva eden *Tezkiretü'l-Evliyâ* birçok defa Türkçe'ye tercüme edilmiştir.³⁶² Muhtemelen bu tercümelerden birinden esere nazar eden Murad için *Tezkiretü'l-Evliyâ* İslam'ın *hakkiyyeti*'ni göstermesi açısından mühim bir yer tutar. Hz. İsa'nın gösterdiği mucizelerin Hristiyanların onun ilahlığını ileri sürerken delil olarak kullanılması *Tezkiretü'l-*

³⁶¹ "Bilgil kim bu menâkıbun fevâ'idi bî-hâd ve 'avâidi lâ-yuhsâ ve lâ-yu'addur cümlesinden biri mi'râc-ı Resûlde A.S. ve ahvâl-i kıyâmetde tereddüd idenlerün şüphesin def' ve sû-i zannını ref' ider. İ'tikâd idenlerün yakîni ziyâde ider. Îmânını münevver ve kalbini kemâl derecede mütahhar eyler 'ilmini 'ayân ve tasdîkini itminâna iletür" (Lâmîî Çelebi, *İbretnümâ*, haz. Salih Gülerer, Yayınlanmamış YL Tezi, Gazi Üniversitesi, 1988, s. 28); *Sâmi'an* ifadesi için bkz. Lamîî Çelebi, *İbretnümâ*, s. 59.

³⁶² Reşat Öngören, "Tezkiretü'l-Evliyâ", *DiA* 41 (2012), s. 74-75.

Evliyâ yahut *İbretnâme* gibi evliya kerametlerini anlatan metinlerin önemini arttırır. Kimi peygamberlerin gösterdiği mucizelerin evliyalar eliyle keramet olarak zuhur etmesi Murad’a göre Hristiyan iddialarını çürütür.³⁶³ Hristiyan muhataplarına karşı İslam ümmetinin velilerinin çokluğuyla övünen Murad buna delil olarak *Tezkiretü’l-Evliyâ*’yı gösterir. Ona göre *Tezkiretü’l-Evliyâ* ibretimiz bir ansiklopedi niteliğindedir.³⁶⁴

Murad, yukarıda zikrettiğimiz *Tezkiretü’l-Evliyâ*’ya yönelik genel yaklaşımının yanı sıra bu eserdeki iki menkıbeyi art arda aktarır. Bunlardan Râbia el-Adeviyye’nin yoldayken ölen eşeğinin dirilmesi, diğeri ise Bizans İmparatoru tarafından Bağdat’a Müslümanlarla münazara etmek üzere gönderilen Hristiyan din adamlarının İmam Şâfiî’nin tartışmaya başlamadan önce gösterdiği keramet üzere ihtida etmeleridir.³⁶⁵ Her iki menkıbenin de içeriğinden

³⁶³ “Cümleden bir budur ki her peygambere mu’cizâtdan hernekim vâki’ oldıysa bunun dahi anun gibi ‘aynıyla vâki’ olmuşdur. Ve beden ölünsin dirgürmek hemân kendüden değül ümmetinden dahi niçe kimseden evliyâullahdan beden diriltmek kerâmeti gösterilmişdür. Kütüb-i siyer ve tezkiretü’l-evliyâda meşhûrdur ve sâyir menâkıb kitâbları hod bî-nihâyedür. Şöyle kim yüz mücelled kitâblar olsa dahi sığmaya.” (**Tesviye**, vr. 46b-47a); *İbretnâme*’ye ilerleyen sayfalarda *Tezkiretü’l-Evliyâ*’dan bir menkıbeyi aktardıktan sonra değinir: “Lâmi’î Çelebi’nün *İbretnâme* nâm bir risâlesinde ba’zı evliyâullahun menâkıbından hayli kerâmetlerin yazup getürmiş” (**Tesviye**, 128b).

³⁶⁴ “Bunca evliyâullah ki bu ümmetden gelmişlerdür. ‘Acabâ kangı ümmetden gelmişdür ola. Tezkiretü’l-evliyâ nâm kitâba isteyen nazar eylesün ve görsün bu ümmetün evliyâullahlarınun dahi ne hâlleri var-ımiş? Anların cümle hâlleri diller-ile vasf olunmaz. Ammâ tezkire olup ba’zı menâkıblarını ve sözlerini getirüp beyân eylemişler ve andan istidlâl idesin ki ne kimseler imişler, ‘ilmleri ve fazlları ne mertebede imiş bilesin” (**Tesviye**, vr. 110b).

³⁶⁵ “Bunca menâkıbun cümlesinden Râbi’a Hâtûn berriyede giderken merkebi fevt olup yine nâz u niyâz-ile Hak te’âlâya yalvarup merkebi girü hayât bulup yükin yükletdüğü meşhûrdur ve Tezkiretü’l-Evliyâ’da mestûrdur. Ve Lâmi’î Çelebi’nün *İbretnâme* nâm bir risâlesinde ba’zı evliyâullahun menâkıbından hayli kerâmetlerin yazup getürmüş ve bu evliyâullahun ve erenlerün nelere kudretleri var-ımiş. Pes hazret-i İsa’dan bunca mu’cizât gelmek vâki’ oldıysa Allah virgüsüdür hemân tengri mi demek gerek-ımiş. Kâdir-i ber-kemâldür, bir kûlına bunca tasarrufât vermek kudret-i kâmilisine ne noksan gele. Ve Tezkiretü’l-Evliyâ’da menkûldür İmâm Şâfi’î hazretlerinin menâkıbında yazar ki ol zamânda emîrü’l-mü’minîn olan Bağdad halîfesine Kayser-i Rûm’dan her yıl harâc gelürken bir iki yıl arada geçüp harâcı göndermediler. Pes halîfe haber gönderüp: ‘Neçün harâcı göndermezsiniz’ didükde cevâb virdiler ki: ‘Uş bizüm kırk ‘âlimlerimüzi keşîşlerümüzi göndermek tedârüğin gördük ki sizün ‘âlimlerünüz-ile bahs-i dîn eylesünler. Eğer bizümkiler gâlib gelürler-ise siz bize harâc viresiz ve eğer sizünkiler gâlib olurlar-ise ana göre biz dahi harâcumuzı gönderevüz’ didiler. Pes ol ruhbânlar çünkim halîfe katına geldiler İmâm Şâfi’î hazretlerine danışdı ki ‘bunları nitmek gerek’ diyu. Anlar dahi ‘şât kenârına kondurun’ diyu işâret itdi. Pes kondurup, yiyüp, içüp, meclis-i ziyâfet tamâm olduktan sonra İmâm Şâfi’î hazretleri ilerü yürüyüp seccâdesini şât suyunun üstüne atdı ve kendü yürüyüp seccâde üzerine ağup oturdı. Pes ol ruhbânlara işâret eyledi ki ‘bahs itmek isteyen gelsün ki bahs yiri budur’ didi ve ol gelen keşîşler dahi İmâm Şâfi’î hazretlerinden bu kerâmeti göricek fi’l-hâl zünnârların kesüp ‘âmmeten Müslüman oldılar. Ve Kayser-i Rûm’a haber oldu ki ‘ol dîn bahsine gönderdüğü keşîşler İmâm Şâfi’î’nün elinde hep zünnârların kesüp Müslümân oldılar’ didiler. Pes Kayser eyitdi kim ‘varun şükr eylesün ki bizümkiler anda varmış ve Şâfi’î bunda gelmek lâzım olmamış eğer Şâfi’î bunda gelmiş imişse cümleünüz Müslümân olurduunuz” (**Tesviye**, 128b-129b); Murad’ın Farsça bilgisinin *Tezkiretü’l-Evliyâ*’nın orijinal metnini takip etmeye yetmeyeceğini tahmin edecek olursak hangi tercüme metninden faydalandığı sorusunu sorabiliriz. Şu an için buna tam anlamıyla bir cevap vermek mümkün

anlaşılabacağı üzere Murad, Hristiyan muhataplarını etkilemesi muhtemel kerametleri tercih etmiştir. İlk menkıbe vasıtasıyla Hz. İsa'nın ölü diriltmesine gönderme yapılırken, ikinci menkıbe vasıtasıyla Müslümanların ilim açısından Hristiyanlara üstünlüğü vurgulanmıştır.

Muhammediyye, muhtevasında her ne kadar Hz. Peygamber'in hayatını barındırsa da, Murad'ın bu metni kullanma biçimi anlatılar üzerine kurulu değildir. Murad *Muhammediyye*'ye iki yerde atıf yapar. Yaptığı ilk atfı zekat bahsinde "belâ-i siyâh" olarak tanımladığı dünya malından bahsettiği bağlamda yapar.³⁶⁶ Bu pasajda Allah, miraçta iken Hz. Peygamber'e "kalbinde zerre denlû dünya" muhabbeti olan kimsenin ne kadar çok ibadet yaparsa yapsın kendisine yakın olmasının mümkün olmadığını söyler.³⁶⁷ Aktardığı pasajın Muhammediyye'nin *Esrârü'l-Vahy* bölümünde olduğunu dahi belirtir ve son iki beyit doğrudan olmak üzere toplam yedi beyiti eserine derc eder.³⁶⁸ Yapılan diğer atıfta ise doğrudan *Muhammediyye* ismi geçmemekte onun yerine İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sine işaret edilmektedir. Tahminime göre burada Murad, Yazıcızâde Mehmed'in eserinde "Nitekim Şeyh Muhyiddîn Fütûhât'ında demiştir" diyerek devam ettiği beyitlere atıf yapmaktadır.³⁶⁹

Netice olarak, Murad'ın mezkur eserleri kullanım biçimi üzerine iki temel nokta olduğu söylenebilir. *Tesviye* müellifi evliya menakıbını ihtiva eden eserleri İslam'ın hak din

olmasa da kısaca Sinan Paşa'nın tercümesinde iki menkıbenin bulunmadığını ve dolayısıyla Murad'ın bu tercümeden faydalanmadığını söyleyebilirim.

³⁶⁶ "Kişinün mâlî olup şöyle hakkından gelmedüğünden sonra odlara yansun ne taleb olunacak hâli var-
mış âhîretüme benüm buncaleyin zararları müterettib ola ve kût-i yevmî denlûye kana'ât idüp
artukleyin ne taleb olunacak hâli var-ımiş ne belâ-i siyâhdur seni dâyima hakdan girü koya" (**Tesviye**,
vr. 26a-26b)

³⁶⁷ "Muhammediyye adlı kitâbda Yazıcıoğlu Muhammed *rahmetullahi aleyhi* esrârü'l-vahyi yazduğu
mahalde hazret-i Hak celle ve 'alâ Resûlullah *sallallahualeyhivesellem* hazretlerine mi'râcda iken
buyurmuşdur kim 'Yâ Ahmed eğer bir kûlum cümle göklerin ve yirlerin ehlince namâz kılsa ve cümle
'âlem halkınun kadarınca oruc tutsa ve cemî'-i ferîştehler gibi ta'âmdan beri olsa ve hiç asla libâs
giymeyüp dâyim 'üryân yürüse ve bu cümle sıfât-ı hamîdeleriyle muttasıf-iken dâyim çalıştığı tahsîl-i
'ilm dahi olsa şöyle kim ben anun kalbinde zerre denlû dünya muhabbettin gördüm ki andan
sakinmamışdur ya riyâset veya dünya ziynetini sevse ol bana hergiz yakîn olmak yokdur ve ol bana
ihtisâs bulmak dahi yok" (**Tesviye**, vr. 27b-28a).

³⁶⁸ Son iki beyit için bkz. "Beyt: çıkaram kalbinden anun sevgümi hiç komayam / kalbine zulmet bırağam
bulmaya andan halâs / hem muhabbetden halâvet kalbine tatdurmam / çünkü dünyâ sevdi ol eyle
gerek ana kısâs" (**Tesviye**, vr. 28a); Söz konusu beyitlerin numarası 2454-2460'dır (Yazıcıoğlu Mehmed,
Muhammediyye, haz. Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018, s. 375-376).

³⁶⁹ "Hak te'âlâ hazret-i kemâl-i kibriyâ ile mevsûfdur. Hiç yaradılmışdan, insden ve cinden, beşerden,
melekden anun kibriyâsına fehm ve idrâk irgörimez. Anun ululuğuna nisbet yedi kat gökler, yirler-ile ve
'arş ve kürsî ve cümle içlerindekilerle ve arz-ı hakîka ile ki Şeyh Muhyî'd-dîn Arabî hazretleri fütûhâtında
işâret eylemişdür" (**Tesviye**, vr. 137b-138a); Yazıcıoğlu Mehmed, **Muhammediyye**, s. 830-832.

oluşunu ispat için delillerden bir delil olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bu tarz metinlerde anlatılagelen doğaüstü vakaların Murad tarafından ihtidaya sebep olabilecek araçlar olarak algılandığı söylenebilir. Lâmiî Çelebi'nin kendi aktardığı kimi menkıbelerin işleviyle alakalı olarak imanı kuvvetlendireceğini söylemesi de bu anlamda mühimdir. *Muhammediyye*'nin *Tesviye*'deki kullanılış biçimi ise iki farklı biçimde tezahür etmektedir. İlk olarak dünya malının tehlikesi hakkındaki görüşlerini desteklemek amacıyla *Muhammediyye*'ye atıf yapmaktadır. Diğerinde ise doğrudan atıf yapmaksızın acemi ilahiyat metinlerinin evrenseli yerele taşınmasından yararlanarak İbnü'l-Arabi'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sine atıf yapar.³⁷⁰ Ancak bu eserlerin Murad'ın zihin dünyasındaki konumunun sadece *Tesviye*'de tezahür edişinden ibaret olmadığı izahtan varestedir. Söz gelimi *Muhammediyye*'den doğrudan alıntı yapan Murad, belli ki, bu metinle işitsel yahut ritüelize edilmiş bir biçimde değil, *nazar* yoluyla bir ilişki kurmuştu. Dolayısıyla bir metin olarak *Muhammediyye*'nin aynı düzeyde olmasa da tıpkı *Mukaddime* gibi Murad'ın zihin dünyasını şekillendiren metinlerden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Bu noktada Murad'ın acemi ilahiyat metinleriyle kurduğu ilişkinin sadece atıf yaptığı metinlerden mi ibaret olduğu sorusu sorulabilir. Meraklı bir okuryazar olarak Murad Bey'in atıf yaptığı eserlerden başka herhangi bir eseri mütalaa etmediğini söylemek mümkün değildir. Ancak bunun takibi de açıkçası pek kolay değildir. Yine de Murad'ın Rum Diyarı'nda üretilmiş acemi ilahiyat metinleri ve bunun arkasındaki zihniyetle olan ilişkisini göstermek açısından *Meslekü't-Tâlibîn* ve *Müzekkî'n-Nüfûs* ile *Tesviye*'nin bazı ortak noktaları gösterilebilir. Örneğin Murad'ın “dünyâ sevmek cemî' günâhların başıdır” şeklinde tercüme ederek naklettiği meşhur hadis *Meslekü't-Tâlibîn* ve *Müzekkî'n-Nüfûs*'da da kullanılmaktadır.³⁷¹ Aynı şekilde “dünyâ harâmdur âhiret ehline ve âhiret dahi harâmdur dünyâ ehline ve ikisi dahi harâmdur ehlu'l-laha” şeklinde tercüme ettiği hadis *Müzekkî'n-Nüfûs*'ta nakledilir.³⁷² Bu metinler arasında hadis nakli dışında ortak nakiller yahut anlatılar yakalamak da mümkündür. Örneğin Murad *nefs*'i tıpkı Eşrefoğlu Rûmî gibi *meme emer oğlana* benzetir.³⁷³ Yahut Hz. Peygamber'in yahut diğer peygamberlerin dünya ile olan ilişkisine

³⁷⁰ Murad *Muhammediyye*'yi bir yerde daha kullanmaktadır. Buna dördüncü bölümde değineceğim.

³⁷¹ *Tesviye*, vr. 85a; *Meslekü't-Tâlibîn*, s. 87; *Müzekkî'n-Nüfûs*, s. 73.

³⁷² *Tesviye*, vr. 62b-63a; *Müzekkî'n-Nüfûs*, s. 59.

³⁷³ *Tesviye*, vr. 32b; *Müzekkî'n-Nüfûs*, s. 2.

değinirken *Meslekü't-Tâlibîn* ve *Müzekkî'n-Nüfûs* ile paralel bir anlatı kurar.³⁷⁴ Elbette buradan Murad'ın bu metinleri mütalaa edip etmediğine dair çıkarım yapmak mümkün değildir. Ancak kaleme aldığı metin ile devrin popüler acemi ilahiyat metinleri arasındaki çeşitli paralellikler, vasat bir entelektüel olarak Murad'ın devrin zihin dünyasını temsil kabiliyetini ortaya koymaktadır.

3.2. Bir Sufi Olarak Murad

Murad'ın zihin yapısını anlamamızı sağlayan *Tesviye*'nin üçüncü şahısların zihninde ne gibi yankılar uyandırdığı yahut ne düzeyde etkili olduğu heyecan uyandıran sorular olsa da kaynaklarda bu sorulara cevap vermemize yarayacak yoğunlukta bir okuyucu kitlesiyle, tespit edebildiğim kadarıyla iki kişi müstesna, karşılaşmak mümkün değildir. Eseri okumanın yanı sıra hakkındaki kanaatini de bildiren bu kimselerden biri, teslis karşıtı Üniteryen mezhebine mensup, Hristiyanlar tarafından bile radikal sayılan Jacobus Palaeologus'tur. Radikal bir Üniteryen olarak Palaeologus'un alametifarikası akaid ve yaşayışı sebebiyle İslam cemaatini ilk dönem Hristiyanlarına en yakın topluluk olarak görmesiydi.³⁷⁵ Palaeologus, İstanbul'u 1573'deki ikinci ziyaretinde, önceden tanıdığı Adam Neuser'le bir araya geldi ve bu buluşma *Tesviye*'nin esas sebab-i telifi olan İslam'a ihtida ettirme amacını erler meydanına çıkardı. Neuser'in vesilesiyle edindiği metni bir gecede okuyan Palaeologus'a göre *Tesviye*, İslami mahiyet arz etmekteydi. Ancak eserin ortası tamamen Yunan felsefesinde karşılaşılan

³⁷⁴ "... ta sabaha değin 'ibâdete meşgûl olurdu ve arpa etmeğine doymayup vakt olurdu ki kemâl-i hiffet hâsıl olup mübârek bağrına taş bağlar-idi. Vakt olurdu ki dokuz hâtununun dahi hücresinde bir lokma yiyecek bulunmaz-idi. Fakr u fâkayı ihtiyâr idüp ümmetine merhameten ki ümmet dahi bu hâli kendülere hoş görelere ..." (*Tesviye*, vr. 68a-68b) krş. "Bu dünyâ hod peygamberlere dahi verildi. Anlar nice etdiler? Cevâb. Peygamberler dünyâda gerçi çok dünyâyâ mâlik oldılar. Ammâ kabûl edüp saklayup gönül vermediler. Tena'umlar ve zevkler ve zînetler etmediler. Allahu Ta'âlâ ne-ki verdi-y-se yine Allâh yolına harc etdiler. Kendüler arpa etmegın yerlerdi ve 'abâlar geyerlerdi ... Muhammed Mustafâ -Salla'llâhu 'aleyhi ve sellem- bunca mâl kim gazâdan getürürdi fukarayâ üleşdürürdi. Kendüsi vakt olurdu tokuz günde bir kerre yer idi arpa etmegini. Anı dahi toynca yemezdi." (*Müzekkî'n-Nüfûs*, s. 59).

³⁷⁵ "This nation has preserved the original Christian liberty more than all other Christian nations that were subject to the tyranny of the popes. Evidence for this is their purer doctrine of the oneness of God, and that they do not consider Jesus Christ to be of divine nature. [...] Their temples, public places, and private homes are free from pictures and statues of saints or other images. [...] They pray in public and private only to the One God, not to saints, prophets, or others. [...] As I said before, they are Christians, as their faith shows, for they believe that Jesus is the Christ." Akt. Martin Rothkegel, "Jacobus Palaeologus in Constantinople, 1554-5 and 1573", *Osmanlı İstanbulu IV: IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 20-22 Mayıs 2016*, ed. Feridun M. Emecen & Ali Akyıldız & Emrah Safa Gürkan, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, s. 980.

faziletlere değiniyordu ve kendisini İslam’a ihtida ettirme noktasında başarısızdı.³⁷⁶ Palaeologus’un esasında kastettiği Murad’ın *Mukaddime* metni üzerinden değindiği ahlak bahsiydi. Peki Palaeologus’un eserin ahlak metni olması ve kendisini ihtida ettirme kudretinin olmadığı şeklindeki tespit ve tenkitleri nasıl yorumlanabilir? *Tesviye* asıl amacında başarısız bir metin miydi yahut radikal bir Üniteryen tarafından neden bir ahlak metni olarak algılanmıştı? İşbu sorular bizi *Tesviye* aracılığıyla kendi zihin dünyasını eski dindaşlarına açan Murad’ın sonradan edindiği inancını ne şekilde edindiği ve bu inancın mahiyetinin ne olduğu gibi mühim problemlerin çözümüne sevk edebilir.

Palaeologus’un gözden kaçırdığı ayrıntı, *Tesviye*’nin içerik itibarıyla muhatap kitlesi içinde yer almamasıydı. Murad Hristiyanların Müslüman olmak istemeyişini İslam’ı bilmemeleriyle ilişkilendiriyordu. Oysa Palaeologus İslam’ı bilmiş ve sevmişti. Ancak Palaeologus’un sevgisine nail olan İslam yorumuyla, Murad’ın sunduğu ve takipçisi olduğu İslam yorumunun çatışan tarafları vardı. İslam’ın ilahlaştırılmış bir peygamberden yahut azizlerden azade kılınmış olmasına vurgu yapan Palaeologus’un bir gece boyunca incelediği metin, *nûr-ı muhammedî*, evliyalar ve kerametleri gibi gündemlerle doluydu. İslam’ın *bâtınî* yönüne çoklukla yapılan vurgular İslam’ı fazlasıyla *zâhirî* bir din olarak telakki eden Hristiyanlar için ihtida vesilesi olabilirdi. Ancak aynı durumun Palaeologus için geçerli olmadığını tahmin etmek pek de zor değildir. Neticesinde radikal bir Üniteryen olan Palaeologus, İslam’ın tevhidi vurgulayan, tasviri yasaklayan doktriner yapısından etkilenmişti, ancak Murad kimi teorik tartışmalarını yapmasına rağmen daha ziyade İslam’ın *bâtınî* cihetini tasavvufî istilahlar ve kerametler çerçevesinde sunan yapıda bir metin kurmayı tercih etmişti.

Palaeologus’un eserin bir ahlak metni olduğu yönündeki tespitiyse isabetlidir. Nitekim Murad bir sufi olarak *Tesviye*’yi, acemi ilahiyat metinlerinde okuduğu ve muhtemelen çeşitli toplantılarda işittiği, ahlak ve onun etrafında örülmüş bazı tasavvufî kavramlar

³⁷⁶ “When Neuser asked Palaeologus whether this reading had persuaded him to turn Muslim, Palaeologus commented that most of the book was just moral philosophy based on Greek philosophy, framed by some Islamic religious formulas in the beginning and at the end, and that such a book was hardly the best way to convert a reader to Islam” (Rothkegel, “Jacobus Palaeologus”, s. 1001); Asıl metin şu şekildedir. Neuser Palaeologus’a eserin onu ihtidaya ikna edip etmediğini sorar ve Palaeologus şöyle cevap verir: “a great work, I say, yet I am far from harbouring this notion. For the beginning and end is influenced by Muhammed, the Qur’an, is cited, and all of the middle portion is a treatise on virtue. But on civic virtue you should read the Greek and Latin authors who lived before the Christ and Mohammed” (Martin Mulsow, “Antitrinitarians and Conversion to Islam: Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul”, **Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean: The Lure of the Other** içinde, ed. Claire Norton, New York: Routledge, 2017, s. 185).

çerçevesinde tertip etmişti. Bu tertibin bizzat kendisi üzerinde durulmaya değer bazı problemler yaratmaktadır. 17 yaşına değin entelektüel serencamında bir Hristiyan olarak Viyana’da Latince eğitim görmüş bir Macar’ın zihnini, ihtida edişinden sonra, tasavvufi ıstılahlarla, menkıbelerle dolduran kültürel birikim ve bunun aktarım biçimleri hakkında neler söylenebilir? Bu noktada, bir önceki bölümde genel olarak değindiğim acemi ilahiyat metinlerini *Tesviye*’nin rehberliğinde incelemek verimli bir deneme olabilir.

3.2.1. Murad Bir Sufi Midir?

Bu bölümün temel amacı bir 16. yüzyıl Müslümanı olarak Murad Bey’i sahip olduğu sufi kimliği üzerinden değerlendirmek ve bu vesileyle 16. yüzyıl Rum Diyarı’nda tasavvufun konumunu Murad gibi vasat bir örnek üzerinden anlamlandırmaya çalışmaktır. Öncelikle Murad’ın sufi olarak nitelendirilişinin delillendirilmesi gerektiği kanaatindeyim. *Tesviye*, üslubu ve dili itibarıyla olmasa da, muhatap kitlesindeki kimi belirsizlikler ve polemiği esas alan bir metin olması sebebiyle zor bir metin olarak kabul edilebilir. Hristiyanları İslam’a ısındırma misyonu güden bir metinde *bâtın* yönüne yapılan vurgunun müellifin gerçek kanaatinden ziyade retorikten ibaret olduğu iddia edilebilir. Buna ek olarak, tasavvufun Osmanlı kültürünün sathına yayılmış vaziyeti düşünüldüğünde herhangi bir kimseyi toplumsal kimlik açısından sufi olarak nitelendirmek için ayırıcı bir vasma yahut duruşa sahip olması gereklidir. Bu noktada, Murad’ı sadece bir müellif olarak değil aynı zamanda bir Müslüman olarak da sufi olarak nitelemeyi meşru kılmak adına bizzat *Tesviye*’nin varlığı dışında iki noktaya değineceğim. Öncelikle Murad Bey’in kendi devrinde bir grup mutassavvıf ve fakih arasında cereyan eden raks ve devran tartışmalarına dair *Tesviye*’de kağıda döktüğü düşüncelerini inceleyeceğim. Ardından Murad’ın *Tesviye*’de dile getirdiği kimi düşüncelerini ve ifadelerini ihtiyatla karşılayan muhtemelen 17. yüzyılda yaşamış bir okuyucunun derkenarlarında bir yolculuğa çıkarak Murad’ın sufi kimliğini öteki üzerinden değerlendirmeye çalışacağım.

3.2.1.1. *Hâl* ile *Kâl* Arasında: Raks-Devran Tartışmaları ve Murad

Murad, aşk kavramı ve onunla ilişkili meseleler hakkında açtığı uzunca bir bahsin ortasında aradaki bağlantıyı bir şekilde kursa da, konuyu, eserini kaleme aldığı zamanın

mühim gündemlerinden biri olan raks ve devran tartışmalarına getirir. Nitekim kendisi de söz konusu tartışmalar hakkında fikrini beyan ettikten sonra sözü uzattığını ifade ederek asıl konusuna geri döner. Onun indinde uzatılmış olan bu söz bugün bu metni okuyan bizler için bu tartışmaların öznesi olmayıp mukallidi konumundaki vasat bir örnek tarafından söylenmesi sebebiyle daha değerlidir. Diğer bir deyişle, Murad'ın orijinalite yoksunluğu, bu konudaki yorum ve duruşunu tarihsel açıdan orijinal bir mahiyete kavuşturmuştur.

Takriben 9. yüzyıldan beri tartışıl原因en semâ ve devran kavramlarıyla sufilerin çeşitli enstrümanlarla beraber zikir esnasında yaptıkları raksa benzer toplu hareketler kastedilmektedir. Tartışma, raks ve devranın meşruiyeti, sınırları yahut cezbe gibi ilgili başka çeşitli başlıklar altında, kabaca fakihler ve sufiler olarak tanımlanabilir taraflar arasında zuhur etmiştir.³⁷⁷ 16. yüzyıla gelindiğinde raks ve devran tartışması, fetvalar, risaleler ve münazaralarla İstanbul gündemine hızlı bir giriş yaptı.³⁷⁸ Reşat Öngören'e göre raks ve devrana ilk başta yoğun bir şekilde karşı çıkan İbn Kemal'in konuya yaklaşımında sonradan bir yumuşama olmuş ve neticesinde tartışma eski yoğunluğunu yitirmiştir. Yine de Murad'ın *Tesviye*'yi yazdığı 1556-1557 yıllarında 10 yıldan fazla süredir Şeyhülislamlık makamında bulunan Ebussuud Efendi raks ve devran aleyhine fetvalar vermektedir.³⁷⁹

Murad, ihtidasından 1556-1557 yıllarında eserini kaleme aldığı sürece değin bu tartışma bağlamında geçmişteki olayları işitmiş ve kimi tartışmalara bizzat şahit olmuş olmalıdır. Murad'ın devrinde oldukça canlı olan bu tartışmada tarafı sufilerden yanadır. Aşağıda Murad'ın tavrını incelerken görüleceği üzere kendi tarafını savunmak üzere bir mukallid olarak serd ettiği argümanların bir kısmı doğrudan raks ve devran aleyhine verilen

³⁷⁷ Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 25/1 (2010), s. 124; Arthur Gribetz, "The samâ' Controversy Sufi vs. Legalist Author", **Studia Islamica** 74 (1991), s. 43-62; Raks kavramı, özellikle bu uygulamaya karşı çıkanlar tarafından kullanılmaktadır. Benim tartışmayı tanımlamak için raks ve devran kavramlarını kullanmamın sebebi iki tarafı da temsil eden birer kelimeyi içermesidir.

³⁷⁸ Süreci genel olarak anlatan bir makale için bkz. Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", s. 123-132; İbn Kemal'in raks ve devrana karşı çıkan risalesi ve Zenbilli Ali Efendi'nin raks ve devranı müdafaa ettiği risalenin tercümelerini ihtiva eden bir makale için bkz. Dilaver Güner, "Osmanlılar'da Sema, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 26/2 (2010), s. 1-23; Zenbilli Ali Efendi'nin mezkur risalesinin ona aidiyetini tartışma konusu eden bir makale için bkz. Ahmet İnanır, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen "Risale fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks"ın Aidiyet Sorunu" **Usûl: İslam Araştırmaları** 14 (2010), s. 155-178.

³⁷⁹ Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", s. 127-129; Ebussuûd Efendi'nin konuya dair fetvaları için bkz. Mehmet Ertuğrul Düzdâğ, **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972, fetva no 341-346, 348-352.

olumsuz fetvaların *sual* kısımlarında mevcuttur. Onun bu meselede net bir şekilde tavır almasının ötesinde bunu eserinde de bahis mevzuu etmesi sahip olduğu kimlik bilincini göstermektedir.

Murad, aşk ve muhabbet kavramlarını incelerken Allah'ın kullarına olan sevgisinden bahseden iki ayete değinir ve bunların tevile muhtaç olduğunu söyler. Neticesinde kalpten münezzehten Allah'ın herhangi birine meyli mümkün değildir. Murad'ın tevili sevgiden kastedilenin Allah'ın kullarına ihsanı, sevap ve hayır veriş olduğu şeklindedir.³⁸⁰ "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanın" hadisini Arapça olarak aktaran Murad, yukarıda yaptığı tevile dayanarak mezkur hadis gereğince *pâk aşk* sahibi kimsenin sahip olduğu şeyi sevdiğine verdiği söyler. Allah'ın nimetlerini sevmek de bu sebeple *ruhânî* bir mahiyettedir.³⁸¹ Konu Murad'ın "ameller niyetlere göredir" hadisini Arapça olarak aktararak bunun üzerine zahiren haram gözüken kimi işlerin kişinin niyetine göre helal olacağını çeşitli örneklerle aktarması üzerine başlar. Bazı işler vardır ki, kişinin *niyet-i hâlise* sahibi olmasıyla ibadete dönüşür. *Tesviye* müellifi buna misal olarak esasında haram olan musikinin Kur'an ve ezan okumak, naat söylemek gibi çeşitli işlerde kullanılmasını gösterir. Bu fiiller benzer gözüke de arkada yatan niyetlerin farklı olması sebebiyle aslında aynı şey değildir.³⁸² *Tesviye* müellifi "rakslar dahi hemçünân harâm

³⁸⁰ "Biri dahi Hak te'âlânun kendü kulları hakkına olan muhabbetdür. وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [Âl-i İmrân, 148] ve وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [Âl-i İmrân, 31] didüğüdür ve bu te'vile muhtâcdur. Zîrâ Allah te'âlâ kalbden münezzehtür ki kimseye meyeln eyleye. Hâşâ bundan beridür. Ammâ kim bunda muhabbetden murâd ol sevgünün 'âkıbetindeki olan hayr ve sevâb vermek ve ihsân eylemekdür" (*Tesviye*, vr. 100b-101a). Burada alıntılanan iki ayetin mealleri sırasıyla şu şekildedir: "Allah güzel davrananları sever." ve "De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin".

³⁸¹ "Ol neticedür ki anı ber-murâd idüp rızâsı muktezâsınca i'tâlar eylemekdür. Pes *tahallakû bi-ahlâkî'l-lahi* [Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın] mücebince ol pâk olan 'ışkun netîcesi böyledür ki nesi var-ise ol sevdiğine i'tâ ide idi. Ve kendüden hiç kimse zerre kadar rencide olmayadı. *Hubbû'l hırrati mine'l îmanî* [Kedi sevmek imandandır] dahi rûhânî muhabbet olan kısımdandır. Zîrâ garaz-ı nefsanî karışmaz ve hoş âvâz sevmek ve hoş koku gül ve reyhan, 'ûd ve buhûr ve mâ eşbehe zâlike sevmek bunlar dahi rûhânîdür hakkun, ni'metleridür" (*Tesviye*, vr. 101a).

³⁸² "Velhâsıl *inneme'l a'mâlu bi'n-niyâtdur* [Ameller niyetlere göredir] her 'âdet kim vardur niyet-i hâlise ile 'ibâdete mütebeddil olur. Kendü hakkına olan sun'ullah mülâhazası ve mukâbeledede şükre kindirici lezâyiz-i muhallât dahi nefsanî iken rûhânî olur. Zîrâ kim kişinin batinını ve niyyetini Allah'dan gayrı kimse bilmez. Ve bu dahi mesâyil-i şer'iyyedendür ki bir mes'elenün yüz dürlü cevâbı olsa doksan dokuz 'adem-i hayra zâhib olursa ve ammâ biri hayra ol bir-ile istimsâk ideler ve ana hükm ideler. Pes zâhiren tegannî şer'-i şerîfde harâmdur. Ammâ ol âvâz hûbluğı ki Kur'ân dahi anunla okunur ve niçe hoşhuluklar okunur, na'tler dinilür, ezânlar, temcîdler okunur. Zâhirde birbirine müşâbihdür ammâ batinında anun niyyeti 'ibâdetdür ki kelâmu'l-lahî okur ve Resûlullah'ı medh ider ve enbiyâ ve evliyâ na'tını söyler. Ammâ ol mugannî hüsnîyyât ve hevâ-i nefis-ile şehvet-âmez kelimât ırlar ve sazlar kısmı dahi ol ecilden harâmdur" (*Tesviye*, 101a-101b); Murad burada nağmeli söylemek anlamına gelen *tegannî* ifadesini kullanmaktadır. Aktarıırken genel bir ifade olan musiki kelimesini kullanmanın iki sebebi vardır. Birincisi Murad'ın *tegannî* meselesine değindikten hemen sonra *sazlar*'ı da aynı

olduğu hevâ-i nefsânî eclindendür ve ol sûfilerün raksı dahi zâhiren anlara benzedüğünden ötürü ‘ulemâ-i zâhirîn nehy iderler”³⁸³ sözleriyle raks ve devranı musiki bahsiyle aynı kategoriye koyar. Ancak bu sefer konuyu özet geçmeyerek sözü *dirâz* etmeyi tercih edecektir.

Murad’ın *ulemâ-i zâhirîn* olarak nitelendirdiği kimselerden biri, eserini yazdığı sırada raks ve devran aleyhine fetvalar veren Şeyhülislam Ebussuud Efendi’dir. Murad *Tesviye*’de raks ve devranı müdafaa amacıyla sunduğu argümanlarla, Ebussuud Efendi’nin yahut İbn Kemal’in fetvalarının hem sual hem de cevap kısımlarında raks ve devran hakkındaki düşünceleriyle bahis konusu edilen sufi taifesine dahildir.

Fetvalarda karşı çıkılan özellikle üç yaklaşım, Murad’ın *Tesviye*’de kağıda döktüğü yaklaşımlarla doğrudan paralellik gösterir. Bunlardan ilki söz konusu meseleye dair hüküm verme noktasında *zâhir* taifesinin bu *hâli* anlamamaları sebebiyle yetersiz kalacağını söylemeleri; ikincisi sufilerin devranla icra ettikleri zikri “Kim bir kavme benzerse o onlardandır” hadisi bağlamında Kur’an-ı Kerim’de bahsi geçen arşı kuşatarak Allah’ı tesbih eden meleklerle ilişkilendirmeleri;³⁸⁴ sonuncusu ise geçmiş sufilerin uygulamasının bu tartışmalarda bir delil olarak gösterilmesidir.

Ebussuûd Efendi’ye sorulan bir fetvada sufi taifesinin “kim bir kavme benzerse o onlardandır” hadisini delil olarak kullanması ve *zâhir* ulemasının raks ve devrandaki *hâli* anlayamayacağı noktasındaki iddiası sorulur.³⁸⁵ Murad, soruda bahsi geçen her iki argümanı da eserinde kullanmaktadır. *Hâl* ve *kâl* dikotomisine başvurur ve *zâhir* ulemasının halini Hızır-Musa kıssasındaki Hz. Musa’nın haliyle ilişkilendirir. Ona göre *hâl* ile *kâl* arasındaki ilişki denizin kaşığa sığmaması gibidir ve “aklın idrâki *kâl* ile intihâlaşır.”³⁸⁶ Ebussuud Efendi’ye

kategoride değerlendirmesi ve *tegannî* kavramının enstrümanların da dahil edilerek kullanımının vaki olmasıdır (Yunus H. Apaydın, “Mûsiki (Fıkıh)” **TDV İslam Ansiklopedisi** 31 (2006), s. 261-263).

³⁸³ *Tesviye*, vr. 102a.

³⁸⁴ “Melekleri de, Rablerini hamd ile tesbih edip yücelterek Arş’ın etrafını kuşatmış halde görürsün. Artık kulların arasında adaletle hüküm verilmiş ve “Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur” denilmiştir” (Zümer, 75).

³⁸⁵ Düzdağ, **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, fetva nr. 349.

³⁸⁶ “Bu hâldür *kâl* değüldür. Ehl-i *zâhir* *kâl* ehlidür, ehl-i *bâtın* *hâl* ehlidür. Eğer ehl-i *zâhir* ehl-i *bâtın*-ile bir olsa idi genezlikde gerek idi-ki Hızır Peygamber’ün fi’illeri Musa Peygamber’e *aleyhime’s-selâm* hoş geleydi ve ikide birde *صَبْرًا* [Kehf, 67] cevâbını işitmeyeydi. Ve bu *kâle* gelmedüğü ve *hâl*-ile ma’lûm olunduğı deryâ kaşuğa sığmaduğı gibidür, ‘aklun ancak idrâki *kâl*-ile intihâlaşır” (*Tesviye*, vr. 102a-102b); Fuzûlî’nin *İşk imiş her ne vâir âlemde / ilim bir kıl ü kâl imiş ancak* beytini İslam düşünce geleneği üzerinden inceleyen bir çalışma için bkz. İhsan Fazlıoğlu, **Fuzulî Ne Demek İstedi: İşk imiş her ne var Âlem’de İlim bir kıl ü kâl imiş ancak**, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015; Kınalızade Hasan Efendi *Tezkiretü’ş-Şu’arâ*’sında ilim yolunu terk edip tasavvuf yoluna geçmeyi *kıl ü kâl*’i terk

göre raks ve devrana “ ‘ulemâ ehl-i zevkin esrârına muttali’ değildir’ demek iddiâsı üzerine” devam eden kimse *zındıktır*. Murad’ın “pes zamânemüzün sûfleri dahi *men teşebbehe bi-kavmin fe-huve minhum* [kim bir kavme benzerse, o da onlardandır] hadîsine öykünürler. Ol gerçekten ehl-i sıdk u safâ kavmi fi’iline teşebbüh iderler” şeklindeki yorumu da aynı soruda bahis konusu edilmekte ve Ebussuud tarafından onaylanmamaktadır.³⁸⁷ İbn Kemal’e sorulan fetvalarda *meşâyih-i sâlîfe*’nin raks ve devranda beis görmemesi ve uygulamasının delil olarak alınmasına değinilir.³⁸⁸ Murad biraz da sitem eder bir üslupla bunca tasavvuf büyüğünün geldiğini ve bu kimselerin günah olan bir fiili insanlara tavsiye etmesinin mümkün olmadığını belirtir.³⁸⁹ Bu tartışmaların yarattığı toplumsal ayrışmalar aralardaki çizgilerin kimi zaman bulanık olduğu İslami alt-kimliklerin tespitinde yol gösterici olmaktadır. Fark edileceği üzere Murad, düşünsel anlamda spesifik bir çatışma noktasında alt-kimliği olan sufiliğin argümanlarıyla yerini almış ve bulunduğu mevziyi savunmuştur.

Tesviye müellifi kullandığı bütün bu argümanların nihayetinde konuyu kapatmadan son kozunu oynar. Bilindiği üzere gerek İbn Kemal’in Anadolu kazaskerliği gerekse Ebussuud Efendi’nin Şeyhülislamlığı süresince fetvalar ve kimi tartışmalara dayanılarak kadıların, sufilerin bu uygulamasına müdahale eden münferit girişimleri olmuştur.³⁹⁰ Murad muhtemelen bu ve benzeri girişimleri iştmiş yahut şahit olmuştur. Bu bağlamda uzunca bir elkâb ve duâ ile zikrettiği Sultan Süleyman’ın kimseye zarar vermedikleri müddetçe sufilerin rahat bırakılmasıyla alakalı olarak *fermân-ı münîfleri* olduğunu zikreder. İşte bu sebeple

etmek olarak nitelendirir (Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü’ş-Şu’arâ**, haz. Aysun Sungurhan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017, s. 198, 634).

³⁸⁷ *Tesviye*, vr. 102b.

³⁸⁸ “Süfiyyun tâyifesinden ba’zı kimesneler meşâyih-i sâlîfe idegeldiklerin biz dahi iderüz deyu devrânla zikrullah helâldür diyüb” ve “meşâyih-i sâlîfe dahi idegelmışdür deyu i’tikâd idüb ...” (Ertuğrul Ökten, **Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas of İbn Kemal**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 1996, fetva: 36, s. 117; fetva 37, s. 118). Her iki sualde de bu argümanları öne sürüp devrâna devam eden kimselerin ahvali sorulur. 36 numaralı fetvada “vilâyetün kâdîları nice itmek gerekdür” şeklinde bir soru gelir. İbn Kemâl’in cevabı şu şekildedir: “Ta’zîr-i belîğ idüb şehrden sürmek gerekdür. Tâyife-i dâlldür, def’ vâcibdür.” 37 numaralı fetva ise “bu i’tikâd üzere fevt olan kimesnelerün islâmına hükm olunub namâzın kılmak var mıdır” şeklinde bir soru gelir. İbn Kemâl bu kimselerin mürted olduğunu belirten şu cevabı verir: “Yokdur, raksa helâldür diyenlerden ise”.

³⁸⁹ “Tarîkat içinde ol meşâyih-i kibâr ki gelmiş gitmişlerdür ve sonlarında bu makûle fi’il kodılar gitdiler. Cihet-i ‘ilmiyyeleri ol denlü yok mı idi ki ol kendülerden sonra gelenler eğer ol kendüler yürüyübildükleri yolca yürümeğe kudretleri olmayup ve şer’e muhâlif bu fi’il sudûriyla ma’siyetlere mürtekib olacakları ma’lûmları olmayaydı. Ve şöyle *rızâ bi’l-ma’siyeti ma’siyetündür* [Günaha rıza günahıdır] diyu bilmeyüp rızâ virelerdi ve kendü mertebelerine yetişmemek-ile bu fi’il câyiz değül-idüğünü bilmeyüp hem dâll ve hem mudill olalardı eyle değüldür” (*Tesviye*, 103a-103b). Ebussuud Efendi de atıf yaptığım fetvada raks ve devranın helallüğünü halka vaaz eden kimseleri “dâller ve mudill” olarak nitelendirir.

³⁹⁰ Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, s. 126-127, 129-130.

Murad son sözünü tavsiye şeklinde dile getirir ve sufilere müdahale ederek *ulû'l-emre* itaatsizlikten sakınılması gerektiğini belirtir.³⁹¹ Böylesi bir fermanın olup olmadığı meçhuldür. Bu sebeple Murad'ın burada kullandığı ifadeyle tartışmada otoriteye atıf yaparak mevzi kazanmaya çalıştığı söylenebilir.

Bütün bu tartışmalar ve Murad'ın bu tartışmalarda tutunduğu tavrın bir kimlik olarak sufilikle ilişkilendirilmesinin yerindeliği sorgulanabilir. Nihayetinde, ileride göstereceğim üzere Murad, metninin temelini tasavvufi bir perspektifle kurgulamıştır. Bu gibi itirazlara karşı verebileceğim cevap, entelektüel bilinç ve kimlik farkındalığı ile ilişkilidir. Murad'ın Müslüman olmasını ve sonrasında Müslüman bilincini geliştirmesini sağlayan acemi ilahiyat metnlerinin tamamı sufi müelliflerce kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Murad'ın zâhir-bâtın, nûr-ı Muhammedî vesair kavramsallaştırmalarla kurduğu ilişki tasavvufun Osmanlı kültüründeki heryerdeliğiyle ilişkili olarak yüzeysel kalmış olabilir. Ancak raks ve devran tartışmaları gibi bir taraf seçmeyi ve kişinin ne dediğinin belirli bir düzeyde de olsa farkında olmasını gerektiren toplumsal vakalardan birinde, Murad'ın yazarak ortaya koyduğu duruşu, onun kimlik ve entelektüellik açısından bilincini ve acemi ilahiyat metnlerine yeni ihtida etmiş bilinçsiz bir mühtedi gibi bakmadığını ortaya koymaktadır. Murad'ın dini - ayrıca toplumsal - bir alt-kimlik olarak sufiliği tercih ettiğini raks ve devran tartışmaları bağlamında gösterdikten sonra bu kimliği nasıl edindiği ve nasıl satırlara döktüğü gibi sorulara cevap aramak yerinde olacaktır. Bu bağlamda Murad'ın kendi kimliğini oluşturmada etkili olan acemi ilahiyat metnlerinin bütün bu metinlerin bir neticesi olarak *Tesviye*'nin varlığı üzerinden incelenmesiyle yola çıkılabilir. Ancak bundan önce Murad'ın metnini okumuş ve Murad'ın sufi kimliğiyle ilişkili olarak serd ettiği bazı görüşlerine katılmayan bir okuyucunun notlarını incelemek yerinde olacaktır.

