Tijana Krstić

Çeviri Ahmet Tunç Şen

Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları

15.-17. Yüzyıllar



Kitap Yayınevi

KİTAP YAYINEVİ – 306
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 76

OSMANLI DÜNYASINDA İHTİDA ANLATILARI; 15.-17. YÜZYILLAR / TIJANA KRSTIĆ

ÖZGÜN ADI
TIJANA KRSTIĆ'İN CONTESTED CONVERSIONS TO ISLAM: NARRATIVES OF RELIGIOUS CHANGE IN THE EARLY MODERN OTTOMAN EMPIRE ADLI ESERİ İLK KEZ STANFORD UNIVERSITY PRESS TARAFINDAN YAYINLANMIŞTIR.
TÜRKÇE ÇEVİRİSİ STANFORD UNIVERSITY PRESS İLE YAPILAN ANLAŞMAYLA YAYINLANMIŞTIR.
TÜM HAKLARI SAKLIDIR.

© 2011, BOARD OF TRUSTEES OF THE LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
© 2015, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

ÇEVİRİ
AHMET TUNÇ ŞEN

DÜZELTİ
FEVZİ GÖLOĞLU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

KAPAK RESMİ
TERCÜME-Yİ ACİBÜ'L-MAHLÛKAT (YAK. 1595) TSMK, A. 3622, 119B

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞITHANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: (0212) 294 10 10 F: (0212) 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
MART 2015, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-142-0

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO. 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları

15.-17. Yüzyıllar

Tijana Krstić

Çeviri
Ahmet Tunç Şen

Kitap Yayınevi

İçindekiler

Teşekkür 7

Giriş - Rumî Olmak:
Erken Modern Dönem Akdeniz Coğrafyasında İhtida,
Osmanlı İmparatorluk İdeolojisinin Teşekkülü ve Mezhepler Arası İlişkiler 11

1. Metinler Yoluyla İslamlaşmak:
15. Yüzyıl Osmanlı İslamının Metin Dağarcığı ve Yorumları 46

2. Osmanlı Rumî Kimliğine Doğru:
Bağdaştırmacılığın İhtilaflı Sahası ve
15. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Mühtedilerin Yeri Üzerine Tartışmalar 82

3. Mesih'i Beklerken:
16. Yüzyıl Müslüman Polemiklerinde
İmparatorluklar Arası Rekabet, Kıyamet ve İhtida 116

4. İslamın Nuru ve Osmanlı Saltanatının İhtişamıyla Donanmak:
Mezhep Ayrışması Çağında Otobiyografik İhtida Metinleri 149

5. Müslüman Sarığı ile Papalık Tiyarası Arasında:
Mezhep Ayrışması Çağında Ortodoks Hıristiyan Yeni Şehitler ve Teşvikçileri 183

6. Ortodoks Hıristiyan Şehitliğinin ve Bir Arada Yaşamanın Gündelik Siyaseti:
Mezhep Ayrışması Çağında Toplumsal Cinsiyet Politikaları ve
Kaynaklar Arası Bir Diyalog 215

Sonuç - Osmanlı İmparatorluğu'nda İhtida ve Mezhep Ayrışması:
Müstakbel Araştırmalar Üzerine Düşünceler 247

Kaynakça 260

Dizin 289

Teşekkür

İhtida anlatıları hakkındaki bu kitaba kendi ihtida hikâyemle başlamak isterim. Kitabın ilerleyen kısımlarında öykülerine yer verilecek birçok mühtedi gibi ben de Osmanlı tarihine ihtida edişimi bir anda olup biten bir şeyden çok, uzun ve dolambaçlı bir süreç olarak tanımlamayı tercih ederim. Osmanlı İmparatorluğu üzerine çalışma düşüncesi farkına varmama müsaade etmeden, yavaş yavaş ve hatta neredeyse iradem dışında oluştu. Benden önce Balkanlar'da eğitim almış birçok talebeye olduğu gibi bana da Osmanlı tarihinin felaketten başka bir şey getirmeyen bir olaylar silsilesi olduğu; bilmemiz gerektiği kadarıyla Osmanlı döneminin kötü zamanlar olduğu öğretilmişti. 1990'ların başlarında bir lise öğrencisiyken Yugoslavya'yı yakıp yıkan savaş Osmanlı tarihiyle aramdaki mesafeyi daha da açtı çünkü Osmanlı tarihi, süregiden çekişmelerin, art niyet ve suiistimallerin ve her türden milliyetçi uydurmaların konusuydu. Bu kavga gürültüye katılmaya niyetim yoktu. Lakin "ihtida" sürecim Bulgaristan Amerikan Üniversitesi'nde üçüncü sınıfa devam ederken Frederick F. Anscombe'un Osmanlı ve Ortadoğu tarihi derslerini aldığım zaman başladı. Anscombe, Osmanlı tarihinde, Balkanlar'ın Osmanlı boyunduruğu altında yaşadığı yönündeki malum anlatıdan fazlası olduğunu, kişinin Osmanlı geçmişiyle ilgili kendi kavrayışını oluşturmasının önem arz ettiğini fark etmemi sağlayan ve ihtida yolunda bana yol gösteren bir dizi insandan ilkiydi.

Haçlılar üzerinde mi yoğunlaşacağımdan –ki ilk akademik merakım oydu– yoksa Osmanlı tarihi güzergâhından mı gideceğimden tam olarak emin olmadan University of Michigan'a girip bu hikâye bağlamında benim ihtidama yol açan büyük şeyh Rudi Paul Lindner'in öğrencisi oldum. Lindner, Türkçe ve Osmanlıca bilmeyen bu şaşkın akademiye Paul Wittek, Friedrich Giese, Franz Taeschner, Franz Babinger ve diğerleri gibi Osmanlı tarihçiliği silsilesinin önde gelen "aziz"lerini tanıştırıp beni Osmanlıca kaynakların Almanca tercümeleri üzerinden alana ısındırarak Osmanlı tarihine döndürdü. Profesör Lindner'e bana bir şans tanıdığı; ne zaman ihtiyacınız olsa yanınızda olan, kararlı ve sağduyulu bir biçimde akıl veren, kendi arayışınızda ve ifadenizde geniş bir serbesti tanıyan,

yani her öğrencinin hayalindeki türden bir danışman olduğu için daima minnettarım.

Osmanlı tarihçisi olma sürecim University of Michigan'daki yıllarımda bana Türkçe ve Osmanlıca öğreten harikulade insanlar olmasaydı asla iyi başlayamazdı. Özellikle Aslı Iğsız'a, yalnızca Türkçe dilbilgisini anlaşılır ve eğlenceli kıldığı için değil, doktora süresince ve bugüne gelesiye esirgemediği arkadaşlığı için minnettarım. Hatice Aynur Osmanlıca metinleri çözmeyi bana ilk öğreten kişiydi ki bu hayatımda bir dönüm noktası oldu. Osmanlıca metinler ve belgeler üzerinde çalışmaya Gottfried Hagen ile devam ettim. Hagen'in erken modern Osmanlı tarihyazımı ve menakıb-name-vilayetname literatürü üzerindeki uzmanlığı büyük bir ilham ve teşvik kaynağıydı. Cunda'daki Harvard-Koç yaz okulunda birçok meslektaşımla beraber Osmanlı paleografyasıyla ilk defa cebelleşirken bize kılavuzluk eden rahmetli Şinasi Tekin'i de saygıyla anmak isterim.

University of Michigan'daki diğer profesör ve öğrenciler doktora yaşamımı unutulmaz ve ekseriyetle mutlu bir tecrübe olarak geçirmemi sağladı. Profesör John V. A. Fine Jr. gibi Bizans ve Balkan tarihi üzerine derin bilgisinden çokça istifade ettiğim, etrafına kolaylıkla bulaşan coşkusu ve iyimserliğiyle birçok kez moralimi yükselten biriyle çalışacak kadar şanslıydım. Yine aynı şekilde Kathryn Babayan'a hem harika bir arkadaş hem de olağanüstü bir danışman olduğu için teşekkür ediyorum. Monica Burguera, Emil Kerenji, Ana Mirkova, Edin Hajdarpašić, rahmetli Mary O'Reilly, Mia C. Lee, D. Grace Davie ve Bhavani Raman, doktora boyunca yaşayıp çalıştığım Ann Arbor'u hareketli ve eğlenceli bir yer haline getirdiler.

Osmanlı tarihçisi olma yolundaki marifet arayışım beni misafir öğrenci olarak Michigan'dan Chicago Üniversitesi'ne götürdü ve orada ikinci akademik yuvamı bulmamı sağladı. Cornell Fleischer'a yalnızca beni kendi öğrencilerinden ayırmadığı için değil Osmanlı tarihiyle ilgili muazzam bilgisini ve kendine has kavrayışını hem sınıfta hem de ders dışı birçok sohbet ortamında cömertçe paylaştığı için minnettarım. Mustafa Âli'nin görkemli bir Osmanlıcayla yazmış olduğu pasajlarını tahmin etmeye çalıştığımız bir dersi sırasında eşim Tolga U. Esmer'le tanıştım. O günden bu yana onunla Osmanlı tarihi sergüzeştimize beraber devam ediyoruz. Chicago'da aynı za-

manda hem bir meslektaş hem de fedakâr bir dost olan; olmasaydı asla aynı tarihçi olamayacağım Ebru Turan'la tanıştım. Arkadaşım ve meslektaşım Natalie Rothman'la Venedik ve Osmanlı imparatorlukları arasındaki kültürel, dilbilimsel ve dini temaslar üzerine halen sürdürdüğümüz diyaloğun ilk adımlarını da yine ilkin Chicago'da attım ki bu diyalog erken modern dönem Akdeniz dünyasına dair anlayışımı derinden etkiledi. Natalie ve Ebru'ya düşüncelerimi daima sınama fırsatı tanıdıkları, beni teşvik ettikleri ve birlikte çalışmanın ne kadar ödüllendirici olduğunu bana öğrettikleri için teşekkür ederim.

Doktora tezimden çıkan bu kitabın araştırma safhasının büyük bir kısmı 2002 ile 2004 yılları arasında Türkiye ve Bulgaristan'da geçti. Bu süreçte mesleğime ve araştırma konuma olan bağlılığımı kuvvetlendiren birçok kişiyle tanıştım. Türkiye'deki Amerikan Araştırmaları Enstitüsü'nden Gülden Güneri, Semrin Korkmaz ve Anthony Greenwood'a özel bir teşekkür borçluyum. Günhan Börekçi, Sara Nur Yıldız, Holly Shissler, Nina Ergin, Haşim Şahin, Erik Ohlander, John Curry ve diğer birçok arkadaşım ve meslektaşım hem uzmanlıkları hem de manevi destekleriyle yardımda bulunup araştırma sürecinin iniş çıkışlarını daha hasarsız atlatmamı sağladılar. Hepsi İstanbul'da bulunan Süleymaniye Kütüphanesi, Atatürk Kütüphanesi, Başbakanlık Arşivi ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) çalışanlarına yardımları ve sundukları mükemmel araştırma olanakları için teşekkür etmek istiyorum. Bulgaristan'dayken Sofya'daki "SS Cyril ve Methodius" Milli Kütüphanesi Şarkiyat Koleksiyonu direktörü Stoyanka Kenderova'nın, kütüphanenin eski müdürü Zorka Ivanova'nın ve Profesör Rossitsa Gradeva'nın çok yardımını gördüm. Doktora araştırmalarım ve araştırmamin kitap haline dönüşmesi University of Michigan, Social Science Research Council, Amerikan Araştırmaları Enstitüsü, Andrew W. Mellow Vakfı ve Pennsylvania Devlet Üniversitesi'nin tahsis ettiği burslar ve fonlarla mümkün oldu.

Doktorayı tamamlamamdan bu yana farklı alanlardan birçok dost ve meslektaşla yaptığım görüşmeler ve fikir teatileri sonucunda projem daha da gelişti. Elinizdeki kitabın hazırlanmasının son aşamalarında Ussama Makdisi'nin müsvedde metne getirdiği düşündürücü ve yapıcı yorumlardan bir hayli faydalandım. Derin Terzioğlu erken modern dönem Osmanlı

dünyasındaki dini eğilimler üzerine ufuk açıcı görüşlerini paylaştı. Grigor Boykov ve Mariya Kiprovska Osmanlı tarihsel coğrafyası ve harita bilgisine dair uzmanlıklarıyla cömertçe katkıda bulundular. Kapak resmini bulmama yardımcı olan Emine Fetvacı ve Günhan Börekçi'ye de teşekkür ediyorum.