³⁹¹ “Pâdişâhumuz Sultan Süleyman ... hazretleri - Hak te’âlâ sa’âdet-i dû-cihânî ile mesrûr ve a’dâsı üzerine mansûr eylesün - nazar-ı şefkatlerinden her ehl ehli hâlini gözedüp ol selefden sürülgelmiş ulularun ve makbûllüğ-ile zuhûr gösteregelmiş ehl-i sülûkun tarîkinde olanlar fukârâ ve dervişler zâhiren kimseye zararları ve itâleleri ki olmaya hâllü hâllerinde olalar diyû fermân-ı münîfleri olmağın bunlara itâle kılmağ-ilen min vechin ulu’l-emre ‘adem-i ita’âtden dahi ihtirâz gerekdür ve bunlardan eli ve dili çeküp söz, öz ve az gerekdür” (**Tesviye**, vr. 104a-104b).

3.2.1.2. Mütayakkız Bir Okuyucunun Derkenarları: Murad'ı Öteki Üzerinden Anlamak

Tesviye'nin Diyanet Nüshası, hem muhtelif temellük kayıtları hem de metin içerisine düşülmüş okuyucu notları sebebiyle diğer iki nüshadan ayrılır. Okuyucu notlarının, nüshanın isimleri belli dört sahibi tarafından mı yoksa başka biri tarafından mı düşüldüğünü tespit etmek mümkün değildir. Her şeye rağmen bu meçhul okuyucu Palaeologus ile beraber *Tesviye* üzerine kalam etmiş iki kişiden biridir. Sadece bu özelliği bile onun notlarını değerli kılar.

Bu meçhul okuyucunun *Tesviye* metni üzerine düştüğü tam 16 derkenarı vardır. Bu derkenarların içeriği ve üslubu incelendiğinde metni ilerleyen zamanlarda okuyacak kimselere uyarı niteliğinde olduğu anlaşılır. Bu meçhul şahıs, metnin asıl meselesi olan Hristiyanlara davet ve reddiye içeriğiyle ilgilenmez, temel meselesi metnin İslami içeriğinde kendi meşrebine ters gördüğü yaklaşım ve ibarelerdir. Ancak metni baştan sona okuduğunu da söylemek mümkün değildir. Çünkü düşülen bu ihtiyat kayıtlarına ve *Tesviye*'nin muhtevasına bakıldığında meçhul okuyucunun çok daha fazla müdahalede bulunması gerektiği anlaşılır. Aşağıda inceleyeceğim itirazlarının muhtevasından anlaşılabileceği üzere normal şartlarda Murad'ın raks ve devran müdafaasına karşı çıkılması gerekirken bu kısımlarda herhangi bir müdahale görülmez.

Muhteva olarak derkenarların içeriği kabaca üçe ayrılabilir. Bunlardan ilki *ruyetullah*, ikincisi vahdet-i vücûd anlayışı ve üçüncüsü zayıf yahut mevzû rivayetlerin kullanımıdır. Bütün bunlar temelde Murad'ın metnini kendi zamanında oldukça yaygın ve aynı düzeyde itirazlara muhatap olan bir tasavvuf anlayışı çerçevesinde kurmasıdır. Dolayısıyla bir sufi olarak Murad'ın ortaya koyduğu metin kendisiyle aynı anlayışı ve korpusu paylaşan çevrelere nasıl normal geliyorsa, bu anlayışı paylaşmayan kimselere göre de dikkat edilmesi gereken bir muhteva paylaşıyordu. Bu meçhul okuyucu ile Yazıcızâde Mehmed'in *Muhammediyye*'si aleyhine fetva veren Muhammed b. Hamza'nın kaygılarının paralelliği bu bağlamda dikkate değerdir.³⁹²

³⁹² Muhammed b. Hamza için bkz. Recep Cici, "Muhammed b. Hamza Aydınî", *DİA* EK-2 (2016), s. 304-306.

Sâhib-i Muhammediyye Yazıcıoğlu nefis-i emr vücûdiyyü'l-mezhebdür. Sâhib-i Fusûs – ki 'İbn-i 'Arabî'dür – anun mezhebi üzeredür. Fusûs'ı dahi şerh itmişdür ve Muhammediyye'sinde çok ehâdîs-i mevzû'a ve ekâzib vardır.³⁹³

Murad'ın düşünce dünyasında mühim bir yer tutan *Muhammediyye* aleyhine verilen bu fetvada vahdet-i vücûd karşıtlığı ve metinde kullanılan rivayetlere karşı bir duruş vardır. Aynı duruşu derkenarlarda da görürüz. Örneğin derkenar sahibi, Murad'ın “Belki cümle ‘âlem yir ve gök, kevn ü mekân anun-ile doludur.” ifadesine “bu ta'bîrden ihtirâz lâzımdur, te'âlâ 'âlemün dâhilinde ve hâricinde olmakdan münezzehtür. Pes 'doludur' ta'bîri câ'iz değildir.”³⁹⁴ diyerek karşı çıkar. Meçhul okuyucunun temel derdi belirli ifadelerin zâhirî olarak okunması ve bu şekilde problemlili düşüncelere sebep olmasıdır.³⁹⁵ Murad nefsin altıncı mertebesi *nefs-i marziyye* makamına erişen kimse için “Hak te'âlâ ana göz olub, anun-ile görür ve kulak olub, anun-ile işidür ve ana el olub, anun-ile sunar” ifadelerini kullanır. Anonim okuyucu teyakkuzlu bir biçimde “Te'vîlli makâmdur, zâhirine bakub yanlış anlaşılmasun. Hazer lâzımdur” kaydını düşer.³⁹⁶ Bu müteyakkız tavır Murad'ın *ene'l-hakk* ifadesinden bahsettiği bir yerde daha sarîh bir biçimde kendini gösterir:

Hazer vâcib olan kelâmdur. Cühelâ kardaşlarımız böyle mahallere bakmak câ'iz değildir. Te'âlâ hazretleri mahlûkun 'aynı olmakdan ve mahlûka hulûl eylemekden münezzehtür. Gâfil olma, sakın.³⁹⁷

Rivayetlerin sıhhatine yönelik iki yerde itirazla karşılaşılır. Bunlardan ilki Murad'ın Süleyman Peygamber'in yüzüğünü takıp onun yerine hükümdarlık eden cine değinmesi sebebiyle gerçekleşir.³⁹⁸ Peygamberlere şeytanların tasallut olmasının mümkün olmadığını belirten okuyucu, bu hikayenin meşhur ancak asılsız olduğunu belirtir.³⁹⁹ Karşı çıkılan diğer bir bahisdeyse Murad'ın “dünyâ harâmdur âhiret ehline ve âhiret dahi harâmdur dünyâ

³⁹³ Recep Gürkan Göktaş, “Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'si Hakkında Bir Osmanlı Fetvası”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), s. 210.

³⁹⁴ D, vr. 23b.

³⁹⁵ Ruyetullah bahsine dair itirazları da bu minvaldedir. “Göz ile hakikat görmek murâd değildir, gaflet olunmaya” (D, vr. 80b); “Görmek ta'bîri câ'iz değildir” (D, vr. 12b).

³⁹⁶ D, vr. 72b.

³⁹⁷ D, vr. 73a; benzer bir itiraz Murad'ın “hakikat menziline irüp hakkla hakk oldılar” ifadesine düşülen kayıta da kendini gösterir: “ittihâd, birleşmek fehmi olmaya kul herbâr kuldur” (D, vr. 150b).

³⁹⁸ Süleyman Peygamber'in yüzüğü ve Murad'ın aktardığı rivayet için bkz. İskender Pala, “Mühr-i Süleyman”, *DİA* 2006 (31), s. 524-526.

³⁹⁹ “Hâşâ peygamberlere şeyâtîn tasallut ve galebe eylemek mutasavver değildir. Bu hikâyeye gerçi yazarlar, ammâ iftirâdur aslı yokdur” (D, vr. 21b).

ehline ve ikisi dahi harâmdur ehlu'l-laha" şeklinde tercümesini verdiği meşhur ve mutasavvıflar tarafından çokça kullanılan hadisin mevzu olduğunu belirtir.⁴⁰⁰

Meçhul okuyucunun tasavvufun Murad tarafından da benimsenen ve ortaya konulan yorumuna karşı çıkışı, vahdet-i vücud bahsinin dışında kendisini iki derkenarda fazlasıyla hissettirir. Murad her zaman Allah aşkının ateşiyle yanan ehlullahtan bahsederken bu kimselerin "isteyene vir sen anı, bana seni gerek seni" dediğini belirterek Yunus Emre'nin bu dizesini aktarır. Meçhul okuyucu bu dize hakkında şu ifadeleri serdedir: "Edebe muhâlif kelâmdur, söylemek câ'iz değildir".⁴⁰¹ Bu dizenin geçtiği beytin ilk dizesinde Yunus'un ifadesinin "cennet cennet dedikleri, birkaç köşkle birkaç hûrî" olduğu malumdur. Burada kaydadeğer olan nokta Ebussuûd Efendi'nin bu beyitte cennet için kullanılan ifadenin *küfr-i sarîh* olduğu yönündeki fetvasıdır.⁴⁰² Okuyucunun diğer bir itirazı ise Murad'ın "Peygamber ki 'âlem anun 'ışkına yaradılmış ola" şeklinde kendi meşrebinde oldukça yaygın bir anlayışı yansıtan ifadelerindeki "'ışk ta'bîrî"nin Allah için kullanılamayacağı yönündedir.⁴⁰³

Kısacası *Tesviye*'yi eline alan bir diğer şahsın itirazlarının büyük çoğunlukla odaklandığı nokta, Murad'ın bir sufi olarak meşrebi gereği kullandığı muhtelif ifadeleri ve belirli düşünceleridir. Anonim okuyucu muhtemelen kalemi elinde gözü metinde bir şekilde mütalaa halindeyken Murad'ı kendi meşrebinin dışında kelimeler eden bir sufi olarak düşünüyor ve bu nüshayı sonradan görececek *kardaşları* için ihtiyat kayıtları düşmeyi bir görev addediyordu.⁴⁰⁴

3.2.2. Metinler Yoluyla Sufileşmek: Murad Nasıl Bir Sufidir?⁴⁰⁵

Murad'ın İslami alt-kimliğini sufi olarak nitelemek, 16. yüzyılda dini ilimlerdeki eğitiminin yetersizliği sebebiyle, dini metinlere kısıtlı erişimi olan bir kimsenin dini kimliğinin

⁴⁰⁰ D, vr. 77b.

⁴⁰¹ D, vr. 75a.

⁴⁰² Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, fetva nr. 353.

⁴⁰³ D, vr. 144b.

⁴⁰⁴ Yaygın olmasa da nüshalara muhtelif şekillerde müdahale eden şahıslarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin, *Envârü'l-Âşıkîn*'in iki farklı nüshasında tıpkı *Tesviye*'de olduğu gibi tartışmalı konulara müdahale edilmiştir. Ancak bu müdahale *Tesviye*'nin aksine derkenar formatında değil, doğrudan ilgili kısmın silinmesi şeklinde gerçekleşmiştir (Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019, s. 188).

⁴⁰⁵ Bu bölümün başlığı Krstić'in kitabındaki "Metinler Yoluyla İslamlaşmak" başlıklı birinci bölümünden mülhemdir (*İhtida Anlatıları*, s. 46-81).

oluşma biçimini göstermesi ve hatta bir bakış açısı olarak tasavvufun geniş halk kitleleri üzerindeki potansiyel tesirini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ancak birçok yorum ve yaklaşımı çatısı altında toplayan tasavvuf yahut sufi gibi kavramların yekpare bir bütün arz ediyormuşcasına kullanılması vakayla mutabık olmaz. Dolayısıyla Murad'ın bir sufi olarak meşrebinin *Tesviye*'nin sınırları çerçevesinde tespiti elzemdir. Bu şekilde *Tesviye* müellifinin zihin dünyası bir nebze daha detaylandırılmış olur.

Eğer biz tarihçilere *Tesviye*'nin tam bir nüshası yerine, polemik kısımlarından yoksun bir nüsha kalsaydı, metni çağındaki birçok diğer örnekle birlikte bir tasavvuf risalesi olarak nitelendirirdik. *Tesviye* nefsin mertebeleri, ricâlü'l-gayb, nûr-ı muhammedî ve aşk gibi birçok tasavvufi kavrama ve inanişâ kimi zaman Hıristiyanlara karşı polemikle birlikte kimi zamansa tek başına değinilen bir metindir. Ancak neredeyse bütün sufilerce kabul edilen bu kavramların bir metinde kullanılması müellifin tasavvuf şemsiyesi altında nerede bulunduğunu anlamamıza yetmez.

Tesviye'deki bazı ibareler ve Murad'ın İslam'ı öğrendiği acemi ilahiyat metinlerinin ve müelliflerinin kendilerini tasavvuf açısından konumlandıkları noktayla olan ilişkisi bu bölümün odak noktasını oluşturacak. Murad'ın herhangi bir tarikatla olan ilişkisini ortaya koyabilecek veriden yoksun olmam sebebiyle burada ilgileneyeğim nokta Murad'ın bir sufi olarak kendisini şeriata yahut diğer bir deyişle zâhir ilmine karşı nerede konumlandığı olacak. Bunu yaparken iki maksadın hasıl olmasını hedefliyorum. Birincisi acemi ilahiyat metinlerinin dini kimliğin şekillenmesinde ve hatta bu tezde değinilen metinlerin umum tarafından tehlikeli addedilen fikirlere karşı gördüğü emniyet supabı işlevini göstermek ve ikincisi Murad'ın Bektaşî yahut Bektaşî meşrep olduğu şeklinde, literatürde, çok kuvvetli olmasa da seslendirilen tezin mümkün olmadığını ortaya koymaktır. Ondan sonra ayrı bir başlık altında *Tesviye*'deki bazı ibarelere dayanarak Murad'ın kendi sufiliğini devlete yahut daha doğru deyişle siyasi iktidara karşı nasıl konumlandığını tartışacağım. Ancak bütün bunlardan evvel tartışmamın merkezinde olan zâhir-bâtın ikiliğine dair kısa da olsa açıklama yapmanın gerekli olduğu kanaatindeyim.

Sûfîler bir takım gayb bilgilerinin yanı sıra Allâh'ı gerçek mânâda bilme (mârifet-i ilâhî) ve O'na inanmanın da ancak keşf yoluyla gerçekleşeceğini ileri sürmüş ve bu hususta aklın yetersizliği üzerinde durmuştur. Sahih burhanla ulaşılan ilmin Allâh'ın varlığı ve birliği

hakkında şüpheleri giderebileceği ve şirk koşanları iknâ edebileceği kabul edilse de; Allâh'ın bilgisine (mârifet) keşften başka bir yolla ulaşamayacağı vurgulanmaktadır.⁴⁰⁶

Tasavvufun zâhirî ilimlerden farklı bir bilgi alanına atıfla bâtın ilmi olarak nitelendirilmesinin altında yatan sebep yukarıdaki pasajda özetlenmiştir. Bilgiyi edinme usulündeki işbu farklılık kimi zaman zâhir ilimleriyle çatışma noktaları oluşturmuş gözükmektedir. Bu çatışma noktaları zâhirî ilimlerin alanına giren fikhî ahkâmın bâtına yapılan vurguyla reddi yahut önemsenmemesiyle beraber inançla ilgili konuların şeriatla açık uyumsuzluğu olarak gösterilebilir. Gazzâlî, Süleyman Uludağ'ın ifadesiyle: “zâhirle bâtını, şeriatla hakikati bağdaştıran bir sufi-düşünür olarak kabul edilir. Zâhirî ve şer'î ilimler alanında geniş bir bilgiye sahip olması yanında müfrit tasavvufî görüşleri eleştirmesi, zâhir ulemâsının da ona saygı duymasına ve kendisini eleştiren bazı alimlerin itirazlarının etkisiz kalmasına sebep olmuştur.”⁴⁰⁷ Tesviye müellifi de Gazzâlî'nin açtığı zâhir-bâtın birlikteliğini öngören bu yaklaşımı dini bilgisini edindiği acemi ilahiyat metinleri aracılığıyla edinmiştir.

mürüvvet şer'atı yiner demek bir söz vardır ammâ şer'atden taşra olmak demek değüldür velhâsıl hazret-i Kur'ân'da cümleye şümûl vârid olmuştur her vechile hakikat beyân vâki' olmuştur hem cümle-i ahkâm-ı şerâyi'den ki ol makâm-ı fetvâdur ve hem kamu esnâf-ı zehâdet tarâyikinden ki ol makâm-ı takvâdur ve bunlar birbirinsüz olmaz eğer hakikatle nazar idersen mugâyir dahi değüldür.⁴⁰⁸

Murad'ın zâhir-bâtın birlikteliğini vurgulayan ifadesi ve şeriata bağlılığı *Tesviye*'nin başka yerlerinde de kendini göstermektedir.⁴⁰⁹ Murad'ın bu yaklaşımının 16. yüzyıl İstanbul'un entelektüel muhitinin genel yaklaşımı olduğu söylenebilir.⁴¹⁰ *Tesviye*

⁴⁰⁶ Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), s. 94.

⁴⁰⁷ Süleyman Uludağ, “Gazzâlî (Tasavvufî Görüşleri)”, *DİA* 13 (1996), s. 516; “Bâtın ilminin varlığı daha çok Gazzâlî'den sonra ve onun etkisiyle zâhir ulemâsı tarafından da benimsenmiştir.” (Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, *DİA* 5 (1992), s. 189.

⁴⁰⁸ *Tesviye*, vr. 57a-57b; “mürüvvet şer'atı yiner” şeklindeki alıntıdaki ilk ibare sultanın bağışlayıcı olmasının ehemmiyetinin vurgulandığı bir bölümde “atalar sözü” olarak alıntılanır bkz. Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977, s. 20; akt. Halil İncalcık, “Kutadgu Bilig'de Türk İdare Geleneği ve Adalet”, *Adâlet Kitabı* içinde, ed. Halil İncalcık, Bülent Arı ve Selim Aslantaş, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015, s. 26, dn. 28.

⁴⁰⁹ “İmdi evvelâ kim Resûlullah'un zamânemüz peygamberinün eteğine berk yapışup, sünnetine ittibâ' idüp, umûr-ı şer'iyyesi üzere sehel (?) 'ömr-i fânîmüzi geçürölüm” (*Tesviye*, vr. 123b).

⁴¹⁰ 16. yüzyılın meşhur şair ve alimi Nev'î (ö. 1599) kütüphanelerde bolca karşımıza çıkan çeşitli ilim dalları hakkında bilgi verdiği ansiklopedik eseri *Netâyicü'l-Fünûn ve Mehâasinü'l-Mütûn* isimli eserinde tasavvuf başlığında zâhir-bâtın birlikteliğini vurgulayan, daha başka birçok müellifin eserlerinde de mealen karşılaşılabilecek şu ifadeleri kullanır: “Pes ma'lûm oldu ki ilm-i tasavvûf safvet-i ulûm ve hilye-i ulemâ-i rusûmdur ki ilm-i zâhir ilm-i bâtinsız mükemmel ve ilm-i rusûm ilm-i hakikatsiz muavvel olmaz” (Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü “Netâyic el-Fünûn”*, haz. Ömer Tolgay, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 191).

müellifinin bu yaklaşımı, tabiri caizse, ana akım olan acemi ilahiyat metinlerinden edindiğini söylemek mümkündür.

Tesviye müellifinin en mühim acemi ilahiyat kaynakları olan Yazıcızâde Mehmed ve Kutbüddin İznîkî'nin metinlerinde Gazzâlî'nin öncüsü olduğu zâhir-bâtın birlikteliğini gerek fikren gerekse Gazzâlî'nin hususen *İhyâü Ulûmü'd-Dîn* eserine yapılan atıflardan takip etmek mümkündür.⁴¹¹ Her iki 15. yüzyıl aliminin de kitapları içerik ve yaklaşımları sebebiyle Murad gibi zâhir-bâtın birlikteliğini öngören pedagojik bir işlev görmüştür. Murad'ın Gazzâlî üzerinden anlatmaya çalıştığı meşrebi ve İbnü'l-Arabî'ye atıf yapması ilk başta problemli görülebilir. Ancak Osmanlı düşüncesinde İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesinin seviye ve muhteva olarak birçok farklı düzeyde algılandığı düşünüldüğünde problem ortadan kalkar. Bir İbnü'l-Arabî şârihi olarak Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 1553) Şeyh Bedreddin takipçilerini ve devrinde yaşayan bazı sufilerin "zâhir"den uzaklaşan tavırlarını şikayet eden mektuplar kaleme almıştır.⁴¹² Diğer yandan Yazıcızâde Mehmed'in küçük kardeşi Ahmed Bîcân, Türkçe'ye tercüme ettiği *Füsûsu'l-Hikem* şerhinin sebab-i telifinde, sufilerin kimi sözlerinin ilk bakışta şeriatla uyumsuz gözüktüğünün ancak bunun böyle olmadığını, bunların "şer'-i şerîfe muvâfık" olduğunu belirtmiştir.⁴¹³ Bu iki örnek zâhir-bâtın terazisinde vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî algısının sadece bâtında olmadığını ortaya koyar. *Tesviye* müellifinin kitabı kaynakları onun meşrebini ortaya koymak açısından yeterlidir. Ancak temelde onun yeniçeri ve bununla beraber şarap düşkünü olması sebebiyle Bektaşî olduğuna dair iddianın yanlışlığını ortaya koymak için Murad'ın şarap hakkında dile getirdiği düşüncelerini incelemek

⁴¹¹ *Muhammediyye*'deki atıflar için bkz. beyit no: 3701, 5245, 5898, 8879, 6459, 6883, 8636; Müellifin zaten başta büyük âlimler/sufiler arasında zikrettiği Gazzâlî'ye *Mukaddime*'de yapılan atıflar için bkz. s. 147, 151, 190, 310.

⁴¹² Hacı Bayram Başer, "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) Örneği", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl* içinde, ed. Ekrem Demirli, Ahmed Hamdi Furat vd., İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017, s. 245-254; Andreas Tietze, "Sheykh Bâlî Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin", *Osmanlı Araştırmaları* 7-8 (1988), s. 115-122; Oğuzhan Şahin, "Sofyalı Bâlî'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu" *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 8 (2018), s. 37-64.

⁴¹³ "Bir gün garîb gönlüm bana eyitdi egerçi Füsûs ve te'vîlât-ı meşâyih sözleri gâyet yüce mertebededür. Pes ol sebebeden ötürü ki ashâb-ı 'ukûlün nazarlarından ba'iddür. Eğer bir kişi anların zâhirine itikâd idicek olursa kâfir oldu dirler. Eğer bâtınına nazar idicek olursa istiğfâr vâcib oldu dirler. Bilmek gerekdür ki enbiyânun ve evliyânun 'ilmi müfessirlerün ve muhaddislerin sözleri şer'-i şerîfe muvâfıkdur. Ve hakîkatte mutâbıkdur asla mugâyır bir şeyi yokdur. Ve bu kitâb ise bir bahr-i muhît gibidür. İhvândan her kim mütâla'a ider ise ne denli gizlü ve âşikâre cevâhir var ise zâhir iderler. Eğer dürr-i meknûn istersen şerî'at 'ilmidür. Eğer ecr-i gayr-i memnûn istersen hakikat 'ilmidür" (Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. K. 108, s. 2-3).

gerekiyor.⁴¹⁴ Bu şekilde hem Bektaşî olduğu yönündeki iddianın geçersizliği hem de yukarıda bahsi geçen zâhir-bâtın birlikteliğini kabul eden müteşerri bir sufi olduğu ortaya konulabilir.

Tesviye müellifi, *muhabbet-i nefşânî* ve *muhabbet-i şehvânî*'ye kısaca değinmesinin hemen ardından, bu kavramlarla bağlantılı olarak konuyu şaraba getirir.⁴¹⁵ Müteşerri olmayan sufilerin şarapla olan yakınlığı ve haramlığını göz ardı eden ilişkisi düşünüldüğünde Murad'ın, sonraki yıllarda kaleme alınmış şehadetlerin dile getirdiği üzere bir şarap tüketicisi olarak bu konu hakkındaki yorumları meşrebini ortaya koyması açısından kritiktir. *Tesviye* müellifi şarabın karşısına Allah'ın *dîdârın* görmüş ve her nesneyi canlı kılan helal kılınmış suyu koyar ve şarabı anlatmaya başlar. Şarap "murdar nefsin murâdı olan" şeytanın işi, haram kılınmış bir pisliktir. Nefse uyup içilen her kadehin karşılığında cehennemde görülecek cezaya rağmen bunu içmek "belâ-i siyâhdur" diyen Murad, sözlerini su içmenin akabinde elhamdülillah demenin sevap olduğunu, ancak aynı şeyin şaraptan sonra denilmesinin kişiyi dinden çıkartacağını belirterek sonlandırır.⁴¹⁶ Murad'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım, eserinin genel çizgisi ve kaynaklarıyla birlikte, onun müteşerri bir sufi olduğunu ortaya koyar. Hatırlanacak olursa raks ve devran tartışmalarına değinen Murad orada raksın haram olduğunu kabul eder ve devranın bununla ancak zahiren benzediğini söyler.⁴¹⁷ Bu yaklaşım yukarıda değindiğimiz Ahmed Bîcân'ın yaklaşımıyla paraleldir. Eğer onun eseri yazmasından onlarca sene sonra kaynaklara yansıyan şarap düşkünlüğünü bu pasajla birlikte düşünecek olursak, bu durumu onun dini olarak temellendirmede bir alışkanlığı olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak 1571 yılında Arnold Manlius'un hatıra defterine kendi el yazısıyla kaleme

⁴¹⁴ Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 210.

⁴¹⁵ Burada *hamr* kelimesini kullanır.

⁴¹⁶ "Şol güzel pâk su ki Hak te'âlânun [dîdârın] görmüşdür. Çıgıl çıgıl rahmet olup akar ve her nesne andan diri kılup memdûh ve helâl ola. Anı koyup ve ol boğazlarına kalanlar gibi ol 'akla keder virici ve Hak te'âlâ düşmanı olan murdâr nefsinün murâdı olan hamrı ki 'amel-i şeytândan bir ricdûr diyu zemm idüp, zinhâr andan ictinâbunuz sebebiyle ola ki kurtulasız ve metâlibünûze yetişesiz diyu tahvîf ve nehy idüp harâm itdüğü ümmü'l-habâyisi Allah katında odlu düşüp rüsvâlığın fikr itmeyüp ve her bir kadeh içdükçe ol kadar kadeh dolu cehennemde yatanların [...] elbette güç-ile içüreceklerinden korkmayup ağza almak ve nefse uyup mürtekeb olmak ne belâ-i siyâhdur. Bir içim su içerken 'akabince elhamdülillah didükde ne 'azîm sevâblar ele gelür ve eğer hamrun 'akabince dersen kâfir olursın. Hemân her nesnenün sonın fikr idüp ziyânından kaçup Hak te'âlânun helâlinden virdüğüne kana'ât idüp şûkr itmek gerekdür. Her nesnenün hayrlusını ve sevâblusını ihtiyâr idüb hep andan geleni hoş görmede yeksân olmak gerek" (*Tesviye*, vr. 105a-105b); D'de ana fikir aynıdır ancak yukarıda alıntılan B nüshasında fazlalıklar mevcuttur (D, 131a-131b). Bu fazlalıkları Murad Bey'i şarap neticesinde gözden düşüşüyle ilişkilendirmek mümkün olabilir. Nihayetinde B nüshası Murad'ın gözden düştüğü III. Murad devrinde yine Murad tarafından istinsah edilmiştir. Ancak D ve B nüshalarında ana fikrin aynı oluşu Murad'ın şarabın İslam'daki konumuna yönelik tavrında içinde bulunduğu duruma göre herhangi bir değişiklik olmadığını göstermektedir.

⁴¹⁷ *Tesviye*, vr. 102a.

aldığı notlarında şarabı “pîrlerrün gıdâ yerine südidür” şeklinde niteliyordu.⁴¹⁸ Dolayısıyla Murad Bey’in haramlığını dile getirdiği bu alışkanlığına dair kültürel bir kabulleniş içerisinde olduğu söylenebilir. Ancak *Tesviye*’de bu meseleye değinmek zorunda olmamasına rağmen konuyu açışı onun şarabın haramlığını kabul ettiğini göstermektedir. Murad meşrebi gereği şarap içen ve ibâhiliğe kayan bir sufi değil, geçmişten gelen alışkanlıkları sebebiyle şarap içen ve bundan hoşlanan bir kimseydi.

3.2.2.1. Devletle Barışık Bir Sufi Olarak Murad

Bir sonraki bölümde Murad’ın bir sufi olarak toplumun mevcut ahvaline karşı takındığı münekkid tavrı inceleyeceğim. Bu bölüm ise normal şartlarda devlete karşı da yönelmesi beklenen münekkid tavrın *Tesviye* müellifinin mürekkebinde mevcut olmayışı üzerinedir. Dolayısıyla bu bölümde siyasete taalluk eden meselelerde Murad’ın münekkid olmayan bir sufi olarak hangi konu başlıklarına yer açtığına ve bunun anlamına değinmeye çalışacağım.

Dünyevî olana karşı olumsuz bir tutum takınan ve bunu bütün eseri boyunca dile getiren bir sufi için parmak kesen şeriatın kılıcı ve “belâ-i siyâh” olan dünya malını toplayan mücbir siyasi iradeye karşı takınacağı tutum kişiden kişiye değışebilir. *Tesviye* müellifi ise bu bahislerde mutedil bir tutum sahibidir ve devletin eylemlerini meşru olarak görür. Murad’ın siyasete taalluk eden meselelere karşı yaklaşımına değinmeden önce onun bu meseleler hakkında kalem oynatmasındaki motivasyonuna değinilmesi yerinde olur. Murad bir devlet görevlisi olması sebebiyle esasında inanmadığı kimi görüşleri zorunda olduğu için mi dile getirmektedir, yoksa serdettiği görüşlere inanmakta mıdır? *Tesviye*’nin genel üslubu sebebiyle kanaatim, Murad’ın siyasi iradenin dahil olduğu kimi meseleler hakkında belirttiği görüşlere samimi olarak inandığı yönündedir. Öncelikle Murad kimi grupları kızdırma ihtimali olan görüşleri, gerek bir sonraki bölümde gerekse raks ve devran tartışmalarında görülebileceği üzere, dile getirmekten çekinmez. Diğer bir nokta ise Murad’ın bazı görüşlerini, Hristiyan muhatapları için bir anlam ifade etmemesine rağmen, bazen metnin akıcılığını bozma pahasına dile getirmesidir. Anlatısının gidişatı incelendiğinde birçok meseleye değinme de metnin asıl amacından bir şey kaybetmeyeceği rahatlıkla anlaşılır. Buna

⁴¹⁸ Ács, “Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok: Mahmud és Murád”, s. 20, 24, 26.

rağmen Murad, eğer inanmasa, devlet erkânıyla sıkıntıya düşmemek için rahatlıkla sükutu tercih edebileceken, konuşmayı tercih eder. Kısacası, Murad'ın birazdan inceleyeceğim tutumu şeriata karşı mutedil bir sufinin devlete karşı da mutedil bir tavır içerisinde gösteren samimi bir tutumdur.

Murad ikisi iktisadi olmak üzere üç tartışma konusuna değinir. İktisadi olan konu başlıkları, padişah ve gazilerin mal biriktirmesi ve imamlık gibi çeşitli dini hizmetlerin para karşılığında yapılmasıdır. Murad'ın bunların meşruiyetine dair yaptığı yorumların kaynağı fazlaca etkilendiği İznikî'nin *Mukaddime*'sidir. 16. yüzyılın muhalif alimi İmam Birgivî erken dönem Hanefi icthadlarına dayanarak muhtelif dini hizmetlerin para karşılığı yapılmasını caiz görmez. *Tesviye* müellifi, eski müctehidlerin bunu caiz görmediğini kabul eder ancak müteahhir müctehidler, kendi deyimiyle *müştehid*'ler, pratik sebeplerle bunu caiz saymışlardır.⁴¹⁹

Murad dünya muhabbetinin kötülüğünden bahsettiği pasajlardan birinde konuyu padişahın ve “sâyir guzâtın” mal toplamasına getirir. *Mukaddime* müellifi devletin *beytü'l-mâl* için para toplamasını Müslümanların maslahatıyla açıklamaktadır ve ona göre bu maslahat birbirinden farklı birçok meseleyi ihtiva eder.⁴²⁰ Murad ise meseleyi doğrudan gazayla ilişkilendirir. Ona göre Hz. Peygamber'in “kâyim-makâmları olan hulefâi'r-râşidînün nâyibleri” olan devlet erkânı İslâm'ın sınırlarını genişletmek, askerlerin haşmetini arttırmak, muvahhidlerin sancaklarını yükseltmek ve din düşmanlarını kahretmek için mal toplamaktadır.⁴²¹ Diğer bir deyişle olağan şartlarda “belâ-i siyâh” olan dünya malının

⁴¹⁹ “Hâlen ki şer’-i şerîfde ‘ilm okutmak ve imamlık ve mü’ezzinlik ve sâyir ‘ibâdât ve Kur’ân okımak mukâbelesinde ücret almak bi’l-küllîye menhî olmuştur. Ammâ sonra ‘ulemâ-i [müctehidîn]-i müte’ahhirîn gördiler ki eğer anlara kifâf denli nesnecük olmaz-ise kût-ı yevmî için [kesb ü kâr] düşünmek lâzım olur ve anların mülâzemetine ‘usret çekilse gerekdi. Pes ücret-i kadem câyiz gördiler” (*Tesviye*, vr. 86a); “amma sonra gelen ‘âlimler şer’at ilmin eyitmek-icün ve imâmlik ve mü’ezzinlik itmek-icün nesne kavlı idüb almak dürüstdür dimişler zîrâ görmüşler kim kimse nesne almadın ‘ilm öğrenmez ve imâmlik ve mü’ezzinlik itmez eyle olucak islâm erkânı ve dîn yolu harâb olur pes eyitmişler islâm yolu harâb olmakdan bu bid’atı revâ görmek ziyânı azdur diyu fetvâ virmişler dürüstdür diyu” (*Mukaddime*, s. 237).

⁴²⁰ *Mukaddime*, s. 236-237.

⁴²¹ “Fe-emmâ gazâ niyyetine cem’ olunan mal eğer hazîne-i ‘âmire-i pâdişâhîdür ve eğer sâyir guzât-ı müslimîn ki her biri hâllü hâllerine göre sakladıkları zuhrufiyyât ve sâyir emvâldür niyyetleri hayrdur. *Hakk te’âlâ katında makbûldür ve sevâblar ve ecirler hâsıl olur ki İslâm kuvvetidür memleketün ve memleketün halkınun pâsibânı ve hıfz ve hirâsetidür*. Ve erkân-ı devlet olan sâhib[-i] sa’âdetler ki Resûlullah’un kâyim-makâmları olan hulefâi'r-râşidînün nâyibleridür. Ol malun cem’ine ne denli sa’y-i cemîlleri olursa ol denli mesûbât-ı ‘uzmâları vardır. Ol mal-ı pâdişâhînün ne denli çokluğu olursa ol malun kuvveti tevsî-i bilâd-ı müslimîn ve tezâ’uf-i şevket-i ‘asâkirîn ve irtifâ-i râyât-ı muvahhidîn ve

biriktirilmesi hoş değilken söz konusu “gazâ” maslahatı olunca malın İslam sancağının yükselmesi için bolca biriktirilmesi meşru hale gelir.

Tesviye müellifi nefsin mertebelerinden bahsederken, nefsin altıncı mertebesi olan *nefs-i marziyye* makamına yükselen kimsenin bütün varlığın tasarrufuna kudretinin olduğunu ve Allah’ın bu kimseyle bir olduğunu belirttikten sonra bu mertebeye varan bazı kimselerin şahit oldukları hakikat neticesinde *ene’l-hakk* diyecek duruma geldiklerini söyler. Murad esasında saklanması ve halka duyurulmaması gereken bu sırrın hakikat olduğu kanaatindedir. Nitekim şeriatla gizli tutulması emredilen bu sırrı ifşa eden Hallac-ı Mansûr ve Nesîmî gibi kimseler Allah’ın “itâbına müstehak” olup idam edilmişlerdir. *Tesviye* müellifi bunları belirttikten sonra sırrın ifşasına sebep olan mezkur mertebeden bahsetmeye, kendisinin bu sözleri söylemeye haddinin olmadığı ancak konu geldiği için bahsettiği dipnotunu düşerek başlar. Bütün bu meselede mutedil bir tutum takınan Murad meseleyi kaparken siyasi iradeye karşı olan yaklaşımını ortaya koyan ifadeler kullanır. Mezkur idamlara sebep olan şeriat ahkamı, kendisi bu bağlantıyı doğrudan kurmasa da Murad’ın deyişiyle “nizâm-ı âlem içündür”.⁴²² Görüleceği üzere tarihsel şahsiyetlerin örnekliğini kullanan Murad bir sufi olarak kendisinin de doğruluğunu kabul ettiği bazı hakikatlerin ifşasını maslahat gereği hoş görmemekte ve bunların cezalandırılmasını meşru bir eylem olarak addetmektedir. Daha öncesinde verdiğim örneklerle bir arada düşünüldüğünde Murad’ın ileride inceleyeceğimiz münekkid tavrının söz konusu siyasi iktidar olduğunda geçerli olmadığı görülür. Ona göre

inhidâm ve kahr-ı a’dâ-i dîne sebebdür diyüp ferâhiyyet ve [neşât] kesb eylemek gerek” (*Tesviye*, vr. 29b-30a; V, s. 94-95). İtalik kısımlar B’de mevcut olmayıp, V’de mevcuttur.

⁴²² “Nefs-i marziyye ‘urucunda mekâlid-i tesârif-i cümle-i eşyâya kudreti olup Hak te’âlâ ana göz olup anunla görür ve kulak olup anunla işidür ve ana el olup anun-ile sunar ve ayak olup anun-ile yürür sûret-i nakş-i ilâhî mersad-ı hams-ı havâss olur. Hak te’âlâ bu mertebeyi cümle dostlarıyla bile müyesser eyleye. Ve ba’zılar bu ziyet-i hazîne-i kenz-i mahfî-yi şahânenün ru’yetine irüp ve şerî’at yasağı-ile gizlî tutulması me’mûrlığına doymayup (?) ene’l-hakk söylemekliği halk arasında fâş olan lisânile ki *kellimu’n-nâse ‘alâ kaderi ‘ukûluhim* [İnsanlara akılları kadar konuşunuz] muktezâsından ıztırârı bî-âgâhlığı-ile sözün kaçurur. Lâ-cerem tahtu’l-kal’ada esrâr-ı pâdişâhî ki ol kenz-i mahfilere haberi söylense *li-küllî makâmin mekâlun* [Her makamın bir sözü vardır] edepsüzlük olur. Pâdişâh hazretlerinin ‘itâbına müstehak olup kimi Mansûr gibi berdâr olmağ-ile kimi Nesîmî gibi dirisinden soyulmağ-ile siyâset olunurlar. Dünyâda iken ol da’vâlarını bî-ma’nâ itmeğe komaz ki zîrâ ana iren cân kuyusuyla irmez, ana cânını terk iden irer. Pes ol da’viye ma’na gerek ol da’vâyı itdükden sonra cânın ağyardan olur. Yâr ağyâr-ile bir yire sığmaz cândan sefer itdürür. Bu âlem-i kesretde ol da’vâ yaraşmaz, katre iken olmaz ‘ummâna çeküp ol âlem-i vahdetde muhakkak olur. Ve bu sözler bizüm haddümüz değüldür. Ammâ siyâkat-ı kelâmdur ki tarîkatı zikr iderken vâki’ oldı ve kaleme câri’ oldı. Ve ammâ zâhîrde olan ahkâm-ı şerî’at nizâm-ı âlem içündür ki kimseden kimseye zulm olmasun çoban gibi korıcı konmuşdur ve korı dahi mehârimdür ki kimse tecâvüz itmeyüp kendü nefesine ve âhar kimseye dahi zulm olunmayup hudûdu’l-lah ri’âyet olunsun içün.” (*Tesviye*, vr. 58b-60a); Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 210.

nizâm-ı âlem için varolan şeriatın ahkâmının uygulayıcısı devlet/sultan, sufi yahut fakih kimi başka şahsiyetlerin aksine, *Tesviye*'nin satırlarına yansıdığı kadarıyla tenkitten ziyade kimi eylemlerinin müdafaa edilmesini hak etmektedir.

3.2.3. Netice Yerine

Murad bir sufidir. Onun bu kimliği, ortaya koyduğu metnin muhtevası, içinde bulunduğu dünyadaki tartışmalarda kimliğini müdafaa eden tutumu ve onunla aynı meşrebe sahip olmayan Müslümanın eserine derkenar olarak kaydettiği ihtiyat kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bir devşirmenin aksine, görece okumuş ve tecrübeli bir mühtedi olarak Murad, İslam dinine dair bilgi birikimini ve tasavvurunu Rum Diyarı'nda üretilen acemi ilahiyat metinlerinden ve bu metinlerin revaç bulduğu reel hayat sayesinde edindi. *Tesviye*'nin genelinde kendini her daim hissettiren mutedil meşrebin, onun zihin dünyasını şekillendiren acemi ilahiyat korpusuyla paralel olması, onun kimlik edinme sürecinde bu metinleri kendine temel edindiğini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda Krstić'in, Murad'ın bir sufi olmasına rağmen birilerini kızdırmamak için radikal görüşler zikretmeme noktasında ihtiyatlı olduğu yönündeki tespitini yanlış bir varsayım olarak değerlendirmek mümkündür.⁴²³ Çünkü Murad'ın tartışmalı ve radikal fikirleri öne sürmeme noktasında ihtiyatlı olduğuna dair tespit, temelsiz bir niyet okumadır ve bu niyet okumaya dair verdiği dipnotta Murad'ın şaraba olan düşkünlüğü ve Bektaşimeşrep olduğuna dair iddiaları *Tesviye*'den bu çıkarımı yapma noktasında delil olmadığı şeklinde bir ihtiyat kaydı düşerek dile getirir. Murad'ın metin boyunca serdettiği mutedil yaklaşım, kullandığı ve önem atfettiği kaynaklar bir arada düşünüldüğünde *Tesviye*'deki yaklaşımının sufîyâne olması, onun radikal düşüncelere sahip olduğu, ancak bunları hâmillerinden saklamak zorunda olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Mesela Krstić, Murad'ın Züleyha ve Firavun'un büyücülerinin ihtidalarından bahsetmesine rağmen Firavun'dan bahsetmemesini İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanlı öldüğüne dair görüşü İbn Kemal ve Ebussuûd tarafından reddedilmesi sebebiyle Murad'ın radikal fikirlerini saklamak istemesiyle ilişkilendirir.⁴²⁴ Bu yaklaşım da pek makul değildir. Öncelikle Murad'ın İbnü'l-Arabî'nin Firavun konusundaki görüşünü takip etmesi gerektiği varsayılmaktadır.

⁴²³ "Even though he gives his exposition of Islam an exclusively Sufi outlook, Murad is careful not to include any potentially controversial or radical Sufi ideas might compromise his account in the eyes of his Ottoman patrons" (*Narrating Conversions to Islam*, s. 210).

⁴²⁴ Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 209-210, dn. 116.

Ancak böyle bir zorunluluk olduğunu söylemek için elimizde herhangi bir delil mevcut değildir. Örneğin, Yazıcızâde Mehmed'in kardeşi Ahmed'in kaleme aldığı *Envârü'l-Âşıkîn*'de, eser İbnü'l-Arabî'ye bol bol atıf yapsa da, Firavun bahsinde onun imansız gittiği vurgulanır.⁴²⁵ Dolayısıyla Murad'ın bu görüşü takip etmek zorunda olduğu yönündeki yaklaşımın neye dayandığı nasıl meçhulse, bunun da ötesinde raks ve devran bahsinde Ebussuûd Efendi'nin gazabından çekinmeyen ve doğrudan onun bulunduğu konumun tam zıttını savunan Murad'ın Firavun'un imanı bahsinde niçin çekinmesi gerektiği de aynı düzeyde meçhuldür.

Dolayısıyla Murad Bey'in *Tesviye*'de kendini gösteren mutedil meşrebi, 16. yüzyıl gerçekliği içerisinde bu yaklaşımın ana akım olmasıyla doğrudan ilişkili gözükmemektedir. Bu bağlamda *Tesviye*'yi ve dolayısıyla Murad'ı acemi ilahiyat metinlerinin ve bu metinlerin üretildiği/tüketildiği şehir atmosferinin temsilcisi olarak görmek mümkündür. Bu temsil kabiliyeti bazı acemi ilahiyat metinlerinin kamu üzerinde düşünceyi düzenleme, okur ve bazen yazar bir orta düzey entelektüel yetiştirme ve kimlik bilinci oluşturma gücünü göstermektedir.

3.3. Bir Münekkid Olarak Murad

Resûlullah *sallâ'l-lahu 'aleyhi ve sellem* buyurmuşdur ki *حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ* dünyâ sevmek cemî'i günâhların başıdır. Her 'amel kim dünyâ garazı-çün olsa eğer namâz eğer oruc eğer envâ-i sadakalar ki riyâ karışub zerre denlû garaz-ı dünyevî muhtelit olsa asla makbûl değildir. Zîrâ ihlâs 'amelde şarttır ... 'Adem-i ihlâs habâsetdür. Değül ki zâhir fesâdât kim vardır. Pes şöyle bilmek gerek ki bu habâsetler ve fesâdât ki 'âlemde vâki' olur. Hep dünyâdan ötürüdür. Hattâ âdem öldürmek karındaşın atasın oğlın öldürmek. Velhâsıl dünyâda olan ne fesâdât var ola ki dünyâ içün olmaya tam'a ve uğrılık, hased, buhl, tekebbürlük, ululuk istemek ve riyâset sevmek hep dünyâdan ötürüdür.⁴²⁶

Murad Bey, kimi zaman *dünyâ kuyusu* ve *dünyâ zindânı* olarak andığı maddiyatı temsil eden dünyayı kötülüklerin temeli olarak görmektedir. Onun bu yaklaşımıyla devrin popüler acemi ilahiyat metinlerinde sıkça karşılaşılır. Dolayısıyla *Tesviye*, *dünyâ zindânına* dair görüşleri açısından herhangi bir orijinalite barındırmaz. Ancak onun ahlak anlayışını temellendiren *dünyevî* olanın reddi hali, yaşadığı ve kendini ait hissettiği toplumun ahvaline karşı eleştirel bir tavır geliştirmesine sebep olmuştur. İşbu sebeple, onun toplumun çeşitli

⁴²⁵ Abdullah Uğur (haz.), **Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019, s. 324-325.

⁴²⁶ *Tesviye*, vr. 85a-85b.

kesimlerine dair yönelttiği muhtelif eleştiriler üzerine düşünürken, onun dünya görüşünü şekillendiren *dünyevî* olanın kötü olduğu anlayışı her daim göz önünde bulundurulmalıdır.

Tesviye müellifinin tenkitleri iki başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan ilki Murad'ın toplumun çeşitli kesimlerine *dünyâ* sevgileriyle ilişkili olarak getirdiği tenkitlerdir. Bütün bu eleştirileri tek bir başlık altında incelemek mümkündür. Ancak bir husus daha vardır ki gerek içeriği gerekse hacmi itibarıyla ayrı bir başlığı hak etmektedir. Bu başlık Murad Bey'in Osmanlı toplumunda oğlancılığın yaygınlığına dair tespit, tahlil ve şikayetleri üzerine olacaktır.

3.3.1. Dünya Hayatına Karşı: Murad'ın Toplum Eleştirisi

İlmiyye ricali, sufiler, vaizler ve övünmek için hayır yapanlar Murad Bey'in eleştirileri oklarının hedefindedir. Üzerinde durulması gereken nokta *Tesviye* müellifinin eleştirilerinin mahiyeti ve arka planıdır. Murad Bey, Sultan Süleyman'ın ölümünden on yıl önce kaleme aldığı metinde aşağıda zikredeceğim ve inceleyeceğim eleştirileri dile getirirken nasihatname müelliflerinin siyaset merkezli motivasyonlarıyla mı hareket etmektedir?⁴²⁷ Yoksa düşünce dünyasının merkezine *dünyevî* motivasyonların reddini alan bir sufi olarak ahlakçı bir tutumla toplumun ahvalini mi eleştirmektedir? Krstić, Murad'ın tenkitlerini ilk soruyu merkeze alan bir biçimde cevaplamaktadır:

Murad'ın sözümona Sultan Süleyman'ın hükümrânlığı devrinde Osmanlı toplumunu saran ahlaki yozlaşmayı tasviri, akıllara geç 16. yüzyılda kaleme alınmış *nasihatname* türü metinleri ve sufi çevrelerden neşet eden görece daha az resmi dini-siyasi risaleleri akla getirmektedir. Hususen yozlaşmış kadılar olmak üzere, ulemaya yönelik eleştiriler Osmanlı entelektüellerinin yazınında, en azından 15. yüzyıl *Tevârîh-i Âl-i Osmân*'larından beri mühim bir motif olmakla birlikte, bunun Murad'ın metnindeki sureti Süleyman-sonrası dönemin bir özelliği olan reform ve gerileme söylemine daha çok kulak vermektedir. Murad'ın kadılar arasında artan *cehâlet* ve *mansıb esirliği* yönündeki vurgusu açık bir şekilde *nasihatname* türündeki "dün" ve "bugün" çerçevesine uygun düşmekte ve Mustafa Âlî'nin Osmanlı yönetimindeki cehalet ve yozlaşmayı doğuran kariyer yollarındaki ihtisaslaşmaya yönelik eleştirilerinin habercisi olmaktadır.⁴²⁸

⁴²⁷ İslahatnameler için bkz. Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: İslahatnâmeler", *TALİD* 1/2 (2003), s. 299-338; Bu ıslahatnamelerin içerik analizleri için bkz. Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı'da Çözölme ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

⁴²⁸ "His description of the moral degeneration that supposedly beset Ottoman society in the reign of Süleyman calls to mind other political commentaries from the late sixteenth century, both the *nasihatname* genre and the less formal politico-religious tracts stemming from the Sufi milieu. Even

Yukarıda görüldüğü gibi Krstić, *Tesviye*'yi 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve Osmanlı devlet ve toplumundaki bozulmaları merkeze alan siyasetnamelerin içeriğiyle beraber değerlendirmektedir. Muhteva itibarıyla Murad'ın eleştirilerini bazı açılardan bu metinlerle ilişkilendirmek mümkün olmakla birlikte kanımca *Tesviye* müellifinin tenkitlerini bu bağlam üzerinden değerlendirmek pek sağlıklı değildir. Öncelikle, Murad'ın zihin dünyasında, siyasetname müelliflerinin aksine bir gerileme nosyonu ve buna ek olarak, kadılar ve beylerin zulmettiğini zikretmesi haricinde, hiçbir tenkidinde sistemin işleyişine yahut işlemeyişine yönelik bir vurgusu yoktur.⁴²⁹ Bütün vurguları, çeşitli gruplara mensup şahısların *dünyevî* olan meylinin ahlaksızlıklara sebep olması üzerine kuruludur. Bu bağlamda içerik ve hacim itibarıyla en kayda değer tenkidi alimlere yöneliktir:

'İlm öğrenmek hod eyüyi, yavuzı, nâfi'i, muzırır fark idüp kendüye ne çıkar ne çıkmaz âhiretinden yana ne gerek ne gerekmez bilüp ki bu 'ömr şimdicek elden çıkub ebede'l-âbâd bâkî kalacak yiri kayurmağ-ıçün bunda gönderilmişüzdür. Ve bu 'ilm den murâd budur yohsa ve illâ Cühûd ve Frenk kâfirlerinün envâ-i hîle ve san'atlarınun ve müdekkik 'ilm lerinün nihâyeti yokdur. İnce harîr kumaşlar ve a'lâ latîf ıskarlatlar ve 'akllar çâk olur sa'atcükler işlemek ve niçe bunlara benzer zarîf san'atlarınun ve zerâfetlerinün gâyeti yokdur ha tatalum şeytân gibi 'âlim olmuşsın 'ilm-i nâfi' olmayub ve ana göre dahi 'akl-ı kâmi' ve 'amel-i sâlih olmadukdan sonra ne fâyide⁴³⁰

Tesviye müellifi yukarıdaki ifadelerinde ilmi, kişinin ahirete taalluk eden meselelerde kendisi için yararlı ve zararlı olanı bilmesi şeklinde tanımlar. Ardından anlatımını kuvvetlendirmek için Avrupa topraklarında tekstil ve saatçılık gibi endüstrilerin gelişmişliğinin bu tanım bağlamında hiçbir değeri olmadığını, Şeytan'ın da alim olduğunu ancak ilminin faydalı olmadığını vurgulayarak belirtir. Murad Bey'in bu ifadeleri serdederken temel gayesi dünya ve ahiret hayatları arasında her daim ikincisine ağırlık veren tavrını, *kâfirlikleri* gereği ahirete ağırlık vermeleri mümkün olmayan Avrupalı ötekiler üzerinden göstermektir. Krstić ise bu ibareleri hem yanlış anlamış; hem de yanlış yorumlamıştır. Krstić'e göre Murad, Yahudi ve Avrupalıların bu teknik ilimlerini uygulama noktasındaki Osmanlı toplumundaki modayı

though criticism of the '*ulema*, particularly the corrupt *kadis*, was a significant trope in the Ottoman intellectuals' writing since at least the *Tevarih-i Al-i Osman* chronicles of the fifteenth century, its appearance in Murad's account harkens more to the discourse of reform and decline characteristic of the post-Süleymanic era. Murad's emphasis on increasing ignorance and "slavery" to the position among the *kadis* clearly appropriates a "before" and "now" framework of the *nasihatname* genre and foreshadows Mustafa Ali's criticism of the specialization in Ottoman career paths as a trend that ushered in ignorance and corruption into Ottoman government" (Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 217-218).

⁴²⁹ "bu kâdîların rüşvete aldanub hakkı koyup bâtila hükm etmeleri ya beğlerün dahi kezâlik anların gibi belki ziyâde zulm itmeleri" (*Tesviye*, vr. 89a).

⁴³⁰ *Tesviye*, 90a-90b.

eleştirmekte, böylesi bilgilerle kişinin şeytan gibi *dünyevî* olacağını söylemekte ve bu teknik ilimlerin kişiyi Allah'a yakınlaştırmaması sebebiyle uğraşmaya değmeyeceğini ima etmektedir.⁴³¹ İlk olarak, Murad'ın herhangi bir modayı eleştirdiğine dair en ufak bir ifadesi dahi yoktur. Bu yorum anlaşılan o ki Krstić'in Murad'ı *nasihatname* literatürüne dahil etme çabasının bir izdüşümüdür.⁴³² Bunun ötesinde "ha tutalum şeytân gibi 'âlim olmışsın 'ilm-i nâfi' olmayub ve ana göre dahi 'akl-ı kâmi' ve 'amel-i sâlih olmadukdan sonra ne fâyide" ibaresinden Murad'ın tekstil ve saatçilik gibi ilimlerle uğraşan kimselerin şeytan gibi *dünyevî* olacağını ifade ettiğini söylemek, metni Murad'a atanan düşünce yapısına feda etmekten başka bir şey değildir. Nitekim Murad'ın bu tip ilimlerin uğraşmaya değer olmadığını ima ettiğine dair yorum da aynı şekilde yanlıştır. *Tesviye* müellifinin tek yaptığı, aslolanın kendi ilim tanımını olduğu ve dolayısıyla *asıl ilmin* mevcut olmadığı yerde çok gelişmiş *dünyevî* ilimlerin de kişiyi Allah'a yakınlaştırmaması sebebiyle faydalı olmadığını vurgulamasıdır. Bu bağlamda kafirleri örnek göstermesinin sebebi, *dünyevî* olan ile ilişkileri ne kadar kuvvetli olursa olsun *uhrevî* olana asla ulaşamayacak olmalarını vurgulamak gibi gözükmektedir. Peki *Tesviye* müellifi ideal bir dünyada faydalı ilimlerin taşıyıcıları olmaları gereken alimler, sufiler ve vaizler hakkında ne düşünmektedir?

Câhiller çoğalmışdur, 'âlimler azalmışdur. Olanca 'âlimlerimiz dahi mansıb esîrleri olub küllî himmetlerini mansıb sevdâsına virmişler. Allah için 'ilm okımak azdur, belki 'ilmi okımağı dünyâ cem'inün âletin bilüp yapışur. Eğer bu okumaktan dünyevî murâd hâsıl olmaz diseler kitâbı eline almak dahi gönline gelmeyeydi. Velhâsıl âhir zamân olmışdur anuñçündür ki 'âlimün mevte zulmet ve fitnedür ki zîrâ 'âlimler fevt olmağ-ile 'ilm dükenür. Sonında gelenler dahi 'ilm öğrenmezler bilmedikleriyle fetvâ virürler ve cehl 'âlemi budur⁴³³

Murad Bey öncelikle alimlerin azalmasından, ardından bu azalan alimlerin de *mansıb esirleri* olmasından yakınmaktadır. Diğer bir deyişle alimlerin ilim yoluna girişleri Allah için değil *dünyâ cem'i* içindir. Murad Bey'in *mansıb esirliği* olarak tanımladığı bu süreci ulemanın

⁴³¹ "... Murad criticizes the fashion to engage in applied sciences and fine arts inspired by 'endless tricks' of the Jews and infidels from Firengistan. He particularly mentions the costly scarlet Venetian broadcloth (*iskerlet*) along with other fine fabrics and mind-boggling clocks ('*akıllar çâk olur sâ'atcıklar*). With a knowledge like this, Murad exclaims, one becomes as worldly as the *şeytan*. His critique implies that this type of learning, a pursuit of a distinctly Frankish kind of techinal expertise and useful knowledge ('*ilm-i nefi*') is not worth engaging in since it does not lead one closer to god" (**Narrating Conversions to Islam**, s. 215-216).

⁴³² "... he continues to criticize the increasing Ottoman fascination with Western fashion and technology. His qualms about 'useful knowledge' are of religious and moral nature, as it does not induce the only kind of knowledge that should be sought and that leads to salvation - knowledge of the Divine. In this way, Murad points to the duality between scientific-technical and religious knowledge that would become a major trope of the later sixteenth century reformist discourse" (**Narrating Conversions to Islam**, s. 218).

⁴³³ *Tesviye*, vr. 89b.

özellikle 16. yüzyıldan itibaren “bürokratlaşması” süreciyle birlikte okumak mümkündür.⁴³⁴ Aynı zamanda bir *âhir zamân* anlatısıyla da süslenen bu şikayetlerin temelinde sistemin işleyişine yönelik herhangi bir tenkit yoktur. Aksine, çeşitli gruplar özne olarak ele alınmakta ve bu gruplardaki mevcut bozulmalar bu öznelere *dünyevî* ve *nefsânî* eğilimleriyle açıklanmaktadır. Murad Bey’in tenkitlerini ıslahatname literatüründen ayıran nokta da burasıdır. Örneğin, alimlere yönelik tek tenkidi onların *mansıb esiri* olmalarına yönelik değildir. Bazı alimlerin meclisler ve imtihanlarda galip gelmeleri sebebiyle ilim okumayı sevmeleri de *mansıb esirliğiyle* beraber eleştirilir.⁴³⁵ Eleştirilerden nasibini alan diğer bir grup da bazı sufilerdir:

Sulehâdan budur ki tarîk-i sulehâyı ve kisve ü ‘asâyı sever. Fülân ‘âbid ya fülân dervîş ya fülân şeyh diyu nâmı ‘âleme çavlına ve cezbelenürüp kendüye rağbet idüp ‘izzetleneler. Bu dahi muhabbet-i nefsanîdür. Hemân dervîşlikde ma’rifetü’n-nefs ve ma’rifetullahdan gayrı garaz karışmamak gerek ol dahi Allah rızâsı-çün olmak gerek.⁴³⁶

Tesviye müellifinin bu eleştirileri, tıpkı alimlere yönelik eleştirileri gibi özü gereği güzel olan bir işe dünya menfaatinin karışması üzerinden şekillenmektedir. Murad’ın içerisinde bulunduğu dünyanın gerçekliğinde sufi olmanın kişiye maddi ve manevi çeşitli faydalar sağladığı düşünüldüğünde böylesi eleştirilerin gayet doğal olduğu söylenebilir. Nitekim bu eleştirilerin benzerlerine muhtelif metinlerde rastgelmek mümkündür. Örneğin, meşrebi gereği tasavvuftaki bu kurumsallaşma ve dünyevileşme haline karşı çıkan bir melâmî olan Abdurrahman el-Askerî yahut 17. yüzyılın meşhur alim ve edibi Atâyî de Murad’ın eleştirdiği noktalardan yakınmaktadır.⁴³⁷ Murad’ın eleştirilerinden nasibini alan diğer bir grup da vaizlerdir:

⁴³⁴ Süreç için bkz. Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

⁴³⁵ “‘Ulemâdan budur ki ‘ilm okumağı sever amma meclislerde ve imtihanlarda gâlib olup anılıb öğüldüğü-çün ise ol dahi garaz-ı nefsanîdür ve eğer mansıb sevdâsından ötürü ise dahi berter nefsanî oldı” (*Tesviye*, vr. 106b).

⁴³⁶ *Tesviye*, vr. 106b.

⁴³⁷ “Ammâ fî zamâninâ sûfiyyûn çoğalmışdur. Ekser sûret-perest olmuşlardır. Ehl-i taklîd dürlü dürlü kisveler ile devr iderler ... ve ba’zı cemâ’at esîr-i tâc ve hırka ve risâle sâhibi olup murakka’lar geyüp kisveler peydâ idüp devr iderler. Her biri keşf ü kerâmât satup hâli kâle değışüb ehlu’llah menâkıbından ve ehl-i hâl kelimâtından münâsebet ile bir iki lafz ugrılayup hîle ve hud’a ile satup halâyıkı gırr iderler” (İsmail E. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği’nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî’nin Mir’âtü’l-Işk’ı*, Ankara: TTK Yayınları, 2003, s. 24-25); “Atâyî keramet taslayarak halkı aldatanların yaptıklarını da gözler önüne serer. Sohbetü’l-ebkâr’ın 17. sohbetinde yalandan söz ederken, pek çok olan yalan çeşitlerinden cehenneme doğrudan götürünün keramet taslamak olduğunu; bunun Tanrı’ya gizlice ortak koşmak olduğunu söyleyip, hırka ve taçla keramet davasına kalkanları soytarılara, hokkabazlara benzetir ...

Vâ'izlerden dahi budur kim cereyân-ı lisân-ile va'az itmeği sever ve kendüyi ma'rifetler-ile pür olduğunu anub medh eylesünler diyu envâ'-i kasdlar ve belâgatde ve fesâhatde dürlü dürlü şiveler ve nükte-i garrâlar geçürür. Adı 'âlem içinde yayılıp çavlınsun diyu dekaâketde dem urur, enâniyyetde hezâr şeytânlar ola ki ana öykünebile. Ve ba'zısı dahi pür ta'assubdur ve fülân tâyifeyi mezemmet itmeği sever ve bu cümle ki zikr olundu dükeli kendünün izhâr-ı kemâlinün netîcesi ve sevgüsüdür. Ve bunlar dahi nefsânî meyelân-ı kalbdür. Ol makâma çıkan kendünün tezellülü cümle ol oturan müstemi'lerden ziyâde gerek. Her hâlinde ve her zamân dahi her kimseyi Bâyezîd-i Bestâmî yirine sayup ve kendünün ol makâma liyâkati olmaduğı havfı müstevlî gerek. *Kâla'l-lah* ve *kâle resûlu'l-lah* diyüp kendü nefsinı muhâtab kılup öğütleyüb kimseyi ta'yîn-i mezemmet itmemek gerek.⁴³⁸

Dini bilginin halka aktarılması ve kamuoyu oluşturabilme gücü açısından vaiz, İslam tarihinde her daim mevcut bir zümredir. Bu zümre büyük çoğunlukla olumsuz bir biçimde portre edilmiştir.⁴³⁹ *Tesviye* müellifinin eleştirileri iki meseleye yöneliktir. Bunlardan ilki vaizlerin bir şovmen gibi hareket ederek şöhret peşinde koşması, ikincisi taassup sahibi olan kimi vaizlerin bir grubu kınamasıdır. Bu eleştirilerinin akabinde vaizlere nefsânî eğilimlerinden nasıl kaçacaklarına yönelik çeşitli tavsiyeler verir.

Vaizlere yönelik kendi devrinde eleştirel bir tavır takınan tek müellif elbette Murad değildir. Örneğin Abdurrahman el-Askerî de zamanın vaizlerini kibirli olmaları ve sevmedikleri kimseleri vaazları aracılığıyla yermeleri sebebiyle kınamaktadır.⁴⁴⁰ Vaizlerden rahatsızlık duyan diğer bir isim de 16. yüzyılın meşhur ıslahatname müellifi ve münekkidi Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Her ne kadar hem Murad hem de Âlî vaizlerin vaazlarında sadece aktarıcılıkla yetinmeleri gerektiğini vurgulasa da, iki ismin yaklaşımındaki farklılık, Murad'ın eleştirilerinin siyasetten ziyade ahlak ve topluma taalluk ettiğini gösterir niteliktedir.⁴⁴¹ Âlî'nin vaizlere dair temel rahatsızlığı bu kimselerin siyasi meseleleri vaazlarında dile getirmesi, diğer bir deyişle

Hırka vü tâcile niçe ebter
Da'vi-yi keşf ü kerâmât eyler
Gendüzin etdi sûret-bâz gibi
Hırkası cübbe-i tâs-bâz gibi

Hokka-i şu'bededür tâcı anun" (Tunca Kortantamer, "17. Yüzyıl Şâiri Atâyi'nin Hamse'sinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Görüntüsü", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1 (1983), s. 80).

⁴³⁸ *Tesviye*, vr. 106b-107a.

⁴³⁹ Berkey, *Popular Preaching & Religious Authority*; Necip Fazıl Duru, "Klasik Türk Şiirinin Dejenere Tiplerinden Vâiz", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016), s. 197-234.

⁴⁴⁰ "Fî-zamâninâ ulemâ birbirin sevmeseler 'aceb degül. 'Aceb budur ki vâ'izân u nâsihân dahı 'ucb u enâniyyet kendülere hâl itmişlerdür. Sevmedükleri âdemün üzerine âyet-i ahadiyyet ile zu'mlarınca delîl getirüp tezellül kasd idüb zemm iderler" (Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, s. 87).

⁴⁴¹ Âlî de tıpkı Murad gibi vaizlerin nakille yetinmesi gerektiğini belirtir: "Çâk başdan vâ'izlere lâzım olan *kâla'l-lahu* ve *kâle resûlu'l-lah* kâinden, ya'nî ki âyât-ı şerîfe ve ahâdîs-i münîfe me'âlinden hâriç söz söylemek yokdur. Bunlardan geçince menâkıb-ı evliyâ ve sâlihîne münâsebet ile nakl itmekden gayri sözlerini ehl-i idrâk olan dinlemekdür" (Mehmet Şeker (haz.), *Gelibolulu Mustafa 'Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis*, Ankara: TTK Yayınları, 1997, s. 400.

vaizlerin siyasi bir aktör olarak kendilerini var etmeleridir.⁴⁴² Murad Bey ve Âlî arasında benzer temalara sahip eleştirilerin farklı gayelerle dile getirilmesinin diğer bir örneği de hayır işlerini övülmek için yapanlardır. Murad bu konuda şu ifadeleri kullanır:

Ba'z-ı ekâbirden ki 'imâret ya köprü ya medrese ya mescid yapup eğer anun adını târîhinde yazup kazımazuz diseler belki katında ferâgat idüp yapmamak câyiz olaydı. Pes ol hayr u hasenâtı ve mescid ve 'imârâtı yapıklarından dünyevî garaz olup ve anılup öğülmek-içün olıcak ol kılduğu hayrı sevgüsü rûhânî iken nefsanî oldu⁴⁴³

Âlî de *Mevâidü'n-Nefâis* adlı eserinde neredeyse aynı eleştiriye dile getirir:

Pây-ı taht-ı ma'mûrede mesâcid ve cevâmî' binâ etmek ve bir dârü'l-mülkü'l-meşhûre de havânik ve medâris inşâ etmek tahsîl-i mesûbât için olan hayrâtdan değildir. Mücerred tekâmîl-i riyâset ü nâm için olan müberrâtdan idüğü ma'lûm-ı her 'âlim ü 'âkıldür. Hezâr köyler ve kasabalar vardır; sükkânı mescid ü hângâha muhtaclardur ... Ammâ riây ve şöhet için hayrât idenler elbette pâ-yı taht olan şehirlerde tahsîl-i nâm eylemeğe tâlibdür.⁴⁴⁴

Ancak buradaki temel fark eleştirinin tonundadır. Gözüken o ki Âlî, Murad'ın aksine, ahlaki bir duruştan ziyade durum tespiti yapmakta ve ardından yardıma gerçekten muhtaç bölgelere atıf yaparak sorunun toplumsallığına ve bir anlamda siyasallığına işaret etmektedir. Murad'ın eleştirisi ise tıpkı alimler, sufiler ve vaizlere yönelik olduğu gibi bir grup insanın özü gereği *uhrevî* olması gereken bazı işleri *dünyevî* amaçlar uğruna yapmalarına yöneliktir.

Özetle, Murad Bey'in eleştirileriyle siyasetname müelliflerinin eleştirileri arasında içerik ve motivasyon açısından bir paralellik kurmak ancak yüzeysel olarak mümkündür. Siyasetname müellifleri, her ne kadar ahlaki bozulmalardan yakınsalar da, siyaseti ve devlet mekanizmasındaki bozulmaları merkeze almaktadırlar. *Tesviye* müellifi ise böylesi şikayetlerde bulunmamaktadır. Onun temel derdi, bir sufi olarak kötülüğün kaynağı saydığı

⁴⁴² "Mülkün ihtilâline bâ'is ta'n u teşnî'-ile kürsîye çıkan vâ'izleri men' mütenassih olmazlarsa pâ-yı tahtdan sürüb çıkarmak, varduğu yerde dahi dilin tutmazsa siyâsetin buyurmakdur. Husûsâ ki ba'z-ı vâ'izler bu tarîki pîşe ve erbâb-ı menâsiba dil uzatmağı endîşe idinmişlerdür. Garazları mücerred izhâr-ı riyâ ve kendülere lâzım olmayan da'vâdur. Binâen 'alâ zâlik بَعْلَةٌ لَمْ يَصْلَحْ بِعَلَّةٍ Pervîz Kistrâ'dan bunların hakkında sâdırıdır. Zîrâ ki re'âyâya merhamet ve nâmus-ı mülûkî siyânet için olan sözler kürsî ve minberde söylenmez. Halka irşâd için olandan özge anda kelâm câyiz olmaz" (Gelibolulu Mustafa Âlî, **Mehâsinü'l-Âdâb**, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3668, vr. 8a); "Va'zında halt-ı kelâm ve mezemmet-i enâm iden zemmâm ü nemmâm vâ'izler men' oluna. Zîrâ, vu'âz-ı selef ve nusahâ-i sâhib-şeref sâlik oldukları tarîk-i nush u pend ve nech-i sedâd-ı hidâyet-mend oldur ki, tâife-i mezbûre re's-i kürsîde câlis ve menâbir-i cevâmî'de nasâyih u mevâ'izle müste'nis oldukda, gerekdür ki, va'z u tezkîrleri nakl-i hadîs ü tefsir olun, ahyânen ba'z-ı temsîlât ü nass-ı kerîmün mazmûnunu müekkid ü müeyyid hikâyâtdan gayri söz söylemeyeler. Ve sûret-i salâh ve sîret-i islâh gösterüb, 'avâmm-ı nâsa, hususa havâss-ı devlet-i esâsa nush u pend yüzünden ta'n ü la'n eylemeyeler" (Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nushatü's-Selâtin**, haz. Faris Çerçi, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015, s. 331).

⁴⁴³ *Tesviye*, vr. 106a.

⁴⁴⁴ Âlî, *Mevâid*, s. 357.

dünyâ sevgisinin, içerisinde yaşadığı toplumun çeşitli tabakalarına yayılmış olmasıdır. Kaleme aldığı tenkitler işbu sebeple, siyasi karar alıcılara değil, toplumun çeşitli sınıflarına yöneliktir ve bu eleştirilerin merkezinde bu kimselerin devlet içerisindeki durumunu da mevzubahis etmez. Aksine, bu insanların içerisinde bulundukları dalalet halini *dünya muhabbetleriyle* ilişkilendirir. Dolayısıyla onun eleştirileri siyaseti yahut devleti değil, bir özne olarak gördüğü toplumu muhatap almaktadır.

3.3.2. Livataya Karşı: Murad'ın Oğlancılık Eleştirisi

Tesviye müellifinin toplumun ahvaline yönelik eleştirilerinin içerik açısından en şiddetli ve hacim açısından en geniş Osmanlı toplumunda gözlemlediği oğlancılık üzerine şekillenir. Diğer konu başlıklarından farklı olarak Murad Bey'in bu yöndeki eleştirisinin arkasında, içerisinde yaşadığı toplumun ahvali hakkında yakınmaya ek olarak eserinin asıl muhatabı olan Avrupa dünyasının söz konusu meseleye dair birtakım yanlış anlamalarını düzeltme motivasyonu yatmaktadır. Bu yanlış anlaşılma Osmanlı toplumunda oğlancılığın yaygın olup olmaması üzerine değil, bu yaygınlığı gözlemleyen Avrupalıların bu gözlemleri üzerine *livâta* fiilinin İslâm'da yasak olmadığı şeklinde yaptıkları hatalı çıkarımdır. Murad Bey bu yanlış anlaşılmayı şu şekilde ifade eder:

Kefere ehlinün çoğı dahi bunı bizden görüp ve işidüp İslâm'a girmeğe nefret iderler ki dîn-i İslâm'un bu menhîsi değüldür sanurlar. Pes eğer menhîsi imişse kısâsların idüp dâyimâ gerekdi ki haklarından geline idi dirler. Fe-emmâ dîn-i İslâm'da livâta kemâl-i mertebe menhî ve harâm olduğu mukarrerdür⁴⁴⁵

Bu yanlış algıya bir de Murad'ın polemiğine temel aldığı tek metin olan Latince Kur'an tercümesinde Bakara Suresi 223. ayetinin “Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın” şeklindeki ilk cümlesinin mütercim tarafından livâtaya ruhsat olarak değerlendirmesi eklendiğinde, Murad'ın asıl motivasyonu ortaya çıkar. *Tesviye* müellifi ayete yönelik bu yanlış yorumu Arapça grameri açısından değerlendirmiş ve yanlış olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁶ Bir grup Hristiyan'ın *lûtîlere* herhangi bir ceza verilmemesinden dolayı, bu işin

⁴⁴⁵ *Tesviye*, vr. 93a.

⁴⁴⁶ “Tâyife-i Nasârâ kâfirlerinden biri kelâm-ı kadîmi kendü zu'm-i fâsidesi üzere tercüme itdüğü nüshasında نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ayetinde böyle yazmış ki ‘ol âyetde ol bed fi’ile icâzet vardır’ diyu. Hâşâ ki eyle ola شِئْتُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ve ol mevki’-yi dübüür hod hars dinilmeğe yaramaz فَأَتُوا حَرْثَكُمْ dise hele didikleri vechî olaydı. Ammâ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ diyu hars tekrâr ifrâd bi’z-zikr vâki’ olmuşdur. Pes ol didüğü ma’nâyâ hars nice alınsun. Pes nazar eylen ki ol kütüb-i selefeyi dahi ne yüzden muktezâlarına göre önin ardın çalmayup tahrîf ide ide uş kıldıkları butlâna dahi şâhiddür” (*Tesviye*, vr. 94a-94b).

İslam'da yasak olmadığını düşünmelerine karşı verdiği cevap ise şer'î olarak zina ve livâta suçlarının ispat edilmesinin, dört şahit zorunluluğu gereği, neredeyse imkansız olduğu yönündedir. Bu hukuki durum bu suçların cezalandırılmasını zorlaştırmaktadır, yoksa Hristiyanların düşündüğünün aksine eğer suç şer'an sabit olursa bu fiillerin cezaları mevcuttur.⁴⁴⁷ Livâtanın yaygınlığından şikayetçi olmasına rağmen Murad Bey, bu suçların ispatının neredeyse imkansız olmasını, aksi takdirde iftiralara sebep olacak olması sebebiyle olumlu olarak değerlendirir.⁴⁴⁸

Ancak metnin gidişatından Murad'ın tek motivasyonunun birtakım yanlış anlaşılmalara düzeltmek olmadığı hemen anlaşılır. Bu yanlış anlaşılmalara karşı cevap vermenin ötesinde, Osmanlı toplumunda gözlemlediği oğlancılığın yaygınlığından ve normalleşmiş olmasından duyduğu rahatsızlığı net bir şekilde dile getirir. Bu durum onun birtakım yanlış anlaşılmanın ötesinde, tıpkı diğer bahislerde olduğu gibi içerisinde yaşadığı toplumda gördüğü bozuklukları ifade etme ve bunlardan yakınma gayesinde olduğunu göstermektedir. Onun bu yakınma esnasında kullandığı ifadeler ve meseleyi tasvir ediş biçimi oldukça önemlidir. Normal şartlarda, şüara tezkireleri, şiirler ve başka bazı metinlerde çeşitli biçimlerde ve değer yargılarıyla kendine yer bulan oğlancılık meselesini doğrudan merkeze alan en net pasajlar *Tesviye*'de bulunmaktadır. Bu bağlamda Murad'ın oğlancılık eleştirileri aynı dönemde kaleme alınmış diğer kaynaklarla birlikte değerlendirilebilir.

Modernite öncesinde cinsel kimlikler ve eylemler üzerine düşünen bir kimsenin aklında bulundurması gereken en mühim nokta, erkek çocuklarının, yahut eski tabirle *emred oğlanların*, yetişkin erkekler için bir cinsel arzu nesnesi olduğudur. Bu arzu biçiminin kendine yaygın olarak ifade bulduğu alan edebiyattır.⁴⁴⁹ Bir yandan aşkı merkeze alan şiirlerde bir arzu

⁴⁴⁷ "Kisâsın icrâ itmesinde eğer zinânun eğer livâtanun sübûtında gâyet-ile ikdâm ve dikkât ve ihtimâm emr olunmuşdur. Ya dört şühûd-ı 'udûl bıçak kında gibi gördüm dimeyince şer'at el virmez ki hemân telef-i nefis ideler. Böyle dört kişi görebilmek değmede müyesser olmaz. Belki eğer üçü bulunsa dördüncü bulunmasa ol üçine seksener değnek hadd ururlar ve ebedî andan sonra hic bir nesneye şehâdetlerin kabûl itmezler ... Eğer emr-i şer'-i şerîf mücebince ikâmet-i beyyine ki vâki' ola kisâsları mukarrerdür" (*Tesviye*, vr. 93a-93b).

⁴⁴⁸ "eğer böyle değülmissen idi sâyir da'vîlere gibi buna dahi hemân iki şâhide iktifâ kılınaydı. Ne zâlimler vardur ki ne iftirâlar eyleyelerdi. Ve garaz-ile telef-i nefisler itmeğe cür'et idelerdi. Zîrâ şehvânî garaz sâyir zulmî ve gazbânî garazlara benzemez. Pes Hak subhânehu ve te'âlâ 'âlim ve 'allâm pâdişâhdur, bu husûsda artuk dikkat buyurmuşdur. Bunda settârü'l-'uyûb sıfatından bir mikdar leme'ân vardur" (*Tesviye*, vr. 93b).

⁴⁴⁹ Walter G. Andrews ve Mehmet Kalpaklı, *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. N. Zeynep Yelçe, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018; Meseleyi edebi düzlemde değil, daha ziyade bu pratiğe yapılan muhalefetler üzerinden inceleyen bir çalışma için bkz.

nesnesi olarak *emred oğlanlardan* bahsedilmekte, diğer yandan şura tezkireleri gibi şairlerin hayatlarına dair anektodal bilgiler veren eserlerde de bu gibi gönül ilişkileri çokça ve rahatça anlatılmaktadır.⁴⁵⁰ Modernitenin aksine *emred oğlanların* bu arzu nesnelığı hali norm-dışı olarak değerlendirilmemektedir. Norm-dışı olan tıpkı Murad'ın değindiği gibi bu arzunun bir neticesi olarak *livâta* fiilinin gerçekleşmesiydi. Arzunun kendisinin norm-dışı olarak kabul edilmemesine dair verilebilecek en iyi örneklerden biri yukarıdaki satırlarda değindiğim Musa İznikî'nin *Münebbihü'r-Râkîdîn* adlı eserinde cinsel organın şerhlerinden (*fî beyâni şurûri'l-ferc*) bahsettiği bölümdeki yaklaşım biçimidir. Bölümün başında uzunca zinâdan bahseden Musa İznikî, ardından konuyu oğlancılığa getirir. Burada, edebi metinlerdeki üslubun aksine, bu eylemin kesinlikle kabul edilemez olduğunu vurgular. Ancak ardından aktardığı bir rivayette normal dışı olanın arzu değil, bu arzunun doğurduğu eylem olduğu net bir şekilde vurgulanır:

'Atâ-i Horâsânî'den rahmetullâhi 'aleyhi eydür bir gün 'Abdullah ibni 'Ömer'le sarây kapusunda otururdum bir hûb sûretlü oğlan geldi katumuza ugradı 'Abdullâh turu geldi içerü girdi kapusın yapa kodı tâ ol oğlan ol mahalleden geçince sonra gerü çıkdı sordum ki niçün içerü girdün eydü şol oğlandan ötrü sonra dedüm ki bu kelâmı sen kendünden mi söylersin yoksa işidüp mi söylersin eydür belki işitdüm senün dostun Muhammed'den 'aleyhi's-selâm eydürdi kim irag olun emred oğlanlardan ki bularun dahı şehveti var şol bikir kızlar bigi ve bilün kim bulara bakmak ve bularunıla söyleşmek harâmıdır her kim bularunıla mücâma'at kıla mel'ündür tamu ehliendür⁴⁵¹

Buradaki ifadelerden anlaşılacağı üzere oğlan çocuğu bir arzu nesnesi olarak görülmekte ve dolayısıyla bir erkeğin nikahında olmayan kadından nasıl kendini sakınması gerekiyorsa, *emred oğlanlardan* da kendini sakınması gerektiği düşünülmektedir. *Tesviye* müellifinin metninde de, devrin doğası gereği, benzer bir yaklaşım hakimdir.

Dror Ze'evi, **Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900**, Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 2006, özellikle s. 77-98.

⁴⁵⁰ "Dîvân şiiri söz konusu olduğunda gazellerdeki maşukun/güzelin, istisnalar hariç, genç bir oğlan olarak karşımıza çıktığı malumdur. Gerek tezkireler gibi biyografik kaynaklar gerek bu çalışmanın konusu olan *Ebkâr-ı Efkâr* ve *Şâh u Gedâ* gibi kişisel ve gerçekçi bir aşkın ilk ağızdan terennüm edildiği edebî eserlerde yazılanlar ise, tabii istisnalar hariç, oğlan aşkının sadece ideal/mistik bir boyut taşımadığını, özellikle şairler ve eğitilmiş kesimler için cinsel yönelim olarak gündelik hayatın bir gerçeği olduğunu süpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır" (Ali Emre Özyıldırım, **Mâşî-zâde Fikrî Çelebi ve Ebkar-ı Efkâr'ı: On Altıncı Yüzyılda Sıradışı Bir Aşk Hikayesi**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 219); "Âşık mahlasını güzellere olan düşkünlüğüne uygun düştüğü için seçtiğini ifade eden [Âşık] Çelebi'nin burada güzelle kastettiği erkek güzellerdir. Ayrıca, Âşık Çelebi, mahbûplara olan düşkünlüğünü metnin içinde özellikle yakın arkadaşlarını anlattığı yerlerde dile getirir. Kendisinin ve çevresindeki insanların güzellere flört etmesini, güzellere kapris yapmasını, onların uğruna acı çekilmesini, onları görmek üzere şehirde gezinti yapılmasını, belirli mekanların yakın dost ve arkadaşlarla ziyaret edilmesini doğal bir şekilde anlatır" (Hatice Aynur, "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü", **Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar** içinde, der. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 45).

⁴⁵¹ *Münebbihü'r-Râkîdîn*, s. 455.

Murad Bey, oğlancılığa dair şikayet ve gözlemlerine bu işin oldukça yaygın olduğunu ve faillerin yaptıkları işle övündüklerini vurgulayarak başlar.⁴⁵² Nitekim Âlî de *Mevâidü'n-Nefâis*'te oğlancılığın yaygınlığını tabiri caizse yetişkin erkeklerin içerisinde bulundukları sosyallikte *emred oğlanlara* erişimlerinin daha kolay oluşuyla ilişkilendirmektedir.⁴⁵³ *Tesviye* müellifinin övünmeye dair vurgusuyla alakalı olarak gösterilebilecek en net örnek, yukarıda değindiğim edebi kaynaklarda kendini göstermektedir. Bu metinlerde Murad'ın kınadığı bu eylem tipi belirli ölçülerde normalleştirilerek anlatılmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerinin ardından bu yaygınlık, normalleşme ve övünme halinin sadece bireysel günahlar olmadığını, bütün bir toplumu etkilediğini ortaya koymak adına, bu bireysel eylemlerin neticesinde Allah'ın gazabının masum insanları da etkilediğini ve veba salgınlarının ortaya çıktığını belirtir.⁴⁵⁴ Murad Bey'in bu gazabın kendini gösterme biçimini veba olarak değerlendirmesi belki de *Tesviye*'yi kaleme almasından sadece birkaç yıl önce İstanbul ve civar şehirlerde kendini gösteren salgını tecrübe etmesiyle alakalıdır.⁴⁵⁵ Bu ifadelerin ardından Murad, *livâta* fiilini işleyenlerin kıyamet günü cinsel organlarından çok kötü bir koku geleceğini ve bu kokuyu duyan peygamberler ve evliyaların bu kokudan kurtulmak için Allah'a bu kimselerin cehenneme gitmesi için yalvaracaklarını ifade eder.⁴⁵⁶

⁴⁵² “Şimdiki zamânda hod sâyir fesâdâtı koyalum, livâta şol mertebede ‘üvân bağlamışdur ki itdükleri fesâd-ile fahr idüp öğünürler” (*Tesviye*, 91a); 16. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan başka bir eserde de bu övünme meselesinden, spesifik olarak çeşitli sufi gruplar mevzubahis edilerek söz edilir (Ze’evi, *Producing Desire*, s. 88).

⁴⁵³ “Fî zemâninâ emredâ ve sâde-rû ve mellâhatı zâhir nîk-hû gılmânun ragbeti husn ü cemâl sâhibesi zenân zümresinden nâ-merdler yanında ziyâdedür. Zîrâ ki nigâr kısmının nâ-mahremeleri ‘avân korkusundan ihfâ ile âmâde hâlâ ki cüvânlar musâhabeti ülfet bâbına müte’allık bir kapudur ki gizlû ve âşikâre meftûh ve küşâdedür. Bundan mâ’adâ sâde-rûlar seferde ve hazarda sâhibine yâr u karîndür” (Âlî, *Mevâid*, s. 283).

⁴⁵⁴ “Bu ‘alâmetler eyü ‘alâmetler değüldür. Cihânun in’idâmına bâ’isdür. Ve ol zânîlerün ve lûtîlerün ef’âl-i şenî’ası bu dünyâda iken dahi bunca suçsuzların ve ma’sûmların, sulehânun ve hâtûnların tâ’ûndan geçmelerine sebep olurlar ve ol sanur ki tenhâsında ol itdüğü fesâdı kimse duymayup hemân zararı kendüsine müterettib olur. Ammâ kim Hak te’âlânun hışmına kendüsi uğraduğundan gayrı tâ’ûn ‘azâbın Allah’un kullarının üzerine getürüp bunca halkun kırılmasına sebep olur” (*Tesviye*, 91a).

⁴⁵⁵ Nükhet Varlık, *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347-1600*, New York: Cambridge University Press, 2016, s. 180-181.

⁴⁵⁶ “Yevm-i kıyâmetde hod kelb gibi çataşup kopduklarından gayrı ol od yirlerinin bed-râyihası çirkin kokusu mahşer halkından, enbiyâdan, evliyâdan kimse kalmaya kim irişilmeye ve duymayalar. Ve hezârân feryâd-ile Hak te’âlâyâ yalvaralar ki bu bed-râyihanun ‘azâbından kurtarup ol zinâ ve livâta ehline la’netü’l-lah olup ebedî dip cehennemden kurtulmasunlar diyu çağrışalar” (*Tesviye*, 91a-91b). Bu rivayetin daha tafsilatlı bir versiyonu Musa İznîkî'nin *Münebihü'r-Râkidîn* adlı eserinde geçmektedir (s. 456).

Murad Bey'e göre "zamâne halkından niçesi göz zinâsını ve göz livâtasını" hoş görmekte ve göze yasak olmaz demektedirler.⁴⁵⁷ Murad bu kimselerin "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar." şeklindeki Nur Suresi'nin 30. ayetini inkar ettiklerini ve dolayısıyla kafir olduklarını ifade eder. Allah'ın bu ayette önce gözleri ardından cinsel organı zikrediyor olması, Murad'a göre, *zinâ* yahut *livâtan*ın ilk adımının *göz zinâsı* ve *göz livatası* olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁸ Buradaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere Murad da tıpkı çağdaşları gibi erkek çocuklarının bir arzu nesnesi olduğunu zımnen kabul etmektedir. Dolayısıyla mühim olan, kişinin kendisini bu felaketten korumak amacıyla sakınmasıdır.

Murad Bey'e göre bu eylem o kadar yaygındır ve normalleşmiştir ki, böylesine bir kötülüğü değil el yahut dille düzeltmeye kudret kalmamıştır. Hatta imanın en zayıf hali olan kalple buğz bile edilmez hale gelmiştir.⁴⁵⁹ Bu halden oldukça şikayetçi olan Murad, bu kötü fiilden alimler ve sufilerin çoğunun da uzak durmadığını belirtmektedir.⁴⁶⁰

Tesviye müellifi *emred oğlanların* etrafında cereyan eden flörtöz sosyallikten oldukça şikayetçidir ve bu durumu tasvir ediş biçimi dikkat çekicidir:

Bir erkek oğlanun yanına cem' olan şeytânlar on dişinün yanında ol denlü cem' olmazlar. Ve şimdiki zamânda hod erkek oğlanlar dışiden ziyâde nâz u şîve ile yürürler. Pes nefsi-i emmâre kim *إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ* [Yusuf, 53]'dür. Azmakdan hiç hâlî olunmaz ve çünkim bu vech-ile itmezsevüz behlevân gerek ki Hak te'âlânun korkusu gâlib gele.⁴⁶¹

Yukarıdaki ifadelerle Murad, oğlanlar ve yetişkin erkekler arasındaki sosyalliğin bir yandan karşılıklı rıza üzerinden yürüdüğünü ifade etmekte, diğer yandan öncesinde bolca değindiği yaygınlık ve normallik meselesini örneklendirmektedir. Buna ek olarak yaptığı *nefs* vurgusu ile bir arzu nesnesi olarak erkek çocuklardan sakınılması gerektiğini yine vurgulamış olmaktadır. İlgi çekici olan noktalardan biri, Murad'ın burada genel hatlarıyla ve olumsuz bir tonla yaptığı tasvirin olumlu versiyonlarıyla karşılaşmanın olağan olmasıdır. Bu olağanlık hali

⁴⁵⁷ *Tesviye*, vr. 91b.

⁴⁵⁸ "Kâfir olduklarından dahi haberleri yok hazret-i hak *فُرُوجُهُمْ وَيَحْفَظُوا* [Nur, 30] didüğü buyruğında ol göz zinâsını ve göz livâtasını harâm idüp gözlerin aşağı tutsunlar diyu buyurdu ki ferc zinâsına ve livâtasına ol bâ'is olduğunu beyân idüb hiç arada nesne kayd itmeyüp hemân 'akabince fercün hıfzını emr eyledi. Hıfzun ma'nisi saklamak ve sakınmakdur" (*Tesviye*, vr. 92a).