Biri edebiyat öğretmeni diğeri gazeteci/roman yazarı olan ve bana yazının önemini ve gücünü öğreten annem ve babam Mirjana ve Boško Krstić olmasaydı asla akademisyen olamazdım. Onların sevgisi, desteği, anlayışı ve yaptığım şeye gösterdikleri derin ilgi, onlardan ayrı kaldığım uzun yıllar boyunca bana dayanak oldu. Amerika'da ailemden uzak geçirdiğim zamanlar, beni kendi kızları gibi kucaklayan kayınpederim ve kayınvalidem Suna ve Erkan Esmer sayesinde bir nebze hafifledi. Son olarak Tolga Esmer'e, son on yıl boyunca eşim, en iyi dostum ve meslektaşım olduğu ve Osmanlı tarihçisi olma macerasını anlamlı, eğlenceli ve heyecan verici kıldığı için müteşekkirim.

Giriş

RUMÎ OLMAK

Erken Modern Dönem Akdeniz Coğrafyasında İhtida, Osmanlı İmparatorluk İdeolojisinin Teşekkülü ve Mezhepler Arası İlişkiler

Sadrazam Rüstem Paşa'ya 1555'te gönderilmiş bir mektupta bir grup yeniçeri, başlarına yeni atanan yeniçeri ağasının "henüz dün Müslüman olmuş, nefesi hâlâ domuz kokan cahil, zalim bir Macar kâfiri" olduğundan şikâyet ediyordu.[1] Mektubu kaleme alanlar Balkanlar ve Anadolu'daki Hıristiyan tebaadan devşirilmiş yeniçerilerden olup aslında kendileri de ihtida etmiş [din değiştirmiş] oldukları halde yeni Müslüman olmuş ağalarının İslam akidesi konusundaki cehaletini ve bu durumun görevinde sıkıntıya sebebiyet verme ihtimalini gündeme getirmekte herhangi bir beis görmüyordu. İhtida meselesinde benzeri bir hassasiyetin izlerini Murad b. Abdullah isimli Macar bir mühtedinin [ihtida etmiş kişinin] 1556-57 arasında kaleme aldığı ve şahsi gözlemlerini aktardığı polemik mahiyetindeki eserinde de bulmak mümkün.[2] Murad eserinde, belki de yeniçeri ağasına yöneltilen suçlamaların bir benzerinden kaçmak için, İslam inancı hakkında etraflıca bir tahsil gördükten sonra Müslümanlığa gönül verdiğinden bahseder. Ona göre bu tahsili, Osmanlı toplumunda teşhis ettiği dindarlık eksikliğini eleştirmede kendisine büyük bir ahlaki sermaye bahşetmişti.[3]

Erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun din değiştirenlerin cemiyet bünyesiyle bütünleştirilmesinde çağdaşı Hıristiyan devletlerden daha başarılı olduğu görüşü –ne de olsa Osmanlı dünyasında engizisyon ya da "safkanlık" tedbirleri (*limpieza de sangre*) gibi uygulamalar yoktu– günümüzde bir hayli yaygın. Mühtediler Osmanlı toplumuna çeşitli hareket mekaniz-

1 Gökbilgin, "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar," 48.

2 Arapçada ve Osmanlı Türkçesinde "Allah'ın kulunun oğlu" demek olan "bin Abdullah" lakabı 15. ve 16. yüzyıl Osmanlı dünyasında kişinin mühtedi kökenleri olduğunun yaygın bir göstergesiydi. Ne var ki 17. yüzyılla birlikte Abdullah ismi sıkça rastlanan bir erkek adı haline alarak 1600'den sonraki kaynaklarda adı "bin Abdullah" şeklinde yazılmış kişilerin dini mazilerini tespit etmeyi güçleştirdi. Yazıda "bin" genelde b. olarak kısaltılır.

3 Murad b. Abdullah, *Kitab tesviyetü't-teveccüh ile'l-hakk*, British Library, Add. 19894. Murad'ın ihtida tecrübesi için bkz. 148a-153b. Osmanlı toplumundaki livata ve rüşvet hakkındaki ithamları için bkz. 89a-b.

maları yoluyla intibak ediyor, kendilerine sosyal statü bakımından yükselme fırsatları sunuluyor, hatta 15. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında Osmanlı bürokrasisinde doğuştan Müslüman olanlara tercih ediliyordu. Lakin bu durum ihtidanın Osmanlı Müslüman toplumunun sürekli devinen cemiyet bilinci ve *ortopraksisi* [doğru davranış iklimi] için bir sorun oluşturmadığı anlamına gelmiyordu. Yukarıda sözünü ettiğimiz örnekler, Sünnilerle Şiiler arasındaki kutuplaşmanın hızla arttığı ve giderek büyüyüp müesseseleşen Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal ilişkilerin iyiden iyiye çetrefilleştiği bir dönemde, doğuştan Müslümanlarla mühtedilerin iyi bir Müslüman olmanın ne demek olduğuna dair kendi görüşlerini beyan etmek için ihtida kavramını kullanarak kaleme aldıkları 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı kaynaklarından yalnızca ikisi.

Yine de bu dönemde, kendi dini ve siyasi cemiyetlerinin sınırlarını tayin etmek için din değiştirme kavramı etrafında eserler kaleme alan yegâne grup Müslümanlar değildi. 1560'larda Sofyalı bir Ortodoks keşiş, Nikola adında bir Ortodoks Hıristiyanın yeni ihtida etmiş arkadaşlarıyla içki içerken Müslüman olduğuna, daha sonra da şeri mahkemece kâfir ilan edilip idam edildiğine dair bir hikâye nakleder.[4] Nikola'nın hikâyesi, 15. ve 16. yüzyıllarda üretilmiş, Müslümanlığı seçen ama daha sonra sözünden dönerek Osmanlı makamlarınca dinden dönme (*irtidat*) ve kâfirlikle suçlanarak eziyet çeken ve öldürülen Ortodoks Hıristiyanların çok sayıdaki yeni şehitlik anlatısından (*neomartyrology*) biri. Bu anlatılar, Ortodoks Hıristiyanları, ihtida etmelerinden duyulan korku nedeniyle eski arkadaşları dahi olsa Müslümanlarla irtibat içinde olmamaları konusunda uyarıyordu. Bu yeni şehitlik anlatıları aynı zamanda yoldan sapıp din değiştirenlere, günahlarını affettirmek için şehadet yolunda nasıl yürüyeceklerini öğretiyor; bu sayede Hz. İsa'nın "şahit"i olma iradesi gösterenleri hakir gören kadim Ortodoks Hıristiyan geleneğine karşı koyuyordu.* Yeni şehitler ve onlara dair anlatılar, ihtidaya karşı direnmeyi teşvik eden Hıristiyanlıkla İslam arasındaki sınırları tahkim etmeye çalışmanın

4 Bu yeni şehitlik metninin detaylı bir incelemesi için 6. Bölüme bakınız

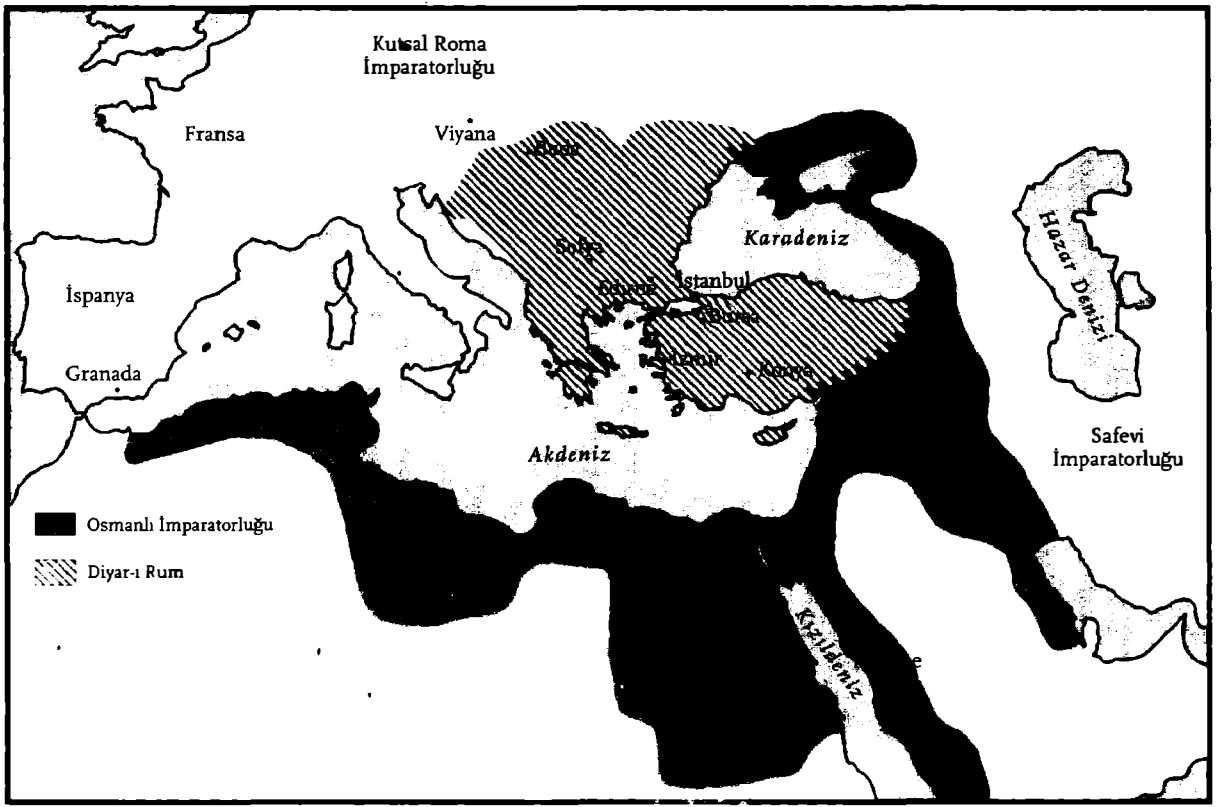
* Gerek Arapçada gerekse Türkçede 'şahit' (eski imla ve telaffuz mantığı gereği 'şâhid') kelimesi tanık anlamına gelse de, kelimenin kökenini de oluşturan şın-he-dal harflerinden türetilen 'şehadet' her iki dilde hem tanıklık hem de şehitlik anlamında kullanılıyor. Yine aynı kökten türetilen 'şehit' (eski imla ve telaffuz mantığı gereği 'şehîd') kelimesi ise Türkçede yalnızca bilindik manasıyla mevcutken Arapçada iki anlamı da işaret ediyor –ç.n.

yanı sıra, iyi bir Hıristiyanın Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayamayacağını söyleyen Katolik ve Protestan kiliselerine karşı Ortodoks Rum Kilisesi'nin güçlü bir karşı sava sahip olmasını sağlıyordu.

15. ile 17. yüzyıllar arasında Osmanlı bünyesindeki Müslüman ve Hıristiyan müellifler ve müesseseler, ihtida hareketinin anlamı ve sonuçlarını tartışan zengin bir anlatı külliyatı meydana getirdi. Bu anlatılar, genel olarak imparatorluğun ve özel olarak kendi topluluklarının din siyaseti hakkında farklı görüşler öne sürüyor, süreç içinde müelliflerinin dini ve mezhebi kimliklerini sınayıp yeniden tanımlıyordu. Elinizdeki bu çalışma erken modern dönem Osmanlı dünyasında birbiriyle mücadele içinde sürekli gelişmekte olan ihtida tasavvurunu araştırmak için, şimdiye dek pek bilinmeyen otobiyografik ihtida öykülerini, Osmanlı okumuş yazmışlarının henüz yeterince irdelenmemiş şahsi derlemelerini (*mecmua*), ilmihal literatürünü, menakıbname *ve* vilayetname gibi Müslüman erenlerinin hikâyelerini, Osmanlı kronikleri ve tevarih kitaplarını, Hıristiyan esaret anlatılarını, Ortodoks Hıristiyanlarca kaleme alınmış yeni şehitlerle ilgili metinleri, Avrupalı seyyahlar ve elçilerce yazılmış eserleri ve Cizvit misyonerlerinin raporlarını inceliyor. Osmanlı dünyasında Müslüman yahut Hıristiyan olmanın ne demek olduğunu göstermeye çalışan bu metinler 1450'lerden 1690'lara dek Akdeniz'in tamamında süregiden imparatorluk inşa süreci, mezhepler arası kutuplaşma ve devletler arası rekabet çağında ortaya çıkmıştı.

Din değiştirme ve dinler arası sınırlar üzerine yaşanan ve 15. ila 17. yüzyıllar arasında imparatorluğun kültürel iklimini daha incelikli bir şekilde kavramamız gerektiğine ışık tutan tartışmalar Osmanlı coğrafyasının tamamında aynı yoğunlukta ortaya çıkmamıştı. Sözünü edeceğimiz anlatılar genel olarak "Rum diyarı"ndan geliyor ve "Rumî"lerce üretiliyordu. *Rum* terimi İslamiyetin ilk dönemlerinden itibaren Arap ve Fars yazınında "Romalılar," özellikle de Doğu Romalılar (Bizanslılar) ve onların toprakları için kullanılıyorsa da, Türklerin 11. yüzyıldan itibaren Küçük Asya'ya yerleşmesinden sonra bu terim eski Bizans topraklarında meskûn Müslümanlar için de kullanılmaya başlandı.[5] Osmanlı bağlamında terim dönüşmeye devam etti ve 15.

5 El-Cheikh ve Bosworth, "Rum," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ayrıca bkz. İnalcık, "Rumî," a.g.e. içinde.



Osmanlı İmparatorluğu, yaklaşık 1600

yüzyılda Osmanlılar "diyar-ı Rum" ibaresini, Anadolu'daki toprakları ile Balkanları fethettikten sonra burada oluşturdukları Rumeli (kelimenin de gösterdiği üzere Rum ili, Rum diyarı) eyaletini tanımlamak için kullanır oldu.

Rumî terimi ise sadece Rum topraklarının sakinleri için kullanılmıyordu. Terim Osmanlı öncesi dönemde de muhtelif anlamlara sahipti. Detaylandırmak gerekirse, bu terim, toplumun belirli bir kesimine –"Türkçe konuşan (ve tercihen daha rafine bir Türkçe kullanmakla beraber ana dili Türkçe olmak zorunda olmayan) ve kimliğini şehir yaşamına, zanaat hayatına, teşkilat, eğitim ve kültür olanaklarına sahip olarak ya da bu fırsatların yakınında bulunarak edinmiş insanlar"a– işaret ediyordu. Toplumsal ve kültürel bir kategori olarak "Rumîler" kendilerini "Türkler"den ayırıyorlardı. Türk deyimi ağırlıklı olarak belli bir etnisiteye ve aşiret gelenekleriyle kültürel kodlarına aidiyet anlamına geliyordu.[6] 16. yüzyılın önde gelen ediplerinden Mustafa Âli (1541-1600) "Rumî" zümresinin Osmanlı dünyasında "Türk" ile bağlantılı olsa da ondan farklı bir kültürel kategori olarak ortaya çıkışını *Künhü'l-Ahbar* adlı tarihinde vazıh bir şekilde şöyle ifade eder:

> Eyyâm-ı devlet-fercâm-ı âl-i Osman'da ki akvâm-ı mücennese ve ervâm-ı mütenevvia...kabâil-i Etrak ve Tatar'dan...haric değil bir millet-i güzîde ve ümmet-i latîfe-i pesendîdedür ki zuhûr-ı devletleri cihetinden mümtâz oldukları gibi diyânet ve nezâfet ve akidet-i haysiyetünden dahi bâhirü'l-imtiyâz idüği zâhirdür bundan mâadâ ekser sükkân-ı vilâyet-i Rum meclis-i muhtelitü'l-mefhûm olup a'yânında az kimesne bulunur ki nesebi bir müsellem-i cedîde münteha olmaya ya'ni...ya mâder yahud peder cihetinden cinsleri bir müşrik-i pelîde nihayet bulmaya farazâ iki cins diraht-ı meyve-nisâr birbirlerine vaslla arz-ı berg ü bâr eyledikde semeresi nice ki dürr-i şehvâr gibi büzürg ve âbdâr ise vasîl-i asîlün dahi pesendîde nihâdı beyne'l-enâm ya suretâ hüsn-i halkla bedîdâr olur veyahut manevi marifet ve hünerverlikle imtiyâz-ı şân bulur.[7]

6 Kafadar, "A Rome of One's Own," 11. Osmanlı kaynaklarında "Rum" ve "Rumî" terimlerinin kullanılmasına dair ufuk açıcı bir değerlendirme için ayrıca bkz. Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği*, özellikle 99-108.

7 Aktaran, Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire*, 254. Ayrıca bkz. Kafadar, "A Rome of One's Own," 14 [Osmanlı Hanedanı'nın kutlu günlerinde, bir araya gelmiş kavimler ve çeşit

Mustafa Âli'ye göre Rumîler, merkezinde ihtidanın yer aldığı Osmanlı fütuhatının, kültürel çeşitliliğinin ve İslam şemsiyesi altındaki bütünleşmesinin tarihini cisimleştiriyordu. Her ne kadar Osmanlı resmi evraklarında Rum diyarındaki Müslüman Osmanlı tebaasından bahsetmek için Rumî terimi kullanılmıyorsa da, mühtediler ve diğerleri, başka bölgelerdeki insanlara nazaran genellikle kendilerini (daha genel şekilde Müslüman olarak ifade etmenin yanı sıra) "Rumî" diye adlandırıyor ve diğer Müslümanlarca da bu şekilde anılıyordu.[8] Cemal Kafadar'ın da parmak bastığı üzere, "Rumî," toplumsal ilişkilerce şekillenen bir kategoriydi ve Osmanlı İmparatorluğu ile çevresindeki toplumsal ve siyasal koşulların değişmesine bağlı olarak dönüşüme uğruyordu.[9] Bu meyanda, hanedan üyeleri ve askeri-bürokratik seçkinler zümresinin dışında kalanlara uygulanıp uygulanmayacağı belirsiz olduğu için Osmanlı tarihçilerinin zihnini bulandırmaya devam eden "Osmanlı" mefhumundan daha geniş anlamlara sahipti. Yine de hem "Osmanlı" hem de "Rumî" terimleri, Batılılar tarafından Osmanlı topraklarında yaşayan herhangi bir Müslümanı kastetmek için kullanılagelen "Türk" kategorisini sosyokültürel boyutları bakımından aşıyordu. "Türk" ibaresinin anlamı bütünüyle olumsuz ya da durağan değilse de (sonuçta seçkinlerin kullandığı dil Türkçe idi) 16. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaşayan şehirli bir Müslüman için ibarenin akla getirdiği olanca nadanlıklarıyla Anadolu'nun göçebe aşiretleriydi.

Bununla birlikte gündelik kullanımda "Rumî" teriminin karşısında ağırlıklı olarak, İranlılar yahut Safeviler için kullanılan ancak aynı zamanda

çeşit Rumîler (*ervâm*) –ki Türk ve Tatar kabilelerinden hariç değillerdi– güzide bir millet, seçkin ve latif bir ümmettir ki (diğer kavimlere olan) üstünlükleri, devletlerinin ortaya çıktığı şartlardan kaynaklandığı gibi diyanetleri, temizlikleri (*nezafet*) ve kıymetli imanlarından da kaynaklanır. Bundan başka, Rum vilayeti sakinlerinin çoğu (etnik bakımdan) karışık insanlardan oluşmuş bir topluluk olup ileri gelenleri arasında soyu İslama yeni teslim olmuş olan birine dayanmayan, yani ya anne ya da baba tarafından nesebi murdar bir müşrikten olmayan biri az bulunur. Meyve veren iki ağacın yaprakları ve yemişleriyle beraber birbiriyle birleştiğinde ortaya çıkan netice nasıl padişaha layık bir inci gibi iri ve parlaksa, birbirinden ayrılmaz olan o seçkin tabiatlı (kavim), insanlar arasında ya görünüş itibariyle güzellikle kendini gösterir ya da manevi marifet ve maharet sahibi olmakla benzerlerinden ayrılıp şan bulur –ç.n.].

8 Bkz. Özbaran, "Ottomans as 'Rumes' in Portuguese Sources in the Sixteenth Century," 64-74 ve Casale, "The Ethnic Composition of Ottoman Ship Crews and the "Rumî" Challenge to Portuguese Identity," 122-44.

9 Kafadar, "A Rome of One's Own," 12.

herhangi bir ecnebi için de sarf edilen (devşirilen çocuklara verilen acemi oğlanları ibaresinde de olduğu gibi) "Acem" terimi ile kısmen de "Arap" ibaresi vardı. Arap lafzı ile göçebe Bedevilerden, etnik kimliği gözetilmeksizin Arapça konuşan kesime varıncaya geniş bir grup kastediliyordu.[10] 15. ve 16. yüzyıllarda "Rumî," "Acem" ve "Arap" kategorileri, kültürel bir rekabete ve bağlılıklara işaret etmeye yarıyorsa da, yazılı kaynaklar 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyıldan itibaren bu kategoriler arasında, özellikle de Rumî-Acem ve Rumî-Arap ekseninde artan bir gerilimden söz etmeye başladı. Bu gerilimlerin, Sünnileşen Osmanlılarla Şii Safeviler arasında giderek artan dini ve siyasi kutuplaşmadan Osmanlı askeri ve idari kadrolarına giriş mekanizmalarında yaşanan değişikliklere uzanan çeşitli nedenleri vardı.[11] Bu noktada Venedik Balyosu Lorenzo Bernardo'nun 1592'deki raporunda aktardığı gözlemlerini (her ne kadar *"Persler"*in inançları hakkında birtakım maddi hataları varsa da) anmakta fayda var:

> Eskiden, majestelerim, bütün Türkler tek bir dine mensuptu... Ama şimdi Türklerin bir değil üç dini oldu. Türkler arasındaki *Persler*, içimizdeki [Hıristiyan] sapkınlara benzer, çünkü hepsi Muhammed'in yolunu takip etseler de bazıları Ali'nin bazılarıysa Ömer'in izinden giderek farklı itikatları savunur. Bunun dışında bir de yalnızca kendilerinin hak dini muhafaza ettiğini; Grekya'daki [Rumeli] Türklerin (ki onlara Konstantinopolis'te böyle derler) bozuk bir dine inanan soysuz insanlar olduğunu ve onların İslamiyetten bihaber olan dönmelerden geldiğini iddia eden Araplar ve Mağribiler vardır.[12]

Elinizdeki bu kitap, 15. ila 17. yüzyıllar arasında *Rum diyarı*nda üretilmiş bazı metinler üzerinden ihtida sürecinin Osmanlı topraklarında dinen ve siyaseten zamanla artan kutuplaşma ikliminin farklı yönleriyle ne

10 "Acem" kavramı için bkz. a.g.e., 15. "Arab" kavramı için bkz. Hathaway, "The *Evlad-i 'Arab* ('Sons of the Arabs') in Ottoman Egypt: A Rereading," 203-16.

11 Bkz. a.g.e. Örneğin 17. yüzyılda imparatorluğun idari ve askeri personel ihtiyacını karşılama meselesi, *Rum kullarını* (Rum diyarından gelen köleler) gerek *evlad-ı Arab*la gerekse Kafkaslardan gelenlerle karşı karşıya getirdi.

12 Albèri, *Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato*, Series III, 2. Cilt, 367. Benim.de biraz değiştirerek kullandığım İngilizce tercümesi için bkz. Davis, *Pursuit of Power*, 157.

şekilde bağlantılı olduğunu ele alıyor. Bu bağlamda tüm imparatorluğu teşmil edecek kapsayıcı bir açıklama getirme amacında olmadığımı; ne var ki hem gayrimüslimlerin hem de yeni Müslüman olmuşların yoğun olarak bulunduğu ve bu bakımdan ihtida sürecinden en ciddi etkilenmiş topraklarda yaşanan tartışmalar üzerinde yoğunlaşacağımı söylemeliyim. Bu nedenle, her ne kadar kitapta Anadolu yer alacaksa da (burada ihtidanın tarihi 11. yüzyıla kadar uzanırken Osmanlılardan önceki dönemlere dayanan etmenlerin etkisiyle 16. yüzyılla birlikte yavaş yavaş bu son buldu), ağırlık noktam Osmanlıların 14. yüzyılda bölgede görülmesiyle birlikte ihtidanın yeni ve çok önemli bir olgu olarak ortaya çıktığı Rumeli olacak.[13] Bu, sözü edilen dönemde Osmanlıların başka bölgelerinde, özellikle de yoğun bir Hıristiyan nüfusun yaşadığı Levant'ta [Doğu Akdeniz'de] ihtidanın yaşanmadığı anlamına gelmiyor. Bu bölgedeki ihtida süreci Rumeli'yle kıyaslandığında daha sınırlı bir boyuttaydı; yine de 17. yüzyılla birlikte çeşitli Hıristiyan mezheplerine geçilmesi, Katolik ve Protestan misyonerlerle karşılaşılması gibi mevzular araştırılmayı bekleyen ilginç konular.[14] Rumeli ise imparatorluğun diğer bölgelerinden gelen bilginin imparatorluk siyaseti için kullanıldığı bir yönetim merkezi olmak hasebiyle de Levant'tan daha önemliydi. Bu kitapta Osmanlı payitahtındaki ve yönetim katındaki Rumelili ve genel olarak Akdeniz menşeili mühtedilerin imparatorluk siyasetini ne ölçüde şekillendirdiğini, imparatorluğun bu dönemde hem batı hem de doğusundaki komşularıyla ilişkileri çerçevesinde değerlendireceğiz.