⁴⁵⁹ "Şol zamâna irdük ki bu îmânumuzun za'afı ucından neyleyeceğümüzi bilimezüz. Bu münkerleri göre göre tağyîr bi'l-yed ya tağyîr bi'l-lisân itmeğe kudret kanı? Belki kalb-ile düşman duta duta ki ol ez'af-i îmândur anı dahi itmez olduk" (*Tesviye*, vr. 92b).

⁴⁶⁰ "Ulemâ ve zamâne zâhidlerinün dahi bu âfetden niçesinün perhîzleri yokdur" (*Tesviye*, vr. 92b).

⁴⁶¹ *Tesviye*, vr. 95a-95b.

aynı zamanda Murad'ın bu işin yaygınlık ve normalliği noktasındaki şikayetlerinin somut bir zemini olduğunu göstermektedir. Örneğin Âşık Çelebi, şura tezkiresi *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'da bizzat kendisinin de içerisinde bulunduğu bir flört ortamını tasvir eder:

Merhûm Kandî, Çeşmeli Ahmed'i severdi; Yahyâ Beg, Şâh Ahmed'i severdi. Şâh Ahmed Kandî ile musâhabet ider, Yahyâ Beg'le itmezdi; Çeşmeli dahı Yahyâ Beg'le musâhabet ider, Kandî ile etmezdi. Hakîr ikisi ile bile musâhabet iderdüm. Sene selâse ve erba'în ve tis'ami'e bayramı idi ki Atmeydânı 'idgâhında Yahyâ Beg'le Kandî ve hakîr seyr iderken Çeşmeli ile Şâh Ahmed'i bir yerde turur gördük. Bu iki 'âşık biz 'Âşık'a ibrâm itdiler ki varup ikisi ile birer def'a 'id merhabâsın idem, tekrâr birer merhabâ dahı idüp bu merhabâ 'âşıklarunuzundur diyem. Hakîr dahı ikdâm idüp ikisiyle bile ikişer merhabâ idüp *bireri benümdür ve bireri Yahyâ Beg'le Kandî'nündür, anlarun emânetidür* didüm. Her biri gülüp nâz u 'işve ve şîve vü kirışmeye bozdılar.⁴⁶²

Âşık Çelebi'nin yukarıdaki tasviri Murad'ın bütün rahatsızlıklarının bir özeti niteliğindedir. Öncelikle bu olayın Âşık Çelebi tarafından rahatlıkla anlatılması Murad'ın normalleşme ve hatta yapılan işten övünülmesi noktasındaki eleştirisiyle paralel düşmektedir. Buna ek olarak, bahsi geçen ortamdaki ilişkilerin cereyan ediş biçimi Murad'ın yukarıda aktardığım şikayetinin adeta somut bir örneği gibidir.

Özetle, Murad *dünyevî* eğilimlerin toplumda yaygın olmasından yakınan bir sufi olarak toplum içerisinde gördüğü sapmaları eleştirmekten hiçbir şekilde çekinmemekte ve muhtemeldir ki bu eleştirileri *uhrevî* bir görev bilinciyle yapmaktadır. Ancak oğlancılığın yaygınlığı yönündeki eleştirileri, diğer eleştirilerinin aksine, birden fazla motivasyon üzerine kuruludur. Bunlardan ilki, kendisinin de kabul ettiği bu olumsuz vakayı gözlemleyen Hristiyanların çeşitli yanlış anlamalarını düzeltmek iken, ikincisi bu olumsuz vakayı diğer eleştiri noktalarından ayırarak daha ciddi bir biçimde tenkit etmektir. En nihayetinde Murad, mensubu olduğu dinin kesin bir biçimde yasakladığı ve oldukça olumsuz addettiği bir fiilin kendini ait hissettiği ve bu aidiyetinden gurur duyduğu toplumda yaygın olmasını kabul edememektedir. Bu noktada münekkid kimliğini ortaya çıkararak, gözlemlediği bu durumu şiddetli bir biçimde eleştirmektedir. Bu eleştirilerin muhtevası, büyük çoğunlukla edebi kaynaklar üzerinden incelenen oğlancılık meselesine dair hem oldukça erken tarihli hem de oldukça doğrudan olmaları sebebiyle Osmanlı'da cinselliğin tarihine dair çalışmalar için oldukça değerlidir ve daha geniş araştırmalara konu olmayı hak etmektedir. Yine de bu kısa incelemeden çıkarılabilecek sonuçlardan en önemlisi, bir yandan edebi kaynaklarda kendini

⁴⁶² Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017, s. 584 alıntı vermeksizin akt. Aynur, "Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü", s. 45.

afişe eden bir arzu nesnesi olarak *emred oğlanların* ve bunların etrafında cereyan eden cinselliğin görece yaygın olduğudur. Ancak Murad'ın eleştirisi, bu durumun mutlak bir biçimde kabul edilip norm haline gelmediğini, bundan rahatsız olan bir grubun da mevcut olduğunu göstermektedir.

3.4. Bir Şair Olarak Murad

Murad Bey sufi bir Osmanlı olarak şiirle ilgiliydi. *Tesviye*'de Yunus Emre'nin yahut ona ait olduğunu düşündüğü şiirlerini alıntılıyor, manzum bir biçimde kaleme alınmış meşhur *Muhammediyye*'ye atıf yapıyordu. Buna ek olarak, kendisi de şiir yazıyordu. Onun şiire olan bu ilgisi bir sufi ve aynı zamanda Osmanlı olarak sonradan edindiği Rumî kimliğinin üzerindeki etkisini göstermesi açısından oldukça mühimdir. Ben bu bölümde Murad'ın şiirlerinin ayrıntılı bir incelemesini yapma çabası içerisine girmeden, meseleye genel hatlarıyla değinmeyi amaçlıyorum.

1580-1582 yılları arasında kaleme aldığı üç dilli (Türkçe, Latince, Macarca) şiirleri *Tesviye*'den önce araştırmacıların ilgisine mazhar oldu.⁴⁶³ 114 adet kıtadan müteşekkil bu şiir derlemesi genellikle, çok dilli olmalarıyla ilişkili olarak içerikleriyle birlikte değerlendirildi. Bu şiirlerin içerikleri incelendiğinde Murad Bey'in *Tesviye*'yi yazarkenki davet gayesinden farklı bir gaye gütmeye başladığı kolaylıkla anlaşılır. *Tesviye* müellifi bu şiirlerde sufi bir bakış açısıyla birlikte Hristiyanları İslam'a davet etme misyonunu korumaktadır.⁴⁶⁴ Ancak Murad'ın şiire olan ilgisini *Tesviye*'de taşıdığı davet misyonundan ibaret görmek, meseleyi eksik değerlendirmek

⁴⁶³ Franz Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murad und seine Schriften", *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* içinde, ed. Franz Babinger, Robert Gragger vd., Berlin: De Gruyter, 1927, s. 33-54; Robert Gragger, "Der magyarische Text von Murad's „Glaubenshymnus“ mit deutscher Übersetzung", *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* içinde, ed. Franz Babinger, Robert Gragger vd., Berlin: De Gruyter, 1927, s. 55-69.

⁴⁶⁴ Ágnes Drosztmér, *Images of Distance and Closeness: The Ottomans in Sixteenth-Century Hungarian Vernacular Poetry*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Central European University, 2016, s. 149-155. Bu incelemede Drosztmér, Murad'ın Bektaşî olduğu yönündeki yanlış tezi merkeze almaktadır: "The Bektashi order often internalized and mixed ideas of Islam and Christianity in the territories where two religions met. In the *Hymnus*, there are several citations from the scriptures of Islam and Christianity both - this feature may also connect Murad to the order" (s. 150). Hristiyanları İslam'a davet etme niyetindeki bir müellifin çeşitli yerlerde Hristiyan kutsal kitaplarına atıf yapmasından daha doğal bir şey düşünülemez. Bu konuya dair Murad'ın yaklaşımı için bkz. *Sahih Metin-Batıl Tefsir: Murad'ın İncil Yorumları* bölümü.

olacaktır. Murad, üzerinde taşıdığı misyondan bağımsız bir sufi olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla onun şiire yönelik ilgisi bu bağlamda okunmalıdır.

Tesviye'nin B nüshası incelendiğinde *Tesviye* metninin bitmesi akabinde 13 varaklık, 3 adet şiir ihtiva eden divânçe olarak nitelendirilebilecek bir şiir derlemesiyle karşılaşılır. İlk şiir 9 bentlik murabba nazım şeklinde kaleme alınmış bir münâcâttır.⁴⁶⁵

Geldük yüzümüz sürmeğe dergâhuna Allah
Kıl bize hidâyet kerem it râhuna Allah
Dîdarunı 'arz eyle bu kullaruna Allah
Feryâd u figânumuzı redd eyleme Allah

şeklinde başlayan bu münâcâtta *Tesviye*'nin davet misyonu ile birlikte değerlendirilebilecek herhangi bir atıf yoktur. İkinci şiir ise 48 beyitlik kaside formunda kaleme alınmış bir ilahidir.⁴⁶⁶ Üçüncü şiir ise 134 beyitlik mesnevi formunda yazılmış bir münâcâttır.⁴⁶⁷ Bu iki şiir de tıpkı ilk şiir gibi *Tesviye*'nin asıl misyonunu taşıyan şiirler değildir. Üç şiir de içerik olarak incelendiğinde bu şiirlerde kendini Allah karşısında aciz hisseden bir sufinin bu aciziyetini dışavurması ve nefsinin kötülemesi gözlemlenir. Dolayısıyla bu şiirlerde Murad'ın polemikçi kimliği değil, sufi kimliği ön plana çıkmaktadır. Bu önemli bir detaydır, çünkü bu şekilde bir okuryazar olarak Murad'ın bütün entelektüel üretiminin sadece tek bir misyona bağlı olmadığı anlaşılmaktadır. Murad her şeyden öte, ihtidası akabinde edindiği yeni kimliği samimiyetle taşıyan bir sufidir ve şiir bu kimliğin kendine ifade alanı bulduğu en mühim alanlardan bir tanesidir.

Bir şair olarak Murad'ın şiir üretimini takip etmek için *Tesviye*'nin D nüshasına bakmak icap eder. Hatırlanacağı üzere, B nüshası III. Murad devrinde istinsah edilmişken, D nüshası 1560 yılında istinsah edilmiştir. Ancak B nüshasında bulunan divânçe aynen D nüshasında mevcut değildir. D nüshasında *Tesviye* metni tamamlandıktan sonra nüshaya eklenmiş tek bir şiir mevcuttur; o da B nüshasındaki ikinci şiir olan kasidedir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla Murad Bey'in 1560 yılında eserinin sonuna dercetmeye değer gördüğü tek şiirinin bu şiir olduğunu, diğer iki şiirini ise ilerleyen yıllarda kaleme aldığı söylenebilir. Diğer bir deyişle Murad Bey'in *Tesviye*'yi telif sürecinde şiire olan ilgisi, ilerleyen yıllarda da sürmüş ve yeni şiirler kaleme almıştır. Nitekim B nüshasında *Tesviye* metni içerisinde Murad'ın kaleme aldığı kimi şiirlerin D nüshasında

⁴⁶⁵ *Tesviye*, vr. 154a-155a.

⁴⁶⁶ *Tesviye*, vr. 155a-158a.

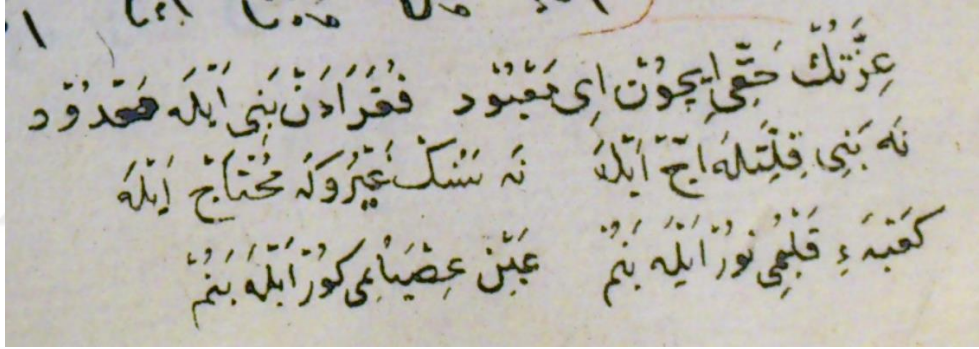
⁴⁶⁷ *Tesviye*, vr. 158b-167a.

⁴⁶⁸ D, vr. 186-190a.

mevcut olmaması, bu üretim sürecinin sadece divânçeden ibaret olmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin Murad Bey'in Allah'ın insanoğlunu dünya muhabbetinden korumasına dair ettiği duanın akabinde B nüshasında şu beyitler yazılıdır:

‘İzzetün hakkı için iy ma’bûd
Fukarâdan beni eyle ma’dûd
Ne beni killet-ile ac eyle
Ne senün gayruna muhtâc eyle
Ka’be-yi kalbimi nûr eyle benüm
'Ayn-i ‘isyânımı gör eyle benüm⁴⁶⁹

Ancak bu beyitler D nüshasında mevcut değildir ve muhtemelen 1566'dan sonra istinsah edilen V nüshasına ise sonradan eklenmiştir (Görsel-4).⁴⁷⁰ Bunun gibi B nüshasında mevcut, ancak D nüshasında olmayan iki beyit daha mevcuttur.⁴⁷¹ Kısacası Murad Bey'in şiire olan ilgisi hayatının ilerleyen aşamasında da devam etmiştir.



Görsel-4: Murad Bey'in V Nüshasına Sonradan Eklediği Beyitler

Bir şair olarak Murad'ın şiire yönelik devam edegelen ilgisinin başka bir boyutu da onun kendisini bir şiir yazarının ötesinde şair olarak görmesine sebep olan mahlas edinme sürecidir. Bu sürecin anlaşılmasında yine B ve D nüshaları arasındaki farklılıklar açıklayıcıdır. Her iki nüshada da bulunan kasidede Murad'ın ismi şu şekilde geçer:

Bu miskin ‘âsi ve mücrim Murad kuluna da rahm it
Müşerref eyle dîdâr-ı cemâlünle kıyâmetde⁴⁷²

⁴⁶⁹ Tesviye, vr. 29b.

⁴⁷⁰ V, s. 94.

⁴⁷¹ Tesviye, vr. 63a, 108a.

⁴⁷² Tesviye, vr. 158a; D, vr. 190a.

Ancak söz konusu, Murad'ın 1560'tan sonra kaleme aldığı iki şiir olduğunda burada basit, ancak kanımca mühim bir farklılıkla karşılaşılır. Her iki şiirde de Murad doğrudan ismi yerine Murâdî mahlasını kullanmaya başlar. Murabbasının son bendi şu şekildedir:

Lutf ile şehâ kılma kılma rızândan bizi mahrûm
Makbûl ü mukarreblerün-ile kıla merhûm
Bî-çâre Murâdîyi dahi eyleme mağmûm
Feryâd u figânumuzı redd eyleme Allah⁴⁷³

Mesnevi formundaki şiirinde mahlası ise

Hem Murâdî kim kuluna rahmet it
Gerçi lâıyk değül ammâ 'afv it⁴⁷⁴

şeklinde kullanılmaktadır. Bütün bunlardan Murad'ın şiir yazmasına rağmen, mahlas kullanmaya en azından 1560'dan önce başlamadığı çıkarımı yapılabilir. Eğer D ve B nüshaları arasındaki bu farklılıktan yola çıkarak yaptığım tahmin doğru ise, bu durum Murad Bey'in şiire yönelik devam eden ilgisinin aynı zamanda kendisine bir mahlas seçerek şair kimliğini sonradan benimsediği anlamına gelmektedir.

Özetle, bir Müslüman olarak Murad'ın okuryazarlığı sadece Hristiyanlara yönelik polemiklerinden ibaret değildir. O aynı zamanda kendisini gerek maddi gerekse manevi açıdan içerisinde yaşadığı topluma ait hisseden bir okuryazardır. Bu aidiyet halinin en önemli örneklerinden bir tanesi onun şiire yönelik ilgisidir. Kaleme aldığı şiirlerinin muhtevasından anlaşılmaktadır ki, bu ilgisinin arkasında, tıpkı münekkîd kimliğinde olduğu gibi, sufiliği yatmaktadır. Eşyaya bakışını şekillendiren ve onun asıl İslam yorumu olarak değerlendirdiği tasavvufu düşünce dünyasının ve entelektüel üretiminin merkezine almaktadır. Kendisine örnek olarak aldığı birçok mutasavvıf gibi onun da şiire yönelmesi ve Allah karşısındaki acziyetini ifade etmek ve ona yakarmak amacıyla şiirler kaleme alması da bunu göstermektedir. Kısaca *Murâdî* içerisinde yaşadığı topluma bütün yönleriyle adapte olma çabası içerisinde bir entelektüeldir. Anadili olmayan ve 17 gibi geç bir yaştan itibaren öğrenmeye başladığı Türkçe lisanında, çoğu zaman doğru bir imlâ ile dilin en üst ve kompleks biçimi olan şiir yoluyla kendini ifade etme çabası bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

⁴⁷³ Tesviye, vr. 155a.

⁴⁷⁴ Tesviye, vr. 167a.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HIRİSTİYANLARI MUHATAP ALAN BİR METİN OLARAK *TESVİYE*:

MURAD, HİRİSTİYANLIK VE HİRİSTİYANLAR

4.1. Giriş yahut Bir Apolojist Olarak Murad

Hiristiyanları muhatap alan bir metin olarak *Tesviye*'yi, tarih boyunca Müslümanlar tarafından Hiristiyanlık'a karşı kaleme alınmış metinlerden ayıran bazı noktalar vardır. Bunlardan ilki Murad Bey'in eseri kurgulama biçimidir. O, eserini kalemi eline alıp yazdıkça yazmıştır.⁴⁷⁵ Eserin kendi içerisinde sistematik bir tasniften yoksunluğu müellifi eseri içerisinde daha da görünür kılmıştır. Öte yandan, *Tesviye*'nin diğer bir farklılığı ise muhatap kitlesidir. Müslüman alimler genellikle eserlerini diğer Müslümanlara hitap edebilecekleri dillerde kaleme almıştır. Söz konusu eserlerin odak noktası Hiristiyanlık'tır. Bu odak elbette Hiristiyanlık'ın kaidelerine yönelik reddiyelerle kendini göstermektedir. Ancak *Tesviye* müellifinin tek gayesinin Hiristiyanlık'a karşı bir polemik geliştirmek olduğunu söylemek mümkün değildir. O, bunun da ötesinde bir çabanın içerisine girmiştir. Bir yandan eski dininin takipçilerine mensup oldukları dinlerinin batıllığını gösterirken, diğer yandan onları İslam'a davet etmektedir. Türkçe kaleme aldığı metni akabinde Latince'ye tercüme etmesinin sebebi de Murad Bey'in bu çabasıyla birlikte okunmalıdır. Bu yönüyle *Tesviye*, hem Hiristiyanlık'a karşı bir polemik hem de Hiristiyanlara İslam'ı tanıtan bir metin olarak değerlendirilmelidir.

Murad Bey'e göre Hiristiyanların İslam'a karşı nefretleri cehaletlerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁶ Bu bağlamda *Tesviye* müellifi eserinde sadece Hiristiyanlara yönelik polemiklere değinmemiş, bunlara ilaveten eser boyunca Hiristiyanların İslam dinine yönelik yanlış algılarına cevap niteliğinde olacak bahisler de açmıştır. Nitekim eser tamamlandıktan 10 yahut 11 yıl sonra Murad tarafından Latince'ye çevrilmiştir.⁴⁷⁷ Murad'ın bu dil tercihi *Tesviye*'de de değindiği muhatap tercihinin göstermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim

⁴⁷⁵ "Kalem elüme alup yazdukça yazdum alâ kaderi'l-imkân böyle bu risâlecük zuhûra geldi" (*Tesviye*, vr. 152b).

⁴⁷⁶ "küffâr tâyifesinün çoğı Müslüman olmakdan nefret itdükleri bilmedüklerindendür" (*Tesviye*, vr. 149a).

⁴⁷⁷ "hicret-i nebeviyyenün dokuz yüz yetmiş dördünde latin dili üzere dahi tercüme itmesine başlayub dokuz yüz yetmiş beşinde mübârek şa'bân ayında tamâm old." (*Tesviye*, vr. 152b).

kendisi de eserden faydalanması gereken asıl kitlenin, Müslümanların da okumasının güzel olacağı notunu düşerek, “Hristiyan tâyifesi” olduğunu belirtir.⁴⁷⁸ *Tesviye*’nin bu şekilde telif edilişi Murad’ın kimliği ve tecrübeleri göz önüne alınarak anlaşılmalıdır.

Murad ve eseri arasındaki ilişkinin bir nebze de olsa açığa kavuşması için, kimliğin “kişinin kendisi ve diğerleriyle arasındaki etkileşimlerin bir sonucu”⁴⁷⁹ olduğu yargısıyla yola çıkılabilir. Murad’ın eserini yazarkenki kimliğini şekillendiren en mühim içsel etkileşimi İslam’ı kabul edişidir. Onun konumunun, İslam şemsiyesi altında ortak bir kimliği paylaştığı diğer dindaşlarından farklı olduğunu söylemek mümkündür. Murad okuryazar Batılı kimliğiyle esir olarak getirildiği Osmanlı topraklarında Hristiyan kimliğini terk ederek Müslüman olmuştu. Ancak farklı dilleri konuşan devletler arası ilişkilerde filolojik ve diplomatik arabuluculuk yapabilme yeterliliğine sahip kimselerin, devlet tarafından yetiştirilmediği bir zaman ve mekanda Murad, eski kimliğine borçlu olduğu kabiliyetleriyle bu görevi üstlenerek geçimini ve toplum içerisindeki statüsünü sağlamlaştırmıştı. Hem eski kimliği beraberinde getirdiği kültürel bavu hem de bir zamanlar mensup olduğu dinin takipçileriyle sürekli etkileşim içerisinde oluşu bir arada düşünüldüğünde Murad’ın eseri telif biçimini “kendisi ve diğerleriyle arasındaki etkileşimlerin bir sonucu” olarak okumak gerekmektedir.⁴⁸⁰

Nitekim *Tesviye*’nin yazılmasına sebep, Murad’ın biyografisinde değindiğim, esaret tecrübesi ve bu sırada Hristiyan din adamlarıyla arasında geçen dini tartışmalardır.⁴⁸¹ Bütün bu sürecin, Murad’ın muhtemel diplomatik misyonu, iki dine dair malumat sahibi oluşu ve Müslüman kimliğini savunma arzusuyla bağlantılı olduğu düşünüldüğünde söz konusu esaretin yukarı paragraftaki bahsin mücessem hali olduğunu söylemek mümkündür.

Dolayısıyla *Tesviye*’yi Hristiyanlık’a karşı polemik olarak tanımlanabilecek diğer metinlerden ayıran en önemli nokta, Murad Bey’in atipik hayat hikayesinin somut bir ürünü olmasıdır. Kimlikler arasında gitgeller ve etkileşimlerle dolu olan bu *atipik* hayat, kuvvetli bir iman, entelektüel ve dini bir sorumluluk bilinci ve münazarayı seven bir psikolojiyle bir araya geldiği zaman ortaya *Tesviye* çıkmıştır. Murad’ın çabası eski dininin yanlışlığını ortaya

⁴⁷⁸ *Tesviye*, vr. 148b-149a.

⁴⁷⁹ “... *identity is the result of interactions between the self and others* ...” (Pier Paolo Bellini, “Identity and Social Roles: A Relational Perspective”, *Italian Sociological Review* 6/3 (2016), s. 374).

⁴⁸⁰ Gözden kaçırılmaması gerekir ki Murad’ı kendisiyle benzer kaderi paylaşan diğer kimselerden keskin bir şekilde ayıran herhangi bir nokta olduğu iddiasında değiliz. Kendisi, onu kitabı yazmaya iten esaret tecrübesinden bahsetse de gene benzer tecrübeleri yaşayan başka kimseler böyle girişimlerde bulunmamıştır. Ancak neticesinde Murad bir risale kaleme almış ve kendisini geri plana alan ilmi bir üslup ve usulü benimsememiştir.

⁴⁸¹ *Tesviye*, vr. 152b-153a.

koymaktan ibaret kalmamıştır. Onun esas amacı kendi ifadesiyle “İslâmın şerefini cümle rub'-ı meskûna şâyi' itmekdür”.⁴⁸² Eseri Latince'ye tercüme etmesinin ve İslam'a dair bir önceki bölümdeki incelemeye konu olacak düzeyde bilgi vermesinin temel sebebi budur. O, bir yandan polemikçi bir üslupla eski dininin yanlışlığını ortaya koymaya çalışırken, diğer yandan eski dindaşlarına, İslam'ı kendi bildiği haliyle tanıtmayı misyon edinmiştir. Bu hal bir önceki bölümde açıkça görüleceği üzere İslam dininin *bâtın* yüzünü temsil eden tasavvuftur.

Musa Peygamber sonrada geldi ve ana ittibâ' iden zamânesine göre Müslümân oldu. İsa zamânı gelicek anda dahi ahkâm-ı şer'iyyelerinde tebeddül yoktur. Nihâyeti budur kim 'ibâdetlerinde biraz tahfîf itmiş ola ve amma tarîkat yönünden ve zühd yolundan artuk beyân vâki' olmuştur. Zîrâ zâhir bâtın, vardır ve hazret-i İncil'de bâtın ve tarîkat evâmiri ve zehâdet yolları vâzih[...] olmuştur ki mürüvvet şerî'atı yiner demek bir söz vardır. Ammâ şerî'atden taşra olmak demek değüldür. Velhâsıl hazret-i Kur'ân'da cümleye şümûl vârid olmuştur. Her vech-ile hakikat beyân vâki' olmuştur. Hem cümle-i ahkâm-ı şerâyi'den ki ol makâm-ı fetvâdur ve hem kamu esnâf-ı zehâdet tarâyikinden ki ol makâm-ı takvâdur ve bunlar birbirinsüz olmaz.⁴⁸³

Alıntıladığım bu pasaj *Tesviye*'nin Hristiyan muhataplarına sunduğu İslam imajının en veciz ifadesidir. Görüldüğü üzere Murad, yaklaşımını *zâhir-bâtın*, *fetvâ-takvâ* gibi kavramların zıtlığı değil bir aradalığı üzerine kurmaktadır. Hristiyan dünyanın İslam'ı sadece *zâhir*'e yönelik olmakla suçladığı düşünüldüğünde Murad'ın, yoğun tasavvuf vurgusuyla bütün kitaba sirayet eden yaklaşımı önem kazanmaktadır. *Tesviye* müellifi, Hristiyanların İslam'la alakalı önyargılarını ihtidasından evvel paylaştığını itiraf eder ve kendisine “keşf olunan mesâyl” den bahseder.⁴⁸⁴ Eserin yoğun tasavvufi içeriği göz önüne alındığında söz konusu *mesâyil*'in İslam'ın *bâtın* yüzü olduğu anlaşılmaktadır. Bir sufi olarak Murad kendi bilgi ve inanç dünyasını Hristiyanlara sunarak önyargıları yıkmaya çalışmaktadır. Murad'ın sunduğu ve inandığı *mesâyil* arasında kaydadeğer bir fark yoktur.

Cinselliğe yaklaşımı, cenneti kılıçların gölgesi altında kabul edişi ve hayatın neredeyse her cephesini fıkhen düzenleyişiyle İslam, Hristiyanlar için algılanması zor bir dindir. Hristiyan zihin dünyasına yabancı olan bu sebeplerle İslam dini ve peygamberi Hz. Muhammed sıklıkla dünyevi olmakla itham edilir. Örneğin Konstantin Mihailoviç, 15. yüzyılda kaleme aldığı eserinde, Müslümanların Hz. Musa'nın kitaplarını beğendiğini belirtir ve ayrıca Hz. Muhammed'in “insanların dünya işlerine ilahi hususlardan daha meyilli olduğunu bildiği için dinini dünyaya göre inşa” ettiğini belirtir.⁴⁸⁵ Mihailoviç bu ifadeleriyle bir Hristiyan

⁴⁸² *Tesviye*, vr. 149b.

⁴⁸³ *Tesviye*, vr. 57a-57b.

⁴⁸⁴ *Tesviye*, vr. 150a-150b.

⁴⁸⁵ Konstantin Mihailoviç, *Bir Yeniçerinin Hatıraları*, çev. Nuri Fudayl Kıcıroğlu & Behiç Anıl Ekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 31, 33.

olarak, dünyevi bir din olarak telakki ettiği Yahudilik ile İslam'ı ilişkilendirmektedir. Luther de teolojik bir meselede İslam'a itiraz ederken, belki de dünyeviliğin en somut ve taşkın hali olan, şehvete vurgu yapmaktadır.⁴⁸⁶ Şehvet meselesi Murad'ın da gündemindedir.⁴⁸⁷ *Tesviye* müellifinin bu bahse değiniş biçimi *zâhir* ve *bâtın*ın bir aradalığı üzerine kurulu olan yaklaşımını andırır. *Tesviye* müellifinin yukarıda bahsettiğimiz şehvet ithamına cevaben ortaya koyduğu Hz. Muhammed algısını incelemek, Murad'ın Hristiyan muhataplarının İslam dinine dair yanlış anlaşılmalardan birini düzeltme çabasını göstermesi açısından mühimdir.

Murad çok kadınla evlenmenin Allah'ın imtihan amacıyla sevdiği kullarına verdiği *dünyevî* belalardan biri olduğunu belirtir. Yukarıdaki paragrafta bahsi geçen fikirleri muhatap aldığını doğrudan gösteren en net delil çok-eşliliğin *ittibâ-i nefis* şeklinde yorumlanmaması gerektiğini söylemesidir.⁴⁸⁸ Hz. Muhammed'in *makâm-ı nefis*'i dünya nimetlerinden etkilenmeyecek düzeyde yukarılardadır. Murad bunu ispat için çeşitli misaller zikreder.⁴⁸⁹ Mesele çok eşliliğe geldiğinde Murad *zâhir* ile *bâtın*'ı, *bâtın* daha baskın olmak suretiyle, barıştırır. Hz. Muhammed'de nebîlere mahsus bir erkeklik mevcuttur. Murad, Hristiyan muhataplarını ikna için aynı bağlamda Hz. Davud ve Süleyman'ın eş ve cariyelerini, Murad'ın ifadesiyle *şer'î hâtûnlarını* referans verir. Ancak bütün bunlara rağmen, Hz. Muhammed'in eşleriyle beraberken dahi zihnen ve bedenen ibadetle meşgul olduğu kaydını düşer. Murad, zevahiri de ihmal etmemek adına Hz. Muhammed'in insan oluşu gereğince hanımlarıyla nefsinin hakkını vererek ilişkiye girdiğini belirtir.⁴⁹⁰ Murad sadece cinsellik meselesine

⁴⁸⁶ " 'Oh how over-powered in the flesh of women Muhammad is. In all his thoughts, words, deeds, he cannot speak nor do anything apart from this lust. It must always be flesh, flesh, flesh.' " (Adam S. Francisco, **Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics**, Leiden & Boston: Brill, s. 115).

⁴⁸⁷ Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 207.

⁴⁸⁸ "... cümleden biri hâtunlar evlenmekdür ve bunu ittibâ'-i nefse haml itmemek gerek. Belki şer'-i şerîfün ruhsatıdır ki bize göre beşeriyet muktezâsınca miskin nefis mehârimden yığmak niyyetine hem iksâr-ı ümmet-i Muhammed veled-i sâlihler zâhir olmak niyyetine mübâşeret oluna" (**Tesviye**, vr. 66a).

⁴⁸⁹ "Ammâ Resûlullah *sallallahualeyhivesellem* nefis-i şerîfleri râziyye-i marziyye makâmında idi. Bizüm gibi emmârelik televvüsüyle değül-idi. Anlar deryâ-yi 'ummân idi değme yağmurdan siller gibi taşkun olup tagayyür vâki' olmaz-idi veyâhûd anlar muhkem dağlar idi-kim hevâ yilleri anı yirinden idemez idi. Pes anlara dokuz hâtûnlar vâki' olduğu ve cariyeler dahi artukleyin olmak ibtilâ-i ni'amiyye yüzünden mübtelâ olup bahadırlığın izhâr idi. Kibel-i hakdan bu cümle ile ol 'ışkul'-lahda müstağrak idi. Tarfetü'l-'ayn hakdan ayrılmaklığı günâh-ı kebâyir 'ad ider-idi. Ve hem derecâtı her ânda artmak üzere olup hâliyyâ hâsıl olan derece denlü bu sâbık olan derece olmayup pes bundan ötürü günde yetmiş kez istiğfâr iderdi. Yohsa mâ-takaddem olan ve mâ-te'ahhar olacak günâhları yarlıganmışdı. **يُغْفِرُ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ** [Fetih, 2] şân-ı şerîflerinde dinlemiş-idi ve bu cümle ile çıkışup bahâdırılık idüp Hak te'âlânun muhabbetinden zerre kadar eksilmeyüp belki günden güne izdiyâd üzere kalup derecâtı ziyâde olsun için ol ni'amiyye ve zahmiyye olan belâlar ana havâle kılınmış-idi" (**Tesviye**, vr. 66a-67a).

⁴⁹⁰ **Tesviye**, vr. 67b-68a.

değınmekle kalmaz, aynı zamanda Hz. Muhammed'in fakir olmasını da övücü bir dille anlatır.⁴⁹¹ Bütün bu vurgular gerek Murad'ın İslam'ı algılayış biçimini sembolize etmesi gerekse Hristiyanlara cevap olma vasfı taşıması bakımından oldukça mühimdir.

Kısacası *Tesviye* müellifi, Hristiyan dünyanın İslam'a dair ana akım itiraz noktalarından biri olan dünyevi olma halini bir sufi olarak reddetmekte ve *zâhir* ile *bâtın* arasında bir denge kurmaktadır. Bir önceki bölümde ortaya koyduğum üzere Murad, kaleme aldığı metinde İslam'ı tanıtmaya misyonunu sufi bir perspektifle ortaya koyarak eski dindaşlarına İslam dinini tanıtmaya misyonunu gerçekleştirmektedir. Hz. Muhammed'in hayatına dair yukarıdaki anlatımı ve savunusuyla birlikte Hristiyanların klişe itirazlarına gıyaben bir cevap vermektedir. Dolayısıyla, *Tesviye* müellifinin Hristiyan muhataplarına İslam'ı doğru tanıtmaya misyonunu *zâhir* ve *bâtın* arasında denge kuran bir sufi olarak yerine getirme çabası içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

4.2. İtikad ve Amel Arasında: Murad ve Hristiyanlık

Murad eserinde *Mesnevî*'de bahsedilen Hristiyanlık'ı tahrif eden Yahudi vezirin hikayesini aktarır.⁴⁹² Hikayeye göre Hristiyanlık'ın zor yollardan bitirilmesinin imkansız hale gelecek düzeyde yaygınlaştığı bir dönemde Yahudi vezir ve padişah Hristiyanlık'ı hıyileyle ortadan kaldırma planı yaparlar. Plana göre bu vezir gizli bir Hristiyan iken kimliği açığa çıkan ve idam kararından son anda vazgeçilip dindaşlarının arasına sürülen bir kişi kisvesi altında Hristiyanların arasına sokulur. Bu vezir Hristiyanlar arasında ciddi bir saygınlık kazanmasının akabinde Hz. İsa tarafından göğşe çekildiği yalanını söyleyerek halkı kandırmaya başlar. Bu şekilde Hristiyanlık içerisinde olmayan inanç ve amelleri Hristiyanlık'a katar. Yaptıkları bununla da sınırlı değildir. Farklı kimselerle yaptığı gizli görüşmelerde birçok kimseyi ölümüne

⁴⁹¹ "Vakt olurdu ki dokuz hâtûnunun dahi hücrelerinde bir lokma yiyecek bulunmaz-idi" (*Tesviye*, vr. 68b); Krstić bu ibareyi Hz. Muhammed'in gece ibadetle meşgul olması sebebiyle kendisi için hazırlanan yemeklerden bir lokma yemek bile yemediği şeklinde anlamıştır. Ancak pasajda da görüldüğü üzere buradan kasıt Hz. Muhammed'in eşlerinin evlerinde fakirlikten sebep yiyecek bulunmadığıdır. ("... eat a morsel of the food that all of them prepared for him" *Narrating Conversions to Islam*, s. 207).

⁴⁹² "Nasârânın dînleri ve kitâbları tahrîfi beyânında Molla Hüdâvendigâr hazretleri *Mesnevî*'sinde getirür ki" (*Tesviye*, vr. 81a-83a); Yahudi vezirin hikayesine dair incelemeler için bkz. İsmail Güleç, "Mesnevî'de Geçen "Taassup Yüzünden Hristiyanları Öldüren Yahudi Padişahının Hikayesi"ndeki Vezir Aziz Pavlus mudur?" *Essays in Memory of Hazel E. Heughan* içinde, ed. İsmail Erünsal ve dğr., Edinburgh: Hazel E. Heughan Educational Trust, 2007, s. 113-134; Hidayet Işık, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Hristiyanlığın Tahrifi ile İlgili Anlattığı Hikayenin Sembolik Değeri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), s. 245-260; İsmail Taşpınar, "Mesnevî'de Erken Dönem Hristiyanlık ve Pavlus", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 28/2 (2011), s. 173-191.

kadar saklı tutmaları şartıyla halifesi olarak tayin eder ve Hristiyan dünyanın mezhep ayrışmasına da sebep olur. *Tesviye* müellifi hikayeyi tamamlayıp söz konusu vezirin Pavlus olduğunu belirttikten sonra onun hakkında bilgi vermeye ve yorum yapmaya başlar. Pavlus, Hz. İsa'yı görmemiş olmasına rağmen havari olarak sayılmakta ve erken dönem Hristiyanlık'ın önemli isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁹³ Murad'a ve diğer birçok polemikçiye göre, Pavlus Hristiyanlık'ın tahrif edilmesinin baş ve ilk sorumlusudur. Bu noktada Murad, Pavlus'un sünnetin terki, domuz etinin caiz olması ve buna benzer "tarîk-i enbiyâ"ya uymayan birçok durumu Hristiyanlık'a kattığını belirtir.⁴⁹⁴ Bu, işin amelî boyutudur. Buna ek olarak Pavlus, teslis ve baba-oğul inancını da Hristiyanlık'a getirmiştir. Murad bütün bu yanlış inanç ve uygulamalara dair herhangi bir meşruiyet iddiasının Pavlus'tan önce kimse tarafından dile getirilmediğini, eğer Hristiyan kaynaklarında bu inanç ve uygulamalarla ilgili ibarelere rastlanırsa bunun sonradan eklenmiş olduğunu söyleyerek ilk muharrif Pavlus imgesini kuvvetlendirmektedir.⁴⁹⁵ İşte bu muharrif Pavlus imgesi ve arka planında taşıdığı yük *Tesviye*'nin Hristiyanlık'a karşı polemik konusu yaptığı meselelerin konsantre halidir. Bu bölümde Murad'ın eserinde dağınık bir şekilde yorumladığı meseleler kavramsal bir bağlamda konu başlıkları altında incelenecektir.

Özünde teolojik gündeme sahip bir kaynağı incelediğim bu tezde, bazı küçük katkılar dışında, bu bölümdeki tartışma bahislerini risalenin dışına çıkarmamaya çalıştım. *Tesviye*'yi mercek altına alma iddiasındaki bir çalışmada Murad'ın, esasında tarihsel bir bağlama oturtulması pek de mümkün olmayan polemiklerine değinilmemesinin bir eksik olacağını düşündüğüm için bu ara yolu seçtim. Yine de tarihselleştirme noktasında istisna olarak, aşağıdaki bölümü ve bazı küçük doneleri göstermemiz mümkündür.

⁴⁹³ "Bi'l-fi'il anı ol havâriyyûnun aralarına katup ta baş re'islerinden 'add iderler. Hâlen ki niçe yıldan sonra geldiği ve hazret-i İsa'yı dahi görmediği kitâblarında mestûrdur" (*Tesviye*, vr. 83a); Tercüman Abdullah eserinde aynı meseleye değinmektedir (Tercüman Abdullah b. Abdullah, *Tuhfetü'l-erîb fî'r-reddi alâ ehli's-salîb tercümesi*, çev. Mehmed Zihni Efendi, Matbaa-i Osmaniye, 1304, s. 34-35). İbrahim Müteferrika da eserinde bu konuya değindiği *Matlab-ı Hile-i Bavlus-ı bî-Dîn* isimli ayrı bir bölüm açmıştır (*Matbaacı İbrâhîm Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye*, haz. M. Esad Coşan, İstanbul: Seha Neşriyat, 1993, s. 84-86).

⁴⁹⁴ Aynı yaklaşımı Müteferrika'da domuz eti ve şarap üzerinden görmek mümkündür (*Risâle-i İslâmiye*, s. 85).

⁴⁹⁵ "Hatne sünnetini terk itmeği ve hıncır etin yimeğe ve niçe bunlara benzer muhâlif ve tarîk-i enbiyâyâ mugâyır evzâ' öğretti. Ve murâdı bundan birbirin kırdırıp her biri dalâlet üzere kalsunlar diyu ve İsa tengrinün oğludur dimeği ve üç dürlü sıfâta tengriyi benzetmeği ol öğretti. Andan oldı andan öndin kimse dimemişdür. Eğer andan akdem gelenler ağzından ve kitâblarında yazılmış var-ise dahi ana dahi bu iftirâ idüp yazılmışdur" (*Tesviye*, vr. 82a-82b).

4.2.1. Kutsal Kitaplar, Tercüme ve Bazı Tenkitler

Tesviye'nin Hristiyanlık karşıtı polemiğine gelmeden önce kutsal metinlere karşı yaklaşımına kısaca değinilmesi yerinde olacaktır. Murad, Kur'ân'dan önceki kutsal kitapların mahiyetine, dolayısıyla dinlere, iki farklı kavram bağlamında yaklaşır. Bu kavramlardan ilki nesih, ikincisi ise tahriftir.⁴⁹⁶ İslami ilimler terminolojisinde “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılmasını ifade” etmek anlamında kullanılan nesih, *Tesviye* bağlamında, eskiden hak olan bir dinin, yeni bir peygamberin gelmesi akabinde geçerliliğini yitirmesi anlamına gelmektedir.⁴⁹⁷ Nitekim *Tesviye*'nin *Dibâce*'sinde önceki kitapların nazil oldukları zamandaki “hakkiyeti”nden bahseder.⁴⁹⁸ Ancak bu nesholunma silsilesi âhir zaman peygamberiyle nihayete ermiş ve “ol kalanlara min ba’d ihtiyâc” kalmamıştır.⁴⁹⁹ Diğer dinlerle kıyaslandığında İslam'ın hak ve son din oluşunun yeter-sebepe ilkesi nesihtir.⁵⁰⁰ Murad'ın peygamberler tarihini İslam perspektifi üzerine kurması nesihle mümkündür.

İslam'ın *hakkiyetinin* yeter-sebebi nasıl nesihse, bir polemik metninde Hristiyanlık'ın batıl oluşunun en kuvvetli delilleri de tahrif meselesi üzerinden ortaya konulabilir. *Tesviye* temel olarak üç tip tahriften bahsetmektedir. Metnin bir kısmı doğrudan çıkarılmıştır; metin tercüme edilirken anlam tahrif olmuştur; metin sabittir ancak yorumlama noktasında mana tahrif edilmiştir. İlk ve son tahrif tipi, ilgili olan polemik başlıklarında incelenecektir. Ancak tercüme üzerinden anlamın değişmesine bu başlık altında değinilmesi yerinde olacaktır.

Tesviye'yi diğer polemik eserlerinden ayıran önemli bir hususiyeti tercüme meselesine değiniş biçimidir. Krstić'in bu hususiyeti yorumlayışında, kanımca bazı arızalar mevcuttur. Krstić'in meseleyi algılayış ve sunma biçimini tenkit etmeden ve meseleyi yorumlamadan önce, sözü ona bırakalım:

⁴⁹⁶ Muhammet Tarakçı, “Tahrif”, *DİA* 39 (2010), s. 422-424.

⁴⁹⁷ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *DİA* 32 (2006), s. 579.

⁴⁹⁸ “Cemî’-i kütüb-i semâviyyeler ki Adem’den tâ hazret-i Muhammed’e gelince Hak te’âlâdan peygamberler vâsıtasıyla zuhûra gelüp ahkâmını tutmağa me’mûr olmuşlardır. Cümlesini hak ve sahîh olduklarını i’tikâd ve i’tirâf etmek gerek. Ve her kitâbu’l-lah ki kangı peygamberün vâsıtasıyla gelmişdür girü ol peygamberün peygamberlüği zamânı içinde olan kavmi irşâd idüp anlara ifâde eyledi. Eyle kavim ki îmân getirüp, tasdik idüp ahkâmıyla ‘âmil olmağa kasd itdiler. Andan sonra kaçan bir gayrı peygamber gelüb ve anun vâsıtasıyla bir gayrı kitâb gelicek lâzımdur ki anı kabûl idüp anun-ile ‘âmil olalar ve andan öndünkiyi terk ideler” (*Tesviye*, vr. 1b-2a).

⁴⁹⁹ *Tesviye*, vr. 3a; Nesih argümanını kuvvetlendirmek için Kur'an'da da neshedilmiş ayetlerin olduğunu belirtir (*Tesviye*, 9a-9b); Yahudi alimlerinin neshi reddedişine karşın, Müslüman alimlerin Kitab-ı Mukaddes'teki olası nesihleri delil getirişi için bkz. Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, s. 39-40.

⁵⁰⁰ “Kendü evvelki hâlleri üzere kalup tağyîr olmasalar dahi bunlar gelmesiyle mensûh olmuşdur” (*Tesviye*, vr. 6a).