Diyar-ı Rum topraklarının tamamının Akdeniz'e kıyısı olmasa da ben onları Braudel'in Akdeniz sahillerinin çok ötesine geçen "Tarihçinin Akdeniz'i" kavramını anımsatacak biçimde daha geniş bir Akdeniz havzasının parçası olarak ele alıyorum.[15] Adnan Hussain yakın bir tarihte yayınladığı çalışmasında, Braudel'in abidevi eseri üzerine düşüncelerini aktarırken şunları söyler: "Akdeniz havzasını biricik kılan, tarih ve dini kimlikler üzerine, geç antik dönemden erken modern çağa devinim halindeki Müslüman, Hıristi-

13 Anadolu'da İslamlaşma süreci için bkz. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*; Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları*, ve Lowry, *Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi, 1461-1583*.

14 Bkz. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, 68-97.

15 Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 17-8.

yan ve Yahudilerin gelenekleri ışığında teşekkül etmiş evrensel iddiaların etrafındaki dinler arası irtibatın, alışverişin ve hatta rekabetin uzun soluklu*luğudur [longue duree]*."[16] Bana kalırsa elimizdeki birincil kaynaklar ve son yıllarda yapılmış çalışmalardan hareketle, erken modern dönem Osmanlı tarihini ya da ihtida kavramını ve Osmanlı kültürel söyleminin *Rum diyarı*ndaki Akdeniz mirasıyla yürütmüş olduğu etkileşimi, tüm dinsel, dilsel, siyasal ve kültürel çetrefili içinde hesaba katmadan anlamak mümkün görünmüyor.[17] Osmanlı coğrafi yazınının da gösterdiği üzere, 16. yüzyılda Osmanlılar, antik Roma uygarlığının merkezi konumundaki Akdeniz'in kendi imparatorluk kudreti ve meşruiyetleri açısından hayati bir öneme sahip olduğunu düşünmeye başladılar. Osmanlı sultanlarının iki Roma'yı (Roma ve İstanbul) birleştirip cihanşümul bir imparatorluk kurma düşleri özellikle Kanuni Sultan Süleyman (h. 1520-1566) döneminde doruğa ulaştı.[18] Akdeniz'i bir Osmanlı gölü haline getirme hülyaları, 16. yüzyılın sonlarından itibaren suya düşse de Evliya Çelebi'nin yazdıkları, Akdeniz'in 17. yüzyılda da Osmanlı imparatorluk ideolojisi ve kültürel tahayyülü bakımından önemini sürdürdüğünü gösteriyor. Akdeniz'e dair süregiden Osmanlı tasavvurları, 1669'da Osmanlıların Venedik elindeki Girit'i fethetmesiyle zirveye çıkmıştı. Bu fetih, imparatorluğun eski şaşalı günlerine dönmesini arzulayan Osmanlı seçkinlerine sadece birkaç yıl için de olsa yeni bir umut vermişti.[19]

Ortaçağ ve Erken Modern Dönem Akdeniz'inde Dinler Arası İlişkiler: Bir Kavramsallaştırma Denemesi

Edward Said'in Oryantalizm'inden sonra yapılan çalışmalar Akdeniz havzasında dinler arasında süregiden irtibatın, her dini cemaati etkilemiş

16 Husain, "Introduction: Approaching Islam and the Religious Cultures of Medieval and Early Modern Mediterranean," 6. Akdeniz'in bir analiz birimi olarak kavramsallaştırılmasının mümkün olup olmadığı ve bunun gerekliliği meselesi üzerine yaşanan tartışmalar son yıllarda bir hayli yoğunlaştı. Akdeniz'in bütünlüğüne dair Braudel'in savının yeniden değerlendirilmesi için bkz. Horden ve Purcell, *The Corrupting Sea;* Harris, der., *Rethinking the Mediterranean*; ve Husain, "Introduction," 1-23.

17 Bu konu için özellikle bkz. Necipoğlu, "Creation of a National Genius," 141-184.

18 Bkz. Emiralioğlu, "Cognizance of the Ottoman World: Visual and Textual Representations in the Sixteenth-Century Ottoman Empire (1514-1596)," 89-138.

19 Evliya Çelebi ile diğer Osmanlı müelliflerinin ve Müslüman yazarların Akdeniz tasavvurları için bkz. Brummett, "Visions of the Mediterranean: A Classification," 9-55. Ayrıca bkz. Murphey, "The Ottoman Resurgence in the Seventeenth-Century Mediterranean," 186-200.

ve etkilemeye de devam eden birtakım müşterek etkilere yol açtığını kabul ediyor. Ne var ki dinler arası irtibat, tartışmayı inanç eksenine indirgeyerek tarihsizleştiren bir bakış açısıyla ya da kutsal yerler ve buralara yapılan ziyaretler türü, dini cemaatlerin birbiriyle teması meselesini yerele hapsederek ifade eden antropolojik kategoriler yoluyla incelenmeye devam ediyor.[20] Böyle olunca, bir arada yaşamanın uzun tarihinden ve "Akdeniz'deki dini geleneklerin birbirini besleyen diyalektik"lerinden kaynaklanan daha geniş ve müşterek kavramsal araçlar kolayca gözden kaçıyor.[21] Bu kavramsal araçların doğru biçimde tesis edilmesi, dini, tarihsel bir çerçeve içinde incelemek isteyen araştırmacıların önünde üstlenmek zorunda oldukları bir vazife olarak duruyor. İlerleyen bölümlerde 15. ila 17. yüzyıllar arasına odaklanarak, bu dönemde mevcut kıyamet beklentileri, manevi yenilenme ve dinde tasfiye çabaları, neo-Platoncu dil ile insanın uluhiyet tecrübesi ve cihanşümul imparatorluk kurma düşlerinin biçimlendirdiği müşterek kavramsal araçları saptamaya çalışacağım. Bu müşterek kavramlar, tarihsel bağlam ve aktörler de düşünüldüğünde kimi zaman bilinçli bir şekilde üretilip sürdürülürken kimi zaman sürece katılan kişilerin doğrudan vakıf olmadığı biçimde gelişiyordu.

Mesela Osmanlı dünyasında bilinen ilk dinler arası polemik, 1354-55 arasında Osmanlıların esiri olarak bir seneye yakın Bursa'da kalmış olan Selanik başpiskoposu ve önemli bir Bizans keşişi olan Grigorios Palamas (ö. 1359) ile muhtemelen Yahudilikten İslama ihtida edip Osmanlı Sultanı Orhan'ın (h. 1326-1359) maiyetinde bulunan ve *Chionai*ler* denilen bir grup arasında cereyan etti.[22] *Chionai*ler Palamas'a, Türklerin de Hz. Musa'ya gönderilmiş On Emir'e inandıklarını öğrendikten sonra "Türk" [Müslüman] olduklarını" söyleyip[23] uluhiyete ve Hz. İsa'nın hüviyetine dair Hıristiyanlıktaki bazı kavramları Palamas'la tartıştılar. *Chionai*ler, Hz. İsa'nın bir insan olarak doğmasına rağmen ilah mertebesinde bulunduğu ve Tan-

20 İslam çalışmaları hususunda antropologlar, tarihçiler ve ilahiyatçılar arasında yöntem bakımından mevcut olan irtibatsızlığın ilgi çekici bir eleştirisi için bkz. Bowen, *Muslims through Discourse*, 4-11.

21 Husain, "Introduction," 6.

* George Arnakis bu adın epistemolojisinin Ahiyan'dan geldiğini ileri sürmüştür –ç.n.

22 Bkz. Philippidis-Braat, "La captivité de Palamas chez les Turcs," 109-218.

23 A.g.e., 169. Chionailer için bkz. Balivet, "Byzantins judaïsants et juifs islamisés, des *kühan (kahin)* aux *chionai (chionis)*," 151-180.

rı'nın kadın rahminde mevcut olduğu gibi fikirlere özellikle itiraz ediyordu. Münazaraya bizzat katılmış olan Orhan Bey, Müslümanlar Hz. İsa'yı ve Meryem'i sevip saydığı halde Hıristiyanların neden Hz. Muhammed'i inkâr ettiklerini sordu. Palamas cevabında Hz. İsa'nın son peygamber olduğunu, Hıristiyanların kendisinden sonra geldiği iddia edilen birini kabul edemeyeceğini söyledi.[24] Aynı soru İznik'te dolaşmaya çıktığı bir sırada karşılaştığı Müslüman bir âlim tarafından da kendisine yöneltildi. Bu âlime göre Hıristiyanlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelendiği kısımları İncil'den kasten çıkarmıştı. Palamas son derece diplomatik bir dille ne söylenmiş olduğunun daha önemli olduğuna dikkat çekerek tartışmayı sonlandırırken, başka bir Müslüman hep beraber anlaşabilecekleri bir zamanın bir gün elbet geleceğini söyledi.[25] Her iki kesim de ne ima edildiğini anlamıştı. Hıristiyanlar ve Müslümanların ortak kıyamet anlayışına göre, Hz. İsa'nın yeryüzüne ikinci kez gelişi ve kıyametin kopması, tüm kâfirlerin gerçek imana dönmesini ve bu sayede tüm alemin birlik olmasını sağlayacaktı. Mesele ise, pek tabii, hangi inancın hidayete ve cennete ulaştıran gerçek inanç olduğuydu.

Palamas'ın Selanik'teki cemaatine gönderdiği ve yaşadıklarını anlattığı mektubu, onun ve kendisiyle sohbet edenlerin ortak noktaları nasıl da kolaylıkla bulduklarını gösteriyor. Bu, aynı zamanda Osmanlı döneminde kendini daha sonra yeniden gösterecek dini tartışmalardaki birtakım kilit meselelerin de önceden haberini veriyor. Bu kilit meseleler arasında kutsal kitapların geçerliliği ve sahihliği, Hz. İsa'nın hüviyeti, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki ilişkinin mahiyeti ile kıyamet gününün akıbetini saymak mümkün. Bu meselelerden birçoğunun, İslamiyet ve Hıristiyanlıktaki reddiye geleneğinin temel izlekleri olmaları hasebiyle 14. yüzyıla gelinceye değin uzun bir geçmişi vardı.[26] Ne var ki Palamas'ın cemaatine yazdığı polemik mektubunu özel kılan, bu yazının, Osmanlı fütuhatının erken bir döneminde, oldukça saygılı bir ortam içinde yüz yüze yapılmış bir dini münazaraya –ki Konstantinopolis ya da yakın bir yerdeki Bizanslı bir polemikçi

24 Philippidis-Braat, "La captivité," 182-184.
25 A.g.e., 160.
26 Bkz. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam.*

için bu nadide bir tecrübeydi– dayanmasıdır. Bizanslı müelliflerce kaleme alınmış ve 7. yüzyıldan itibaren önü alınamamış İslam karşıtı polemik eserler, 14. yüzyılda Osmanlılarla kâh dostça kâh düşmanca ilişkilerin karmaşıklığı altında birtakım değişikler göstermeye başladı.[27] Palamas'ın *Chionai*lerle yaptığı tartışmanın kaydını düşüp Selanik'teki cemaatine gönderdiği mektup, Bizanslı müelliflerin yazdığı İslam karşıtı risalelerin muhtevasını, İslama karşı daha uzlaştırıcı olmasa bile en azından karşı taraf hakkında daha bilgili olma yönünde değiştirmişti.[28]

Palamas ve muhataplarının tartıştığı ortak noktalardan daha ilgi çekici olan şey ise tartışılabilecekken tartışılmayan konulardan oluşuyor. Grigorios Palamas yalnızca önde gelen bir din bilgini değildi; aynı zamanda *İsihazm* –Hıristiyanlıkta tutku ve ihtiraslara gem vurarak tanrısal olanı tefekkür ve tecrübe etmeye olanak tanıyan derin sükûnet ve inziva (*hesychia*)– anlayışının başta gelen savunucusuydu.[29] Palamas, Hıristiyan neo-Platoncuların, özellikle de Sahte Dionisos'un izinden gitmişti; ama onun Tanrı'nın bilinemezliği ve duyuların ötesinde olduğu inancından kaçınmıştı. Palamas'ın teolojisi, Tanrı suretinde yaratılmış olan insanın içindeki kuvveye odaklanarak İncil'in antropolojik sınırlarını, ilahi "enerji"yi –ki Palamas'a göre bu, ilahi "öz"den farklıydı– fiziksel olarak tatmak noktasına zorluyordu.[30] İlahi lütuf tecrübesi isihazmik keşişte, nefes alışverişin düzenlenmesi, gözlerin bir noktada sabitlenmesi ve ruh kalbe ininceye kadar tek bir sözden ibaret olan ve Hz. İsa'nın adının zikredilip Tanrı'ya yakarılan duanın fasılasız tekrarlanması sayesinde gerçekleşiyordu.[31] Derunlarında Tanrı'yı görmeyi başaran isihazmik keşişlerin aktardığına göre, onlar Tanrı'yı, Tabor Dağı'nda havarilere görünen ve Hz. İsa'nın yeryüzüne ikinci

27 A.g.e., 41-43.

28 Palamas'ın Müslümanlarla yaptığı dini münazara çağdaşlarınca iyi biliniyordu. Daha sonra Bizans imparatorları İoannes Kantakuzinos (h. 1347-1354) ve Manuel II Paleologos (h. 1391-1425) Müslümanlık karşıtı polemik eserler kaleme aldılar. Manuel II Paleologos'un eseri bir müderris ile 1391'de yapılmış gerçek bir münazaraya dayanıyordu. Bkz. Zachariadou, "Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion," 289-304 ve Argyriou, "La littérature grecque de polémique," 253-77.