Murad tahsil hayatına Protestan reformasyonunun başlarında, dini ve fikri hayat bakımından hayli çalkantılı bir dönemde atılmıştı. Viyana ve Macaristan'daki eğitimi sırasında kendi entelektüel çerçevesini Müslüman olduğunda da biçimlendirecek olan hümanist fikirlerin farkına varmaya başladı. Murad, kutsal metinlerin nasıl ele alınması gerektiği üzerine süregiden hümanist tartışmalardan beslenerek temel kaynaklara dönüş (*ad fontes*) ilkesini (her ne kadar kişisel olarak bu ilkeyi değiştirmiş olsa da) benimsedi. Örneğin kitabının henüz başında, İslam reddiye geleneğinde yer alan, Hristiyan ve Yahudilerin kutsal kitaplarını *tahrif* etmesi meselesine yer verir. Murad, Hristiyan inancında kutsal kabul edilen metinlerin tahrif edilmesi ve Hz. Muhammed'in isminin İncillerden çıkarılması gibi kusurlar için Eski ve Yeni Ahitlerin çeşitli yerel dillere tercüme edilmesinin sorumlu tutulması gerektiği hususunda ısrarcıdır. Tercüme meselesinin kutsal kitapların tahrifinin bir nedeni olduğu düşüncesi Hristiyanlık ve Yahudilik karşıtı reddiye literatürünün önceki örneklerinde de görülürken, Murad eserinde İncil'in Macarca'ya nasıl yanlış biçimde tercüme edildiğini bizzat gördüğünden ve bu mevzu hakkında Hristiyan muhatabına karşı çıktığından söz eder. Murad reform sürecinde Avrupa'nın dört bir yanında dal budak salmış tercüme cereyanına karşı Kuran'ın tercüme edilemezliğinden bahsederek İslamın kutsal kitabının bu nedenle hakiki ilahi mesaj olduğunu öne sürer. İslami geleneğe göre Kuran, mübarek Arapça ile gönderilmiş Allah kelimidir; bir benzeri söylenemez ya da insanların konuştukları dile hakkıyla tercüme edilemez. Kuran'ın herhangi bir tercümesi, bu kutsal kitabı Allah kelamı olmaktan çıkarır. Bu nedenle Kuran ezberlenmeli ve Arapça bilmeyenler tarafından dahi özgün haliyle okunmalıdır.⁵⁰¹ İlk olarak, Krstić'in Murad'ın Hristiyan kimliğine dair yaptığı kurguyu inceleyelim.

Murad'ın Hristiyan geçmişi hakkında elimizde küçük ipuçları dışında herhangi bir şey olmadığını daha önce de söylemiştim. Dolayısıyla, tarihçinin yürümek zorunda kaldığı en tehlikeli mayın tarlalarından birindeyiz. Öncelikle belirtmeliyim ki, metin üzerinden Murad'ın zihniyetini yorumlama biçiminde Krstić haklı olsaydı, hümanizm ve reformasyon etkisi altındaki Murad imajını kurgulaması makul olabilirdi. Ancak, bu yorumların metin üzerinden çıkarılması, aşağıda göstereceğimiz üzere, makul gözükmezken söz konusu kurgunun da sıhhati sorgulanmaya açık hale gelmektedir. Bu noktada, Murad'ın hümanizm ve reformasyondan etkilenme ihtimalini saklı tutarak,⁵⁰² bunun aksi ihtimalini de mümkün kılan birkaç veriyi zikretmekte fayda var. Reformasyondan önce oldukça popüler olan Viyana Üniversitesi, reformasyonun ardından popüleritesini yitirmeye başlamıştır. Bunun nedeni Üniversite'nin, üniversitelerin değişen fonksiyonlarına uyum sağlamayıp halen din ve din adamı yetiştirme odaklı bir eğitim vermesidir. Üniversite'de değişim ancak Türk tehdidinin

⁵⁰¹ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 158; Temel itiraz noktamı değiştirmiyor olsa da "Viyana ve Macaristan'daki eğitimi sırasında kendi entelektüel çerçevesini Müslüman olduğunda da biçimlendirecek olan hümanist fikirlerin farkına varmaya başladı" şeklindeki ifadenin Türkçe tercümede İngilizce asıl metne göre daha keskin bir biçimde ifade edildiğini söylemek zorundayım. Esasında Krstić asıl metinde "seem to have shaped" ibaresiyle ihtimallere atıf yapan daha yumuşak bir üslup benimsemiştir. Asıl metin için bkz. Krstić, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, California: Stanford University Press, 2011, s. 104.

⁵⁰² Kaldı ki Murad'ın bu fikirlerden geçmişte etkilenmiş olması, eserine de bu etkiyi yansıtacağı anlamına gelmez.

akabinde başlamış ve hümanizm konuları müfredata böylesi bir süreçle dahil olmuştur. Bu bilgiler ışığında, Murad'ın Orta Avrupa için Türk tehdidinin küllerinden yeniden doğmasına sebep olan 1526 yılında, Katolik bir kralın ardında yola koyulduğu, Mohaç Muharebesi'nde esir alındığı düşünüldüğünde, onun en azından eğitim kurumu içerisinde nasıl bir entelektüel muhit arasında bulunduğu, hümanist fikirlerin ne düzeyde farkına vardığı, farkına vardıysa dahi bu fikirlerin "entelektüel çerçevesini" oluşturmaya ne düzeyde katkı sağladığı gibi sorular cevapsız kalmaktadır.⁵⁰³

Krstić'in, Murad'ın polemiğinin altında yatan zihniyetle *ad fontes* ilkesi arasında kurduğu ilişkiyi nasıl delillendirdiği, alıntısını yaptığımız metinde, üslubunun kesinliğinin aksine, bir muammadır. Krstić'in delili doktora tezinde mevcuttur. Krstić, Murad Bey'in

da'vet yüzü evvelâ İslâm'un şerefini bildürmek-ile ve anların dini bâtil olduğunu âyet-ile ve hadîs-ile ve edille-i 'akliyye ile ve hem kendü kitâbları-ile sâbit itmek-ile olur.⁵⁰⁴ şeklindeki ibaresiyle Luther'in 1521'deki savunması arasında *Scriptural Authority* bağlamında⁵⁰⁵ yüzeysel bir ilişki kurmuş⁵⁰⁶ ve Murad'ın tercüme-tahrif ilişkisine yaklaşımını bununla birleştirerek Murad'ın telifi altındaki zihniyeti *ad fontes* ilkesi üzerinden bir okumaya tâbi tutmuştur. Buna delil olarak Murad'ın, kendi kitab-ı mukaddes bilgisi üzerinden Matta 27:46'yı Hz. İsa'nın uluhiyetini nakzeden bir misal olarak zikredişini vermektedir.⁵⁰⁷ Ancak, Murad'ın İncil üzerinden geliştirdiği bu polemiği söz konusu iddiaya bir kanıt olarak sunmak yeterli gözükmemektedir. Çünkü, Krstić'in de vurguladığı üzere, "Murad, Hristiyan metinlerin tutarsızlıklarını gösterme girişiminde önceki Müslüman polemik eserlerindeki temel alıntılarla yetinmemiş, kendi İncil bilgisini de kullanmıştır."⁵⁰⁸ Burada kaçırılmaması gereken nokta önceki müelliflerin, Krstić'in de belirttiği üzere, *polemik-dostu* Eski ve Yeni Ahit ayetlerini kullanmalarının vaka-i adiyeden oluşudur.⁵⁰⁹ Dolayısıyla, Murad'ı, bu eserler ve müellifler yekunundan ayrı bir yere oturtarak onun usulünün 16. yüzyıl Hristiyan atmosferinin bir neticesi olduğunu söylemek makul gözükmemektedir.

⁵⁰³ Bkz. İkinci Bölüm.

⁵⁰⁴ **Tesviye**, vr. 150a.

⁵⁰⁵ Alıntı yaptığımız metinde hümanizm vurgusu göze çarparken, tezinde Luther üzerinden Protestanlık vurgusu göze çarpmaktadır (Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 200-202).

⁵⁰⁶ Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 201.

⁵⁰⁷ Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 201-202; Bu kısma ilerleyen bölümde değinilecektir. (**Tesviye**, vr. 18b-19a)

⁵⁰⁸ "In his attempt to expose inconsistencies in Christian scriptures, Murad does not satisfy himself with staple quotations from previous Muslim polemical works but employs his own intimate knowledge of the Bible" (**Narrating Conversions to Islam**, s. 201).

⁵⁰⁹ David Thomas, "The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic", **Islam and Christian-Muslim Relations** 7/1 (1996), s. 29-38; Yafeh, **Medieval Islam and Bible Criticism**.

Krstić'in "Murad'ın teolojik bir spekülasyonun *scriptural authority* tarafından sınanması gerektiği noktasındaki iması, akıllara onun Hristiyanlık dininin öğretilerini öğrenmeye başladığı zamanda Avrupa'da hızla yayılan reform hareketlerinin kaidelerini getirmektedir."⁵¹⁰ şeklindeki ifadesi, *Tesviye*'yi 16. yüzyılın günceline kültürlerarası bir bağlamda oturtma çabasının bir neticesi olarak algılanabilir. Murad'ın "da'vet yüzi evvelâ İslâm'un şerefini bildürmek-ile ve anların dini bâtıl olduğunu âyet-ile ve hadîs-ile ve edille-i 'akliyye ile ve hem kendü kitâbları-ile sâbit itmek-ile olur." şeklindeki yaklaşımını onun polemğinde *ad fontes* ilkesi etkisi altında kalışı olarak yorumlamak yerinde değildir. Böylesi bir yorumun yerinde olabilmesi için herhangi bir doğrudan kanıtla birlikte sunulması gerekmektedir. Bu sebeple Krstić'in değindiği tercüme-tahrif meselesinin doğrudan kanıt mı yoksa yukarıda bahsettiğimiz gibi dolaylı bir kanıt mı teşkil ettiği incelenecektir.

Daha önce de değindiğimiz üzere Murad'ın eseri yazmasındaki önemli motivasyonlardan biri esaret hayatında içerisinde bulunduğu dini tartışmalardı. Bu tartışmalardan birinde gözüne Zebur'un Latince metni ve Macarca tercümesindeki bir kısım ilişir ve çevirinin yanlış olduğunu fark eder. Tartıştığı Hristiyan alimlerden birine bunu söylediğinde o alim diyecek bir şey bulamaz.⁵¹¹ *Tesviye*'nin dibâcesinde de Eski ve Yeni Ahit'in tercümelerle değiştirildiğinden bahseder.⁵¹² Muhtemeldir ki, Krstić eserin girişindeki tercüme vurgusu, hümanist Murad kurgusu ve Murad'ın yukarıda anlattığı münazarasının etkisi altında kalmıştır. Aksi takdirde, "Murad, Hristiyan inancında kutsal kabul edilen metinlerin tahrif edilmesi ve Hz. Muhammed'in isminin İncillerden çıkarılması gibi kusurlar için Eski ve Yeni Ahitlerin çeşitli yerel dillere tercüme edilmesinin sorumlu tutulması gerektiği hususunda ısrarcıdır." şeklinde bir yorum yapabilmesi mümkün gözükmemektedir. Krstić burada,

⁵¹⁰ "... Murad's implication that the theological speculation must be tested by scriptural authority calls to mind the precepts of reformed movements that swept Europe at the time of his initiation in the teachings of Christian religion." Krstić bu açıklamayı yapmadan hemen önce bütün dinsel polemiklerde kutsal kitap alıntılarının esastan olduğu şerhini düşer (Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 201).

⁵¹¹ "Hâliyâ Nasârânun ba'zı 'âlimleriyle kâfiristanda bu fakîr bahs-i din iderken ve bu kütübün böyle olduğın söyleşürken önümüzde Zebûr kitâbı var-idi, Latince ve hem İngürüsce ki Latin dilinden İngürüs diline tercüme eylemişler. Nâgehân gözüme bir yer tûş oldu ki bir lugat yerinde olan lugata gâyet-ile mugâyır. Şöyle kim ol mahalde ne kelime gerekdiğün bilürdüm ve eyitdüm 'acaba bunun ma'nîsi böyle gerekmez mi idi didüğümde mebhût oldu, nutka kâdir olmadı." (*Tesviye*, vr. 12a); Krstić, **Conversion Narratives to Islam**, s. 203.

⁵¹² "Anların kitâblarını hod tağyîr itmeğe kâbiliyyet olup tağyîr idebilmişlerdür. Zirâ böyle belağât ve fesâhât üzere olmamağın ademlerince diledilerse şöyle çevürdiler ve tercümelere koydılar ve istedikleri sûretlere döndürdiler, dürlü dürlü diller üzere peydâ eylediler. Bu hod mukarrerdür. Cümle 'âleme şâyî'dür hiç şek ve şâyibe var diyecekleyin değildir" (*Tesviye*, vr. 5b).

Murad'ın tercümelerdeki olası anlam kayıplarına değinmesinin⁵¹³ hemen ardından kullandığı “ve bunun gibi niçe külli zararlar müterettib olur hattâ Resûlullah'un sallallahualeyhivesellem na't-ı hamîdesi ve evsâf-ı cemîlesi zerre denlü ellerinde olan kütübde bulunmaz komamışlar.”⁵¹⁴ ibaresine doğrudan atıf yapmamış da olsa, delil almış gibidir. Ancak Murad'ın tahrif noktasında yerel dillere tercümeyle sorumlu tutması aklen ve naklen mümkün değildir. Burada karşılaşılan problem, tercüme ifadesinden gayenin ne olduğuyla ilgilidir. Müslüman polemikçilerin, kutsal kitapların nazil olduğu dilde mevcut olmadığı, mevcut metnin tercüme olduğu noktasını polemik konusu yaptıklarının Krstić de farkındadır.⁵¹⁵ Halihazırdaki mesele, ek olarak yerel dillere tercümenin de bir polemik konusu haline getirilmesiyle birlikte, bundan ibarettir.⁵¹⁶ Murad'ın “el-ân tercümelerden gayri kitâb ellerinde yok”⁵¹⁷ ifadesinde yerel dillere tercümeyle kastetmediği aşıkardır. Keza, Hz. Muhammed'in isminin kitaplardan çıkarılmasının yerel dillere tercümeyle alakalı olduğu noktasında “ısrarcı olan” Murad'ın aynı meseleye risalesinin ilerleyen kısımlarında beylik sevdasına düşen papaların bir işi zaviyesinden bakması da mümkün değildir.⁵¹⁸ Görünen odur ki *Tesviye* ve müellifini 16. yüzyılın kültürlerarası gündemine oturtma çabası burada da hakim kaygı olmuş ve bazı yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermiştir.

Peki Murad'ı bahis ve tenkit konusu ettiğimiz başlıkların yanı sıra Kur'an'ın tercüme edilemezliğini vurgulamaya iten nedir? Kanımca bu anlaşılabilirse mevzu bir nebze daha açıklığa kavuşacak ve yukarıdaki tenkitlere ilaveten taze bir kurgu oluşabilecektir.

Murad, tercüme üzerine düşüncelerini ve mezkur münazarasını anlatmadan hemen önce bizzat incelediği bir Kur'an tercümesinden bahseder.⁵¹⁹ Söz konusu tercüme İsviçreli

⁵¹³ *Tesviye*, vr. 11a-11b; Krstić, **Conversion Narratives to Islam**, s. 202.

⁵¹⁴ *Tesviye*, vr. 11b.

⁵¹⁵ Müteferrika bu bahis için “Matlab-ı Tercüme-i Tevrat ve Zebur ve İncil” başlıklı ayrı bir bölüm açmıştır (**Risâle-i İslâmiyye**, s. 61-66).

⁵¹⁶ *Tesviye* müellifi Kur'an ipine sarılanların dünya zindanından kurtulacağını ancak “Ve kim ki yapışmaz-ise belki ilerüki gelen ümemün kitâblarının kendü muktezâlarınca tercüme olan çürük ipine yapışup bunu terk iderse lâ-cerem çürük üzülür ellerinde kalur. Ebedî kurtulmak yok, cehennemlik” olacaklarını söyler (*Tesviye*, vr. 14b).

⁵¹⁷ *Tesviye*, vr. 75b-76a.

⁵¹⁸ “... anlarun işi dünyevî mülke tağyîr olundu. Anlarun işi dünyâ beğliği oldu ve hazret-i Muhammed'ün adını kitâblarından çıkarmağa bu riyâset ve bu beğlik zevâli korkusu sebep olubdurur” (*Tesviye*, vr. 131b).

⁵¹⁹ “Ba'zı var imiş ki üslûb-ı lugât-ı 'arabiyyenin ba'zı elfâzından işidüp varup kâfiristanda kendü zu'm-i fâsidi üzere hazret-i Kur'an'a *el-'iyâzu billah* kâfir dilince ma'nâ virmiş niçe yerlerde tatbik-i lugât [ve] elfâziyye vâkî' oldıysa niçe yerleri terk olunup niçe yerlerine küfr ve dalâletleri muktezâlarınca yanlış ve fâsid ma'nâ söylemiş. Bu cümle fesâd ile dahi komayup bir büyük cild içinde bilâ-teşbîh üç dört yine ol virdüğü ma'nâ denlü kalın kitâb eylemiş. Her birine zann-ı fâsidiyle dahl u ta'arruz eylemiş ki ol vasfa

oryantalist Theodor Bibliander'in 1543 ve sonrasında 1550 yıllarında yayınladığı *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran* başlıklı eserdir. Söz konusu eser tek bir cilt içerisinde bulunan tafsillatlı bölümden ibarettir.⁵²⁰ Bu ciltlerde, 12. yüzyılda yaşamış Kettonlu Robert'in Kur'an tercümesi dışında İslam dini hakkında bilgi veren çeşitli kitaplar mevcuttur.⁵²¹ Murad'ın *Machumetis Saracenorum*'u nasıl bir ortamda ve ne yoğunlukta incelediği kesin değildir. Ancak risalesinin başında bu tercümeyle görece uzun bir pasaj ayırması ve birkaç kısmında tercümeyle atıf yapması⁵²² eseri incelediğini göstermektedir. Bence inceleme esaretiyle sınırlı değildir. Çünkü Adam Neuser İstanbul'a geldiğinde *Machumetis Saracenorum*'u temin etmeyi başarmıştır.⁵²³ Mühtedilerin sınırlı çevresi göz önüne alındığında Neuser'in bu eseri İstanbul'daki mühtedi gruplardan yahut yabancı devlet görevlilerinden edindiği söylenebilir. Dolayısıyla, tercümenin *Tesviye*'nin telifi sürecinde Murad'ın elinin altında bulunması muhtemeldir. Peki bütün bu bilgiler Murad'ın Kur'an'ın tercüme edilemezliği vurgusuyla bağlantılı olarak nasıl anlaşılabilir? Kur'an'ın lisan açısından mükemmelliği ve mucize oluşu gibi Murad'ın da tâbi olduğu İslam inançları doğal bir netice olarak, en azından Hristiyanlardaki gibi bir tercüme anlayışıyla ters düşmektedir.⁵²⁴ Kur'an tercüme edilemezdir, lakin *kâfir dilindeki* bir tercüme "fiziksel olarak en yakın muadili 1543 Zürih baskısı Latince İncil"⁵²⁵ olan ve "16. Yüzyılın İslam Ansiklopedisi" olarak nitelendirilebilecek heybetli bir kitabın içerisinde bulunmaktadır. Bu durumun tehlikesinin farkında olan Murad işbu sebepten eserinde bu tercümeyle değindiği uzun bir pasaj telif etmiş ve çeşitli yerlerde bu tercümenin hatalarına atıf yapmıştır.⁵²⁶

sıgmaz dile gelmeyecek küfrlerini içinde beyân eylemiş ki müşâhede itdüm ve gördüm" (*Tesviye*, vr. 10b-11a); Krstić, **Conversion to Islam**, s. 202.

⁵²⁰ "The work is extraordinarily large. It was printed in three volumes bound together, each containing over 200 folio pages, many filled with marginal comments or in double columns" (Gregory J. Miller, "Theodor Bibliander's *Machumetis saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran* (1543) as the Sixteenth-century "Encyclopedia" of Islam", **Islam and Christian-Muslim Relations** 24/2 (2013), s. 243; Murad'ın "bir büyük cild içinde bilâ-teşbîh üç dört yine ol virdüğü ma'nâ denli kalın kitâb eylemiş" şeklindeki ifadesi eseri bizzat gördüğünün delilidir.

⁵²¹ Ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Gregory J. Miller, **Sixteenth-century "Encyclopedia of Islam"**, s. 243-252.

⁵²² Tezin ilerleyen kısımlarında bu atıflara değinilecektir.

⁵²³ Martin Mulsow, "Adam Neuser", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History: Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)** içinde, ed. David Thomas ve John Chesworth, Leiden: Brill, 2015, s. 420.

⁵²⁴ "[Önceki kitapların] cümlesini şâmil ve müfîd, îcâz-ı kâmile ile mevsûf fesâhat ve belâgat, hakâyık, dakâyık sâhibi Kur'ân hazretlerini bize ol hâtemü'n-nebiyyîn ile her şey'e tibyan için göndermişdür" (*Tesviye*, 8b).

⁵²⁵ Gregory J. Miller, **Sixteenth-century "Encyclopedia of Islam"**, s. 243.

⁵²⁶ Bkz. 3.3.2 numaralı *Livataya Karşı: Murad'ın Oğlancılık Eleştirisi* başlıklı bölüm.

Kısacası, *Tesviye* müellifinin *ad fontes* ilkesine bağlı zihniyeti şeklinde okunan tercüme bahsi, kanaatimce Murad'ın söz konusu tercümeyle karşı gösterdiği refleksin izdüşümüdür. Nihayetinde söz konusu tercüme, İslam'a karşı polemiklerin de mevcut olduğu başka eserlerle birlikte ciltlenmiş hacimli bir eser olarak tedavüldeydi. Böylesi popüler ve etki alanı yüksek bir eserin, Murad'ın diplomatik yahut muhtelif sebeplerle temas halinde olduğu eski dindaşlarını etkilediğini ve belki de doğrudan bu eserden edindikleri bilgileri Murad ile yaptıkları tartışmalarda kullandıkları tahmin edilebilir. Murad Bey gibi polemikçi bir zihin, bu etki alanının farkına varmış olacak ki, *Tesviye*'de tahrif-tercüme itirazındaki klasik argümanların yanına yerel dillere tercüme meselesini ve yine aynı bağlamda Kur'an'ın lisan açısından mükemmelliği iddiasını tartışmaya dahil ederek kapsamlı bir polemik inşa etmiştir.

4.2.2. Hristiyan İtikadı ve Murad

Bu bölümde Murad'ın çeşitli Hristiyan inançlarına getirdiği itirazlar incelenecektir. İlk olarak Hz. İsa'nın uluhiyeti ve teslis daha sonrasında ise İsa'nın dirilmesi ve orijinal günah gibi inançlar, Murad'ın perspektifinden masaya yatırılacaktır.

Birbirlerine göbekten bağlı olan teslis ve Hz. İsa'nın uluhiyeti inançları erken dönemlerden beri Müslüman polemikçilerin temel gündemi olmuştur.⁵²⁷ Erken dönem Hristiyan polemikçilerden Yuhanna ed-Dımaşki'nin Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dini Ariusçu bir papazdan öğrendiğini iddia etmesi,⁵²⁸ radikal bir Üniteryen olan 16. yüzyılda yaşamış Jacobus Palaeologus'un zamanında yaşayan Müslümanların ilk Hristiyanların mirasçısı konumunda olduğu inancında olması yahut 1579 tarihli bir *relazione*'de yazarın İslam inancının Aryanizmle "hemen hemen aynı" olduğunu belirtmesi⁵²⁹ İslam'ın bu teslis karşıtı duruşunun bir neticesidir. Dolayısıyla, Hristiyan itikadı ve Murad'ın bunlara itirazlarını bahis konusu ettiğimiz bu bölümde ilk olarak teslis ve Hz. İsa'nın uluhiyetine değineceğim.

⁵²⁷ David Thomas, *The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic*, s. 29.

⁵²⁸ İsmail Taşpınar "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), s. 37, 50; Yuhanna'nın hayatı eserinin detaylı bir incelemesi için bkz. Daniel J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016; Arius ve teolojisi için bkz. Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, Grand Rapids, Michigan: Eerdsman, 2002.

⁵²⁹ Mustafa Soykut, *Papalık ve Venedik Belgelerinde Avrupa'nın Birliği ve Osmanlı Devleti (1453-1683)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 26-27.

Tesviye'de Hz. İsa'nın uluhiyetine dair ilk itiraz, bir önceki bölümde bahsi geçen Matta 27:46⁵³⁰ üzerinden gerçekleşir. Murad'ın lafı bu konuya getirişi, eserin bahsettiğimiz dağınıklığını gösterir. Murad, kible ve Kabe'nin tarihine değinirken Hristiyanların kiblelerinin Hz. İsa'nın çarmıhının gerildiği yön olan doğu olduğunu, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmediği şerhini düşerek anlatır.⁵³¹ Murad bu anlatısında Hristiyanların bu öldürülen kimseye tanrı diye taptıklarına değinmiş ve sonrasında Nisâ-157 ve 159'un bir kısmını alıntılammıştır.⁵³² Murad Matta 27:46'yı tam bu noktada devreye sokar ve söz konusu ayetin önce, Aramca orijinalini, sonrasında Arapça ve Türkçesi'ni verir.⁵³³ Murad istihzai bir üslupla kalem oynatmaya başlar. *İnsan rahmeti* için bu işkenceli ölümü seçen kimse itikadlarınca tanrıdır, dolayısıyla şikayet etmesi saçmadır. Ancak Murad meseleyi burada bitirmez ve Hristiyan itikadının bu ayeti algılayış biçimine de değinir. Bu sözlerin Hz. İsa'nın uluhiyeti değil beşeriyetinin bir gereği olduğu noktasındaki yorum yanlıştır. Nitekim peygamberlerin beşeriyeti dahi belaları Allah'a yakınlaşma olarak görür. Dolayısıyla buradaki terk etme ibaresi hiçbir surette anlaşılır değildir.⁵³⁴ Hristiyanlara göre Hz. İsa'nın ölümünden sonra deprem, güneş tutulması ve buna benzer birçok alamet ortaya çıkmıştır. Murad'a göre, bu ölüm eğer *insan rahmeti* için tanrının takdiriyle gerçekleşmişse, alametlerin belirmesi saçmadır. Buna ek olarak, eğer asılan onların dediği gibi tanrıysa söz konusu alametler fazlasıyla küçük olaylardır; gereken, bütün alemin yok olması yahut en azından Hz. İsa'yı öldürdüğünü sanan Yahudilerin

⁵³⁰ "Saat üçe doğru İsa yüksek sesle, "Eli, Eli, lema şevaktani?" yani, "Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin?" diye bağırıldı."

⁵³¹ "Ve hem ol kim hazret-i İsa'yı Yehûdiler işkencelemek isteyüp ba'dehu Hak te'âlâ anı ol kavmün elinden kurtarup gözlerinden gayb eyledükde sûretini Ayşoğ (أَيْشُوغ) nâm Yehûdî'ye temessül itdürüp geydürdükden sonra sonra anı ol salîbe asdılar ve mihlariyle iki ellerini ve ayaklarını ol gergiye mihlayup, kaldurup arkasını şark cânibine virmişlerdi. Pes andan sonra ki buna tengridir diyu tapdılar ol cihetden ol sebep oldu ki kible idinmede şarka teveccüh ideler" (*Tesviye*, vr. 18a).

⁵³² *Tesviye*, vr. 18b; Alıntılanan kısımlar: Nisâ, 157: "Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi."; Nisâ, 159: "Kitab ehlinde hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona (İsa'ya) iman edecek olmasın."

⁵³³ "Bi'l-fi'il ellerinde olan İncil'ün tercümesinde şöyle yazarlar ki ol salîbe asıldıkda hayli müddetden sonra ol miskîn can virürken Yehûdî dilince söylemiş ki '[eloi, eloi, lema sabachtani]', 'ey ilâhi, ilâhi lim terekten?' ya'ni ilâhi ilâhi niçün beni terk eyledün deyu cân ısmarlamuş" (*Tesviye*, vr. 18b).

⁵³⁴ "Pes i'tikâdları mûcebince bu asılan hâşâ ki tengri olup ve hem kendü ihtiyâr-ı küllî-yi ilâhiyyesiyle mahzâ insanun rahmeti için bu işkenceli ölümü ihtiyâr idüp ve hem bu terk itdün deyu şikâyetler olmak ne 'aceb 'akılsuz tâyifedür ki tettebbû' idimeyüp tualum beşeriyeti muktezâsınca olduğu takdîrce anların mertebeleri hod bu beşeriyette dahi budur ki her belâları tekarrüb bilse gerek terk ma'nisini nice alıbilürler? Kendü kitâblarıyla mülzem olmuşdur ve içlerinde anlar kimse yokdur" (*Tesviye*, vr. 18b-19a).

üzerine o anda azap yağmasıdır.⁵³⁵ Görüldüğü üzere, Murad *müşkilü'l-incil*'den sayılabilir tek bir ayet üzerine Hz. İsa'nın uluhiyetine karşı bir polemik oluşturmuştur.

Murad'a göre, Hz. İsa'nın uluhiyeti ve sair mucizeler arasında kurulan münasebetin geçersiz oluşu tıpkı az önce bahsedilen mesele gibi bu inancın batıllığına bir delildir. Murad mucizelerin bir vaka olarak sıhhatine karşı çıkmaz, onun yerine kıyas yoluna başvurur. İlk kıyas, Hz. İsa'nın babasız doğumu ile Adem'in, sonrasında ise Havva'nın yaratılması üzerine kuruludur. Murad burada Adem'in Hz. İsa'nın aksine Cebrail yahut Hz. Meryem gibi herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan topraktan yaratılması ile Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmasına dikkat çeker ve bu sebeple Hz. İsa'nın babasız doğumuyla *ulûhiyyet* arasında bir ilişki kurulamayacağını belirtir.⁵³⁶ Bu misalden sonra Murad, bir sufi olarak kıyas skalasını peygamberlerden evliyalara doğru genişletir. Ölü diriltme birçok peygamberin gösterdiği bir mucize olduğu gibi evliya elinden de zuhur etmiştir. Hz. İdris'den başka birçok evliya da göğe çekilmiştir.⁵³⁷ Murad bütün kıyaslardan sonra meseleden bağımsız gözüke de anlatısını kuvvetlendirmek amacıyla kerametlere değinmeye başlar.⁵³⁸

Murad eserinin sonlarına doğru ayrı bir *fasl* açarak teslis meselesini bütüncül bir perspektiften ele alır. Öncelikle Hristiyan itikadının İsa'nın uluhiyetine dair yaklaşımını belirtir. Hristiyanlar, kutsal kitaplarında birden fazla ilaha inanmanın küfür olduğunu görmeleri sebebiyle Hz. İsa'yı tanrının zatından saymamakta, sıfatı olarak görmektedirler.

⁵³⁵ "Ol salıbdde iken canın ismarladukda yerler deprenüp ve güneş tutulup ve bunun gibi envâ-i 'alâmetler belürmiş diyu bunu dahi yazmışlar. Pes insan rahmetinden ötürü ve takdîr-i rabbânî murâdu'l-lah ile olmuş fi'ilden ötürü bu 'alâmetler olmak key (?) 'acebdir. Ve eğer didikleri gibi ol asılan hâşâ Tengri olmak imkân var imişse idi, gerekdi kim cümle 'âlem yok olaydı. Yirler deprenmek ve güneş tutulmak ne cüz'î nesnedür. Bunlar hod hemîşe olgelmekdedür. Ol zamâne kavminün ma'siyete gâyet-ile tecâvüzlerinden ötürü intibâh için pes ol kavmün niyyetlerinde elbette İsa'yı öldürdük dedikleri ve ol öldürüleni anı zan itdükleri Hak te'âlâ katında ta anı öldürmek denlû ma'siyet olmadı mı ki anlara ol hinde ol 'alâmetleri göstere idi" (**Tesviye**, vr. 19a-19b).

⁵³⁶ "Eğer atasuz doğmak ulûhiyyete bâ'is ise Adem Peygamber hem atasuz hem anasuz yaradıldı. 'Ale'l-husûs ki İsa iki üç vâsita arada olmağa muhtâc olup doğmuş ola, Cebrâyil'ün haber virmesi gibi ve Meryem Ana'nun analığı ve karında yatup, çıkup, doğmak gibi ve Meryem'ün inanmaklığı gibi. Adem hod yed-i kudret-ile ancak bir cevherden ya'ni topraktan şöyle vâsitasuz yaradıldı, İsa'dan ise kavli-bâtılları üzere şol didükleri olmağa Adem dahi enseb idi ... Havva dahi ancılayın hem atasuz hem anasuz Adem'ün sol eyüğisinden yaradıldı" (**Tesviye**, vr. 126b-127a); Adem-İsa arasında yapılan aynı kıyas için bkz. David Thomas, "The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic", **Journal of Semitic Studies** 39/2 (1994), s. 221-222.

⁵³⁷ "İhyâ-i emvât dahi çok peygamberlerden mu'cizât gösterilmişdür. Hattâ ümmet-i Muhammed'de dahi hazret-i Ali'den hod kerâmetün nihâyeti yok. İhyâ-i emvât hazret-i Ali'den gayrı niçe evliyâu'l-lahdan dahi vâki' olmuşdur ve gevdesiyle göğe çekilmek dirsek hazret-i İdris dahi el-ân cennetdedür ve niçe evliyâu'l-lah dahi gevdesiyle cennete çekildiği tevâtüre irişmişdür ve neçün bunları dahi ulûhiyyet-ile anmayalar" (**Tesviye**, vr. 127a).

⁵³⁸ **Tesviye**, vr. 127a-130a.

Ancak aynı zamanda zatının bölünemeyeceğini söyleyip, tanrının *cismâniyyet-i beşereyi* seçtiğini söylemektedirler.⁵³⁹ Bir muvahhid olarak Murad, Hristiyanların Allah'ın bunlardan münezzehten olduğundan *bî-haber* olduğunu söyler ve Allah'ı *münhasır* kılarak ona oğul *isnad* eylemeleri bahsini açar.⁵⁴⁰ Murad'ın karşı çıkışı, *teselsül* ve *tevâlüd*'ün Allah'a layık olmadığı üzerinedir. Nitekim, doğanın bir başlangıcı varsa doğuranın dahi aynı cinsten olması sebebiyle bir başlangıcı olması gerekir.⁵⁴¹ Murad, Hristiyanların bu çelişkiye karşı "tanrının künhü akla sığmaz, sadece inanılması gerekir" dediklerini belirtir.⁵⁴² Luther'in de bu yaklaşıma sahip olduğunu⁵⁴³ göz önünde bulundurduğumuzda onun bu düşünceyle kitaben yahut şifaen muhatap olduğu ihtimalini görmezden gelemeyiz. Murad, Allah'ın künhünün akla sığmayacağı noktasında hemfikirdir. Ancak ona göre bu akla sığmazlık Allah'ın şanıyla alakalıdır, onun şanına yakışmayacak şeylerin isnadıyla değil.⁵⁴⁴ Bu sözlerinin ardından Murad, Hristiyanların Allah'a sadece *hulul* isnad etmekle kalmayıp aynı zamanda ölüm de isnad ettiklerini söyleyerek, yukarıda değindiğimiz polemigine atıf yapar.⁵⁴⁵

Murad, uluhiyet ve baba-oğul itikadlarına değinip itirazlarını serdettikten sonra Kutsal Ruh üzerinden teslis itikadına bir giriş yapar. Hristiyanlar tanrıyı ak sakallı dede; Hz.

⁵³⁹ "Tâyife-i Nasârâ 'hemân bir Allah'a kulluk gerek, birden artuk ilah tutunmak şirk ve küfrdür' diyu bunca kütüb-i sâlifede mestûr görürler-idi. Pes ol ecilden hazret-i İsa'ya bir uğurda zâtü'l-lah dimediler belki hemân sîfâtü'l-lahdandır didiler. Ammâ kim zâtınun dahi infikâkı yokdur didiler ve cismâniyyet-i beşereyi ihtiyâr eyledi didiler" (**Tesviye**, vr. 132a).

⁵⁴⁰ **Tesviye**, vr. 132a-132b; Sonrasında, Kur'an'dan dört tane ayet alıntılar: İsrâ, 43: "Allah, her türlü eksiklikten uzaktır, onların söylediklerinin ötesindedir, yücedir."; Meryem, 90-92: "Rahman'a çocuk isnat etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir! Halbuki Rahmân'a bir çocuk edinmek yakışmaz" (**Tesviye**, vr. 132b); "Hazret-i İsa'nun beşerriyeti nitekim Meryem'den doğdıysa ulûhiyyeti mâ-takaddemden ol hâlikü'l-halâyıkdan doğdı dirler" (**Tesviye**, vr. 133a).

⁵⁴¹ "Hak te'âlâ *celle zikruhu* birdür zâtında ve sîfâtında ana bendeş yokdur. Doğurmamış ve ne dahi doğmuşdur küfvi yokdur ki zîrâ teselsül ve tevâlüd ana lâıyk değüldür. Zîrâ kim eğer lâıyk olsa lâzım gelürdü ki doğanın ibtidâsı var olduğu gibi doğuranın dahi ol cins olup ve ol silsile olduğu haysiyyetiyle ibtidâsı olsa gerek" (**Tesviye**, vr. 133a).

⁵⁴² "Hak te'âlânun künhi 'akla sığaydı biz dahi böyle 'akla urayduk. Ammâ hemân inanmak gerek bu 'akla uydurulmaz dirler" (**Tesviye**, vr. 133a).

⁵⁴³ "Luther was, by comparison, not so confident in reason's ability to demonstrate a logical coherence to doctrines such as the two natures in Christ and the tri-unity of God. The high articles of the Christian creed were not irrational, according to Luther, but instead were outside the bounds of human rationality" (Adam S. Francisco, **Martin Luther and Islam**, s. 182).

⁵⁴⁴ "Gerçekdür ki Hak te'âlânun künhi 'akla sığmadığı 'ulüvv-i şânından ötürüdür. Yohsa Hak te'âlânun 'ulüvv-i şânına lâıyk olmayan nekâyısı ve 'akl idrâk yetişdürdüğü hulûlını ve inhisârını ve inhisâsını ve ana envâ'-i nekâyısı isnâd idesiz ve bu 'akla uymaz demek ne fişârâtdur (?)" (**Tesviye**, vr. 133a-133b).

⁵⁴⁵ "Beşerriyyete hulûl itdi didükleri küfr yitmez mi ki mevt dahi isnâd ideler" (**Tesviye**, vr. 133b).

İsa'yı *kara sakallu âdem*; ve Kutsal Ruh'u *göker cin* suretinde tasvir etmişlerdir.⁵⁴⁶ Murad Allah'ın antropomorfik bir biçimde tahayyül ve tasvir edilmesinden rahatsızdır.⁵⁴⁷

Murad'ın Latince Kur'an mealine değindiği kısımlardan birisi, Mâide, 116'da Allah'ın Hz. İsa'ya sorduğu "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?" sorusudur. Murad'ın itirazı çeviriye değil, ayetin yorumuna. Ayeti yorumlayan kimse, hiçbir Hristiyan'ın Hz. Meryem'e tanrı diye tapmamış olduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın hak kelamı olamayacağını söylemiştir.⁵⁴⁸ Murad'ın buna itirazı iki yönlüdür. Bunlardan ilki, Hz. Meryem'e açıkça tapan bir Hristiyan grubunun mevcut olduğunu iddia etmesidir.⁵⁴⁹ Diğerisi ise, böyle bir durum olmasa dahi tıpkı Kur'an'da hevâsını ilah edinen kimselerin gerçekten hevâlarına tapmadığı gibi⁵⁵⁰ Hz. Meryem'in de Hristiyanlarca aynı konumda oluşudur.⁵⁵¹

Murad, teslis inancını savunmak adına kullanılan bir güneş temsiline değinir. Bu temsile göre güneşin yuvarlaklığı, ışığı ve ısısı vardır. Dolayısıyla bu üçü olmaksızın güneş var olamaz. Aynı temsilin, Murad'la aynı kaderi paylaşıp Mohaç'ta esir alınan ve daha sonrasında İslam'a dair birçok eser kaleme alan Bartholomaeus Georgievic'in 1547 yılında bir Müslüman ile arasında geçen münazarayı anlattığı eseri *Pro fide christiana cum Turca disputationis habitae descripto*'da da kullanılması ilgi çekicidir.⁵⁵² Özellikle, Georgievic'in eserlerinin Hristiyan dünyadaki popülaritesi göz önünde bulundurulduğunda Murad'ın bu eseri bizzat incelemiş yahut okumuş birinden öğrenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Murad, sefer yoldaşı Georgievic'in ondan önce değindiği mum temsiline karşı herhangi bir reddiye girişiminde bulunmaz. Onun yerine, teslise daha önce yaptığı itirazların ışığında, bu temsile

⁵⁴⁶ **Tesviye**, vr. 134a-134b.

⁵⁴⁷ "Bu 'akl ve idrâk irdüğü sûretleri ve hayvâniyyet sıfatları ol vâcibü'l-vücûd hazretü'l-laha lâıyk gördiler" (**Tesviye**, vr. 134b); Benzer bir itirazı, Hristiyanların Yaratılış 1:27'yi literal bir şekilde yorumlamaları ve antropomorfik bir tanrı tahayyülüne sahip olmaları üzerinden de yapar. Ancak Kur'an'da da literal olarak yorumlandığında benzer sonuçlar yaratabilecek âyetlerin varlığının farkındadır. Bu noktada bu âyetlerin teville muhtaç olduğunu belirtir (**Tesviye**, vr. 141b-142a).

⁵⁴⁸ "Ol kâfir dimiş ki eğer bu Hak kelâmı olsa bunu böyle dimez-idi dir zîrâ kim Hazret-i Meryem'e şol oğlu olan İsa'ya tengri diyu tapdukları gibi hiç asla kimse ana tapmamışdur. Pes bunu nice diyebilür ki gayr-ı vâki'dür diyu yazmış" (**Tesviye**, vr. 135b).

⁵⁴⁹ "Aralarında tâyife vardur ki sarîhaten Meryem ol üçünci tengri idi dirler" (**Tesviye**, vr. 135b).

⁵⁵⁰ Burada Furkân, 43'ü alıntılar. "Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilah edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?"

⁵⁵¹ **Tesviye**, vr. 136a.

⁵⁵² N. Melek Aksulu, **Mohaç Esiri Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle İlgili Yazıları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998, s. 102.

göre Allah'ın vâcibü'l-vücûd olabilmesinin ancak ve ancak teslisle mümkün olabilmesinin fasid bir iddia olduğunu söylemekle yetinir.⁵⁵³

Bütün bu itirazlarından sonra Murad, meseleyi itiraz ettiği bütün inançların sebebi olan orijinal günah anlayışına getirir. Tanrı, Adem'e *şecere-i huld*'ün meyvesinden yerse ebedi olarak cehennemde kalacağına yemin etmişti. Dolayısıyla, bu yeminini bozmamak için beşer suretinde öldürülmeyi seçti. Defnedildikten sonra ruhu cehenneme gitti, bu günah sebebiyle cehennemde olan cennetlikleri cennete soktu. Üç gün sonra dirildi, göğe çekildi ve babasının sağ tarafına oturdu.⁵⁵⁴ Murad bu inanca, teslis meselesinde yaptığı gibi tanrı tasavvuru üzerinden karşı çıkar. *Gaffâru'z-zunûb* olmanın Allah'ın ezelî sıfatlarından olduğunu belirtmesinin akabinde Adem'in 200 yıl ağladıktan sonra Allah tarafından nasıl bağışlandığından bahseder. Bu inanca göre tanrı yaptığı işin sonucunu bilmemekte ve pişmanlık yaşamaktadır. Allah'ın eksiklik ve çelişkiden münezzehe oluşu bu inancı kendiliğinden yanıltmaktadır.⁵⁵⁵

4.2.3. Sahih Metin, Batıl Tefsir: Murad'ın İncil Yorumları

da'vet yüzi evvelâ islâmın şerefini bildürmek-ile ve anların dini bâtil olduğunu âyet-ile ve hadîs-ile ve edille-i 'akliyye ile ve hem kendü kitâbları-ile sâbit itmek-ile olur.

Bundan evvel çeşitli vesilelerle aktardığım bu pasaj Murad'ın muhtelif bahisleri İncil üzerinden yorumlayışında net bir şekilde vücut bulmuştur. Murad'ın bu tarz bir polemik kurabilmesinin sebebi Hristiyan muarızlarının aksine karşı çıktığı dinin peygamberlerini ve tebliğ ettikleri dini sahih olarak görmesidir. *Tesviye*'de bu imkan dairesi yoğun bir şekilde kullanılmıştır.

Mezkur bağlamdaki ilk itiraz vaftize yöneliktir. Ancak Murad bu konunun bahsini açtıktan hemen sonra günah çıkarma meselesine kısa bir parantez açmaktadır. Öncelikle bu kısa paranteze değinmemiz, vaftiz meselesinin görece uzunluğu sebebiyle yerinde olacaktır.

⁵⁵³ *Tesviye*, vr. 138b-139b.

⁵⁵⁴ "Vaktâ ki Adem Peygamber ol şecere-i huld ağacının dânesinden yidi. Pes anun günâhı dirler ki hergiz bağışlanmak mümkün olmadı ki zîrâ Hak te'âlâ nehy itdüğü vaktin elbette eğer bundan yirsenüz elbette muhalled fî'n-nâr kalırsız diyu and içmek-ile ol andı bozmağa ki hıns olmamak için kendü Hak te'âlâ bî'z-zât Adem zürriyetinden beşeriyeti ihtiyâr idüp hâşâ ol beşeriyet haysiyyetinde muktezâ-yı cibillet-i beşeriyette öldürölmeği ihtiyâr eyledi. Pes öldürüp üç güne değin cismi defn olunup ol defni hîninde rûhı tamuya uğrayup ol ümem-i mâziyyenün cennete girmesi lâzım olanlarını enbiyâdan ve evliyâdan ve sulehâdan kendünün ölümünden akdem cennete girmeğe mümkün olmamış-idi. Ol Adem'ün günâhı için olan hakkun andı yirine gelmesi lâzım olduğundan ötürü pes anları çıkarup cennete idhâl eyledi ve bu maslahat yirine gelüp sonra girü bedenine redd-i rûh olup dirildi ve andan sonra çıkup göğe ağup babasının sağ tarafına oturdu" (*Tesviye*, vr. 139b-140a).

⁵⁵⁵ *Tesviye*, vr. 139b-141a.