29 Bkz. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 134.

30 A.g.e., 202-27.

31 A.g.e., 141.

inişini müjdeleyen ışık gibi bir nur suretinde görmüştü.[32] İsihazm anlayışı 13. yüzyıl sonlarında Bizans topraklarında bir hayli yaygınlaştı ve 14. yüzyıl ortalarında teolojik tartışmalar sonucunda Hıristiyan Ortodoksluk dairesinin bir parçası oldu.

Palamas'ın isihazmik mistisizme dayanan teolojisi ve "kalbin duası" anlayışı, meşhur Endülüslü mutasavvıf İbn Arabi'nin (1165-1240) düşüncelerinden büyük oranda etkilenmiş Anadolu tasavvufunda ilginç bir karşılık buldu. 13. yüzyıl başlarında İbn Arabi, neo-Platoncu tesirlerle harmanlanmış Endülüs tasavvuf geleneğini Anadolu'daki Selçuklu topraklarına taşımıştı.[33] 1331'de Palamas İznik'e gelmeden yaklaşık yirmi yıl önce, Osmanlı Sultanı Orhan burada bir medrese inşa ettirmiş, İbn Arabi'nin önde gelen takipçileri ve şarihlerinden Davud-ı Kayseri'yi medresenin ilk müderrisi tayin etmişti. İbn Arabi'nin tasavvuf anlayışı İslami neo-Platonculuk geleneğinden ve Tanrı'nın ışık olarak sudur* ettiği inancından geniş ölçüde beslenmişti.[34] Aynı zamanda insanda mevcut olan gücü Tanrı'da kemale erdirme ve bu sayede Tanrı'yla bütünleşmeyi tasavvur etmesi bakımından ısrarla insanı temel alan bir yapıdaydı. Allah'ı mükemmelliğiyle idrak ederek onun alemi yaratmasındaki amacı gerçekleştiren *insan-ı kâmil,* "Allah'ın tecellisinin en mükemmel mevkii" idi.[35] Allah'ı bilmeye giden yol da onun isimlerini zikretmekten (*zikrullah*) geçiyordu. İbn Arabi'ye göre Allah'ı bütünüyle bilmek, onu, Allah'ın insandaki tahtı olan kalpte mevcut bulmaktı.[36] İbn Arabi'nin müritleri yoluyla yayılan öğretileri 14. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasında mühiş bir etkide bulunmaya başladı.

Bizanslı isihazmikler ve Anadolu mutasavvıfları, inançları ve ritüellerindeki bu paralelliklerin ne ölçüde farkındaydı? Bu benzerlikler, dinler arası diyaloğu ilerletmiş, hatta din değiştirmelere yol açmış mıydı? İsihazm tarihine dair yapılan araştırmalar bu anlayışın Sufi ritüellerden etkilenmiş

32 A.g.e., 193-4.

33 Bkz. Addas, *Quest for the Red Sulphur—The Life of Ibn 'Arabi,* 57-9. İbn Arabi'nin Anadolu'daki geçici ikameti için bkz. a.g.e., 226-7.

* Varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamındaki felsefe terimi –ç.n.

34 "Sudur" yerine Tanrı'nın "tecelliyat"ı kavramını kullanmak İbn Arabî'nin düşüncesinin daha dakik bir yorumu olabilir.

35 Samsel, "A Unity with Distinctions: Parallels in the Thought of St Gregory Palamas and Ibn Arabi," 223.

36 Bkz. Chittick, "On the Cosmology of *Dhikr,*" *Paths to the Heart* içinde, 62.

olabileceğini ve bu bakımdan inkişaf ettiği dönemde İslam tasavvufundan beslendiğini öne sürse de[37] 14. yüzyılda mutasavvıfların veya isihazmiklerin birbirlerinin ritüellerinden haberdar olduklarına ya da bu ritüellere kendi âdet ve ibadetlerinde yer verdiklerine dair herhangi kesin bir kanıt bulunmuyor. Bu konuda yazan araştırmacılarından bazıları (ki bu konunun yeterince araştırılmadığını söylemeliyiz) tasavvufla isihazm arasındaki kavramsal ve yapısal benzerliklerin, Bizanslıların önce Selçuklular daha sonra da Osmanlılarla ilişkileri sırasında Müslümanlar ve Hıristiyanların birbirlerini daha iyi anlamalarını sağladığını öne sürdüler.[38] Lakin müşterek neo-Platoncu repertuvarın, insanın ilahi olanı tecrübe etmesine dair içinde taşıdığı gizil gücün ve hatta çeşitli kutsal kişilerin etrafında konuşlanmış ortak dindarlık hallerinin, *doğrudan ve tek başlarına* insanların dinlerini değiştirmelerine ya da (özellikle de Hıristiyan cenahında) ekümenik bir dinin ortaya çıkmasına neden olduğunu söylemek için elimizde yeterli kanıt bulunmuyor. Böylesi bir sentezin olmuş olması için, birtakım grupların ya da bireylerin bunun uğrunda fiilen çaba göstermesi gerekiyordu. Bu da, ileride de göreceğimiz gibi, tarihsel bağlama ve güçler dengesine dayanıyordu. Genel olarak tasavvuf ile Doğu Hıristiyanlığı arasındaki benzerlikleri araştıran, özel olaraksa Palamas ile İbn Arabi'nin mistik anlayışlarını karşılaştıran son araştırmalar da dinler arası alışverişi ya da aşkın bir dinler birliğini varsaymamak hususunda epeyi dikkatli davranıyorlar. Bu çalışmalar kayda değer yakınlaşmalara işaret ederken daha ziyade farklılıklara sahip bir birlikteliğin altını çiziyorlar.[39]

Yakınlaşmalar yalnızca tasavvuf ile isihazm arasında değildi. Alemin yaratılışındaki hiyerarşiye dair neo-Platoncu açıklamalar, katî bir eskatolojik çerçeve içinde sunulan sudur teorisi veya dinsel yenilenme gibi mefhumlar yalnızca Palamas ve İbn Arabi'de değil ruhani Fransiskenler (*Fraticelli*) gibi 14. yüzyılda Bizansların ve Türk beylerinin topraklarında engizisyondan kaçma fırsatı bulmuş bazı Latin mistikler arasında da yankı bulmuştu.

37 Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, 139-40.

38 İsihazmik keşişlerle Sufiler arasında 14. yüzyılda Anadolu'da olduğu söylenen dini uzlaşma için bkz. Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc*, 144-9.

39 Bkz. Nasr, "The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism," 195-203; Samsel, "A Unity with Distinctions," 190-1.

Sakız Adası'na ve Küçük Asya'nın başka bölgelerine yerleşen Fraticelliler Kalabriyalı keşiş Fioreli Joachim'in (ö. 1202) düşüncelerinden özellikle etkilenmişti.[40] Fioreli Joachim'e göre tarih üç devirden ibaretti: Babanın (ya da Eski Ahit'in) devri, oğulun (ya da 1260 yılına değin Yeni Ahit'in) devri ve ruhani hürriyet, yenilenme ve insanlığın kıyamet gününde Tanrı'yla bir oluşunun dönemi olacak Kutsal Ruh devri.[41] Her ne kadar elimizde doğrudan etkilenmiş olduğuna dair bir kanıt olmasa da Grigorios Palamas, Joachim'in bu üç devirli tarih anlayışını paylaşıyordu. Palamas da, Kutsal Ruh çağında faziletli keşişlerin önderlik edeceğine inanan Joachim gibi "Kutsal Ruhun zuhur edeceği" devirde ilahi enerjiyi tatma kabiliyetleri sayesinde yalnızca isihazmiklerin ilahi sırlara bütünüyle vakıf olacağını öne sürüyordu.[42] İbn Arabi de "ricalü'l-gaybın* mükemmelliği" fikrini ya da ilahi arayışlarında kemallerine ermeye çalışan insanların bu çabaları sayesinde kutsal metinlerin hakiki manasını anlayıp hakikate erişeceği düşüncesini benimsiyordu.[43] İbn Arabi, Joachim'in izinden gidenlerden ve isihazmiklerden farklı olarak zamanı üç devirden ibaret saymıyor, ama her bir çağda, kendi varlığında Allah'ın birliğinin tecelli edeceği bir "insan-ı kâmil"in vücut bulacağını söylüyordu. Bununla beraber İbn Arabi, alemin zulüm ve adaletsizlikle dolduğu bir dönemde İslam dinine o ruhu yeniden üfleyecek ahir zaman* imamının, yani Mehdi'nin (kelime anlamı itibariyle hidayete erdirilmiş olan demektir) geleceğini haber veriyordu. Bu imam, dünyada yapacağı şeylerde ricalü'l-gayb tarafından rehberlik edilecek ve onun gelişi kıyamet gününün habercisi olacaktı.[44]

40 Bkz. Zhukov, "The Cathars, *Fraticelli*, and Turks: A New Interpretation of Berkludje Mustafa's Uprising in Anatolia, c. 1415," 188-95.

41 Bkz. Reeves, "The Abbot Joachim's Sense of History," 782-96. Ayrıca yine aynı yazarın *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* adlı eserine bakınız.

42 Bkz. Clucas, "Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore," 324-46. Joachim'in öğretileri, Bizanslılarla yakın ilişkiler kuran, Katolik Kilisesiyle Ortodoks Kilisesinin birleşmesi üzerine yaşanan tartışmalara katılan Kalabriyalı (ki eski bir Bizans bölgesiydi) keşişler tarafından Bizans dünyasına sokulmuş olabilir.

* Gayb erenleri olarak nitelendirilebilecek ricalü'l-gayb terimi, özellikle İbn Arabi'nin velayet teorisinde özel bir yere sahip olup alemin manevi ve ruhani düzeninin korunması için Allah tarafından görevlendirilen mümtaz kişilere işaret eder –ç.n.

43 Bkz. Morris, "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority," 41-3.

* Dünyanın sonunun yaklaştığı, kıyametin kopmasının yakın olduğu kabul edilen zaman bölümü –ed.n.

44 Bkz. Ibn al-'Arabi, *The Meccan Revelations*, 1. Cilt, 69.

Buradaki kısa tartışmanın da gösterdiği üzere binyılcı inanışlar ve dini arınmaya dair beklentiler geç ortaçağda Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlarca paylaşılan ortak dini repertuvarın unsurları arasındaydı. Cornell Fleischer'a göre Akdeniz'deki dini cemaatlerin müştereken dillendirdiği binyıl beklentileri özellikle Osmanlıların 1453'te İstanbul'u fethetmelerinden sonra yoğunlaşmaya başlayıp 16. yüzyıl başlarında zirveye ulaşmıştı. Bu beklentiler Osmanlılardan Safevilere, Habsburglardan Venediklilere, Fransız Valois hanedanından çeşitli papalara kadar dönemin siyasi aktörlerini cihanşümul bir hükümdarlık kurmaya teşvik etmiş ve birbirleriyle mücadele halindeki imparatorluk ideallerini mesiyanik kavramlar üzerinden telaffuz etmelerine yol açmıştı.[45] Üçüncü Bölümde daha kapsamlı bir şekilde işlenecek kıyamet senaryoları, Hıristiyan Latin topraklarında ve İslam coğrafyasında geniş ölçüde dolaşımda olan, *Düzmece Methodius'un Kehanetleri* ve Danyal Peygamber'in *Melhame*'si gibi ortaçağ Bizans metinlerine dayanıyordu.[46] Müslüman ve Hıristiyan müellifler, tıpkı neo-Platoncu metinlerdeki farklı felsefi kısımlara yaptıkları gibi bu kıyamet metinlerindeki unsurları da özenle seçerek kullandılar. Osmanlı mühtedileri, imparatorluklar arasındaki bu kıyamet tasvirleriyle süslü propaganda faaliyetinin üreticisi ve yayıcısı olarak çok önemli bir rol oynadı.

"Mezhep Ayrışması" ve "Topluma Nizam Verme" Kavramları Erken Modern Dönem Osmanlı Tarihi İçin Ne Derece Kullanışlı?*

16. yüzyılın ikinci yarısında dinde yenilenmeye dair artan beklentiler ile imparatorluklar arasında şiddetini artıran rekabet, mezhepler arası kutuplaşmalara ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Sünnileş(tir)meye sebep

45 Bkz. Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul," 51-2. Prof. Fleischer'a başka çalışmalarında tartıştığı kıyametçilik meselesini genişlettiği "Imperialism and the Apocalypse, 1450-1550," başlıklı henüz yayınlanmamış makalesini benimle paylaşma cömertliği gösterdiği için teşekkür ederim. Ayrıca bkz. Finlay, "Prophecy and Politics in Istanbul," 1-3. 16. yüzyılda kıyamet-i cereyanlarla siyasi propagandanın kesiştiği noktalar için bkz. Yates, *Astraea*; Pagden, *Lords of All the World*, 26; Reeves, *The Influence of Prophecy*, 359-76; Jacobs, "Exposed to All the Currents of the Mediterranean," 33-60; Fleming, "Two Rabbinic Views of Ottoman Mediterranean Ascendancy," 99-120.

46 Bkz. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Bu metinlerin yayılması için bkz. Stephane Yerasimos, "De l'arbre à la pomme: la généalogie d'un thème apocalyptique," 153-192.

* Avrupa din ve siyasi tarihiyle ilgili literatürde gerek mezhepler arasındaki farklılıkların kemikleşmeye başlaması gerekse siyasi erk eliyle benimsenen mezhep ekseninde topluma nizam verilmeye çalışılması manasında kullanılan *confessionalization* [*konfessionalisierung*] kavramının Türkçe ifadesindeki önerileri ve mütalaaları için Derin Terzioğlu'na teşekkür ederim –ç.n.

oldu. Habsburglar Osmanlı padişahının İslam bayrağı altında dünya imparatorluğu kurma düşlerine meydan okurken, Osmanlı hanedanının meşruiyetine ve dini liderliğine yönelik en önemli tehdit doğudaki komşuları olan Şah İsmail önderliğindeki Safevilerden ve onların Anadolu'daki Türkmen takipçileri "Kızılbaşlar"dan geldi.[47] 1501'de Şah İsmail kendi hükümdar benliğinde dini ve siyasi imtiyazları birleştirerek kendisini İsna aşeriye* inancında beklenen gizli imam olan ve İslam inanışında dünyaya gelip dini kurtarması beklenen *Mehdi* olarak ilan etti. Bununla birlikte İran coğrafyasını Şiileştirme sürecini başlattı. Bu dönem, akidesi henüz kati bir yazılı biçim kazanmamış mistik *Kızılbaş* dindarlığının 16. yüzyılın devamında şeriat temelli İmamiye Şiiliğine geçmesi sürecinin ilk aşamasını oluşturuyordu.[48]

Ne var ki Şah İsmail kendisini mesiyanik bir hükümdar addederek dünyaya hükmetme hakkı olduğunu iddia eden yegâne Müslüman önder değildi. 1511 ile 1538 arasında Anadolu'da patlak veren bir dizi ayaklanma, kendisinde hükümdarlık hakkı gören mesiyanik bir şahsiyetin etrafında şekillenen ve siyasi bir iddia güden mistik dindarlık biçiminin tahrip gücünü ortaya çıkarıyordu.[49] Osmanlı padişahının otoritesine ve meşruiyetine yönelik bu ve buna benzer tehditler Osmanlı topraklarında Sünni ortodoksinin telaffuz ve teşekkülüne zemin hazırlayıp bu anlayışın dışında kalanların takibatına yönelik ilk sistematik teşebbüslere yol açtı.[50] *Kızılbaş*lar ve haklarından hemen gelinemeyen diğer "sapkınlar" 16. yüzyıl boyunca genellikle Anadolu'dan Rumeli'nin ya da Akdeniz'in çeşitli bölgelerine (Dobruca, Budin veya Kıbrıs) sürüldü. Bu durumsa problemin *Rum diyarı*na yayılmasını sağladı.[51] Mezhepler arası kutuplaşma ve Sünnileş(tir)me

47 Bu konu hakkındaki klasik çalışma için bkz. Alouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*. Ayrıca bkz. Dressler, "Inventing Orthodoxy," 151-176.

* On İki İmama inanmalarından dolayı *(Onikicilik/On İki İmamcılık)* şeklinde adlandırılanlar için kullanılan tabir –ed.n.

48 Kathryn Babayan'ın "Kızılbaşların zayıflaması" olarak tarif ettiği bu süreç için bkz. Babayan, "Sufis, Dervishes and Mullas," 117-138. Ayrıca bkz. Abisaab, *Converting Persia*.

49 Imber, "A Note on 'Christian' preachers in the Ottoman Empire," 66.

50 *Kızılbaş* meselesinde Osmanlı polemiklerinin gelişimi için bkz. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen di Safawiden*. 16. yüzyılda Osmanlıların "zendeka ve ilhad" tanımı ve buna dair davaları için bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*.

51 Bkz. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the *mühimme defterleri*, 1565-1585," 245-273. Ayrıca bkz. Clayer, *Mystiques, état & société*, 63-141.

süreci 16. yüzyılda başlayıp değişen yoğunluk ve başarı oranlarıyla birlikte 17. yüzyılda da devam etti. 17. yüzyılda sürecin öncülüğünü Kadızadeliler denen ve çoğunlukla "püriten" vaizlerden oluşan; dini ve ahlaki ıslahat çağrıları ve baskılarıyla yalnızca Osmanlı payitahtını değil Rumeli topraklarını da sarsan grup yapıyordu.

Bütün bu gelişmeleri düşündüğümüzde, Osmanlı ve Safevilerin Avrupalı çağdaşlarının yaşadıklarına benzer bir "mezhep ayrışması (*Konfessionalisierung*) çağı"ndan geçtiğini söylemek mümkün görünüyor. Bu terim 1970'lerde iki erken modern dönem Almanya tarihçisi Wolfgang Reinhard ve Heinz Schilling tarafından geliştirildi.[52] Tarihçiler bu terimle 16. yüzyılda yaşanan dini ve siyasi değişimin birbiriyle ilintili olduğunu göstermeyi amaçlıyordu. Onlara göre 1555'teki Augsburg Din Barışı ile 30 Yıl Savaşları (1618-1648) arasındaki dönemde devlet ile kilise (hem Protestan hem de Katolik) toplumsal denetimi sağlayıp devlet yapılanmasını güçlendirmek için işbirliği içine girerek Habsburg İmparatorluğu bünyesindeki çeşitli mezheplerin sınırlarını belirlediler.[53] Reinhard ve Schilling'e göre, erken modern dönem Alman prensliklerindeki siyasi seçkinler, kendi din siyasetlerini formüle etmelerine izin veren "hükümdar kimse onun dini geçerlidir (*cuius regio, eius religio*)" anlayışına bağlı kalarak toplum ve devletlerinin temelini oluşturacak daha sıkı bir dini-siyasi bütünleşmeyi sağlamaya çalıştılar. Mezhep ayrışması tezi ve ona eşlik eden "topluma nizam verme" düsturu, ortaya çıktıklarından bu yana Avrupa'nın batısı, doğusu ve merkezinin tarihini çalışan başka tarihçilerce sınanmaya devam ediyor. Araştırmacılar bu kavramların kullanışlı olduğunu teslim etmekle birlikte birtakım bölgesel farklılıklara ve özgüllüklere, özellikle de "seçkinler"in resmi dini ıslahatlarını "halk"a dayatma becerilerine ve mezhep ayrışmasında tedbirlerin yukarıdan aşağıya (devlet eliyle) tatbik edildiğine işaret etmekten de geri durmuyorlar.[54] Maalesef şimdiye dek mezhep ayrışması kavramının erken

52 Mezhep ayrışması tezinin genel bir değerlendirmesi için bkz. Schilling, "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm," 21-36. Ayrıca bkz. Harrington ve Smith, "Confessionalization, Community, and State Building in Germany," 77-101.

53 Topluma nizam verme ve mezhep ayrışması kavramlarının şeceresi için bkz. Hsia, "Social Discipline and Catholicism in Europe of the Sixteenth and Seventeenth," 167-80.

54 Bkz. Farr, "Confessionalization and Social Discipline in France, 1530-1685," 276-293; de Boer, "Social Discipline in Italy: Peregrinations of a Historical Paradigm," 294-307; Deventer, "'Confessiona-

modern dönem İslam coğrafyasında yaşanan gelişmeleri açıklamakta ne derece kullanışlı olduğu sorusuna yönelik herhangi bir inceleme yapılmadı.

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 tarihyazımı 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 ayrışmış 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 Hıristiyan imparatorluklarında eşzamanlı olarak ortaya çıktığını ileri sürüyorum.

Habsburg, Osmanlı ve Safevi imparatorluk ideolojileri ve dini ortodoksileri, 1500'lerin başından itibaren birbirleriyle diyalog halinde ve yavaş bir tempoda oluştuysa da, sürecin olgunlaşması, bu güçlerin, düşmanı olan "öteki"leri alt edemeyeceklerinin idrakine vardıkları 16. yüzyılın sonuna tekabül eder. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mezhep oluşum süreci, 16. yüzyılda, özellikle de Kanuni döneminde, ağırlıklı olarak padişah ve etrafında ona yol gösterenlerin önderliğinde yukarıdan aşağı dayatılan bir süreç görünümündedir. Muasır Katolik ve Protestan siyasetlerine şekil veren dinamiklere benzer bir biçimde Osmanlı (ve Safevi) devletinde de dini retorik, devlet ve toplum inşası yolunda seferber edilmişti. Bunun sonucu olarak hükümdarın sahip olduğu otoriteyi kutsallaştırma eğilimi baş göstermişti. 16. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve ilmi bürokrasisinin en yüksek kademelerindeki bireylerce yürürlüğe konan Sünnileş(tir)me ve topluma nizam verme projesi, yeni bir vaiz ve âlim neslinin ortaya çıkmasına vesile olan yeni camiler ve medreselerin imparatorluğun her ta-

lization'—a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics and Society in Early Modern East-Central Europe?," 403-425; Craciun, Ghitta ve Murdock, der., *Confessional Identity in East Central Europe*, etc.

rafını sardığı düşünüldüğünde kısmen başarılı olmuştu. Bunun bir sonucu olarak 17. yüzyılda dinde ıslahat girişimleri ve "ortodoksi"nin yeniden tanımlanması isteği bu kez "aşağı"dan talep edilmeye başladı.[55] Saraydan ve İstanbul'dan çıkmayan padişahlar dini ıslahatları diğer toplumsal zümrelerle müzakere etmek durumunda kaldılar. Bu zümrelerin en önde geleni çoğunluğu vaizlerden oluşan Kadızadelilerdi. Bu yeni reform nesli, "bidat" olarak gördükleri ve aralarında özellikle Sufi inanç ve ritüellerinin bulunduğu bazı meselelere muhalefet etmekle kalmıyor, giderek artan bir şiddette gayrimüslimleri de hedef alıyordu. Mezhep ayrışması ve Sünnileş(tir)me süreci en çok *Rum diyarını* (Rumeli, İstanbul ve Anadolu) etkilediyse de bu sürecin yankıları Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer noktalarında, özellikle Suriye ve Mısır'da da hissedildi.[56] Beşinci ve Altıncı Bölümlerde gösterileceği üzere, Osmanlı Müslüman cemaati içindeki mezhep ayrışması süreci, Osmanlı Hıristiyan Ortodoks tebaasındaki paralel gelişmelerle yakın bir diyalog halindeydi.

Avrupa tarihyazımından alınan "erken modern" ve "mezhep ayrışması" kavramlarının, Osmanlı tarihi bağlamında kullanılmasının sorunlarından da bahsetmek gerekiyor. "Erken modern" kavramı birçok araştırmacı tarafından taşıdığı Avrupa-merkezci bakış, "modernite" kavramının muğlaklığı ve terimin genel müphemliği nedeniyle eleştirilere uğradı.[57] Yine de gerek Avrupa gerekse başka bölge tarihçileri kabaca 1500'den 1800'lere uzanan dönemi tanımlamak için bu kavramı kullanmaya devam ediyor. Bunda, farklı kıtaları görünmez bir biçimde birbirine bağlayan birtakım müşterek ekonomik, siyasi ve kültürel gelişmelerin 16. yüzyılla birlikte yaşanmaya başladığını ifade edebilecek uygun bir alternatif tabir eksikliğinin de payı var.[58] "Erken modern" kavramını karşılaştırmalı tarih anlayışı çerçevesinde

55 "Aşağıdan yukarı" ve "yukarıdan aşağı" mezhep ayrışması için bkz. de Boer, "Socia Discipline in Italy," 294-307. Mezhep ayrışması kavramının Osmanlı bağlamında kullanılmasının mümkün olup olmadığını benimle tartışan ve "Sunni Traditionalism Ottoman-Style: the Kadızadelis Revisited" adlı yayınlamadığı makalesini paylaşan Derin Terzioğlu'na çok teşekkür ederim.