Yuhanna 20:23, Hristiyanların günah çıkarmanın meşruiyeti için delil aldıkları en mühim ayettir. Murad bu ayetin “şol kimselerin ki günahlarını siz ‘afv idersenüz hak katında dahi ‘afv olunurlar ve şol kimselerin ki siz bağışlamayub bağlarsanız Hak te’âlâ katında dahi bağlı kalurlar”⁵⁵⁶ şeklindeki çevirisini vererek tartışmaya başlar. Hristiyanlar bu ayetin muhatabını havariler ve ruhbanlar olarak algılamaktadır. Murad buna karşı çıkar ve bu vesileyle ruhbanların saygınlık devşirdiklerini belirtir. Onun yorumu bu ayetten kastın kul hakkı olduğudur. Diğer ilginç bir nokta ise Murad’ın günah çıkarmayı sadece bir bidat olarak değil aynı zamanda uygunsuz bir uygulama olarak görmesidir. Kadınlar da günah çıkarmaya gitmekte ve bu vesileyle bir erkekle baş başa kalmaktadır. Bu halvet halinin şeriata aykırı olduğunu belirten Murad yine de hakkı teslim eder ve bu halvet hali sebebiyle uygunsuz bir vaka gerçekleşmediğini söyler.⁵⁵⁷

Murad’a göre vaftiz de tıpkı günah çıkarma gibi bir yanlış anlamının neticesidir. Temel olarak bir dine ittibayı tanımlayan *vilâdet-i rûhânî* kavramı, yanlış anlaşılmalara sebep olması sebebiyle bu tartışmanın merkez noktasındadır. Hristiyanlar bu kavramı vaftiz olarak uygulamaya koymuşlardır. Ancak kavram Murad tarafından soyut bir perspektifle ele alınır. Ona göre *vilâdet-i rûhânî* Resulullah’a tâbi olduktan sonra kişinin *zâhiren* ve *bâtinen* temizlenmesidir. Zâhirî temizlik abdest ve gusûl iken, bâtinî temizlik ise ahlakî çirkin hasletlerden kurtarıp güzel ahlaka kavuşmaktır.⁵⁵⁸ Murad’a göre Hristiyanların kitaplarında *baptismus* diye geçen kelime esasında *tahârettir*.⁵⁵⁹ Bu yaklaşımın kutsal metinle buluştuğu nokta, Murad’ın Hristiyan teolojisinde oldukça mühim olan Yahya Peygamber’in Hz. İsa’yı vaftiz edişini *îgtisâl*, yani gusletme olarak nitelemesidir.⁵⁶⁰

Murad, kendi tanımını ortaya koyduktan sonra *vilâdet-i rûhânî*’nin ne sünnet ne de vaftiz olduğunu vurgular.⁵⁶¹ Bunun altında birbiriyle irtibatlı iki sebep yatmaktadır. İlki, Eski Ahit’in sünnet ve Yeni Ahit’in vaftiz anlayışı arasında bir paralellik, hatta nesih-mensuh ilişkisi bulunmasıdır.⁵⁶² İkincisi ise, Hristiyanların kendi teolojik çerçeveleri gereğince

⁵⁵⁶ **Tesviye**, vr. 42a; Ayetin günümüz Türkçesi’ne çevirisi şu şekildedir: “Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanmış olur; kimin günahlarını bağışlamazsanız, bağışlanmamış kalır.”

⁵⁵⁷ **Tesviye**, vr. 42a.

⁵⁵⁸ Burada Murad Bey’in Kutbüddin İznîkî’nin *Mukaddime*’sinden aldığı *ahlâk-ı hamîde* ve *ahlâk-ı zemîme* kavramları göz önünde bulundurulmalıdır.

⁵⁵⁹ **Tesviye**, vr. 41a-41b.

⁵⁶⁰ **Tesviye**, vr. 45b.

⁵⁶¹ “Vilâdet-i rûhânî budur ve ne bizüm hatne sünnetimiz buna münâsibdür, Nasârâ vaftizi hod kanda kaldı” (**Tesviye**, 41b).

⁵⁶² Thomas F. Torrance, “The Origins of Baptism”, **Scottish Journal of Theology** 11/2 (1958), s. 158-171.

Müslümanların sünnet oluşunu da aynı şekilde yorumlamalıdır.⁵⁶³ Nitekim, Osmanlı topraklarını ziyarette gelen kimselerin sünnet bahsini açtığına bunu vaftize ve Yahudi sünnetine benzetmeleri bir klişedir.⁵⁶⁴ Ancak bu klişeyi yaratan sadece mezkur teolojik altyapı değildir. Aynı zamanda, sünnetin gerçekleştirilme biçimi de Hristiyanları böyle düşünmeye sevk etmiş gibi gözükmemektedir.⁵⁶⁵ Murad'ın içerisinde bulunduğu çevre düşünüldüğünde böylesi bir algılayış biçimiyle bizzat karşılaşmış olduğunu tahmin etmek zor değildir. Peki, Murad buna neden karşı çıkmakta ve eserinde bunun bahsini açmaktadır? Cevabı Murad'a bırakalım: "tâyife-i Nasârâ vaftiz olan bid'atlerini şerâyit-i îmânlarından şöyle şart-ı kübrâ 'add iderler ki ol vaftize yetişmeyüp fevt olsa eğer ma'sûm ise dahi elbette cehennemlik olur dirler."⁵⁶⁶ Murad'ın derdi basit bir bilgi yanlışını düzeltmenin ötesinde, böylesi bir inancın İslam'a atfedilmesini engelleme ve bu vesileyle söz konusu inancın yanlışlığına değinmektir.⁵⁶⁷

Tesviye müellifi, Hz. İsa'nın Yahudi şeriatına bağlılığını vurgular ve onun sünnetli olduğunu söyler.⁵⁶⁸ Bu vurgu mühimdir. Bu şekilde Pavlus'un amelî noktada yaptığı tahrif masaya yatırılmakta ve Hristiyan kaynakları kullanılarak Hristiyan "fıkıh" tenkit edilmektedir. İlk tenkit konusu sünnet, diğeriyse Hristiyanların yeme-içme alışkanlıklarıdır. Murad sünnetin terkinin caiz olmadığına dair tartışmayı Hz. İsa'nın sünnetli olduğunu ve İncil'de sünneti terk

⁵⁶³ "Tâyife-i Nasârâ kendülerün cennetliklerini ol vaftizlerinden bildükleri gibi ehl-i İslâm'ı dahi ol hatne sünnetinde bilürler diyu mülâhaza iderler" (*Tesviye*, vr. 43a).

⁵⁶⁴ "And this circumcision is an admission and introduction of them into the number of faithful, as it is amongst the Jews, and Baptism with the the Christians" (Sir Paul Rycout, **The Present State of the Ottoman Empire**, London, 1670. p. 157); "Sünnetten sonra, "mümin" adını alırlar ... " (Konstantin Mihailoviç, **Bir Yeniçerinin Hatıraları**, çev. Nuri Fudayl Kıcıroğlu ve Behiç Anıl Ekin, İstanbul: Ayrıntı, 2013, s. 32).

⁵⁶⁵ Sünnet olan çocukların şahadet parmaklarını kaldırmaları ve Kelime-i Şahadet getirmelerine dair şahadetler için bkz. "They are circumcised in the Houses of their Parents, at a Festival meeting, and in the midst of the Assembly; the Child holding up his fore-finger, in token that he is a Mahometan. As soon as cut, the Priest washeth the wound in water and salt, and bindeth in Linnen. Who changeth not his name, but is from thenceforth called a *Musselman*" (George Sandys, **Sandys Travels, Containing an History of the Original and present State of the Turkish EMPIRE...**, London, 1673, s. 44) ve "Erkek çocuğu, Yahudilerde olduğu gibi, daha henüz sekiz günlükken sünnet edilmeyip, konuşabildiği ve dua edebildiği zaman, yedi veya sekiz yaşını doldurduğunda sünnet edilir. Zira, kendilerine göre mukaddes sayılan, iman ettiğine dair sözleri – daha önce bahsettiğimiz ibadethanelerinde yazılı olan sözleri – sünnet edilmeden önce, çocuğun işaret parmağını kaldırarak söylemesi gerekir" (Aksulu, **Bartholomaeus Georgievic**, s. 50).

⁵⁶⁶ *Tesviye*, vr. 44a-44b.

⁵⁶⁷ "Hak celle ve 'alâ *rabbun kerîmun* iken zâlim ola ki buncaleyin ma'sûmlar ihtiyârdan ve teklîfden haberleri yoğ-iken anlara cehennemlik helâklığın vire" (*Tesviye*, vr. 44b).

⁵⁶⁸ "İsa Peygamber Benî İsrâîl şerî'atınca hatne sünnetiyle sünnet olmuş-idi ve mebâzâ Yehudâ tâyifesinün şerî'atlarının cemî'-i eczâ-i şerâyitini farz[-i] 'ayn menzilesince ri'âyet iderlerdi" (*Tesviye*, 45a).

edin şeklinde bir emir olmadığını söyleyerek açar.⁵⁶⁹ Sonrasında sünnet ve temizlik arasında bir ilişki kurarak *delîl-i aklî* getirir.⁵⁷⁰

Diğer bir tenkit konusu olarak Hristiyanların *mısmıl-murdar* ayrımı yapmamaları Murad'ın polemiğinde mühim bir yer tutar.⁵⁷¹ Hristiyanların bu yaklaşımlarına, Hz. İsa'nın *ashâbını* dinlerini tebliğ etmek üzere çeşitli yerlere göndermeden önce sorulan soru üzerine önlerine ne konulursa yemelerini söylemesini delil getirdiklerini söyler.⁵⁷² *Tesviye* müellifine göre bu yanlış bir yorumdur. Hz. İsa'nın bu sözden muradı önlerine kuru ekmek konsa dahi yemeleri ve yemek ayırt etmemeleri gerektiği idi.⁵⁷³ Hristiyanların Matta 15'deki bazı ayetleri delil göstermeleri Murad'ın gündemindedir.⁵⁷⁴ Murad, bu polemiğinin merkezi olan Matta 15:11'i "her nesne kim ağzunuzdan içrüye girür ol cânunuzu televvüs eylemez ammâ ol nesnekim içrûden çıkar oldur sizün canunuzu televvüs eyleyüb ziyân viren" şeklinde çevirmiştir.⁵⁷⁵ Murad Hz. İsa'nın bu sözlerinin sahih olduğunu söyler ve bir hadis nakleder.⁵⁷⁶ Hadis ve söz konusu sözler arasında bir paralellik kurarak sözlerin sıhhatine delil getirmiş olur. Murad sözün arkasındaki hikmete katılmakta ancak bunun literal bir şekilde okunmasına karşı çıkmaktadır. Domuz ve şarabın haramlığının zahirî ve batınî olmak üzere iki yönü vardır. Zâhirî yönü, bunların murdar olması; bâtinî yönü ise Allah'ın emrine karşı gelinmiş olmasıdır.⁵⁷⁷ Murad'ın bu polemiği kapamak üzere getirdiği son delil, Adem'in elmayı yemesidir. O da ağızdan girmiştir ancak türlü kötülöklere sebep olmuştur. Murad bu son deliliyle Hristiyan

⁵⁶⁹ "Hazret-i İsa bunlara sonradan bu mûcib-i cennet değüldür, farz dahi değüldür didiyse dahi sünnet değüldür diyüp bunu terk eylen dimesi ki elbette bu sünnet olmanun terki lâzım ola" (**Tesviye**, 45a).

⁵⁷⁰ "alâ'l-husûs ki 'aklun muktezâsınca dahi pâklıkdur ve temîzlikdür. Bilmez misin ki hergâh su dökerken ya'ni bevl iderken ol derisi içinde sidük kalup murdarlıktan değmeden hâlî olmasa gerek ve istincâ vaktinde dahi dâyim ri'âyet olmasında harac vardır. Pes delîl-i 'aklî dahi bunu terk itmeğe izin virmez" (**Tesviye**, 45a).

⁵⁷¹ **Tesviye**, vr. 72b.

⁵⁷² Burada görevli *ashabın* işini *din-i İslâm'ı* ve *lâ-ilâhe illallah İsâ rûhullah* kelimesini tebliğ olarak tanımlaması bu bölümde değindiğimiz polemik usul ve anlayışını göstermesi açısından güzel bir örnektir. (**Tesviye**, 72b-73a); Murad burada Luka 10:1-8 serbest bir biçimde aktarmaktadır.

⁵⁷³ **Tesviye**, vr. 73a-73b.

⁵⁷⁴ Matta 15:11,17-20. Sırasıyla: "Ağızdan giren şey insanı kirletmez. İnsanı kirleten ağızdan çıkindır.", "Ağa giren her şeyin mideye indiğini, oradan da helaya atıldığını bilmiyor musunuz? Ne var ki ağızdan çıkan, yürekten kaynaklanır. İnsanı kirleten de budur. Çünkü kötü düşünceler, cinayet, zina, fuhuş, hırsızlık, yalan yere tanıklık ve iftira hep yürekten kaynaklanır. İnsanı kirleten bunlardır. Yıkanmamış ellerle yemek yemek insanı kirletmez."

⁵⁷⁵ **Tesviye**, vr. 73b-74a.

⁵⁷⁶ "İnne fî cesedi ibn âdeme le-mużgatun izâ saluhet saluhe'l-cesedü küllühu ve izâ taluhet taluhe'l-cesedü küllühü elâ ve hiye'l-kalbu" (**Tesviye**, vr. 74a) "Ademoğlunun vücudunda bir et parçası vardır. O iyi olduğunda vücudun tamamı iyi olur, o kötü olduğunda vücudun tamamı kötü olur. İşte o parça, kalptir."

⁵⁷⁷ **Tesviye**, vr. 74b-75a.

teolojisinde anlamı büyük olan bu vaka üzerinden söz konusu ayetin literal bir şekilde okunamayacağını göstermiştir.⁵⁷⁸

Murad'ın "Şüphesiz Allah katında din İslam'dır."⁵⁷⁹ kavlini en net şekilde satırlara aktarışı *nûr-ı ahmedî* bahsinde vücut bulmuştur. Murad ilk yaratılan ruhun Hz. Muhammed'in ruhu olduğunu ve bütün peygamberlerin ruhunun bu ruhun birer damlasından yaratıldığını söyler.⁵⁸⁰ Bu ruhun nuru Adem yaratıldıktan sonra onun alınına konmuştur.⁵⁸¹ Murad bu nurun peygamberden peygambere aktarıldığından bahseder.⁵⁸² Murad doğrudan bir bağlantı kurmasa da onun tasavvuftaki *kutub* inancını aktardığı pasaj, anlam açısından bununla bağlantılı olarak okunabilir.⁵⁸³ Murad *kutub* kavramını İncil üzerinden tarihselleştirir ve Hz. İsa'nın İncil'de "göklerin mefâtih-i tasarrufâtı bana virildi"⁵⁸⁴ dediğini aktarır.⁵⁸⁵ Hz. İsa vefat ettikten sonra *miiftâh-ı cennet* Şemun peygambere verilmiş ve *kutub* olmuştur.⁵⁸⁶ Bundan sonra Murad, Hz. Muhammed'e değin *miiftâh-ı cennet*'e sahip olan makamın papalık olabileceğini belirtir. Buna delili tasavvuftaki kırklar ile papalığın kırk kardinali arasında kurduğu irtibattır. Ancak sonrasında bu makam bozulmuştur. Murad'ın kurguladığı bu hikaye, peygamberler tarihi, Hristiyanlık, İslam ve daha özelde tasavvufu birbirine bağlamakta ve Murad'ın genellikle tasavvufî bir çerçeveye sunduğu İslam imajını kudretlendirmektedir.

4.3. Kılıç, Kehanet ve Kıyamet: Emperyal Rekabet Çağı ve Tesviye

Süleyman, hükümdarlığının ilk yıllarında, babası Selim'in kısa süren hükümranlığı boyunca tamamen Doğu'ya yönlendirdiği fetih politikalarını tam aksi yöne yani Batı'ya yöneldi. Belgrad (1521) ve Rodos'un (1522) fethiyle başlayan Avrupa topraklarına yönelik

⁵⁷⁸ **Tesviye**, vr. 75a.

⁵⁷⁹ Âl-i İmrân, 19.

⁵⁸⁰ **Tesviye**, vr. 38b.

⁵⁸¹ "Pes âdem yaradıldıkdan sonra ol rûh-i pâkun nûrını bu habîbüm nûridur diyu alında kodı" (**Tesviye**, vr. 39a).

⁵⁸² **Tesviye**, vr. 39a-39b.

⁵⁸³ **Tesviye**, vr. 129b-131a. Krstić'in bu bahse yaklaşımı için bkz. **Narrating Conversions to Islam**, s. 210-214.

⁵⁸⁴ **Tesviye**, vr. 131a.

⁵⁸⁵ İncil'de *göklerin tasarrufâtına* dair yapılan atıf esasında bu şekilde değildir. İncil'de geçen anlatıda göklerin tasarrufâtı Hz. İsa tarafından Aziz Petrus'a verilir. "Göklerin Egemenliği'nin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak." (Matta 16:19) Murad'ın aktarımı yanlış olsa da İncil'deki ayet de Papalık otoritesi üzerinden okunmuştur.

⁵⁸⁶ "Hazret-i İsa ümmetinde dahi İsa'dan sonra Şem'ün kutb olmuş-idi miiftâh-i cennet ana virilmiş-idi" (**Tesviye**, vr. 131a); Müteferrika'nın Şemun hakkında böyle bir yorum yapmaz, onun hakkında çeşitli rivayetler zikretmekle yetinir. (**Risâle-i İslâmiyye**, s. 131).

fetihler, Mohaç Muharebesi'yle (1526) birlikte, Orta Avrupa için ciddi bir tehdit haline geldi. Murad, eski adıyla Balázs Somlyai, Mohaç hezimetinde esir alınan azınlıktaydı. Muhtemeldir ki Balázs'ın muharebe esnasında korku şeklinde zuhur eden duygu ve düşüncüleri Murad'da hayranlıkla dolu bir özgüvene evrilmişti. Bu psikolojik hal ile Murad'ın atipik hayatı neticesinde karşılaştığı *kâfirlerin* aynı mevzuya dair algısı kesişmiş ve *Tesviye*'de kendisine yer bulmuştu. Protestanların, Papalık karşıtı siyasetlerinin etkisiyle şekillenen öğretici ve cezalandırıcı Türk algısı⁵⁸⁷, genel Türk korkusuyla birlikte, *Tesviye*'de gayri diplomatik bir üslupla İslam kisvesine bürünerek teolojik bir argüman haline gelmiştir.

Gerek her iki kültür ve din arasında köprü işlevi gören atipik kimliği gerekse iki imparatorluk arasında üstlendiği diplomatik arabuluculuk görevi, Murad'ın Hristiyanları muhatap aldığı bir metin olarak *Tesviye*'de söz konusu emperyal rekabeti teolojik bağlamda nasıl değerlendirdiğini oldukça değerli kılmaktadır.

Murad esareti esnasında Hristiyan alimleriyle Hz. Muhammed'in mucizeleri üzerine tartışmıştı. Bu tartışmada Hristiyanlar Hz. Muhammed'in mucizelerini hafife alır ve onun şeytanlar yahut cadılar tarafından gösterilemeyecek herhangi bir mucize göstermediğini söylerler.⁵⁸⁸ İşbu noktada Murad hâlihazır teolojik bir kisveye büründürerek Allah'ın dünya hakimiyetini İslam ümmetine vaad ettiğini söyler. Bu vaad her geçen gün kendini göstermekte ve İslam ümmeti cihan hakimiyeti yolunda artarak ilerlemekte ve Hristiyanlar da bunu bizzat müşahade etmektedir.⁵⁸⁹ Murad bir mucize olarak bu vaadin gerçekleşmesinin şeytanların ve cadıların işi olamayacağını belirtir.⁵⁹⁰

“... Tanrı Türkleri bir sopa, kırbaç, değnek ve balta olarak ya da günahları temizleyip atacağı bir süpürge olarak kullanıyor.”⁵⁹¹ Muhtemelen Murad'la bizzat tanışmış olan elçilik papazı Salomon Schweigger Osmanlı topraklarına diplomatik ziyaretini anlattığı eserinde

⁵⁸⁷ George W. Forewell, “Luther and the War Against the Turks”, *Church History* 14/4 (1945), s. 257-258.

⁵⁸⁸ “Bu fakîr kâfiristanda tutsağ-iken ba'zı Nasârâ 'âlimleriyle din ahvâlinde bahs iderken anlamadukları ecilden dirler idi ki 'Muhammed'den hiç mu'cize gösterilmedi ki şeytân veya câzûlar anı idimeyelerdi. Pes nice ittibâ' olacak hâli vardır dirleridi” (*Tesviye*, 47a).

⁵⁸⁹ “Hak te'âlâ hazretleri hazret-i Muhammed'ün ümmetinün taht-ı hükûmetine cümle yiryüzünü musahhar [u] müyesser eylemek va'de-i kerîme eylemişdi. Uş gözler-ile görürler ki ol va'de-i hakkun netîcesi günden güne mütezâid olup, zuhûra gelüp İslâm milleti yiryüzünde artup artup yürüyor” (*Tesviye*, vr. 47a); “Şimdi dahi va'de-i hak mücebince tâ cümle yiryüzi feth olunca ol mu'cizât-ı Muhammedî bu ümmetinün elinden zuhûra gelüp İslâm ve İslâm sâhibi dahi mu'azzez olmak üzeredür” (*Tesviye*, vr. 50b).

⁵⁹⁰ “Ve hâliyâ bu şeytânun ve câzûların nice kârı olabilir?” (*Tesviye*, vr. 47b).

⁵⁹¹ Salomon Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk*, çev. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014, s. 188.

böyle söylemişti. Schweigger'in yaklaşımının 16. yüzyıl Avrupası'nda ne denli yaygın olduğu izahtan varestedir⁵⁹² ve *Tesviye* müellifi bir gazap aracı olarak Türkler imgesine İslami bir hüviyet kazandırmaktadır. Ona göre, kendi hallerini Firavun'un gazabına maruz kalan İsrailoğulları'na benzeten Hristiyanlar bir hayli yanılmaktadır.⁵⁹³ Asıl temsil, peygamberlerine tabi olmadığı için Allah'ın gazabına uğrayan eski kavimlerle yapılmalıdır. Allah, tıpkı eski kavimleri helak ettiği gibi İslam davetine uymayanların gazabını da *öz kelâmında* emrettiği üzere İslam ümmeti elinden vermektedir. Murad hâlihazırda yaygın olan Türk korkusunu pekiştirmek istercesine sert ifadelerle İslam'ın *da'vet yüzünü* göstermek istediği Hristiyanlara karşı tehditkar ifadeler kullanır. Allah, İslam ümmetine bir lütuf olarak gaza yoluyla O'nun gazabı olma imkanını vererek *gâzilik* yahut *şehâdet* mertebesinin kapılarını aralamıştır ve bu yolda düşmanlarının mallarını, karılarını ve çocuklarını İslam ümmetine helal kılmıştır.⁵⁹⁴

⁵⁹² Ian Jenkins, **Writing Islam: Representations of Muhammad, the Qur'an and Islamic Belief and the Construction of Muslim Identity in Early Modern Britain**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cardiff University, 2007, s. 351-360; Francisco, **Martin Luther and Islam**, s. 94; Theodor Bibliander'e göre de Türkler askeri ve dini açıdan tehdit teşkil etmekteydi (Miller, **Theodor Bibliander's Machometis Saracenorum**, s. 243).

⁵⁹³ Macarlar, Türkler karşısındaki konumlarını 15. yüzyıldan beri İsrailoğulları'nın düştüğü hale benzetmektedirler. Murad gençliğinde ve muhtemelen tercümanlık görevinde maruz kaldığı bu düşünceye atıf yapmaktadır (Pál Fodor, "Macarların Gözünden Türkler: Apokaliptik Gelenek ve Osmanlı-Macar Bağlamında Kızılma Efsanesi", **Kızılma** içinde, çev. Özgür Kolçak, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020, s. 119-120).

⁵⁹⁴ "Dirler ki lâ-cerem dünyâ yüzinde biz şimdi sizün elünüzden envâ'-i belâlar çekerüz, kırılırız, esîr olunuruz ve melûlüz ve memleketümüzden gâret olunuruz ve envâ'-i zulümlere uğraruz, çinenürüz ve hemîşe tengri dostları çekdükleri gibi. Nitekim Benî İsrâil Fir'avun'un elinde iken çekdiler ve biz Benî İsrâil'e benzerüz ve siz Fir'avun'a benzersiz. Ve bizi günâhumuza göre dünyâda iken kınar âhirette bizi cennete koymak istediğindendir ve size bu zulümleri itdürür ki 'âkıbet sizi cehennemlik itmek ister ol zulmünüz sebebiyle diyu ehl-i İslâm'a böyle dirler. Ve biz buna cevâb virürüz ki hâşâ ve kellâ ki siz ol Benî İsrâil'e ve tengri dostlarına öykünesiz zirâ anlar hak din üzere idi ve zamânlarında kendülerine gönderilen peygamberlerine tâbî'ler-idi, şerî'atları muhkem idi ... Ammâ siz şol kendülerine gönderilen peygamberlerine ittibâ' etmeyen ümem-i mâziye gibisiz ki peygamberleri anları da'vet eylediler. Ammâ kim kulaklarına koymadılar ... ve sâyir kavmlerün envâ'-i helâklıklarının nihâyeti yokdur. Pes anlara peygamberleri gönderildi ve ittibâ' itmediler. Pes bu belâlara ve bu 'azâblara uğradılar ve size dahi Muhammed gibi server-i âhir zamân peygamberi seyyid-i kevineyn iki cihân güneşi maşrık-ile mağrib arasında cemî'-i 'âleme peygamber gönderildi ve siz anı külliye inkâr eyledünüz, belki yolına diken dahi oldunuz. Pes ol ümem-i selefe helâklığı gibi size dahi 'azâbını indirüp bizüm elümüzden ya'ni ehl-i İslâm elinden Hak te'âlâ gazabın izhâr idüp bu helâklıkları ki size itmek gerekür diyu öz kelâmında bize emr eyledi قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيِّدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ [Tevbe, 14] ve dahi قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ [Tevbe, 5] diyüp gazâ eyleyelim diyu buyurdu ve size dahi ümem-i mâziyenün 'âsilerine zikr olan gayrı âfetlerle helâklıkların virdüğü gibi virdi. Amma bizi gâyet sevdiğindendir ki girü bizüm düşmanlarımızı ve kendü Allah düşmanlarını bizüm elümüzden kırdurur tâ kim öldürürseviz gâzilik sevâbın bulavuz, ölürseviz hod cümle merâtib-i uhreviyyelerün mâ-fevkinde olan şehâdet mertebesin bulavuz ve hem anun yolında cânımıza kıyduğumuz bahâdırılığımızı izhâr idüp Allah yolında tâ cân virince çalışmışız diyu yevm-i kıyâmetde sâyir ümem katında ez'âf-ı muzâ'afa fahrlar ve 'izzetler hâsıl ola malunuzu bize helâl eyledi, 'avratunuzu, oğlunuzu, kızlarunuzu esîr idüb şer'-i şerîf üzere kullanmamıza helâl eyledi" (**Tesviye**, 114a-116a).

Bunları belirten Murad daha sonra belagatin büyüsunü de kullanarak şu ifadeleri kullanır: “diyârunızı dahi her ne vech-ile kâbil ise hark-ile ya gark-ile ya hedm-ile yir-ile beraber eylemeğe destûr virdi âhiretde hod vireceği ‘azâbınun nihâyeti olmasa gerek ebede’l-âbâd cehennemden çıkmazsınız.”⁵⁹⁵ *Tesviye*’nin satır aralarında yanlış da olsa algılanması mümkün olan bağdaştırmacı tavır, Murad’ın bu sözleriyle imkan dairesinden çıkmaktadır.⁵⁹⁶ Murad’ın Habsburg-Osmanlı rekabetine dair temel görüşleri - kendisi doğrudan isim vermemekle birlikte - yukarıda zikrettiklerimden ibarettir. O, İslam’ın sancağını taşıyan Osmanlıların günden güne ilerlediğine ve Hristiyan dünyaya karşı mutlak bir zafer kazanacağına inanmaktadır. Bunun Allah’ın vaadi olduğunu ifade etmekte ve halihazırda mevcut siyasi durumun bu vaadin bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Peki Murad Bey, mezkur rekabetin daha soyut bir düzlemde cereyan eden egemenlik iddialarına ve bu bağlamda tedavülde olan kıyamet kehanetlerine dair ne söylemektedir, yahut bir şey söylemekte midir?

4.3.1. Geçmiş ve Tarih Arasında: Murad Bey’i Kehanet ve Manevi Rekabet Paradigması’na Oturtmak Mümkün Müdür?

Cornell Fleischer’in 1992 yılında yayınlanan *The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman* başlıklı makalesinin ardından bu çalışmanın ortaya koyduğu teklif ve sorunları irdeleyen birçok çalışma ortaya çıktı. Bütün bu çalışmalara kaynaklık ve rehberlik eden bu makalede Fleischer bir bütün olarak Kanuni devrini anlamak için yeni bir dönemlendirme ve paradigma teklif etti. Bu teklifte Fleischer, Kanuni’nin hükümlerinin bütününe atfedilen klasik Osmanlı kurumlarının, bürokratik standardizasyonun ve Sünni İslam’ın müdafiliği pozisyonunun esasında bütün bir devri tanımlamadığını ortaya koydu. Aksine, bütün bu imgeler, ani değişimler ile muhtelif rekabetler ve iddialarla geçen otuz yılın ardından, takriben 1550’lerden sonrasına ait fenomenlerdi. Söz konusu ilk otuz yıl, binyılcı kıyamet beklentisi ve bununla ilişkili

⁵⁹⁵ *Tesviye*, 116b.

⁵⁹⁶ Akademik çevrelerde bağdaştırmacılık tavrının yerinde bir eleştirisi için bkz. Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 32-36. Ancak Krstić *Tesviye*’yi incelediği kısmı bitirirken söylediği sözlerle bağdaştırmacılık tuzağına kendisi de düşmüş gibidir: “Yine de eserin iki nüshasını da kendi el yazısıyla hazırlamış olması, Murad’ın kendisini iki din arasında bir köprü olarak gördüğünü; bir mühtedinin kendi kurtuluşuyla iktifa etmemesi, yeni sahip olduğu inancın bir havarisi olarak çalışması gerektiği yolundaki Hristiyan inanışına uygun davrandığını gösteriyor [vurgu bana ait]” (Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 167).

kehanetlerin zuhur ettiği bir ortamda gerek harp sahasında gerekse egemenlik iddialarında ortaya çıkan emperyal rekabetin keşmekeşi içerisinde geçmişti.⁵⁹⁷

Fleischer, Süleyman'ın Habsburg ve Safevi imparatorluklarıyla içerisinde bulunduğu emperyal rekabet sürecinde babasının Şah İsmail ile mücadelesinde yavaş yavaş ortaya çıkan uhrevi ve dünyevi egemenliği aynı anda uhdesinde barındıran *mehdiyet* iddiasına sarıldığını belirtir. Bu iddiasını temellendirirken Kanuni devrinin son yıllarında tarihlerini kaleme alan iki Osmanlı nişancısı Celalzâde Mustafa Çelebi (ö. 1567) ve Ramazanzâde Mehmed Çelebi'den (ö. 1571) önce bu müelliflerden farklı bir politik atmosfer ve düşünce dünyasının etkisi altında üretilmiş muhtelif kaynakları kullanır. Fleischer'e göre Celalzâde ve Ramazanzâde'nin metinlerinde ortaya koydukları Süleyman ve Osmanlı İmparatorluğu tasavvuru esasında Süleyman'ın hükümranlılığının tamamını yansıtmaktan uzaktır. Fleischer, daha erken dönem kaynaklarını kullanarak, sonradan üretilen tasavvurdaki *nizâmîliğ*in aksine, kehanetler ile örülmüş evrensel egemenlik iddialarının tedavülde olduğu bir sürecin Akdeniz havzasının bütününde mevcut olduğuna dikkat çeker.⁵⁹⁸ Dolayısıyla, Osmanlı ve Habsburg taraflarını dini, kültürel ve politik anlamda tanıyan ve dahası Hristiyanlık'a karşı bir polemik metni kaleme alacak kadar dini meselelere ilgi duyan bir entelektüel olarak Murad Bey'in Osmanlı-Habsburg rekabetinin teolojik boyutuna, tedavülde olan kehanetlere ve Süleyman'ın egemenlik iddialarına dair düşüncelerini merak etmemek elde değildir. En nihayetinde Murad aynı safta olduğu birçok ismin aksine Müslüman-Osmanlı kimliğini sonradan edindi ve eski kimliğine karşı kılıç değil kalem ehli olarak mücadele etti. Bütün bunlar onun Osmanlı-Habsburg rekabeti eksenindeki düşüncelerini ve bu rekabete dair perspektifini mühim kılar.

Sade bir biçimde zikredilecek olursa *Tesviye*'nin tek bir amacı vardır, o amaç da Hristiyanlara kendi inançlarının geçersizliğini göstermek ve onlara tek hakikat olan İslam'ı

⁵⁹⁷ Cornell Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", **Soliman le Magnifique et son temps: Actes du Colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990** içinde, ed. G. Veinstein, Paris: La Documentation Française, 1992, s. 159-177.

⁵⁹⁸ Cornell Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul", **International Journal of Turkish Studies** 13/1-2 (2007), s. 51-62; Cornell Fleischer, "Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman", **Cultural Horizons: Festschrift in Honor of Talat Halman** içinde, ed. J. L. Warner, 290-299, New York: Syracuse University Press, 2001; Cornell H. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", **Journal of the Economic and Social History of the Orient** 61 (2018), s. 18-90.

tanıtmaktır. Ancak unutulmamalıdır ki Murad'ın bu çabası sade bir entelektüel faaliyetin ötesindedir. Münazaradan hoşlanan, meraklı ve dindar bir zihnin ürünü olan *Tesviye* ancak Murad'ın kendi hayat hikayesi ve içerisinde bulunduğu ortam kavrandığında tam olarak anlaşılabilir. Bu ortam da elbette ki kehanetlerden ve egemenlik iddialarından azade değildir. *Tesviye*'de Osmanlı-Habsburg rekabeti bağlamında değerlendirilebilecek kimi pasajlar mevcuttur. Ancak asıl mesele bu pasajların ne şekilde değerlendirilebileceği yahut değerlendirilemeyeceği meselesidir.

Krstić'in *Tesviye*'nin Osmanlı-Habsburg rekabetiyle ilgili yahut onun ilgili gördüğü pasajları okuma ve yorumlama biçimi Fleischer ve onu müteakip ortaya çıkan literatürle uyum içerisinde. Anlaşılan o ki, Krstić'in bu hususta *Tesviye*'yi yorumlama biçimi Murad'ın meramını değil, mevcut literatürün ortaya koyduğu perspektifi önclemiştir. Elbette *Tesviye* müellifinin bu perspektifle doğrudan uyumlu yahut bu şekilde yorumlanma imkanı sağlayan bir metin ortaya koyması imkan dahilindedir. Ancak Murad'ın ifadeleri taze bir gözle incelendiğinde Krstić'in meseleyi ele alış biçiminin farklı açılardan problemli olduğu ortaya çıkar. Problem sadece Murad'ın metnini belirli bir paradigma içerisinde değerlendirme eğiliminin yarattığı yanlış yorumlamalardan kaynaklanmamaktadır; bunun da ötesinde bazı ibareler Krstić'in yaklaşımıyla paralel düşecek şekilde yanlış anlaşılmıştır ve dolayısıyla temelsiz yorumlara temel olmuştur. Diğer bir deyişle Krstić'in ortaya koyduğu metin sadece perspektif itibarıyla değil, aynı zamanda teknik açıdan da problemlidir. Dolayısıyla ortaya gerçeklikle ilişkisi çarpık ancak mevcut literatürle ilişkisi oldukça dostane bir *Tesviye* çıkmıştır. Benim bu bölümdeki amacım bu problemleri ortaya koyup ardından bu problemlerden muzdarip ibarelerin nasıl değerlendirilebileceğine dair teklifler ortaya koymaktan ibaret olacak.

Krstić'in *Tesviye*'yi 16. yüzyılda Osmanlılar ve Habsburglar arasındaki teo-politik çatışma gündemiyle birlikte değerlendirme çabası Murad'ın eserindeki iki farklı bahiste kendini gösterir. Bunlardan ilki Murad'ın *kutb* meselesine dair kullandığı ifadeler, ikincisi ise siyasi ağırlığı yoğun olan kehanetlere değinme biçimidir.

Murad Bey, *Tesviye*'de bir sufi olarak *ricâlü'l-gayb*'dan bahseder ve bunların başının *kutbu'l-aktâb* olduğunu belirtir.⁵⁹⁹ Bazı temel bilgileri verdikten sonra *ricâlü'l-gayb* ve kutupluk meselesini Hristiyan teolojisiyle de ilişkilendiren şu ifadeleri kullanır:

Hazret-i İsa dahi İncil'de buyurdu kim yirlerün ve göklerin mefâtihi-i tasarrufâtı bana virildi didüğü sahihdür. Anlar enbiyâdur dahi evlâ bi't-tarîk tasarrufa kudretleri var-idi ve eğer kavl-i bâtılları üzere tengri imişse idi virildi dimez-idi. Belki hâlikiyem mâ-takaddemden mülkümdür kâdir-i mutlakam diye idi. Bunda dahi Nasârâ yanıldığı zâhirdür. Hazret-i İsa ümmetinde dahi İsa'dan sonra Şem'un kutb olmuş-idi, miftâh-i cennet ana virilmiş-idi. Andan sonra sonunda gelenlerden Hazret-i Muhammed zamânına değin şimdi Rim Papalık didükleri makâm şöyle sanurum ki anların olsa gerekdi. Zîrâ nitekim zümre-i erenlerin üslûbı kırklar olmak gibi anın dahi kırk kardinalleri vardır. Ammâ anların işi dünyevî mülke tağyîr olundu, anların işi dünyâ beğliği oldu ve hazret-i Muhammed'un adını kitâblarından çıkarmağa bu riyâset ve bu beğlik zevâlî korkusu sebep olubdurur. Hâliyâ bu gerçek erenler gizlülüdür, âşikâre olmağı dilemezler. Dünyâdan dahi hic bir habbe kabûl itmediler. Kudret-i rûhânî iledür dünyevî akçe artmasıyla değüldür. Bu yirün göğün tasarrufı bunlara velîlik izdiyâdıyla virilmişdür ve miftâh-ı cennet virilmek şöyle zâhiren miftâh değüldür, belki benden sonra buna tâbî' olanlar girür cennete dimek olur. Hazret-i İsa'nun ümmeti arasında anın zamânında havâriyyunun başı olan Şem'un'a virildi. Hazret-i Muhammed gelmesiyle anların dini mensûh olub bu hak dinde Resûlullah'dan sonra kim Ebubekir halîfe olup cennet miftâhı ana virildi ya'ni ana uyan cennete ol girdi dimek olur.⁶⁰⁰

Yukarıdaki pasajı İngilizce'ye tercüme ederek alıntılaman Krstić “andan sonra sonunda gelenlerden hazret-i Muhammed zamânına değin şimdi Rim Papalık didükleri makâm şöyle sanurum ki anların olsa gerekdi zîrâ nitekim zümre-i erenlerin üslûbı kırklar olmak gibi anın dahi kırk kardinalleri vardır” ibaresini “After him, the last ones [poles] reached the time of Muhammad. Now a place called Rome Papacy believes that the position belongs to it. Because just like there are forty holy men (*erenler*) they also have forty cardinals.” şeklinde çevirmiştir.⁶⁰¹ Özellikle ikinci cümlede anlam yanlış verilmiştir. Cümlenin yapısından dolayı *kutubluk* makamına sahip olduğunu düşünenin Papalık olduğu anlamı çıkmaktadır. Ancak Murad burada İslam öncesi Hristiyanlık'a dair bir yorum getirerek kendi kanaatini serdetmektedir.⁶⁰² Keza “miftâh-ı cennet virilmek şöyle zâhiren miftâh değüldür belki benden sonra buna tâbî' olanlar girür cennete dimek olur” ibaresinin sadece ilk cümlesi Krstić tarafından çevrilmiştir.⁶⁰³ Son ifadenin çevrilmemesinin sebebi Murad'ın aynı ifadeyi somut bir şekilde “hazret-i Muhammed gelmesiyle anların dini mensûh olub bu hak dinde

⁵⁹⁹ Süleyman Uludağ, “Ricâlü'l-Gayb”, *DİA* 35 (2008), s. 81-83.

⁶⁰⁰ *Tesviye*, vr. 131a-131b.

⁶⁰¹ Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 211.

⁶⁰² Bu pasaj şu şekilde tercüme edilebilir: “I suppose that the ones [poles] who came after him [Simon] till the time of Muhammad, held the office which is now called as Rome Papacy.”

⁶⁰³ “And the key to Heaven is not a material (*zâhir*) key...” (Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 211).

Resûlullah'dan sonra kim Ebubekir halîfe olub cennet miftâhı ana virildi ya'ni ana uyan cennete ol girdi demek olur" pasajında kullanmasındandır. Krstić son pasajı "In other words, those who obey him enter the Heaven."⁶⁰⁴ şeklinde, *dimek olur* kısmını yok sayarak çevirmiştir. Bu şekilde, Murad'ın esasında *miftâh-ı cennet*'in anlamını açıkladığı pasaj⁶⁰⁵ bir hüküm cümlesine *tağyir* olunarak 16. yüzyılın teo-politik gündemine katkı sağlayan yanıltıcı bir bağlama kavuşmuştur.

İlk ibaredeki yanlış anlama neticesinde Krstić, Murad'ın "Papa'nın *kutub* makamındaki hakkını ve kardinallerin kırklardan olma arzusunu dünyevi işlere bulaşmalarından sebep açıkça" reddettiğini söyler.⁶⁰⁶ Murad böyle bir şey yapmamaktadır. Ancak tercümede görülen yanlış anlama yanlış bir yoruma sebep olmuştur. İlk bakışta bu yanlış anlama tek başına bir detay olarak gözükebilir. Ancak Krstić bunun üzerine 16. yüzyılın dünya hakimiyeti iddialarında taraf olarak argüman sunan bir Murad yaratmıştır. Krstić'e göre Murad *kutub* makamını hükümdarlara atfetmekte⁶⁰⁷ ve "cennete girmek için *halifelerin* riyasetine itaati önkoşul" saymaktadır.⁶⁰⁸ Son olarak Krstić "... [Murad] 'cenneti ve dünyayı bağlayıp salıverme' kudretinin önce son peygamber olarak Hz. Muhammed'e, ondan halifelere, oradan da ehl-i İslamın meşru temsilcileri olan Osmanlı padişahlarına geçtiğini iddia" ettiğini söylemektedir.⁶⁰⁹ Bütün bunlar fevkalade yanlıştır. Anladığım odur ki, *kutub* makamının anlatımından hemen sonra Hz. Ebubekir'in hilafetine değinilmesi bu yorumları doğurmuştur. Murad, değil Osmanlıların, dört halifenin bile *kutub* makamıyla ilişkisine ve halifeye itaatin cennet için önkoşul olduğuna dair tek kelime etmemektedir. Onun tek yaptığı, eserin geneline sirayet eden tasavvufu, İslam öncesi Hristiyanlık ile ortak bir potada okumaktır.⁶¹⁰ Hz. Ebubekir'in bu bağlamda *kutub* ve *halife* olarak sunulması şaşırtıcı değildir.

⁶⁰⁴ Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 211.

⁶⁰⁵ "dimek olur"

⁶⁰⁶ "He explicitly denies the pope's right to the position of *kutb* and the cardinals' aspiration to being forty holy men due to their engagement in the affairs of this world" (Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 212).

⁶⁰⁷ Esasında Krstić de ortada makul olmayan bir durum olduğunun farkındadır. "Nevertheless, despite situating holiness firmly in the domain of otherworldliness, Murad makes an interesting compromise in his scheme by locating the *kutb* in this world, namely among the rulers of the Muslim community, even though it was commonly believed that the last one wield both spiritual and political authority was Muhammad" (Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 212).

⁶⁰⁸ Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 212.

⁶⁰⁹ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 161; Tezinde bunun açıkça söylenmediğini belirtir ancak kitapta bu önemli detay, üslup kaygısına kurban gitmiş gibidir: "Murad does not explicitly say that they [cennetin anahtarları] belong to Ottomans" (Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s. 214).

⁶¹⁰ "Ümem-i mâziyede dahi niçe evliyâu'l-lah gelmişdür. Hattâ İsa Peygamber'ün zamânı hazret-i Muhammed'ün zamânı mâbeyninde bişyüz yıldan mütezâyid olmuşdur ve ol esnâda niçe evliyâ ve's-

Nitekim, *Rim Papalık* bahsine gelmeden önce de Hz. Ebubekir'in Resulullah'tan sonra *kutub* olduğuna değinir.⁶¹¹ Murad mezkur makamları Krstić'in anladığı şekliyle dünyevi ve uhrevi otoriteyi şahsında toplamış tek bir kimseye atfetmemektedir. Bu sebeple Murad'ın Papalık'ın ve dolayısıyla Habsburg İmparatorluğu'nun dünyevi ve uhrevi egemenlik iddialarına karşı çıktığını bu metin üzerinden söylemek mümkün değildir.⁶¹²

Peki Murad Bey'in yukarıda alıntıladığım ifadeleri nasıl yorumlanmalıdır? Esasında cevap basittir. Hristiyanlık'ın İslam'dan önce hak din olduğuna ve sonradan bozulduğuna inanan bir sufi olarak Murad, *ricâlü'l-gayb* ve *kutbiyyet* gibi meselelerin tarihsel sürecine dair bir okuma teklif etmektedir. Bu teklifin temelinde Papalık'ın teşkilat yapılanmasındaki kırk kardinale, *ricâlü'l-gayb*'in kırkları arasındaki benzerlik yatmaktadır. *Sanurum ki* ifadesiyle Murad Bey, bu teklifin mutlak olmaktan uzak olduğunu ve tarihsel sürece dair kesinlikten uzak bir okuma biçimi olduğunu zımnen kabul etmiştir. Diğer bir deyişle *Tesviye* müellifi, tıpkı peygamberlik makamında olduğu gibi, *kutbiyyet* makamında da bir süreklilik aramaktadır. Ancak Şem'ün Peygamber ve Hz. Muhammed arasındaki boşluğu tarihsel olarak doldurmasını sağlayacak verilerden yoksun olması sebebiyle, çözümü basit bir akıl yürütmeye *bozulmamış* Hristiyanları *kutbiyyet* halkasına dahil etmekte bulmuştur. Dolayısıyla ortada, ne Krstić'in anladığı gibi, *kutb* olduğunu iddia eden bir Papa ne de onlara cevap verip Osmanlı hükümdarının ruhani otoritesini iddia eden bir Murad vardır.