56 Bu sürecin daha detaylı bir incelemesi ve sonraki çalışmalarla kapatılabilecek eksiklikleri için kitabın Sonuç bölümüne bakınız.

57 Bkz. Goldstone, "The Problem of the 'Early Modern' World," 249-284; Starn, "The Early Modern Muddle," 296-307.

58 "Erken modern" tarih ve edebiyat alanındaki akademik pozisyonların sayısı gün geçtikçe artıyor. Aynı zamanda önde gelen araştırma kurumları "erken modernite" kavramı etrafında düzenlenen

Avrupa dışı coğrafyalar için kullanmanın problemlerinden en önde geleni, bu tür karşılaştırma teşebbüslerinin çoğunda içkin olan Avrupa merkezciliktir. Zira bu tür çalışmalarda diğer kültürler genel olarak "Batı"nın taşıdığı özelliklere ne kadar sahip ve onlardan ne kadar mahrum oldukları ölçütünde değerlendirmeye tabi tutulur. Böylesi dikkatsiz karşılaştırmalı tarih çalışmalarının tehlikelerinden uzak durmak için Sanjay Subrahmanyam, yerel ve bölgesel gelişmelerle küresel ölçekteki gelişmeler arasındaki bağı ortaya koyup bölgesel tarihlerin birbirleriyle irtibatını anlamaya çalışan "irtibatlı tarihler" anlayışını önerdi. Subrahmanyam'a göre erken modern dönem Avrasya coğrafyasındaki devletler, her bir devletin toplumsal, dini, kültürel ve siyasi hususiyetlerini akıldan çıkarmamak ve küresel eğilimlerin yerel tezahürlerini izlemek koşuluyla müşterek bir kavram çerçevesinde incelenebilir.[59] Karşılaştırmalı tarih anlayışının tehlikeleri konusuyla uğraşan ve erken modern dönem araştırmalarının önde gelen isimlerinden Peter Burke de Avrupa'nın dışındaki bölgeleri çıkış noktası (ya da norm) olarak almanın sorunu çözmekte yardımcı olabileceğini ileri sürdü.[60] Hem Burke hem de Subrahmanyam için, "binyılcılık" veya "hümanizm" gibi erken modern dünyanın ekonomi dışındaki kilit mefhumlarına odaklanmak fayda sağlayabilir.

Elinizdeki kitapta burada sözü edilen yapıcı fikirlerin etkisiyle ve 1500-1800 arasındaki dönemi kısa yoldan tanımlayıveren "erken modern" kavramındansa, yapılan hususi çalışmalara daha uygun düşebilecek kavramsal araçların kullanılmasını öneren diğer görüşlerin ışığında, Osmanlı İmparatorluğu, Habsburglar ve Safevilerin birbiriyle irtibatlı tarihinin incelenmesi için Akdeniz dünyası özelinde "mezhep ayrışması ve imparatorluk inşası çağı"nı kullanmayı teklif ediyorum. Merkezinde Osmanlı İmpara-

sempozyumlar, konferanslar ve seminerler tertiplemeye devam ediyor. Bu da alandaki mevcut araştırmaların yakın bir gelecekte bu kavramı kullanmaktan pek de vazgeçmeyeceğini gösteriyor. Örneğin 2009 Nisan ayında University of Michigan'da düzenlenen konferansın başlığı *Comparative Early Modernities* (Karşılaştırmalı Erken Moderniteler) idi. Hakeza Newberry Kütüphanesi de Nisan 2010'da Karşılaştırmalı Erken Modern Hukuk Tarihi üzerine bir sempozyum düzenledi. Her iki organizasyonda da katılımcılar arasında Avrupa dışı bölgelerin erken modern tarihleri üzerine araştırmalarını yürüten araştırmacılar vardı.

59 Subrahmanyam, "Connected Histories," 735-62.

60 Burke, "Can we speak of an 'early modern' world?" 10.

torluğu'nun olduğu bu kitapta, Osmanlıların İstanbul'u bir imparatorluk geleneğiyle birlikte aldığı 1450'lerden, başarısız ikinci Viyana kuşatması sonrasında Kadızadelilerin yavaşça ortadan çekildiği 1690'lara uzanan bu "mezhep ayrışması çağı"nı, Osmanlıların devlet ve mezhep inşa sürecindeki kendi tecrübelerine ve rakipleriyle ilişkilerindeki kilit anlara odaklanarak açıklamaya girişiyorum. Burada "mezhep ayrışması" ve "topluma nizam verme" gibi yine Avrupa tarihyazımından ödünç alınan kavramlara sığınmamızın nedeni Osmanlı dünyasında da bu süreçlerin "olduğunu" kanıtlamaya çalışmak değil. Aşağıdaki tartışma Avrupa'nın batısı ve doğusunda mezhep ayrışması ve toplumsal nizam tesis etme projelerinin farklı biçimlerde tecrübe edildiğini gösteren ve sayıları giderek artan çalışmalara dayanıyor. Bu kavramların ne ölçüde kullanışlı olduğu tartışmasına bir katkı mahiyetindeki bu kitap, kavramların yalnızca Avrupa'ya özgü olmadıklarını; farklı kıtalarda olsalar da birbirlerine kaçınılmaz biçimde bağlı olan devletlerin paylaştığı müşterek mefhumlar olduğunu dile getiriyor. Bu sayede elinizdeki bu kitap, İslam devletlerinin, erken modern dönemde yalnızca ekonomik, diplomatik ve askeri anlamlarda benzer bir süreç yaşadığı; din ve dini siyaset bakımından çağdaşı Hıristiyan devletlerden kesinkes farklılık arz ettiği yolundaki genel kabule karşı çıkıyor.

Osmanlı Tarihyazımında "Bağdaştırmacılık," Hoşgörü ve İhtida

Tarihçiler, farklı irtibat noktalarında, özellikle de ilk dönem Osmanlı coğrafyasında, Hıristiyan, Yahudi ve İslam dinleri arasındaki yakınlaşmaları tartışırken, basitçe farklı dinlerdeki muhtelif unsurların kaynaşması şeklinde tanımlanabilecek "bağdaştırmacılık" (*sinkretizm*) söylemine başvurma eğilimindedir.[61] "Bağdaştırmacılık" olgusuna ve "hoşgörü" mefhumuna (ki bu farklı dini cemaatlerin barış içinde bir arada yaşaması olarak tanımlanır) yönelik bu eğilim, Osmanlı İmparatorluğu ve Ortadoğu çalışmalarındaki popüler ve akademik yayınlarda halen hâkim paradigma konumunu sürdüren "medeniyetler çatışması" tezinden sıyrılmak isteyen Said sonrası şarkiyat araştırmalarında özellikle yaygındır. "Bağdaştırmacılık" kavramına

61 Kavramın etimolojisi ve tarihi için bkz. Droogers, "Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem," 7-24.

gösterilen bu teveccüh, terimin, dini geleneklerin katışıksızlığını varsayması ve yukarıda değinmeye çalıştığımız müşterek kültür dairesindeki uzun soluklu etkileşimi dışlaması hasebiyle son yıllarda akademideki farklı kesimlerden yoğun eleştiriler almasına rağmen Osmanlı tarihçileri arasında yankı bulmaya devam ediyor.[62]

Osmanlı tarihi araştırmalarında bağdaştırmacılık kavramı 1930'lardan bu yana kolonizatör "heterodoks" dervişler teziyle ilişkilendirilir.[63] Bu teoriye göre İslam ortodoksisinin normatif kurallarını tanımaz dervişler, "Hıristiyanlaşmış" bir İslam inancı içinde Anadolu ve Rumeli'deki Hıristiyan tebaa arasında sayısız din değiştirme vakasına neden olmuştu.[64] Bu teori çerçevesinde hareket eden araştırmacılara göre, din değiştirme teşebbüslerine sahne olan mekânların en önde geleni, Rumeli ve Anadolu'ya yayılmış olan, geleneksel olarak Hıristiyan keşişlerine ait olmakla birlikte Müslüman nüfusun kendi ermişleri için ziyaret etmeye başladığı türbelerdi. Mekânların bu şekilde kullanılmasına dair yaşanan çetin çekişmeyi ve sessiz direnişi göz ardı eden tarihçiler, kimliği müphem türbelerin çoğunlukla ihtidayla sonuçlanmış (ne var ki menakıbname ve vilayetname literatürü dışındaki herhangi bir kaynakça kanıtlanamamış) dini kaynaşmanın ve bir arada yaşamanın merkezi olduklarını iddia etti.[65] Bu iddiaya göre bağdaştırmacılık ihtidanın bir önkoşuluydu.

Bağdaştırmacılık kavramı 1990'lı yıllarda, araştırmalarını ilk dönem Osmanlı tarihi üzerine yürüten tarihçiler arasında yeniden rağbet bulduysa da bu kez mesele daha ziyade Osmanlı Devleti ekseninde incelenmeye tabi tutuldu. Bu çalışmaların çoğu, Osmanlı hâkimiyetini yalnızca dini fanatizm

62 Bağdaştırmacılık üzerine makaleler derlemesi için bkz. Stewart ve Shaw, der., *Syncretism/Anti-Syncretism*; Viswanathan, "Beyond Orientalism," Rutherford, "After Syncretism," 196-205.

63 Bu teori Frederic W. Hasluck'un *Christianity and Islam Under the Sultans* (Oxford, 1929) adlı yapıtıyla Ömer L. Barkan'ın ilk dönem çalışmalarına, özellikle de şu makalesine dayanıyordu: "Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I: İstila devirlerinin kolonizatör dervişleri ve zaviyeleri," *Vakıflar Dergisi* II (1942): 279-386.

64 Sayıca çok olmasa da bu yaklaşımı benimsemiş şu çalışmalara bakılabilir: Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism* ve a.g.y., "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries," 151-176. Ayrıca bkz. Melikoff, "Les voies de pénétration de l'hétérodoxie islamique en Thrace et dans les Balkans aux XIVe-XVe siècles," 159-170, Norris, *Islam in the Balkans;* Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc.*

65 Bu teorinin bir eleştirisi için bkz. Krstić, "The Ambiguous Politics of "Ambiguous Sanctuaries."

ve baskı olarak resmeden milliyetçi Balkan ve oryantalist tarihyazımlarına tepki gösteriyordu.[66] Diğer çalışmalar ise, 1930'lar ve 40'larda Avusturyalı Osmanlı tarihçisi Paul Wittek'in Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıkışını ve yükselişini açıklamak için gündeme getirdiği "gaza tezi"ni yeniden ele almaya çalışıyordu.[67] İlk dönem Osmanlı devlet inşası sürecini inceleyen bu çalışmalar, Osmanlı siyasi aklının özellikle 15. yüzyılda kesin olarak "bağdaştırmacı" olduğunu ve bu durumun, dini sınırların bulunmayışında; askeri ve idari yapıda çeşitli gayrimüslim seçkinlerin bir şekilde Osmanlı bünyesine eklemlenmesinde tebarüz ettiğini öne sürüyordu.[68] Bu çalışmalarda bağdaştırmacılık terimi, önceki nesil Osmanlı tarihçilerinin yaptığının tam aksine, Osmanlıların dini tutumunu önemsizleştirmek ve Osmanlı Devleti'nin, halefi olan modern Balkan devletlerinden farklı olarak hoşgörülü ve kapsayıcı bir kimliği olduğunu göstermek için kullanılıyordu.

Bağdaştırmacılık kavramına yönelik, niyetleri ölçütünde takdire şayan olarak değerlendirilebilecek bu yeni ilgi neticesinde birtakım şüphe götürür yorumlar ortaya kondu. Son çalışmalarda bağdaştırmacılık kavramı neredeyse bir kuralmışçasına ve sanki yalnızca tam manasıyla Müslüman ya da Hıristiyan olmayanlar hoşgörülü ve ılımlı olabilirmişçesine, "heterodoks," "ortodoks olmayan" ve hatta "herhangi bir dini öğretiye (doksiye) bağlı kalmayan" yakıştırmalarıyla eşlenir oldu. Bu anlayışa göre, bir nebze de olsa bir aradalığın oluşması için sürece iştirak edenlerin inançlarındaki sağlamlık ve doğruluğun uyuşması gerekiyordu. Bazı durumlarda bağdaştırmacılık tartışmasına "eksik" ya da "yüzeysel" din değiştirmelere dair teoriler de eşlik ediyor; bu teorilere göre bağdaştırmacı bir İslam anlayışına dönenler "hakiki" Müslüman olarak kabul edilmiyordu.[69] Hıristiyanlıktaki ortodoksi tanımından hareket eden bu söylem İslamın Hıristiyan unsur-

66 Özellikle Norris ve Balivet'nin yukarıdaki çalışmalarına müracaat ediniz.