İtirazlarımdan Murad'ın 16. yüzyıl gündemine dair bu yönde herhangi bir fikri olmadığı anlaşılmamalıdır. Murad elbette Papalık ve Habsburg İmparatorluğu'nun egemenlik iddialarını reddetmektedir. Ancak bir metin olarak *Tesviye*, gerek doğrudan gerekse imaen Krstić'in yaptığı biçimde bir okumaya müsaade etmemektedir. Böyle bir okumaya müsaade etmiş olsa dahi Murad'ın yukarıda alıntıladığım pasajının 1560 yılında, yani Süleyman devrinde, istinsah edilmiş D nüshasında olmayıp, III. Murad devrinde istinsah edilen B

şühedâ ve's-sâlihün gelmişlerdür ve din yolında anlar dahi kâfirlerün elinden neler çekmişlerdür. Zîrâ hazret-i İsa zamânından hazret-i Muhammed zamânına değin Müslüman dini İsa dini idi" (**Tesviye**, vr. 111a).

⁶¹¹ "evvelâ Ebubekir hazretleri kutb olub cennet miftâhı ana virilmişdi" (**Tesviye**, v. 130b).

⁶¹² "This echoes Ottoman imperial propaganda during Süleyman's reign and the desire to conjoin political ambitions and spiritual authority in order to counter the similar developments in the West (the Pope; Charles V) and in the East (Şah İsmâ'il)" (Krstić, **Narrating Conversions to Islam**, s. 212); "Bu sayede Murad, bu dönemde otobiyografi kabilinden olmayan eserler yazmış birçok Osmanlı mühtedisi gibi, Reform sonrasında meşru ruhani otoritenin kim olduğu meselesindeki tartışmayı, papa tarafından arka çıkan Habsburglarla Osmanlılar arasında yaşanan emperyal rekabete bağlar" (Krstić, **İhtida Anlatıları**, s. 161).

nüshasına sonradan eklenmiş olması Krstić'in meseleyi Süleyman devri egemenlik iddialarıyla birlikte okuma çabasını yanılmaya yeterdi.

Diğer bir bahis ise Osmanlı-Habsburg rekabeti sürecinde tedavülde olan kehanet ve kıyamet anlatılarıdır. *Tesviye* müellifi yukarıda bahsettiğim tehditvari ifadelerinden sonra meseleyi kıyamete dair kehanetlere getirir. Murad Bey'in buradaki temel gayesi, Hristiyanlar arasında tedavülde olan ve süregelen rekabetin nihayetinde kendilerinin galip geleceğini işaret eden anlatıların yanlışlığını ortaya koymaktır. Bunu yaparken, Müslüman yazınında tedavülde olan anlatıları kullanır. Söz konusu anlatı şu şekildedir:

Ve 'âkıbet girü biz gâlib oluruz küffârın didükleri ol Benî Asfâr'dur ki zuhûra gelecekdür tâ A'mâk'a irişince İslâm ehline kılıc koyup, alub, feth itse gerek. Ammâ girü Medîne'den Benî İshakoğulları bir tâyife çıkup, uğraşub 'âkıbet singinliğe yüz tutarak hele anlara gâlib geleler. Girü İstambul'ı tekbiir-ile feth ideler. Tekbiir eyledükçe divârları yıkıla. Pes cümle halk yağmada iken Deccâl çıkıdı diyu bir avâze ola, cümle ol doyumluklarını birağalar, pes ol cânibe teveccüh ideler. Velhâsıl Benî Asfar çıkdukdan sonra Deccâl hurûcına değin altı yıl mâbeyn geçe. Hükûmetleri ol altı yıldan mütecâviz olmaya. Girü hükm iden ehl-i islâm ola. Pes İsa Peygamber aleyhisselam yire inüp ol du'âsı müstecâb olduğı ki beni ümmet-i Muhammed'den eyle diyu Hak te'âlâya yalvarmış-idi zuhûra gele, ümmet-i Muhammed'den olup Deccâl'i katl ide. Andan Ye'cüc Me'cüc çıkup hazret-i İsa anlara dahi du'âen aleyhim idüp helâk olalar ve ol on ikinci halîfe ki mehdiyyü'z-zamândur, zuhûra gelüp ve anun zamânı emn ü emân zamânı olup bolluk ve ucuzluk olup kurd koyun-ile yürüse gerekdür. Ve ol on iki halîfe hakkında İncil'de dahi Hazret-i İsa haber virmişdür ve on ikincisinden sonra inkırâz-ı ümmet belki inkırâz-ı zamân olsa gerek diyu işâret vardur. Ve tâyife-i Nasârâ bu âl-i 'osman neslinden olıgelen halîfeleri mülâhaza idüp ve şimdi pâdişâhumuz Sultân Süleyman *sânallahu ve ebkâhu ilâ yevmi'l-mîzân* hazretlerini tâ Osman'dan berü on ikincisi ola diyu inkırâz-ı ümmete muntazırlardur ve i'tikâdları dahi budur ki İncil'de bunlara işâret olmuş ola ve illâ ol on iki imâmdur ki hulefâü'r-râşidîndür ve 'akablarınca kimi geldi ve kimi gelecekdür hele on ikincisi mehdiyyü'z-zamân olsa gerek. Pes mehdiyyü'z-zamânun zamânı geçdükden sonra yap yap ehl-i İslâm tükene hattâ bir kimse Allah dir bulunmaya, fesâd müstevlî ola, güneş mağrib tarafından doğa, tevbe kapısı kapana, Kur'ân sahâyifden ve kulûb-ı huffâzdan götürüle, andan nefh-i sûr-ı evvel olup cümle zî-rûh olanlar helâk olalar, hattâ cânlar dahi yedi kat göklerin melekleri, yedi kat yirlerin ehli, hep yoğ olup helâk olalar. Hak te'âlânun vech-i lâ-yezâlınden gayrı kimse kalmayup bunun üzerine kırk yıl giçe yine İsrâfil dirilüp nefh-i sûr-ı sâni idüp cümle ecsâd girü dirilüp haşır olalar. Ol kâfirlerin ümîdleri ki dünyâ tasarrufı girü 'âkıbet bizüm olur didükleri bu yüzdendür.⁶¹³

Murad Bey'in yukarıdaki ifadeleri şöyle özetlenebilir: Hristiyanlar kendilerinin yeniden galip geleceklerini söylemektedirler. Murad, zımnen bu beklentilerin doğru olduğunu söyleyerek, bu galibiyetin nasıl vuku bulacağını anlatmaya başlar. *Benî Asfar* olarak nitelenen bir grup Hristiyan, Avrupa'da ortaya çıkacak ve Şam civarındaki A'mâk adlı yere gelinceye değin Müslümanları mağlup edeceklerdir. Ardından, Medine şehrinden İshakoğulları'ndan bir grup çıkacak ve İstanbul'u tekrar fethedeceklerdir. Bu fethin ardından, yağma esnasında

⁶¹³ *Tesviye*, vr. 48a-49b.

Deccal'in zuhur ettiğine dair gelen haber üzerine herkes ganimetlerini bırakıp Deccal'in bulunduğu yere doğru yola çıkacaktır. *Benî Asfar*'ın ortaya çıkışından Deccal'in zuhuruna kadar geçen süreç altı yılı geçmeyecektir ve egemenlik yeniden Müslümanların eline geçecektir. Deccal'in zuhur etmesinin akabinde, Hz. İsa gökten inecek ve peygamber değil, ümmet-i Muhammed'den biri olarak önce Deccal'i ardından Ye'cûc ve Me'cûc'ü mağlup edecektir. On ikinci halife olan *mehdiyyü'z-zamân*ın ortaya çıkmasıyla her açıdan muhteşem bir devir yaşanacaktır. *Mehdiyyü'z-zamân*ın hükümrânlığı sona erdikten sonra yavaş yavaş İslam ümmeti ortadan kalkacak, ortada Allah diyen bir kimse bile kalmayacak ve fesad her tarafı saracaktır. Güneş batıdan doğunca tövbe kapısı kapanacak, ardından İsrâfil'in suru üflemesiyle sadece dünyadaki değil, bütün alemlerdeki ruh sahibi her şey ölecektir. Kırk yılın ardından İsrâfil dirilecek ve suru ikinci defa üflediğinde bütün cesetler dirilip toplanacaktır.

Murad Bey, Hristiyanların galip geleceklerini ifade etmekten öte, *mehdiyyü'z-zamân* bahsinde Hristiyan dünyanın beklentilerine atıf yapmaktadır. Ona göre Hz. İsa İncil'de on iki halifeden haber vermiştir ve İncil'de on ikinci halifeden sonra ya İslam ümmetinin ortadan kalkacağına yahut kıyametin kopacağına dair işaret vardır. Murad'ın çağdaşı Hristiyanlar ise, bu on iki halifeyi, Osmanlı sultanları olarak yorumlamakta ve Süleyman'ı Osman'dan beri gelen on ikinci padişah olarak kabul etmektedirler. Bu sebeple Hristiyanlar, İslam ümmetinin Süleyman devrinden sonra ortadan kalkacağına dair bir beklenti içindedirler. Murad, bu beklentiye boşa çıkarmak adına, on iki halifenin içerisinde, dört halifenin olduğunu, buna ek olarak kimisinin geldiğini, kimisinin geleceğini ve on ikincisinin *mehdiyyü'z-zamân* olacağını belirtir.

Elden geldiğinde, yorumlamadan kaçınarak yaptığım bu özeti incelemeye geçmeden önce, aynı pasajı, küçük bir kısmını eklemeksizin, alıntılaman ve yorumlayan Krstić'in bu mesele hakkındaki görüşlerini zikredecek, akabinde kendi görüşlerimi ortaya koyacağım. Krstić pasajı alıntılamanın⁶¹⁴ akabinde şu ifadeleri kullanır: "Burada Murad, kıyamete dair 16. yüzyıldaki Hristiyan ve Müslüman kehanetleriyle Osmanlı padişahının ahir zamandaki rolünü bir araya getirir."⁶¹⁵ Eserinin ilerleyen kısımlarında ise *Tesviye*'nin Osmanlı-Habsburg emperyal rekabetine dair neler söylediğine dair aynı pasaja atıf yaparak şöyle der:

... Murad, Osmanlı Hanedanı'nın çökeceğine dair - ki bunun Osmanlı Hanedanı'nın on ikinci hükümdarı olan Kanuni zamanında vuku bulacağına inanılıyordu - Avrupa'da tedavülde olan

⁶¹⁴ Alıntı için bkz. Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 122-123.

⁶¹⁵ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 123.

kehanetlerden bahseder. Murad, Hristiyan kehanetlerine karşı Osmanlı sultanının, mesiyantik dünya hükümdarı mahiyetindeki *sahibkiran* olduğu iddiasına sarılır.⁶¹⁶

Anlaşılabileceği üzere, Krstić kıyamet ve kehanet meselesini, tıpkı *ruhânî otorite* bahsinde yaptığı gibi oldukça güncel bir biçimde ve aynı bağlamda okumaktadır.⁶¹⁷ Yapılan okuma, birçok açıdan hatalıdır ve Murad Bey'in meramının anlaşılmasına değil, emperyal rekabet paradigmasına hizmet etmektedir. Öncelikle, *Tesviye* müellifi kesinlikle "Osmanlı padişahının ahir zamandaki rolü"nden bahsetmez yahut "Hristiyan kehanetlerine karşı dünya hükümdarı mahiyetindeki *sahibkiran* olduğu iddiasına" sarılmaz. *Tesviye* müellifi, tam aksine, Hristiyan kehanetlerine verdiği cevaplarda Osmanlı sultanlarının rolüne dair hiçbir şey söylememektedir. Nitekim, Murad Bey

illâ ol on iki imâmdur ki hulefâü'r-râşidîndür ve 'akablarınca kimi geldi ve kimi gelecekdür hele on ikincisi mehdiyyü'z-zamân olsa gerek

şeklindeki ibaresinde, Osmanlı sultanlarıyla ilişkilendirilen Hristiyan kehanetlerinin, bu sultanlarla hiçbir alakasının olmadığını ortaya koyar. Ancak Krstić, Murad Bey'in kehanetlere dair pasajını alıntılarken bu kısmı es geçmiştir.⁶¹⁸ Dolayısıyla, *Tesviye* müellifinin esasında Osmanlı sultanlarıyla hiçbir alakası olmayan ifadeleri tamamen yanlış yorumlanmıştır. Tam bu noktada, Murad Bey'in yukarıda alıntıladığım uzun pasajında ifade etmek istediğini izah etme gerekliliği ortaya çıkar.

Tesviye müellifinin ifadelerinde biri Müslüman diğeri Hristiyan olmak üzere iki farklı kehanet geleneğine atıf vardır. Onun niyeti, tedavülde olan Hristiyan kehanetlerinin yanlışlığını ortaya koymaktır. Bunu yaparken, İslami kaynaklarda mevcut bilgileri kullanarak söz konusu beklentileri ya tamamen yanlışlamakta ya da farklı bir hale dönüştürmektedir. Murad Bey'in anlatısının tek bir teması vardır. Bu tema Hristiyanların yeniden muzaffer olacaklarına yönelik beklentileridir. O işbu beklentilere cevap vermek amacıyla hem Hristiyanların beklentilerine dair bilgi vermekte hem de bu beklentilerin içeriğini Müslüman kaynaklara dayanarak yorumlamakta ve tadil etmektedir.

⁶¹⁶ Krstić, *İhtida Anlatıları*, s. 160-161. İngilizce metinde *sahibkiran* yerine *world conqueror* ifadesi kullanılmaktadır (Krstić, *Contested Conversions*, s. 106).

⁶¹⁷ Yukarıdaki alıntı yaptığım pasajının hemen ardından, *ruhânî otorite* meselesine dair eleştirdiğim ifadelerini kullanmaktadır.

⁶¹⁸ Kayda değer bir nokta, Krstić'in bu kadar kritik önemi haiz bir pasajı tez metninde kullanırken (*Narrating Conversions to Islam*, s. 212) kitabında es geçmiş olmasıdır.

Murad Bey Hristiyan beklentilerini tadil ederken kullandığı kıyamet alametlerine dair ifadelerinde tek bir kaynak kullanır. Bu kaynak, *Tesviye*'nin başka bahislerinde de kullandığı Yazıcızâde Mehmed'in *Muhammediyye*'sidir.⁶¹⁹ Ancak *Muhammediyye*'yi kullanırken nazmı nesre tahvil etmiş ve bazı beyitleri aktarmamıştır. Dolayısıyla *Tesviye*'deki söz konusu pasajlara dair yorum yaparken bunun dikkatlerden kaçmaması gerekir. Üzerinde durulması gereken diğer bir nokta, *Muhammediyye*'deki kıyamet alametlerine dair anlatıların nasıl değerlendirilmesi gerektiğidir. *Muhammediyye* ve kardeşi Ahmed Bîcân'ın kaleme aldığı diğer metinlerde yukarıda özet olarak zikrettiğim anlatılar, küçük farklılıklarla mevcuttur. Feridun M. Emecen, İstanbul'un fethi üzerine kaleme aldığı çalışmasında, başka metinlerle birlikte Yazıcızâde biraderlerin eserlerini, İstanbul'un fethine dair apokaliptik beklentileri tasvir etmek amacıyla kullanır.⁶²⁰ Aynı konuda diğer bir çalışma Kaya Şahin tarafından da kaleme alınmıştır.⁶²¹ Ancak her iki metinde de Yazıcızâde biraderlerin korpusu içerisinde değerlendirilen *Dürr-i Mekkûn* adlı eserin, özellikle konu edilen meseleyi tarihselleştirebilmek ve 15. yüzyıl gerçekliğine dahil edebilmek noktasında ciddi bir ağırlığı vardır. Ahmed Bîcân'a atfedilen eser, her ne kadar 15. yüzyılda mevcut apokaliptik tasavvura dair mühim bir kaynak olsa da Yazıcızâdeler'in metinleriyle ilişkilendirilemez. Nitekim *Dürr-i Mekkûn*, Ahmed Bîcân'a atfedilmiş, ancak ona aidiyeti oldukça şüpheli bir eserdir.⁶²² Bu tespitin ışığında Yazıcızâdeler'in apokaliptik metinlerinin muhtevasını değerlendiren Carlos Grenier, David Cook'un İslami kıyamet anlatılarının *tarihsel*, *meta-tarihsel*, *mesiyanik* ve *ahlaki* şeklinde yaptığı dörtlü sınıflandırmaya atıfla⁶²³, *Muhammediyye* ve Ahmed Bîcân'ın anlatılarının kesin surette *meta-tarihsel* olduğunu belirtir.⁶²⁴ Cook *meta-tarihsel* anlatı tipini şöyle tanımlar:

Meta-tarihsel kıyamet anlatıları tarihsel vakalarla tamamen bağlantısızdırlar ve eskatolojik bir gelecekte gerçekleşirler. Yine de bu anlatılar belli başlı tarihsel verileri ihtiva eder ve arada sırada bazı tarihsel şahsiyetler, sıklıkla tanınmayacak hale gelecek düzeyde

⁶¹⁹ **Muhammediyye**, s. 539-569; Krstić, Murad Bey'in anlatısının bu kaynağa dayandığına dair herhangi bir bilgi vermez.

⁶²⁰ Söz konusu metinlerin fetih öncesi siyasi ahval bağlamında, başka metinlerle beraber değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Feridun M. Emecen, **Fetih ve Kıyamet, 1453**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, s. 38-62; Aynı metinler Stefanos Yerasimos tarafından da, İstanbul ve Ayasofya efsaneleri bağlamında incelenmiştir (**Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri**, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, 196-213).

⁶²¹ Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", **Journal of Early Modern History** 14 (2010), s. 317-354.

⁶²² Carlos Grenier, "Reassessing the Authorship of the *Dürr-i Mekkûn*", **Archivum Ottomanicum** 35 (2018), s. 1-19.

⁶²³ Grenier, **The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular**, s. 193; David Cook, **Studies in Muslim Apocalyptic**, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 2002.

⁶²⁴ Grenier, **The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular**, s. 197-198.

melekleştirilmelerine yahut şeytanlaşmalarına rağmen, kod adları ve tasvirlerle örtülü bir biçimde mevcutturlar.⁶²⁵

Grenier'e göre Yazıcızâdeler'in kıyamete dair anlatıları, yaratılışla başlayan "kozmetik tarihlerinin" son bölümü, diğer bir deyişle, "nihai sonucudur" ve buna ek olarak "politik bir beyan" olmaktan ziyade İslami ilimlere içkindirler.⁶²⁶ Diğer bir deyişle bu anlatılar, tarihsel bir gelecekle değil, eskatolojik bir gelecekle ilgilidir. Grenier'in bu tespitleri mühimdir, bu şekilde sadece Yazıcızâde Mehmed'in değil aynı zamanda onun metnini kullanan Murad'ın da söz konusu anlatıyı kullanırken meseleyi ne düzeyde güncel bir bağlamda algıladığı vuzuha kavuşabilir. Nitekim *Tesviye* müellifinin pasajları incelendiği zaman, *Muhammediyye* vesilesiyle sunduğu pasajlarda kesinlikle güncel bir geleceğe değil, eskatolojik bir geleceğe atıf yaptığı anlaşılır.

Bizans İmparatorluğu'nun Müslümanların yayılmasıyla karşı karşıya kaldığı dönemlerde, her iki dinin mensupları arasında eskatolojik metinler tedavüle girmiştir.⁶²⁷ Örneğin, *Tesviye*'de Hristiyanların ilerleyeceği nihai bölge olarak zikrettiği A'mak bölgesine dair anlatılar, bölgenin hicri ilk yüzyıllarda Müslümanlar ve Bizanslar arasındaki askeri rekabette mühim bir yer tutması sebebiyle eskatolojik metinlerde kendisine yer bulmuştur.⁶²⁸ Diğer yandan, her ne kadar o an için mağlup konumda olsalar da, nihayetinde Hristiyanların son Roma İmparatoru'nun kumandasındaki bir orduyla Müslümanları mağlup edeceğine dair kehanetler Bizans metinlerinde kendine yer bulmaktadır.⁶²⁹

Eskatolojik bir metin ortaya bir kez çıktıktan sonra aradan yüzyıllar geçse de bazen literal olarak bazense yorumlanarak tedavülde kalmaktadır. Örneğin, Roma İmparatoru'nun nihai zaferinden de bahseden, en geç 8. yüzyılda Aramice kaleme alınmış *Sözde Methodius*

⁶²⁵ "Metahistorical apocalypses are those that are entirely unconnected with historical events, and are set in the eschatological future. They can, however, contain certain historical data, and there are occasionally historical personalities submerged under code-names and descriptions, though often these have been either idealized or demonized almost out of recognition" (Cook, **Studies in Muslim Apocalyptic**, s. 92).

⁶²⁶ Grenier, **The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular**, s. 198.

⁶²⁷ Bizans geleneğinde kaleme alınmış metinlerin dökümü, İngilizce tercümeleri ve analizi için bkz. Paul J. Alexander, **The Byzantine Apocalyptic Tradition**, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1985; Müslümanların Bizans İmparatorluğu ile rekabeti bağlamında ortaya çıkan tarihsel kıyamet anlatıları için bkz. Cook, **Studies in Muslim Apocalyptic**, s. 34-91.

⁶²⁸ Cook, **Studies in Muslim Apocalyptic**, s. 49-54.

⁶²⁹ Eskatolojik Bizans metinlerinde son Roma İmparatoru için bkz. Alexander, **The Byzantine Apocalyptic Tradition**, s. 151-184.

*Kıyameti*⁶³⁰ sadece kaleme alındığı zaman diliminde değil, 16. yüzyılda Türk tehdidine maruz kalan Avrupa'nın eskatolojik beklentilerinde de ciddi rol oynamıştır.⁶³¹ İmparator V. Karl, bu bağlamda bazı metinlerde İslam'ın zaferine son verecek son Roma İmparatoru olarak değerlendirilmiştir.⁶³² Dolayısıyla, böylesi beklentilerin farkında olan Murad Bey, *Muhammediyye* metnindeki meta-tarihsel anlatıya atıfla, söz konusu beklentileri İslamî bir çerçeveye tahvil ederek Müslüman ve Hristiyan muhataplarına sunmuştur. Ona göre, Hristiyanların yeniden galip geleceği doğrudur. Ancak bu onların anlattığı bağlamda gerçekleşmeyecektir. Bu galibiyet, *tarihsel* değil Müslümanların kaynaklarında zikredilen eskatolojik bir gelecekte vuku bulacaktır.

Hristiyanların eskatolojik bir gelecekte vuku bulacak olan kısa galibiyetinin mimarı olacak *Benî Asfar*, İslam kaynaklarında çokça zikredilen ancak hangi kavme atıfla söylendiği meçhul yahut oldukça değişken kurgusal bir topluluktur.⁶³³ *Sarı İnsanlar* olarak çevrilebilecek ve Müslümanlar için muhtelif Batılı Hristiyanları nitelemek amacıyla kullanılan kavram, sadece İslam kaynaklarında değil, Hristiyan kaynaklarında da kendine yer bulmuştur. Kavramın kullanımını, Yazıcızâdeler üzerinden inceleyen Grenier, *Benî Asfar*'a dair anlatıların 9. yüzyıldan itibaren her iki dinin kaynaklarında da kendine yer bulduğunu ve dolayısıyla ortak bir anlatının mevcut olduğunu belirtir.⁶³⁴

Yazıcızâde'nin *Muhammediyye*'de *Benî Asfar*'dan bahsederken hadis kaynaklarında geçen ifadeleri aktardığını belirten Emecen, kavramın Arap literatüründe önce Bizanslıları imlerken daha sonra bütün Avrupalılar için kullanıldığını belirttikten sonra, kavramın aynı zamanda Macarları belirtmek için de kullanıldığını ifade eder.⁶³⁵ Zihnindeki karşılığını bilmek mümkün olmasa da Murad'ın, herhangi bir şerh düşmemesi sebebiyle, *Benî Asfar*'a rivayetini

⁶³⁰ Metne dair genel bir değerlendirme ile Aramice ve Yunanca versiyonların İngilizce çevirileri için bkz. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, s. 13-60

⁶³¹ Yoko Miyamoto, "The Influence of Medieval Prophecies on Views of the Turks: Islam and Apocalypticism in the Sixteenth Century", *Journal of Turkish Studies* 17 (1993), s. 126-127.

⁶³² Miyamoto, "Islam and Apocalypticism in the Sixteenth Century", s. 142.

⁶³³ Kavramın Arap yazınındaki kullanımlarını, sadece eskatolojik cihetten değil, diğer cihetlerden de değerlendiren bir makale için bkz. Maribel Fierro, "Al-Aşfar", *Studia Islamica* 77 (1993), s. 169-181.

⁶³⁴ Grenier, *The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular*, s. 200-202.

⁶³⁵ Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, s. 47; *Benî Asfar* tabirinin Osmanlı yazınındaki yeri tek başına bir çalışmayı hak etmektedir. Tabirin kullanıldığı bazı birincil kaynaklar için bkz. Firdevsî-i Rumî, *Kutb-nâme*, haz. İbrahim Olgun & İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011, s. 74-75; "... küffâr-ı benî asferden, ya'nî, tâ'ife-i nasârâdan ..." (Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasah Bey-zâde Târîhi - Metin (926-1003 / 1520-1595) Cilt II*, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004, s. 42).

aktarıken doğrudan tarihsel olarak 16. yüzyıl evreninde var olan bir topluluğa atıf yapmadığı söylenebilir. Diğer bir deyişle, Murad için *Benî Asfar*, Hristiyanların yeniden galip geleceklerine dair beklentilerini, tadil etmesine yarayan eskatolojik bir geleceğin müphem bir topluluğudur.

Tesviye müellifi, Hristiyanların tekrar muzaffer olacaklarına dair eskatolojik beklentilerinin temeline dair spesifik bir bilgi verir. Onun bu bilgiyi verdikten sonra, yine *Muhammediyye*'yi kullanarak bu beklentiye yanlışılaması, onun kıyamete dair kurduğu anlatının tarihsel olmadığını ortaya koyan en net örnektir. Nitekim Hristiyanların beklentisi kutsal metinlerin 16. yüzyıl ve hatta Osmanlı özelinde yorumlanmasına dayanması sebebiyle oldukça tarihselken, Murad Bey'in bu beklentiye yanlışılamak amacıyla kullandığı kaynak bizatihi meta-tarihsel olmasının yanı sıra, içerik itibarıyla da Osmanlı sultanlarını kıyamet sahnesinin dışına atmaktadır.

ol on ikinci halife ki mehdiyyü'z-zamândur, zuhûra gelüp ve anun zamânı emn ü emân zamânı olup bolluk ve ucuzluk olup kurd koyun-ile yürüse gerekdür. Ve ol on iki halife hakkında İncil'de dahi hazret-i İsa haber vermişdür ve on ikincisinden sonra inkırâz-ı ümmet belki inkırâz-ı zamân olsa gerek diyu işâret vardır. Ve tâyife-i Nasârâ bu âl-i 'osman neslinden oligelen halifeleri mülâhaza idüp ve şimdi pâdişâhumuz Sultân Süleyman *sânallahu ve ebkâhu ilâ yevmi'z-mîzân* hazretlerini tâ Osman'dan berü on ikincisi ola diyu inkırâz-ı ümmete muntazırlardur ve i'tikâdları dahi budur ki İncil'de bunlara işâret olmuş ola ve illâ ol on iki imâmdur ki hulefâü'r-râşidîndür ve 'akablarınca kimi geldi ve kimi gelecekdür hele on ikincisi mehdiyyü'z-zamân olsa gerek.

Murad Bey'in buradaki ifadelerinin merkezinde on iki halife meselesi vardır. Sonuncu yani on ikinci halifenin hükümranlılığına değin kıyametin kopmayacağına dair beklenti hem İslam hem de Hristiyan kaynaklarında ortaktır.⁶³⁶ On iki halife İslam kaynaklarında biri Eski Ahit diğeri Kur'an olmak üzere iki farklı kaynaktan beslenmektedir. Eski Ahit kaynaklı rivayetler, Yaratılış 17:20'deki "İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım." ifadelerine dayanmaktadır. Eski Ahit'e dayanan rivayetler Basra, Mısır ve Suriye kaynaklıdır.⁶³⁷ Mâide Suresi'nin 12. ayetinin "Andolsun, Allah İsrailoğullarından sağlam söz almıştı. Onlardan on iki temsilci -başkan- seçmiştik." şeklindeki ilk cümlesine dayanan

⁶³⁶ Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, s. 36-38.

⁶³⁷ Uri Rubin, "Apocalypse and Authority in Islamic Tradition: The Emergence of the Twelve Readers", *Al-Qantara* 18/1 (1997), s. 11-24; Eski Ahit kaynaklı bu ifadeye dayanan eskatolojik bir metin için bkz. Han J. W. Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period", *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material* içinde, ed. Averil Cameron ve Lawrence I. Conrad, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1992, s. 189-213.

rivayetler ise Kûfe kaynaklıdır.⁶³⁸ Bu ayrıntı mühimdir çünkü Yazıcızâde'nin aktardığı rivayet Kûfeli Câbir b. Semure'nin Kur'an kaynaklı rivayetidir.⁶³⁹ Dolayısıyla Murad Bey, Hristiyanların on iki halife meselesine dair yorumlarını zikrederken, tamamen kendi gördüğü yahut işittiği bilgilere dayanmakta, başka bir ifadeyle *Muhammediyye*'den tamamen kopmaktadır.

On iki halifeye dair eskatolojik beklenti, belirli bir rakamla sınırlı olması ve teorik olarak on ikinci halifeden sonra hikayenin bitmediğinin gözlemlenmesi sebebiyle, güncel olarak yorumlanabilir bir doğaya sahiptir. Normal şartlarda on ikinci halife Ömer bin Abdülaziz iken sonrasında on iki sayısının eskatoloji bağlamında kullanımı esnemiştir.⁶⁴⁰ Örneğin, on iki imamcı inançları gereği Şiiilerin bu rivayetlerle oynama gereklilikleri olmamıştır. Ancak Sünni metinlerde on iki halife ve kıyamet bahsi farklı biçimlerde kullanılabilmiş ve yorumlanabilmiştir.⁶⁴¹ Bu bağlamda, on iki halife meselesinde ortak kaynaktan beslenen Hristiyanların da günün ihtiyaçlarını kullanmaları oldukça doğaldır. Nitekim, *Tesviye* müellifi, onun devrinde yaşayan Hristiyanların, kendi bilgisine dayanarak İncil kaynaklı olduğunu belirttiği on iki halife meselesinde bu eskatolojik geleneği on iki Osmanlı sultanı şeklinde yorumladığını belirtmektedir. Böylesi bir beklentinin muhtelif versiyonlarla 16. yüzyıl Avrupası'nda tedavülde olduğu doğrudur.⁶⁴² Hristiyanların oldukça güncel bir bağlam içerisinde yorumladıkları bu eskatolojik gelenek, Murad tarafından bir yandan şerh edilirken diğer yandan güncel bağlamından koparılır.

Muhammediyye'ye dayanarak on ikinci halifenin mehdi olduğunu söyleyen Murad, bu halifelerin kiminin geldiğini kiminin ise geleceğini söyleyerek, Süleyman'ı mümkün *mehdiler* dairesinden çıkarır ve meseleyi meta-tarihsel bir boyuta taşır. Kendisi ismen sadece raşid halifeleri zikreder, ancak kaynağı olan *Muhammediyye*'de Hasan, Hüseyin ve Ömer bin Abdülaziz'in isimleri de halife olarak sırasıyla zikredilir.⁶⁴³ Her ne olursa olsun, kesin olan bir nokta vardır. O da *Tesviye* müellifi için kıyamet alametleri bahsinin güncel değil, eskatolojik bir gelecekte gerçekleşecek olmasıdır. Nitekim, anlatısının tek kaynağı olan *Muhammediyye* için de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla, Murad Bey'i 16. yüzyılın emperyal rekabeti ve bu

⁶³⁸ Rubin, "The Emergence of Twelve Readers", s. 24-33.

⁶³⁹ Yazıcızâde Mehmed on iki halife meselesini anlatmaya şu beyitle başlar: "Rivâyettir ki Câbir söylemiştir / Resûlu'l-lâh ona bir gün demiştir" (*Muhammediyye*, s. 543).

⁶⁴⁰ Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, s. 36-37.

⁶⁴¹ Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, s. 38; Rubin, "The Emergence of Twelve Readers", s. 14.

⁶⁴² Miyamoto, "Islam and Apocalypticism in the Sixteenth Century", s. 138.

⁶⁴³ *Muhammediyye*, s. 543.

rekabetin eskatolojik veçhesiyle ilişkilendirmek mümkün değildir. Onun çabası, tam aksine, meseleyi güncel bir bağlamda değerlendiren Hristiyan muhataplarına cevap vermekten ibarettir.

Krstić, Murad'ın emperyal bir propaganda aracı olarak mehdilik iddiasını kullanmamasının, Süleyman'ın hükümranlılığının son dönemlerinde dünya hakimiyeti iddiasından vazgeçmesi üzerinden açıklanabilme ihtimali olduğunu belirtir.⁶⁴⁴ Bunu mütevazı bir ihtimal olarak değerlendirmek mümkünse de söz konusu sürecin aynı zamanda diplomasinin yükselişine sebep olduğu düşünüldüğünde, bir diplomatik aracı olarak Murad'ın diplomatik muhataplarına seslendiği bir metinde gazayı çok net ve tehditkar bir dille olumlaması, bu ihtimali sarsma potansiyeline sahiptir. Diğer yandan, Murad Bey 1557 yılında doğmamıştır, hayatının ilk safhalarında söz konusu iddia ve anlatıları duymuştur. Dolayısıyla Murad Bey'in 1557 yılında değişen şartlar sebebiyle bu iddialardan vazgeçtiğini söylemek de pek makul değildir.

Kutupluk, kehanet ve kıyamet üzerine şekillenen Murad'ın pasajları ve Krstić'in bu bağlamdaki yorumları hakkında neler söylenebilir? Üzerinde durulması gereken ilk nokta Murad'ın Osmanlı hükümdarının egemenliğine dair düşünceleri, ikincisi ise kıyamet anlatılarına karşı tavrıdır. *Tesviye* müellifi, Süleyman'ı hiçbir şekilde mehdi yahut ruhani ve dünyevi otoriteyi bünyesinde meczetmiş bir hükümdar olarak görmemektedir. *Tesviye*'nin hiçbir yerinde böyle yorumlanabilecek bir ibare bulunmaz. Sanıyorum ki, yukarıda Krstić'e yönelttiğim eleştiriler bu noktayı ortaya koymaktadır. Kendisi, özellikle Papalık ve kutupluk meselesinde yaptığı yorumlarla Murad'ın bu tartışmalara bir şekilde dahil olduğunu belirtmektedir. Bunun da ötesinde, Murad Bey'in oldukça mühim bir ünvan olan *sâhib-kırân* ünvanını Süleyman için, onun yaşadığı devirde istinsah ettiği D nüshasında kullanmayıp, ölümünden sonra istinsah ettiği B nüshasında kullanması bu bağlamda mühim bir ayrıntıdır.⁶⁴⁵

Üzerinde durulması gereken ikinci nokta ise Murad'ın kıyamet anlatılarıyla ilişkisidir. Murad'ın kıyamet anlatısının dayanağını *Muhammediyye* oluşturmaktadır. Ancak kendisi bu anlatıyı yakın zamanda bir kıyamet beklentisiyle değil; Hristiyanların tedavüldeki galibiyetlerini öngören kıyamet anlatısına karşı refleksif bir biçimde kurmaktadır. Murad

⁶⁴⁴ Krstić, *Narrating Conversions to Islam*, s 214.

⁶⁴⁵ D nüshasında *pâdişâh-ı 'âlem-penâh* ifadesini kullandığı yerde (vr. 184a) B nüshasında *sâhib-kırân Sultan Süleymân hazretleri* (vr. 153a) ifadesini kullanır.

Bey'in Batı dünyasında tedavülde olan kehanetleri *Muhammediyye*'deki anlatıyla birleştirmesi bir yandan kehanetlerin kolektifliğini ve dinlerüstülüğünü ortaya koyarak Fleischer'in Akdeniz havzası anlatısını doğrulamaktadır. Yine de Fleischer'in, 1550'ye değin kıyamet beklentisi ve bu beklenti üzerine kehanetler ile şekillenen emperyal rekabet ve egemenlik iddialarının varlığına ve yaygınlığına yönelik yorumları üzerine düşünmek gerekiyor. Murad'ın ihtidası ve sonrası, diğer bir deyişle bütün bir dini ve siyasi kimliğini oluşturduğu süreçte bu iddialar ve söylencelerden haberdar olmaması imkan dahilinde değildir. Nitekim *Tesviye* metni de bunu ortaya koymaktadır. Diğer yandan Benî Asfar kehanetine başlamadan hemen önce Allah'ın Müslümanlara dünya egemenliğini vaad ettiğini ve "ol va'de-i hakkun netîcesi günden güne mütezâyid olub zuhûra gelüp islâm milleti yiryüzünde artup artup yürüyor"⁶⁴⁶ şeklinde bir ifadeyle bu vaadin güncel bir şekilde gerçekleştiğini söylemesi mühimdir. Bu 1550 sonrası gerçekleştiği iddia edilen sınırları belirli *rasyonel hilafet* anlatısını, Murad özelinde, kanımca yanlışlıyor. Neticesinde Murad, İslam'ın *hakkiyyetine* delil olarak evrensel egemenliğin günden güne gerçekleşmesini göstermektedir. Çünkü Murad bunu sadece bir kehanet olarak değil, gerçekleşen bir kehanet olarak görmekteydi. *Benî Asfar* anlatısı ise bunun tam tersine Hristiyanların kehanetlerine karşı Müslüman bir perspektifle ortaya konulmakta ve bu kehanetleri bazı açılardan yanlışlamaktadır. Burada, *ahistorik* bir anlatı mevcuttur. Nihayetinde Hristiyanların Süleyman'ı on ikinci Osmanlı padişahı olarak tasavvur ettikleri kehanet, *Muhammediyye* vesilesiyle kiminin geldiği kiminin ise geleceği on iki halifeye dönüşmekte ve imparatorluğa atıf yapılmaksızın zikredilerek *ahistorik* bir anlatı şeklinde sunulmakta ve bu anlatı Murad tarafından yüz yıldan fazla bir süre sonra aktarılmaktadır.

16. yüzyılın evrensel egemenlik iddiaları ve eskatolojik beklentileri ile *Tesviye*'nin bu iki bahisle olan ilişkisini incelediğim bu bölümde, esasında Krstić'in oldukça heyecan verici iddialarını tamamen yanlışlıyor ve kesinlikle daha az heyecanlı bir sonuca varıyorum. Vardığım sonuç, temelde Murad'ın, en azından *Tesviye*'de, bugün modern Osmanlı tarihçiliğinde ciddi düzeyde ele alınan 16. yüzyılın eskatolojik beklentiler, evrensel egemenlik iddiaları ve emperyal rekabetle harmanlanmış tarihyazımına katkı sağlayacak herhangi bir veri sunmadığıdır. Murad, söz konusu literatürde kullanılan kaynaklardaki anlatıların ve verilerin aksine daha *mutedil* bir çizgi benimsemektedir. Ancak bu bölüm, mevcut literatürü

⁶⁴⁶ *Tesviye*, vr. 47a.

yanlışlamamakta, sadece Murad'ın burada yeri olmadığını söylemektedir. Nitekim, 16. yüzyılın girift gerçeklikleri içerisindeki tek gerçeklik bu literatürde sunulandan ibaret değildir. Tıpkı geriye dönüp baktığında binyılcı kıyamet beklentileri içerisinde olanların zekalarında kusur gören Kâtib Çelebi'nin varlığı gibi, aynı yüzyıl içerisinde tedavülde olan muhtelif iddialar ve beklentiler herkes tarafından paylaşılacak zorunda değildir.⁶⁴⁷ Murad da bu iddiaları ve beklentileri paylaşmayanların tarafındadır. Kendisi doğrudan bazı Osmanlıların sahip oldukları beklentilerin hilafına bir şey söylememiş olsa dahi meseleye dair kendi kanaatini serdettiği pasajlarda açık bir biçimde farklı bir konum almaktadır. Uzun lafın, kısası herhangi bir tarihsel metni incelerken dikkat edilmesi gereken nokta, gerileme paradigmasının revaçta olduğu günlerde araştırmacıların her şeyi gerileme bağlamında değerlendirmesine benzer hatalara düşmemektir. Nihayetinde mevcut ve hakim paradigmalar, sadece güncel ve revaçta olmaları sebebiyle her şeyin açıklanacağı ve her şeyin onlarla ilgili olduğu büyüğü bir öze sahip değildir. Umuyorum ki *Tesviye*'nin dünden bugüne serencamı buna örneklik teşkil edebilir.

⁶⁴⁷ “‘‘Uk l-ı k sire ash bından bir g r  h zu m eylediler ki elf-i k milden evvel kıy  met kopa y    d elfi geçerse tef v t-i kameriyye olan otuzu tec v z itmeye. Ve bu b  bda ba zı mukaddim t-ı v  hiye, belki k  zibeye temessük itdiler ... Ve kizb-i sar  h idi i z  hir oldu’’ (K  tib Çelebi, **Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)] I**, haz. Zeynep Aycibin, İstanbul:   amlıca Basım Yayın, 2016, s. 5).

SONUÇ

Murad Bey 70 küsur senelik hayatına çok şey sığdırdı ve ilginç bir hayat yaşadı. İki dine, entelektüel vukufiyet kesb etmiş bir düzeyde mensup oldu. İki kez esaret hayatı yaşadı. Sahip olduğu Latince ve Macarca bilgisi sayesinde Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet etti. Bu filolojik bilgisi ile dini meselelere ilgili bir entelektüel olarak Hristiyanları İslam dinine davet etmeyi kendine misyon edindi. Bu misyonunu sadece sözel yolla değil, yazılı olarak da somutlaştırdı ve *Tesviye*'yi kaleme aldı. Anlaşılan o ki bu çabasını kutlu bir görev olarak görüyordu, ancak bu çabasının neticelerini hayal ettiği düzeyde göremedi. Ancak hayatının son demlerinde Latince'ye tercüme ettiği Osmanlı tarihi o öldükten sonra Batı dünyasında oldukça popülerlik kazandı. Diğer bir deyişle insanları İslam'a davet noktasındaki çabası pek karşılık bulamasa da onun İslam'a ihtidasını sağlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini tanıttığı metin karşılık bulmuş oldu.

Murad Bey'in bir tercüman olarak mesleki hikayesinin temelinde 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı-Habsburg ilişkilerinde diplomasinin ağırlık kazanması yatmaktadır. Bu süreç İmparatorluk merkezindeki diplomasi trafiğinin ve bu trafiğin taşıyıcıları olan tercüman sayılarının artmasına sebep oldu. Ancak ilginç bir biçimde tercümanlık mesleğinin ehemmiyeti artmakla birlikte, bu meslek aynı düzeyde kurumsallaşmadı. Aksine sınırları ve tanımları yüzyılın ilk yarısına göre daha belirsiz bir meslek oldu. Murad Bey işte bu çarkın dişlilerinden biri olarak İmparatorluk'a hizmet etti. Bu vesileyle geçimini ve kendine misyon bellediği davet çabasını pratiğe dökmesini sağlayan ilişki ağını temin etti.

Tesviye 16. yüzyıl İstanbulu'nda okuryazar olan ancak formel dini eğitim almamış bir bireyi etkileyen yazın kültürünü ve bu bireyin dini kimliğini ortaya koyması açısından emsalsiz bir eserdir. Evrensel olan dini bilginin yazılı yahut sözel bir biçimde yerel alanda kendine yer bulmasını imleyen acemi ilahiyat kavramı için *Tesviye* oldukça mühim bir metindir. Bu metin sayesinde, normal şartlarda evrensel bilginin yerel alanda kendine yer bulduğu zaman alıcı konumunda olması gereken bir bireyin neler düşündüğü, neler okuduğu ve okudukları üzerinden kendisine nasıl bir kimlik inşa ettiği anlaşılmaktadır. *Tesviye* bu bağlamda değerlendirildiğinde, Rum Diyarı'nda 15. yüzyıldan beri kaleme alınan popüler acemi ilahiyat metinlerinin ana akım bir dünya görüşü yaratma noktasında ne kadar başarılı olduğu görülmektedir. Murad Bey'in görüşlerinin sadece bizzat mütalaa ettiği metinler değil, yaşadığı

devirde kaleme alınmış diğer başka metinler aracılığıyla da takip edilebilir olması bunu desteklemektedir.

Murad Bey 16. yüzyıl İstanbulu için klişe sayılabilecek bir Müslüman profilidir. Müteşerri'-sufi olarak nitelendirilebilecek olan bu klişe profil Osmanlı dünyasının 15. yüzyılından beri popüler olan meşhur isim ve eserlerine atıf yapmaktadır (Yazıcızâde Mehmed, Kutbuddin İzniki, Yunus Emre vs.). Kendisi kendi yaşadığı devrin güncel dini tartışmalarına girmekten çekinmez. Birçok alimin ibadet olarak sayılmasını küfür addettiği raks-devran meselesinde, net bir biçimde devrin sufilerinden yana taraf tutar.

Müteşerri'-sufi olarak yaşadığı devirde gördüğü aksaklıklara karşı eleştirel bir tonda kalem oynatır. Ancak Murad Bey müşahade ettiği aksaklıkların politik yönüne kesinlikle değinmemektedir. Dolayısıyla onun metinlerinde aksettirdiği eleştirel ton yine 16. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan diğer eleştirel metinlerle bir tutulmamalıdır. Onun temel derdi bir sufi olarak ideal kabul ettiği *dünya-sevmezlik* ilkesinin hayatın hiçbir alanında işlemiyor oluşudur. Dolayısıyla eleştirilerini dile getirirken *dünya sevgisi* denilen *belaya* çokça atıf yapar ve ahlaki temel alır.

Tesviye'nin bizzat Hristiyanlara kendi dinlerinin batıllığını göstermek amacıyla kaleme alınan kısımlarında temel argüman Hristiyanlık'ın mensuh olması ve hak dinin İslam oluşu yatmaktadır. Bir polemik için oldukça klişe ve giriş düzeyinde kalan bu argümanı Murad Bey birçok açıdan geliştirir. Hz. Muhammed'in eski kitaplarda (Eski ve Yeni Ahit) müjdelenmesi ve eski kitaplar tahrif edilmişken Kur'an'ın tahriften azade kalması gibi noktalar Murad'ın gündemindedir. Ancak özellikle üzerinde durduğu mesele Hristiyanlık dininin itikadi tutarsızlıklarıdır. Bu noktada teslis ve Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu yönündeki inançları akıl dışı bulduğunu gerekçeleriyle birlikte zikreder.

Murad Bey için İslam'ın hak din oluşunun bir delili de Allah'ın vaadi olan Müslümanların galibiyetinin günden güne Osmanlılar eliyle tecrübe edilmesidir. *Tesviye* müellifi mevcut politik atmosferde Müslüman tarafının muzaffer oluşunu Hristiyanlık'ın batıllığı, İslam'ın hak din oluşuna delil göstermektedir. Ancak kendisi Osmanlı-Habsburg rekabeti sebebiyle her iki tarafın belirli kesimlerinde vuku bulan teo-politik iddialarına atıf yapmaz. Aksine metni incelendiğinde kendisinin bu rekabeti Osmanlı-Habsburg yahut Süleyman-Karl ekseninde değil, Müslüman-Hristiyan ekseninde ele alarak meseleyi şahıs ve kurumlarla ilişkilendirmeyen bir tutum takındığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

1. Arşiv Kaynakları

1.1. Yayınlanmış

3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968 / 1558-1560), Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1993.

7 Numaralı Mühimme (975-976 / 1567-1569) <Özet-Transkripsiyon-İndeks> II, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999.

7 Numaralı Mühimme (975-976 / 1567-1569) <Özet-Transkripsiyon-İndeks> III, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999.

12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979 / 1570-1572) <Özet-Transkripsiyon-İndeks> II, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1996.

Abid Yaşaroğlu, **Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Koğuşlar 888 Numaralı Mühimme Defteri (1a-260a. Tahlil ve Transkrip)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1995.

Ernst Dieter Petritsch, **Regesten der Osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv Band I, (1480-1574)**, Wien: Das Staatsarchiv, 1991.

İstanbul Kadı Sicilleri 41: Balat Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (h. 964-965 / m. 1557-1558), ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Kültür AŞ, 2019.

Tobias P. Graf (haz.), **Der Preis der Diplomatie: Die Abrechnungen der kaiserlichen Gesandten an der Hohen Pforte, 1580-1583**, Heidelberg: Universitätsbibliothek Heidelberg, 2016.

Yunus Eren, **34 Numaralı ve H.986/1578 Tarihli Mühimme Defteri [s. 1-164] “İnceleme-Metin”**, Yayınlanmamış YL Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.

1.2. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi

AE.SSÜL.I [Ali Emiri, Süleyman I]: 4/231, 4/250, 4/258.

A.DVN [Bab-ı Asafî, Divan-ı Hümayun Kalemî]: 3/36, 3/83.

D.BRZ.d [Bab-ı Defteri, Büyük Ruznamçe Kalemî Defterleri]: 20617.

D.EVM.d [Bab-ı Defteri, Evamir-i Maliye Kalemî Defterleri]: 26278.

DFE.RZ [Defterhane-i Amire, Timar Zeamet (Ruznamçe) Defterleri]: 45

İE.HR [İbnülemin, Hariciye]: 19/1716.

KK [Kamil Kepeci]: 67, 215, 220, 224, 225, 230, 294, 1866.

MD [Mühimme Defteri]: 2, 4, 10, 15, 21, 25, 30, 36, 42, 45.

MŞH.ŞSC.d [Meşihat, Şeriyye Sicili Defterleri]: Bursa ŞS. A-31, Bursa ŞS. A-165.

TSMA [Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi]: D. 10151, E. 419/26, E. 759/13, E. 759/64.

2. Kaynak Eserler

2.1 Yazmalar

[Acemi İlahiyat Metinleri Derlemesi], İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K-905-5, vr. 56b-65b.

Abdullatif Karamanî, **Âdâb-ı Menâzil**, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, 8.

Anonim **Eyyühe'l-Veled Tercümesi**, İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K-1327.

Gelibolulu Mustafa Âlî, **Mehâsinü'l-Âdâb**, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3668.

Kutbuddin İznîkî, **Mukaddime**, Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 439.

Kutbuddin İznîkî, **Mukaddime**, Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 474.

Kutbuddin İznîkî, **Mukaddime**, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, 32.

Kutbuddin İznîkî, **Mukaddime**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1171.

Kutbuddin İznîkî, **Mukaddime**, University Library of Leipzig, B. Or. 142.

[**Mecmua**], Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 1734.

[**Mecmua**], İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K-1322.

Menâkıb-ı Gazâlî, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 4609.

Murad Bey, **Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hakk**, British Library, Ms. no. Add 19894. (B Nüshası)

Murad Bey, **Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hakk**, Österreichische Nationalbibliothek, A. F. 180. (V Nüshası)

Murad Bey, **Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hakk**, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. 210. (D Nüshası)

Musa İznîkî, **Terceme-i Kısâs-ı Enbiyâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Şâzelî Tekkesi, nr. 126.

Yazıcıoğlu Ahmed, **Kitâbü'l-Müntehâ ale'l-Fusûs**, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K-108.

2.2. Yayınlanmış

XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'ı, haz. İsmail Erünsal, Ankara: TTK Yayınları, 2003.

Abdullah-ı İlâhî ve Meslekü't-Tâlibin ve'l-Vâsılîn (Edisyon Kritik), haz. Yunus Nadi Özçelik, Yayınlanmamış YL Tezi, Gazi Üniversitesi, 1990.

Bernarda Navagero, "İstanbul'da Elçilik Görevi Yapmış Olan Saygıdeğer Bernardo Navagero'nun Osmanlı İmparatorluğu Hakkındaki Raporu, Pregadi'de 1553 Nisan'ında Okunmuştur", **Venedik Elçilerinin Raporlarına Göre Kanunî ve Şehzâde Mustafa** içinde, ed. Erhan Afyoncu, çev. Pınar Gökpar & Elettra Ercolino, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015, s. 3-67.

Bursalı Lâmi'î Çelebi, 'İbret-Nümâ (İnceleme-Metin), haz. Salih Gülerer, Yayınlanmamış YL Tezi, Gazi Üniversitesi, 1988.

Ebu'l-Fazl Musa İznikî'nin Zâdu'l-İbâd (Kullara Gıda) Adlı Eseri (Giriş – Dil İncelemesi – Metin – Sözlük – Dizin, haz. Süleyman Altınar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.

Ebu'l-Leys Semerkandî, **Tezkiretü'l-Evliyâ (Tercümesi), İnceleme-Metin-İndeks**, haz. Selahattin Olcay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.

Eşrefoğlu Rûmî, **Müzekki'n-Nüfûs (Giriş-Metin-Sözlük)**, haz. Abdullah Bağdemir, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.

François à Mesgnien Meninski, **Complementum thesauri linguarum orientalium, seu onomasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum**, Viennae, 1687.

Firdevsî-i Rumî, **Kutb-nâme**, haz. İbrahim Olgun & İsmet Parmaksızoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

George Sandys, **Sandys Travels, Containing an History of the Original and present State of the Turkish EMPIRE...**, London, 1673.

Gelibolulu Mustafa 'Âlî ve Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idü'l-Mecâlis, haz. Mehmet Şeker, Ankara: TTK Yayınları, 1997.

Gelibolulu Mustafa Âlî, **Nushatü's-Selâtin**, haz. Faris Çerçi, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015.

Gülşah Gödek, **Mecma'ü'l-Letâyif (Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Dizin)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018.

Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, **Hasah Bey-zâde Târîhi - Metin (926-1003 / 1520-1595) Cilt II**, haz. Şevki Nezihi Aykut, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004.

Johannes Leunclavius, **Neuwe Chronica türckischer Nation, von Türcken selbs beschrieben**, Frankfurt am Main 1590.

Johannes Leunclavius, **Historiae Musulmanae Turcorum, de monumentis ipsorum exscriptae libri XVIII. Commentarii duo cum onomastico gemino**, Frankfurt am Main 1591.

Kâtib Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, haz. M. Şerafettin Yalçın ve Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Bakanlığı: İstanbul, 1971.

Kâtib Çelebi, **Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)] I. Cilt**, haz. Zeynep Aycibin, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.

Kınalızâde Ali Çelebi, **Ahlâk-ı Alâî**, haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Konstantin Mihailoviç, **Bir Yeniçerinin Hatıraları**, çev. Nuri Fudayl Kıcıroğlu & Behiç Anıl Ekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Kutbe'd-Dîn İznîkî, **Mukaddime, Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük (Şahâbe'd-dîn Kudsî Nüshası)**, haz. Kerime Üstünova, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.

Kınalızâde Hasan Çelebi, **Tezkiretü's-Şu'arâ**, haz. Aysun Sungurhan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.

Latîfî, **Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ**, haz. Rıdvan Canım, Ankara: T.C. Kültür Turizm Bakanlığı: Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.

Marino de Cavalli & Murat Beg, **Yaşlılığa Övgü: Der-Medh-i Pîrî**, haz. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.

Matbaacı İbrâhîm Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye, haz. M. Esad Coşan, İstanbul: Seha Neşriyat, 1993.

Mehmet Ertuğrul Düzdağ (haz.), **Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı**, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.

Mûsâ bin Hâcî Hüseyin İznîkî – Terceme-i Faslu'l-Hitâb – Giriş-İnceleme-Metin-Dizin, haz. Murat Küçük, Yayınlanmamış YL Tezi, Ankara Üniversitesi, 1996.

Musa bin Hâcî Hüseyin el-İznîkî, **Münebbirü'r-Râkîdîn (Uyurları Uyandırıcı), Giriş-İnceleme-Tenkitli Metin -I-**, haz. Paşa Yavuzarslan, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Nev'î Efendi, **İlimlerin Özü "Netâyic el-Fünûn"**, haz. Ömer Tolgay, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Jean-Louis Bacqué-Grammont (ed. & nşr.), **La première histoire de France en turc ottoman: Chroniques des padichahs de France 1572**, Paris & Montréal: L'Harmattan, 1997.

Sadi, **Gülistan**, çev. Hikmet İlaydın, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Salomon Schweigger, **Sultanlar Kentine Yolculuk**, çev. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Stephan Gerlach, **Türkiye Günlüğü 1573-1576 & 1577-1578**, 2 Cilt, çev. Türkis Noyan, ed. Kemal Beydilli, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

Tercüman Abdullah b. Abdullah, **Tuhfetü'l-erîb fî'r-reddi alâ ehli's-salîb tercümesi**, çev. Mehmed Zihni Efendi, Matbaa-i Osmaniye, 1304.

Tursun Bey, **Târih-i Ebü'l-Feth**, haz. Mertol Tulum, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977.

Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin), haz. Abdullah Uğur, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.

Yazıcıoğlu Mehmed, **Muhammediyye**, haz. Âmil Çelebioğlu, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

3. LİTERATÜR

ÁCS, Pál:

“Tarjumans Mahmud and Murad: Austrian and Hungarian Renegades as Sultan’s Interpreters”, **Europa und die Turken in der Renaissance** içinde, ed. B. Guthmüller ve W. Kühlmann, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, s. 307-316.

ÁCS, Pál, & PETNEHÁZI, Gábor:

“Késre menő vita 1571-ben Murád dragomán (Somlyai Balázs) és Arnoldus Manlius között”, **Tanulmányok Monok István** 60 (2016), s. 39-45.

ÁCS, Pál:

“Bécsi és magyar renegátok mint szultáni tolmácsok: Mahmud és Murád”, **Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére** içinde, ed. Pál Fodor & Géza Pálffy & István György Tóth, Budapest: MTA TKI Gazdaság- és Társadalomtörténeti Kutatócsoportja, 2002, s. 15-27.

- ÁCS, Pál: "Pro Turcis and Contra Turcos: Curiosity, Scholarship and Spiritualism in Turkish Histories by Johannes Löwenklau (1541-1594)", **Acta Comeniana** 25 (2011), s. 1-21.
- AFYONCU, Erhan: "Ayn Ali Hakkında Yeni Bilgiler", **Türklük Bilgisi Araştırmaları** 39 (2013), s. 95-128.
- AFYONCU, Erhan: "Talîkîzâde Mehmed Subhî'nin Hayatı Hakkında Notlar", **Osmanlı Araştırmaları** 21 (2001), s. 285-306.
- AFYONCU, Erhan: "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları I", **Belgeler** 20/24 (1999), s. 77-155.
- AFYONCU, Erhan: "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihat Kayıtları II", **Belgeler** 26/30 (2005), s. 85-193.
- AKSULU, N. Melek: **Mohaç Esiri Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle İlgili Yazıları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- AKSULU, N. Melek: **Mohaç Esiri Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle İlgili Yazıları**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- ALEXANDER, Paul J.: **The Byzantine Apocalyptic Tradition**, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1985.
- ALMÁSI, Gábor: **The Uses of Humanism: Johannes Sambucus (1531-1584), Andreas Dudith (1533-1589), and the Republic of Letters in East Central Europe**, Leiden: Brill, 2009.
- al-TIKRITI, Nabil: "Ibn-i Kemal's Confessionalism and the Construction of an Ottoman Islam", **Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries** içinde, ed. Christine Isom-Verhaaren & Kent F. Schull,

- Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2016, 95-107.
- al-TIKRITI, Nabil: "Kalam in the Service of State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity", **Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power** içinde, ed. Hakan T. Karateke & Marius Reinkowski, Leiden & Boston: Brill, 2005, 131-149.
- ANDREWS, Walter G. & KALPAKLI, Mehmet: **Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili**, çev. N. Zeynep Yelçe, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- APAYDIN, Yunus M.: "Mûsiki (Fıkıh)" **DİA** 31 (2006), s. 261-263.
- ARDELEAN, Florin-Nicolae: "Foreign Mercenaries and Early Modern Military Innovations in East Central Europe. The Army of Castaldo in Transylvania and the Banat", **Studia Agriensia** 35 (2017), s. 117-129.
- ARGUNŞAH, Mustafa: "II. Murad Devrinin (1421-1451) Ünlü Hekimi Muhammed bin Mahmud Şirvânî ve Türkçe Eserleri", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** 4 (1990), s. 483-498.
- ASAD, Talal: "The Idea of an Anthropology of Islam", **Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences** 17/2 (2009), s. 1-30.
- ATÇIL, Abdurrahman: **Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire**, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- ATÇIL, Muhammet Zahit: **State and Government in the Mid-Sixteenth Century Ottoman Empire: The**

- Grand Vizierates of Rüstem Pasha (1544-1561)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2015.
- AYDIN, Bilgin & ERÜNSAL, İsmail: “Tereke Kayıtlarına Göre Bursa’da Sahaflık”, **Türklük Bilgisi Araştırmaları** 39 (2013), s. 187-204.
- AYDIN, Bilgin: “Divan-ı Hümayun Tercümanları ve Osmanlı Kültür ve Diplomasisindeki Yerleri”, **Osmanlı Araştırmaları** 29 (2007), s. 41-86.
- AYDIN, Mehmet: “Risâletü’n-Nushiyye’de geçen debit- Fiili Üzerine Bir Not”, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi** 4 (1989), s. 155-156.
- AYNUR, Hatice: “Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi’nin Yaşamöyküsü”, **Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar** içinde, der. Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 19-55.
- BABINGER, Franz: “Der Pfortendolmetsch Murād und seine Schriften”, **Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit** içinde, ed. Franz Babinger, Robert Gagger, Eugen Mittwoch, Johannes Heinrich Mordtmann, Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927, s. 33-54.
- BAER, Marc David: “Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Book Review)”, **Journal of Islamic Studies** 23/3 (2012), s. 391-394.

- BALCI, Sezai: **Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- BAŞER, Hacı Bayram: "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) Örneği", **Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl** içinde, ed. Ekrem Demirli, Ahmed Hamdi Furat vd., İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017, s. 245-254.
- BELLINI, Pier Paolo: "Identity and Social Roles: A Relational Perspective", **Italian Sociological Review** 6/3 (2016), s. 372-385.
- BERKEY, Jonathan P.: **The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800**, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BERKEY, Jonathan P.: **Popular Preaching & Religious Authority in the Medieval Islamic Near East**, Seattle: University of Washington Press, 2001.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate & ROBERT, Duncan & WARREN, Nancy Bradley: "Introduction", **The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature** içinde, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson ve Nancy Bradley Warren, New York: Palgrave, 2002, s. 1-11.
- BURAK, Guy: "Faith, Law and Empire in the Ottoman 'Age of Confessionalization' (Fifteenth-Seventeenth Centuries): The Case of 'Renewal of Faith'", **Mediterranean Historical Review** 28/1 (2013), s. 1-23.

- BURKE, Peter: "Context in Context", **Common Knowledge** 8/1 (2002), s. 152-177.
- CHINCA, Mark & YOUNG, Christopher (ed.): **Orality and Literacy in the Middle Ages: Essays on a Conjunction and its Consequences in Honour of D. H. Green**, Turnhout, Belgium: Brepols, 2005.
- CİCİ, Recep: "Muhammed b. Hamza Aydınî", **DİA** EK-2 (2016), s. 304-306.
- CİRİT, Hasan: "Vaaz", **DİA** 42 (2012), s. 404-407.
- COLEMAN, Joyce: **Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France**, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CONLEY, Thomas: "The Speech of Ibrahim at the Coronation of Maximilian II", **Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric** 20/3 (2002), 263-273.
- COOK, David: **Studies in Muslim Apocalyptic**, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 2002.
- CORBARI, Elina: "Lost and Found in Translation: The Heart of Vernacular Theology in Late Medieval Sources", **Franciscan Studies** 71 (2013), s. 263-278.
- ÇAVUŞOĞLU, Semiramis: **The Kāḏizādeli Movement: An Attempt of Şerī'at-Minded Reform in the Ottoman Empire**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton University, 1990.
- ÇETİN, Abdurrahman: "Nesih", **DİA** 32 (2006), s. 579-581.
- ÇETİN, Abdülbaki: "Ebu'l-Leys Semerkandî Tefsirinin Türkçe Tercümesi Üzerine", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi** 22 (2007), s. 53-101.

DANKOFF, Robert:

An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi, Leiden & Boston: Brill, 2006.

DÁVID, Géza:

“Ottoman Administrative Strategies in Western Hungary”, **Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage** içinde, ed. Colin Heywood & Colin Imber, İstanbul: Isis Press, 1994, s. 31-43.

DEĞİRMENCİ, Tülün:

“Bir Kitabı Kaç Kişi Okur?: Osmanlı’da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler”, **Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar** 13 (2011), s. 7-43.

DEĞİRMENCİ, Tülün:

“‘Söz Bir Nesnedir ki, Zâil Olmaz’: Osmanlı İstanbul’unda Hamzanâme Geleneğine Göre Kamusal Okuma (Hikâye-Resim-Kitap)”, **Antik Çağ’dan XVI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Edebiyat, Kültür, Sanat** içinde, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İBB Kültür AŞ., 2015, s. 634-649.

DEMİRLİ, Ekrem:

Sadreddin Konevî, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

DEVENTER, Jörg:

“‘Confessionalisation’ – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?”, **European Review of History** 11/3 (2004), s. 403-425.

DeWEESE, Devin:

“Foreword”, Mehmed Fuad Köprülü, **Early Mystics in Turkish Literature** içinde, çev. Gary Leiser ve Robert Dankoff, London and New York: Routledge, 2006, s. viii-xxvii.

DÖNMEZ, Süleyman:

“Skolastik Üzerine Kavramsal bir Analiz”, **Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi** 2/5 (2005), s. 123-144.

- DRESSLER, Markus: "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)", **British Journal of Middle Eastern Studies** 37/3 (2010), s. 241-260.
- DRIJVERS, Han J. W.: **The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material** içinde, ed. Averil Cameron ve Lawrence I. Conrad, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, Inc., 1992, s. 189-213.
- DROSZTMÉR, Ágnes: **Images of Distance and Closeness: The Ottomans in Sixteenth-Century Hungarian Vernacular Poetry**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Centreal European University, 2016.
- DUMLU, Emrullah: "XVI. Yüzyıl Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal – Çivizâde, Birgivi)" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi** 44 (2015), s. 303-337.
- DURU, Necip Fazıl: "Klasik Türk Şiirinin Dejenere Tiplerinden Vâiz", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi** 25 (2016), s. 197-234.
- EMECEN, Feridun M.: **Fetih ve Kıyamet, 1453**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- EMECEN, Feridun M.: "“Büyük Türk’e Pannonia Düzlüklerini Açan Savaş Mohaç, 1526”, **Muhteşem Süleyman** içinde, ed. Özlem Kumrular, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, s. 57-110.
- ERASLAN, Kemal: "Ak Şemseddin'in Dinî-Tasavvufî Şiirleri", **Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten** 1984,

- Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1987, s. 411-417.
- ESİR, Hasan Ali: “XV. Yüzyılda Muhammed Tarafından Yazılan Manzum *Sîret*’in Nüshaları – I”, **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi** 41 (2019), s. 63-88.
- FAZLIOĞLU, İhsan: “Osmanlı Döneminde ‘Bilim’ Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi** 3 (2003), s. 151-184.
- FAZLIOĞLU, İhsan: **Fuzulî Ne Demek İstedi: Işık imiş her ne var Âlem’de İlm bir kıl ü kâl imiş ancak**, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015.
- FAZLIOĞLU, İhsan: “Osmanlı Dönemi Türk Felsefe-Bilim Hayatının Çerçevesi”, **Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi** içinde, İstanbul: Papersense Yayınları, 2015, s. 219-268.
- FIERRO, Maribel: “Al-Aşfar”, **Studia Islamica** 77 (1993), 169-181.
- FLEISCHER, Cornell: **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati**, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- FLEISCHER, Cornell: “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman”, **Soliman le Magnifique et son temps: Acted du Colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990** içinde, ed. G. Veinstein, Paris: La Documentation Française, 1992, s. 159-177.

- FLEISCHER, Cornell: "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul", **International Journal of Turkish Studies** 13/1-2 (2007), s. 51-62
- FLEISCHER, Cornell: "Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman", **Cultural Horizons: Festschrift in Honor of Talat Halman** içinde, ed. J. L. Warner, 290-299, New York: Syracuse University Press, 2001.
- FLEISCHER, Cornell: "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", **Journal of the Economic and Social History of the Orient** 61 (2018), s. 18-90.
- FLUGEL, Gustav: **Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien**, 3. Cilt, Wien, 1867.
- FODOR, Pál: **İmparatorluk Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı**, çev. Özgür Kolçak, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.
- FODOR, Pál: "Macaristan'a Yönelik Osmanlı Siyaseti, 1520-1541", **Kızıl Elma** içinde, çev. Özgür Kolçak, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020, s. 153-217.
- FODOR, Pál: "Macarların Gözünden Türkler: Apokaliptik Gelenek ve Osmanlı-Macar Bağlamında Kızılelma Efsanesi", **Kızılelma** içinde, çev. Özgür Kolçak, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020, s. 103-152.
- FOREWELL, George W.: "Luther and the War Against the Turks", **Church History** 14/4 (1945), s. 256-271.

FRANCISCO, Adam S.:

Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics, Leiden & Boston: Brill, 2007.

GEMİCİ, Nurettin:

“Evliya Çelebi’nin Arapça Bilgisi ve Arapça Kaynaklarla İlişkisi Üzerine Gözlemler”, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nin Yazılı Kaynakları** içinde, haz. Hakan Karateke ve Hatice Aynur, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012, s. 186-199.

GILLESPIE, Vincent:

“Vernacular Theology”, **Middle English** içinde, ed. Paul Strohm, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 401-420.

GÖKBİLGİN, M. Tayyib:

“Kanunî Sultan Süleyman’ın Macaristan ve Avrupa Siyasetinin Sebep ve Âmilleri, Geçirdiği Safhalar”, **Kanunî Armağanı** içinde, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1970, s. 5-39.

GÖKTAŞ, Recep Gürkan:

“Yazıcıoğlu’nun *Muhammediyye’si* Hakkında Bir Osmanlı Fetvası”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 58/1 (2017), s. 205-212.

GÖRGÜN, Tahsin:

“Molla Fenârî (Düşüncesi)”, **DİA** 30 (2005), s. 247-248.

GÖYÜNÇ, Nejat:

“Timar Ruznamçe Defterleri’nin Biyografik Kaynak Olarak Önemi”, **Belleten** 60/227 (1996), s. 127-138.

GÖYÜNÇ, Nejat:

“XVI. Yüzyılda Ruûs ve Önemi”, **Tarih Dergisi** 27/22 (1967), s. 17-34.

GRAF, Tobias P.:

The Sultan’s Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575-1610, Oxford: Oxford University Press, 2017.

- GRAGGER, Robert: "Der magyarische Text von Murad's „Glaubenshymnus“ mit deutscher Übersetzung", **Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit** içinde, ed. Franz Babinger, Robert Gragger vd., Berlin: De Gruyter, 1927, s. 55-69.
- GREEN, D. H.: **Medieval Listening and Reading: The Primary Reception of German Literature (800-1300)**, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- GRENIER, Carlos: **The Yazıcıoğlu and the Spiritual Vernacular of the Early Ottoman Frontier**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The University of Chicago, 2017.
- GRENIER, Carlos: "The Yazıcıoğlu Brothers and the Textual Genealogies of Ottoman Islam", **Turcica** 49 (2018), 37-59.
- GRENIER, Carlos: "Reassasing the Authorship of the *Dürr-i Mekkûn*", **Archivum Ottomanicum** 35 (2018), s. 1-19.
- GRIBETZ, Arthur: "The samâ' Controversy Sufi vs. Legalist Author", **Studia Islamica** 74 (1991), s. 43-62.
- GÜLEÇ, İsmail: "Mesnevî'de Geçen 'Taassup Yüzünden Hıristiyanları Öldüren Yahudi Padişahının Hikayesi'ndeki Vezir Aziz Pavlus mudur?" **Essays in Memory of Hazel E. Heughan** içinde, ed. İsmail Erünsal ve dğr., Edinburgh: Hazel E. Heughan Educational Trust, 2007, s. 113-134.
- GÜLER, Kadir: "Germiyânlı Yetîmî ve İbret-Nâmesi-Zeyl", **Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History**

- GÜNALAN, Rifat: **of Turkish or Turcic** 5/2 (2010), s. 1012-1032.
- GÜRBÜZEL, Sümeyran Aslıhan: **XVI. Yüzyılda Bâb-ı Defterî Teşkilatı ve Maliye Ahkâm Defterleri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2005.
- GÜRER, Dilaver: **Teachers of the Public, Advisors to the Sultan: Preachers and the Rise of a Political Public Sphere in Early Modern Istanbul (1600-1675)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 2016.
- GÜRKAN, Emrah Safa: **“Osmanlılar’da Sema, Devran, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”**, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 26/2 (2010), s. 1-23.
- HAGEN, Gottfried: **Espionage in the 16th Century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean Go-Betweens and the Ottoman Habsburg Rivalry**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Georgetown University, 2012.
- HARRINGTON, Joel F. & SMITH, Helmut Walser: **Bir Osmanlı Coğrafyacısı İşbaşında: Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Düşünce Dünyası**, çev. Hilal Görgün, Küre Yayınları, 2015.
- HIRSCHLER, Konrad: **“Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555-1870”**, **The Journal of Modern History** 69/1 (1997), s. 77-101.
- HIRSCHLER, Konrad: **The Written Word in the Medieval Arabic Lands: A Social and Cultural History of Reading Practices**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

HODGSON, Marshall G. S.:

The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods, Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

IŞIK, Hidayet:

“Mevlânâ’nın Mesnevi’sinde Hristiyanlığın Tahrifi ile İlgili Anlattığı Hikayenin Sembolik Değeri”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi** 7/3 (2007), s. 245-260.

IŞIKSEL, Güneş:

“Ottoman-Habsburg Relations in the Second Half of the 16th Century: The Ottoman Standpoint”, **Frieden und Konfliktmanagement in interkulturellen Räumen. Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie in der Frühen Neuzeit** içinde, ed. Arno Strohmeyer ve Norbert Spannenberger, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2013, s. 51-61.

IŞIKSEL, Güneş:

La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVIe siècle: le cas du règne de Selîm II (1566-1574), Yayınlanmamış Doktora Tezi, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012.

İNALCIK, Halil:

“Kutadgu Bilig’de Türk İdare Geleneği ve Adalet”, **Adâlet Kitabı** içinde, ed. Halil İnalçık, Bülent Arı ve Selim Aslantaş, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015, s. 15-32.

İNAN, Murat Umut:

“Ottomans Reading Persian Classics: Readers and Reading in the Ottoman Empire, 1500-1700”, **The Edinburgh History of Reading: Early Readers** içinde, ed. Mary

- Hammond, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 160-181.
- İNANIR, Ahmet: “Osmanlı’da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi’ye İsnat Edilen “Risale fi Hakkı’ d-Devrân ve’r-Raks”ın Aidiyet Sorunu” **Usûl: İslam Araştırmaları** 14 (2010), s. 155-178.
- İPÇİOĞLU, Mehmet: “Kanunî Süleyman’ın Estergon (Esztergom) Seferi 1543 - Yeni Bir Kaynak -“, **Osmanlı Araştırmaları** 10 (1990), s. 137-159.
- JANOSIK, Daniel J.: **John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period**, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016.
- JENKINS, Ian: **Writing Islam: Representations of Muhammad, the *Qur’an* and Islamic Belief and the Construction of Muslim Identity in Early Modern Britain**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cardiff University, 2007.
- KARA, Mustafa: “Molla İlâhî’ye Dair”, **Osmanlı Araştırmaları** 7-8 (1988), s. 365-392.
- KARA, Mustafa: “Osmanlı Topraklarında Yaygın Olan Tarikatler”, **Osmanlı Medeniyeti** içinde, haz. Coşkun Çakır, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 225-242.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T.: “Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia”, **Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of**

- KARATEKE, Hakan: **Religious Authority in Islam** içinde, ed. Orkhan Mir-Kasimov, Leiden: Brill, 2014, s. 329-342.
- KARLIAĞA, H. Bekir: “Seyahatname’deki Popüler Dinî Kitaplar”, **Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nin Yazılı Kaynakları içinde**, haz. Hakan Karateke ve Hatice Aynur, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2012, s. 200-239.
- KÁRMÁN, Gábor: “Gazzâlî (Eserleri), **DİA** 13 (1996) s. 518-530.
- KELPETİN ARPAGUŞ, Hatice: **A Seventeenth-Century Odyssey in East Central Europe: The Life of Jakab Harsányi Nagy**, Leiden: Brill, 2016.
- KELPETİN ARPAGUŞ, Hatice: **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- KELPETİN ARPAGUŞ, Hatice: “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 22/1 (2002), s. 25-56.
- KILIÇ, Rüya: “Nakşibendi Geleneğinde İbnü’l-Arabî: Destek mi Muhalefet mi?”, **Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi** 6 (2007), s. 43-60.
- KOLÇAK, Özgür: “Sınır Diplomasisinden Saltanat Elçiliğine: Bir 16. Yüzyıl Diplomasî Hikâyesi yahut Marcus Scherer/Hidayet’in Esrarlı Sergüzeşti”, **Tarih Araştırmaları Dergisi** 39/67 (2020), s. 139-214.
- KORTANTAMER, Tunca: “17. Yüzyıl Şâiri Atâyi’nin Hamse’sinde Osmanlı İmparatorluğu’nun Görüntüsü”,

- KÖKSAL, Asım Cüneyd: **Tarih İncelemeleri Dergisi** 1 (1983), s. 61-105.
- KRSTIĆ, Tijana: **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- KRSTIĆ, Tijana: **Narrating Conversions to Islam: The Dialogue of Texts and Practices in Early Modern Ottoman Balkans**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Michigan, 2004.
- KRSTIĆ, Tijana: "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization", **Comperative Studies in Society and History** 51/1 (2009), s. 35-63.
- KRSTIĆ, Tijana: **Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire**, Stanford, California: Stanford University Press, 2011.
- KRSTIĆ, Tijana: **Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları (15.-17. Yüzyıllar)**, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- KRSTIĆ, Tijana: "From Shahāda to 'Aqīda: Conversion to Islam, Catechization, and Sunnitization in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli," **Islamisation: Comparative Perspectives from History** içinde, ed. A.C.S. Peacock, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, s. 296-314.
- KRSTIĆ, Tijana: "State and Religion, 'Sunnitization' and 'Confessionalism' in Süleyman's Time", **The Battle for Central Europe: The Siege of Szigetvár and the Death of Süleyman the**

- LAZARUS-YAFEH, Hava: **Magnificent and Nicholas Zrínyi (1566)** içinde, ed. Pál Fodor, Leiden, Boston, Budapest: Brill, 2019, s. 65-91.
- Le GALL, Dina: **Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism**, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- LEFF, Gordon: "Forgotten Naqshbandīs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhood", **Studia Islamica** 97 (2003), s. 87-119.
- MATUZ, Josef: "The Trivium and the Three Philosophies", **A History of the University in Europe, Volume 1: Universities in the Middle Ages** içinde, ed. H. De Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 307-336.
- McCULLAUGH, C. Behan: "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaft Süleymāns des Prächtigen", **Südost-Forschungen** 34 (1975), s. 26-60.
- McCULLAUGH, C. Behan: "Can Our Understanding of Old Texts Be Objective?", **History and Theory** 30/3 (1991), s. 302-323.
- McCULLAUGH, C. Behan: **The Truth of History**, London & New York: Routledge, 1998.
- MÉNAGE, V. L.: **Neşhrî's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text**, London: Oxford University Press, 1964.
- MIKLÓS, Szabó & SÁNDÓ, Tonk: **Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521-1700**, Szeged: József Attila tudományegyetem, 1992.
- MILLER, Gregory J.: "Theodor Bibliander's Machumetis saracenorum principis eiusque

- successorum vitae, doctrina ac ipse alcoran (1543) as the Sixteenth-century "Encyclopedia" of Islam", **Islam and Christian-Muslim Relations** 24/2 (2013), s. 241-254.
- MIYAMOTO, Yoko: "The Influence of Medieval Prophecies on Views of the Turks: Islam and Apocalypticism in the Sixteenth Century", **Journal of Turkish Studies** 17 (1993), s. 125-145.
- MULSOW, Martin: "Antitrinitarians and Conversion to Islam: Adam Neuser Reads Murad b. Abdullah in Ottoman Istanbul", **Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean: The Lure of the Other** içinde, ed. Claire Norton, New York: Routledge, 2017, s. 181-193.
- MULSOW, Martin: "Adam Neuser", **Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History: Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)** içinde, ed. David Thomas ve John Chesworth, Leiden: Brill, 2015, s. 420-425.
- MURPHEY, Rhoads: "Süleyman I and the Conquest of Hungary: Ottoman Manifest Destiny or a Delayed Reaction to Charles V's Universalist Vision", **Journal of Early Modern History** 5/3 (2001), s. 197-221.
- NORTH, John: "The Quadrivium", **A History of the University in Europe, Volume 1: Universities in the Middle Ages** içinde, ed. H. De Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 337-359.

- OBORNİ, Teréz: "From Province to Principality: Continuity and Change in Transylvania in the First Half of the Sixteenth Century", **Fight Against the Turk in Central-Europe in the First Half of the 16th Century** içinde, ed. István Zombori, Budapest: METEM, 2004, s. 165-180.
- OCAK, Ahmet Yaşar: "'Post Mortem' Eleştirilerin Odağında 'Kült' Bir Tarihçi: Fuat Köprülü", **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi** 2/4 (2016), s. 1-17.
- OCAK, Ahmet Yaşar: **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- OCAK, Ahmet Yaşar: "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış 'Kadıızâdeliler Hareketi'", **Türk Kültürü Araştırmaları** 17-21/1-2 (1979-1983), s. 208-225.
- ONG, Walter J.: **Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüñ Teknolojileşmesi**, çev. Sema Postacioğlu Banon, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- ORHONLU, Cengiz: "Tercüman", **İA** 12/1 (1979), s. 175-181
- OVERFIELD, James H.: **Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany**, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- ÖKTEM, Nisa: "16. Yüzyıl Tereke Kayıtlarında Osmanlı Kitap Kültürünün İzlerini Aramak: Kâtip Mustafa bin Yusuf'un Terekesi", **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplum ve Siyaset** içinde, ed. Ali Okumuş ve Ali Murad Kurşun, İstanbul: Ortadoğu ve Afrika

- Araştırmacıları Derneği Yayınları, 2016, s. 21-36.
- ÖKTEN, Ertuğrul: **Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas of İbn Kemal**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 1996.
- ÖNGÖREN, Reşat: “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 11/25 (2010), s. 123-132.
- ÖNGÖREN, Reşat: “Tezkiretü’l-Evliyâ”, **DİA** 41 (2012), s. 74-75.
- ÖNGÖREN, Reşat: “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 5 (2002), s. 85-96.
- ÖZ, Mehmet: **Kanun-ı Kadimin Peşinde: Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- ÖZCAN, Altay Tayfun: “Murat Bey, Codex Hanıvaldanus ve Kaynakları Üzerine (Süleyman Paşa ile ilgili Kayıtları Özelinde)”, **Timurlu Tarihine Adanmış bir Ömür: 75. Doğum Yılında Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı**, ed. M. Ş. Yüksel, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2017, s. 203-220.
- ÖZERVARLI, M. Sait: “Gazzâlî (Kelâm İlmindeki Yeri)”, **DİA** 13 (1996), s. 505-511.
- ÖZSOY, Ergün: **Akdeniz’de Osmanlılar ve Habsburglar 1550-1600: Siyaset-Ticaret-Ziyaret**, İstanbul: Libra Kitap, 2018.
- ÖZTAHTALI, İ. İmran: “Şerh Geleneği ve Lâmi’î’nin *Şerh-i Dibace-i Gülistan’ı*”, **Türklük Bilimi Araştırmaları** 29 (2011), s. 293-302.

ÖZTÜRK, Necati:

Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qāḍi-Zāde Movement, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Edinburgh, 1981.

ÖZYILDIRIM, Ali Emre:

Mâşî-zâde Fikrî Çelebi ve Ebkâr-ı Efkâr'ı: On Altıncı Yüzyılda Sıradışı Bir Aşk Hikayesi, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

PALA, İskender:

“Mühr-i Süleyman”, **DİA** 2006 (31), s. 524-526.

PAMUK, Şevket:

Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

PEDANI, Maria Pia:

“Osmanlı Padişahının Adına”: İstanbul'un Fethinden Girit Savaşı'na Venedik'e Gönderilen Osmanlılar, çev. Elis Yıldırım, Ankara: TTK Yayınları, 2011.

PETRITSCH, Ernst D.:

“Der habsburgisch-osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547”, **Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs** 38 (1985), s. 49-80.

RASHDALL, Hastings:

The Universities of Europe in the Middle Ages, Vol. II, Part I, Oxford: Clarendon Press, 1895.

RIEU, Charles:

Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum, London, 1888.

ROTHKEGEL, Martin:

“Jacobus Palaeologus in Constantinople, 1554-5 and 1573”, **Osmanlı İstanbulu IV: IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri, 20-22 Mayıs 2016**, ed. Feridun M. Emecen & Ali Akyıldız &

- Emrah Safa Gürkan, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, s. 977-1004.
- RÖMER, Claudia: "Contemporary European Translations of Ottoman Documents and Vice Versa (15th-17th Centuries)", **Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae** 61/1-2 (2008), 215-226.
- RUBIN, Uri: "Apocalypse and Authority in Islamic Tradition: The Emergence of the Twelve Readers", **Al-Qantara** 18/1 (1997), s. 11-24.
- SALARCI BAYDAR, Esen: **Osmanlı İmparatorluğu'nda Savaş Esirleri: Üsârâ-yı Mîrî (1650-1720)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- SARICAOĞLU, Fikret: **Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1784)**, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001.
- SARICAOĞLU, Fikret: "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri", **Tarih Dergisi** 37 (2001-2002), s. 297-319.
- SCHWINGES, Rainer Christoph: "Student Education, Student Life", **A History of the University in Europe, Volume 1: Universities in the Middle Ages** içinde, ed. H. De Ridder-Symoens, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 195-243.
- SEBASTIAN, Peter Mario Luciano: **Turkish Prosopography in the Diarii of Marino Sanuto, 1496-1517 / 902-923, Volume I**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of London, 1988.
- SETTON, Kenneth M.: **The Papacy and the Levant (1204-1571), Volume IV, The Sixteenth Century from**

- SEZER AYDINLI, Elif: **Julius III to Pius V**, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1984.
- SEZER, Elif: "Unusual Readers in Early Modern Istanbul: Manuscript Notes of Janissaries and Other Riff-Raff on Popular Heroic Narratives", **Journal of Islamic Manuscripts** 9 (2018), s. 109-131.
- SEZER, Elif: **The Interface Between the Oral and the Written in Ottoman Literature: The Reader Notes on the Manuscript of the Story of *Fîrûzşâh***, Yayınlanmamış YL Tezi, İstanbul Şehir University, 2014.
- SOYKUT, Mustafa: **Papalık ve Venedik Belgelerinde Avrupa'nın Birliği ve Osmanlı Devleti (1453-1683)**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- ŞAHİN, Kaya: "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", **Journal of Early Modern History** 14 (2010), s. 317-354.
- ŞAHİN, Oğuzhan: "Sofyalı Bâlî'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu", **Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi** 8 (2018), s. 37-64.
- TARAKÇI, Muhammet: "Tahriř", **DİA** 39 (2010), s. 422-424.
- TAŞPINAR, İsmail: "Mesnevî'de Erken Dönem Hristiyanlık ve Pavlus", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi** 28/2 (2011), s. 173-191.
- TAŞPINAR, İsmail: "Doğru'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 21/2 (2001), s. 23-54.

- TEKİN, Şinasi: “Binbir Gece’nin İlk Türkçe Tercümeleri ve Bu Hikâyelerdeki Gazeller Üzerine”, **Türk Dilleri Araştırmaları** 3 (1993), s. 239-255.
- TERZİOĞLU, Derin: “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion”, **Turcica** 44 (2012-2013), s. 301-338.
- TERZİOĞLU, Derin: “Where *‘İlm-i Hâl* Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization”, **Past and Present** 220 (2013), s. 79-114.
- THOMAS, David: “The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic”, **Islam and Christian-Muslim Relations** 7/1 (1996), s. 29-38.
- THOMAS, David: “The Miracles of Jesus in Early Islamic Polemic”, **Journal of Semitic Studies** 39/2 (1994), s. 221-243.
- TIETZE, Andreas: “Sheykh Bâlî Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin”, **Osmanlı Araştırmaları** 7-8 (1988), s. 115-122.
- TORRANCE, Thomas F.: “The Origins of Baptism”, **Scottish Journal of Theology** 11/2 (1958), s. 158-171.
- TÓTH, István György: “Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania”, **A Companion to The Reformation World** içinde, ed. R. Pochia Hsia, Padstow, Cornwall: Blackwell Publishing, 2004, s. 205-220.
- TRACY, James D.: “The Habsburg Monarchy in Conflict with the Ottoman Empire, 1527-1593: A Clash of Civilizations”, **Austrian History Yearbook** 46 (2015), s. 1-26.

- TRACY, James D.: “The Ambassador as Third Party: Busbecq’s Summary Account for the Year 1559”, **Acta Histriae** 22/2 (2014), s. 195-206.
- TRACY, James D.: “Tokaj, 1565: A Habsburg Prize of War, and an Ottoman *Casus Belli*”, **The Battle for Central Europe: The Siege of Szigetvár and the Death of Süleyman the Magnificent and Nicholas Zrínyi (1566)** içinde, ed. Pál Fodor, Leiden & Boston: Brill; Budapest: HAS Research Centre for the Humanities, 2019, s. 359-376.
- TRAMONTANA, Felicita: “Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Book Review)”, **Mediterranean Historical Review** 28/1 (2013), s. 82-86.
- UĞUR, Abdullah: “Ekberî Düşüncenin Yaygınlaşmasında Bir Araç Olarak Edebiyat: Mevlid, Muhammediye ve Envârü'l-Âşîkîn”, **Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf** içinde, ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı, İstanbul: İSAR Yayınları, 2018, s. 83-102.
- ULUDAĞ, Süleyman: “Gazzâlî (Tasavvufî Görüşleri)”, **DİA** 13 (1996), s. 515-518.
- ULUDAĞ, Süleyman: “Bâtın İlmî”, **DİA** 5 (1992), s. 188-189.
- ULUDAĞ, Süleyman: “Ricâlü'l-Gayb”, **DİA** 35 (2008), s. 81-83.
- UYGUR, Nermi: **Wilhelm Dilthey’a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1952.

ÜSTÜN, İsmail Safa:

Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century, Yayınlanamış Doktora Tezi, University of Manchester, 1991.

VARLIK, Nükhet:

Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World: The Ottoman Experience, 1347-1600, New York: Cambridge University Press, 2016.

VEINSTEIN, Gilles:

“Osmanlı Yönetimi ve Tercümanlar Sorunu”, **Osmanlı 6, Teşkilat** içinde, ed. Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 256-263.

WARNER, Jayne L.:

“Tribute to a Translator”, **Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat S. Halman c. I**, ed. Jayne L. Warner, İstanbul: Syracuse University Press, 2001, s. 343-356.

WILLIAMS, Rowan:

Arius: Heresy and Tradition, Grand Rapids, Michigan: Eerdsman, 2002.

WILSON, Bronwen:

“Social Networking: The ‘Album Amicorum’ and Early Modern Public Making”, **Beyond the Public Sphere: Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe** içinde, ed. Massimo Rospocher, Bologna: Società editrice il Mulino; Berlin Dunckner & Humboldt, 2012, s. 205-239.

YAŞAROĞLU, M. Kâmil:

“Mûsâ İzniki”, **DİA** 31 (2006), s. 218-219.

YAVUZ, Kemal:

“XIII-XVI. Asır Dil Yادigarlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri”, **Türk Dünyası** 27 (1983), s. 9-57.

- YAZAR, Sadık: “Gazzâlî’nin XIII-XIX. Yüzyıllar Arasında Batı Türkçesinde Tercüme Edilen Eserleri”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi** 16/31 (2011), s. 67-156.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin: “Vakıf İstılahları Lügatçesi”, **Vakıflar Dergisi** 17 (1983), s. 55-60.
- YERASIMOS, Stefanos: **Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri**, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- YILDIRIM, Rıza: “Sunni Orthodox vs Shi’ite Heterodox?: A Reappraisal of Islamic Piety in Medieval Anatolia”, **Islam and Christianity in Medieval Anatolia** içinde, ed. A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola ve Sara Nur Yıldız, Farnham, Surrey and Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2015, s. 287-307.
- YILMAZ, Coşkun: “Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgilim Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler”, **TALİD** 1/2 (2003), s. 299-338.
- ZE’EVI, Dror: **Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900**, Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 2006.
- ZILFI, Madeline C.: “The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, **Journal of Near Eastern Studies** 45/4 (1986), s. 251-269.

4. İnternet Siteleri

<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/>

<https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/>

<https://yazmaeserler.diyaret.gov.tr/details?id=631&materialType=YE&query=tesviye>