67 Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*; Kafadar, *Between Two Worlds*; Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*.

68 14. ve 15. yüzyıllarda Osmanlı ordusu ve idari kademelerindeki hatırı sayılır Hıristiyan mevcudiyetinden söz eden Cemal Kafadar Osmanlıların bir "metadoksi" (herhangi bir inanç sisteminin ötesinde) hali içinde olduğunu ve bir "ortodoksi" tanımlayıp tatbik etmekle ilgilenmediğini ileri sürer. Bkz. *Between Two Worlds*, 76. Heath Lowry ise 15. yüzyılı "Osmanlı bağdaştırmacılığının son safhası" olarak tanımlayıp, 1516-7'de Suriye ve Mısır'ın ele geçirilmelerine kadar Osmanlıların dini farkları pek de mesele yapmadığını iddia eder, bkz. *The Nature*, 96.

69 Bkz. Balivet, "Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans," 11-20.

ları özümseme ve onları, Hıristiyan köklerini unutturasıya kendi geleneği haline getirme konusundaki eşsiz esnekliğini göz ardı eder.[70] Bu, aynı zamanda dini farklılıklar ve bir arada yaşamın zorlukları gibi birtakım tarihsel olgularla uğraşma zahmetine katlanılmadığına işaret eder. Paylaşım ve dini kaynaşma söylemi üzerinde durmak ya da Osmanlı Devleti'ni "kapsayıcı," "hoşgörülü" ve "pragmatik" olarak tarif etmekte ısrarcı olmak, Osmanlı toplumunda birbirleriyle mücadele halindeki grupların aralarındaki farklılıklarla nasıl baş etmeye çalıştıklarını belirsizliğe mahkûm etmekle kalmıyor, aynı zamanda Osmanlı devlet inşası sürecindeki mevcut iktidar ilişkilerinin çetrefil yapısını da görünmez kılıyor.

Bütün bu şerhleri düşmekle birlikte elinizdeki bu kitapta bağdaştırmacılık kavramını tamamıyla reddetmeyeceğim. Bağdaştırmacılık kavramındaki sıkıntıların bizatihi yeni soruları tetiklediğini ve özellikle tarih ve antropoloji dallarında yapılan son çalışmaların önerdiği yollar üzerinde kavramı irdelemeye devam etmek gerektiğini düşünüyorum.[71] Örneğin bu son çalışmalardan biri bağdaştırmacılık alanının temas ve uzlaşma sahası olduğu kadar çetin bir rekabet ve siyasi husumet sahası olduğunu ileri sürüyor. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere farklı dini gruplar arasındaki benzerlik ve yakınlaşmalar her zaman uzlaşmak ya da birleşmekle sonuçlanmaz. Tarihsel bağlam gözetildiğinde aslında bunlar, tam da benzerliklerin yok edilip mümkün olduğunca farklılık yaratma isteği gösterilmesi nedeniyle abartılı ve acı bir husumete de neden olabilir.[72] Bu nedenle bazı araştırmacılar bağdaştırmacılık kavramına, belirli sosyal zümreler tarafından palazlandırılan ve bağdaştırmacılık karşıtlığı söyleminden bağımsız düşünülemeyecek bilinçli bir din siyaseti gözüyle bakılmasını öneriyor.[73] Bağdaştırmacılıkla bağdaştırmacılık karşıtlığı arasındaki bu devingen diyalogla alakalı olarak, erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörü meselesini, kendi başına sınırlı bir açıklama potansiyeline sahip olan (*ehl-i*) *zimmet* kavramının (şeriat indinde İslam devleti bünyesinde yaşayan Hıristiyan ve

70 Bkz. Colpe, "The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam," 35-48.

71 Bkz. Hayden, "Antagonistic Tolerance," 205.

72 Son dönemlerde Richard Bulliet ayniyetin farklılık kadar verimli bir mücadele sahası olup olmadığı sorusunu yöneltti. Bkz. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, 1-45.

73 Bkz. Shaw and Stewart, "Introduction: problematizing syncretism" in *Syncretism/Anti-Syncretism*, 7.

Yahudi cemaatin ödedikleri vergi karşılığında kendilerine ibadet serbestisi ve güvenlik garantisi tanıyan akit) ötesine taşıyabiliriz. Karen Barkey'nin de işaret ettiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörü, verili ya da kanun gereği değildi. Bu, "farklı zümreler arası ilişkilerin ve müzakerelerin bir sonucu" olarak "herkesin cemaatler arası barış ve nizamdan hissesini alacağı biçimde, hem devlet eliyle yukarıdan aşağıya hem de cemaatler eliyle aşağıdan yukarıya," oluşuyor ve devam ettiriliyordu.[74]

Kitabın ilerleyen bölümlerinde bağdaştırmacılık ve hoşgörü üzerine yeni teorik mülahazalara dayanarak bu müşterek dini tartışmaların erken modern Osmanlı Devleti'ndeki bağdaştırmacı(lık karşıtı) stratejilere nasıl ve kimler eliyle sokulduğunu ele alacağız. Dini sentez ve hoşgörü (dini gerginliğin ve hoşgörüden vazgeçmenin de içinde olduğu şekilde), toplumun en üst katmanında, 15. yüzyıldan 17. yüzyıla değin önemli değişikliklere uğramış Osmanlı imparatorluk ideolojisinin yaşamış olduğu bu değişimle, seçkinlerin sürekli yer değiştirmesi ve onların payitahtla olan ilişkileriyle yakından ilintiliydi. Ne var ki Osmanlı İmparatorluğu'nda dini sentez siyaseti, devletin, Sufilerin ya da herhangi başka bir sosyal zümre veya müessesenin tekelinde değildi. Bu, daha ziyade, Osmanlı tarihi boyunca farklı iktidar mevkilerinde bulunan ve mühtedilerden ailelerindeki diğer mensuplara, dostlarına, zanaat ya da harp yaşamındaki yoldaşlarına veya Müslüman ve Hıristiyan cemaat önderlerine varan bir dizi fail tarafından tekrar tekrar üretilen bir sosyal stratejiler kümesiydi.

Osmanlı Tarihyazımında "İslam" ve "İhtida"

Literatürde Osmanlı İmparatorluğu'ndan genelde bir İslam devleti olarak söz edilse de, İslam çalışmaları Osmanlı bağlamında şaşırtıcı derecede ufak bir yer kaplar ve bu çalışmalar da ekseriyetle devletin, şeriatın zaman gözetmeyen kurallarını nasıl dayattığıyla ilgilenir.[75] Antropologların İslamın homojen bir din geleneği olmadığı yönündeki sorgulayıcı çalışmalarına ve bölgesel Müslümanlık biçimlerinin özelliklerini tayin etme

74 Barkey, *Empire of Difference*, 114.

75 Bkz. İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire," 19-29; Itzkowitz, *Ottoman Empire and the Islamic Tradition* ve çeşitli çalışmalardaki değiniler.

çabalarına karşın, Osmanlı Müslümanlığı (ya da Müslümanlıkları) gibi bir olgunun olup olmadığı, eğer varsa bunun özellikleri hakkında halen kapsayıcı bir çalışma bulunmuyor.[76] Osmanlı tarihçilerinin imparatorluk bağlamında din meselesini büyük oranda tasavvuf, İslam hukuku ve medrese tarihi araştırmacılarına bırakmalarının bir sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda din ve toplum arasındaki ilişkinin mahiyeti maalesef gereğince anlaşılamadı. Müslümanlık biçimlerine dair tartışmalar da genellikle tarihsel bir çerçeveden yoksun incelemelerle sınırlı kaldı. Bu soruna çözüm bulmaya çalışan yeni bir çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam anlayışını üreten dört temel kesim olduğunu ileri sürüyor. Bu dört kesim, devlet, medreseler ve ulema, tarikatlar ile (birtakım mitolojik unsurlarla şekillenmiş bir geleneği yaşatan) halktan oluşuyor.[77] Bu dörtlü taksim, normatif bir İslam ve devlet anlayışına hapsedilmiş yorumların ötesine geçebiliyor olsa da, Talal Asad'ın tabiriyle "tipik aktörler"i tanımlayan durağan bir model olmaktan kurtulamıyor.[78] Bu model, "tipik aktörler"in eylemlerini sınırlayıp tarihsizleştirirken aynı zamanda kurumlar arası ilişki ve koşulların belirgin birtakım çelişkilerini ve değişen biçimlerini de perdelemekten kaçamıyor.

Teorik modele lüzumundan fazla bel bağlamanın sıkıntılarını bertaraf etmek için bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanlığa (ve pek tabii Hıristiyanlığa), tarihsel koşullar ekseninde ortaya çıkmış bir müzakere ve uygulama alanı olarak yaklaşacağım.[79] Bu yaklaşım, İslami geleneğin temel özelliklerini (adet ve ibadetlerin şekli ve manası üzerine devam eden tartışmalar ve çekişmeler gibi) ortadan kaldırmak yerine onları muhafaza etmeyi ön plana alıyor.[80] Tipik aktörlerin her zaman ve koşulda öngörüldüğü biçimlerde davrandığını varsaymaktansa, birbiriyle rekabet halindeki İslam anlayışlarını; din değiştirme gibi birtakım hususi meselelere karşı gerek ferdi gerekse umumi tavırlarını uzun bir zaman dilimi içinde incelemeye çalışacağım. Osmanlı dünyasında İslami gelene-

76 Örneğin bkz. Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*; Bowen, *Muslims through Discourse*, Manger, der., *Muslim Diversity*; Headley, *Durga's Mosque*.
77 Ocak, "Islam in the Ottoman Empire," 183-98.
78 Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," 7-8.
79 Bu bağlamda Talal Asad'ın *Genealogies of Religion* adlı çalışmasından çokça faydalandım.
80 Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," 14-16.

ğin oluşumunun Osmanlı yayılmacılığına paralel geliştiğini ve bu sürecin, fethedilen topraklardaki yerel geleneklerle hem bir çatışma hem de diyalog halinde gerçekleştiğini akılda tutarsak muzaffer Osmanlıların sahip olduğu yekpare İslam algısından sıyrılabiliriz. Hem bu sayede, Osmanlıların İslama bağlılığının ne düzeyde olduğu sorusundan ve kimi zaman dini kaynaşma kimi zamansa (muhayyel bir) Sünni İslam anlayışının "sulandırılması" olarak kullanılagelen bağdaştırmacılık kavramına sığınmanın tehlikelerinden de kurtulabiliriz. Nihayetinde Osmanlılar, Sünni ortodoksi ve sapkınlık gibi kavramlar konusunda kalem oynatmaya ancak 16. yüzyılın başlarında girişti. Bu süreci, erken modern İslam ve Hıristiyan coğrafyasındaki daha geniş bir mezhepleşme arayışı çerçevesinde tarihselleştirmemiz gerekiyor. Bu bağlamda bu kitap, başka tek tanrılı dinlerle uyuşamayan, değişmez ve yekpare bir İslam anlayışını vazeden İslami istisnacılıktan (ki İslam dünyasındaki mezhepler arası ayrışmaları yalnızca İslam tarihi bağlamında ele almaya çalışıyor) ve oryantalist kuramlardan uzaklaşılması gerektiğini öne sürüyor.

Osmanlı dünyasında ihtida meselesi, Osmanlı İslamı sorusunun aksine, din değiştirme sürecinin genellikle toplumsal ve siyasal boyutlarına odaklanan ve çoğunlukla belirli birtakım ideolojik yönlendirmeler eşliğinde yürütülen çeşitli makale, tez ve müstakil çalışmanın konusu oldu. Erken modern dönemden itibaren, Osmanlı İmparatorluğu hakkında kalem oynatan müellifler, mühtedilerin ve ihtidanın Osmanlıların inkişafı ve başarısında ne ölçüde etkili olduğu sorusuna yoğun mesai harcadılar. Erken modern Avrupa dünyasındaki *Turcica* literatürü "dönme"lere (*renegade*) – özellikle de Osmanlı topraklarına göçerek "Türk'e dönen" Avrupalı Hıristiyanlara– hususi bir ilgi göstererek onları "Türkler"den de beter gösteriyordu. Bununla birlikte 20. yüzyılın başında Avrupalı tarihçiler, Türklerin bir imparatorluk kurmak için gerekli "uygarlık karakterine" sahip olmadığını düşündüklerinden, Türk'e dönenlerin Osmanlı başarısının sırrı olduğunu iddia etmeye başladılar.[81] Türk tarihçiler ise bu iddia karşısında Osmanlı inkişafının yalnızca "Türkler" sayesinde gerçekleştiğini öne sürerek dönme-

81 Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*; Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire*.

lerin muhtemel etkisini asgarileştirme yoluna saptılar.[82] Bu yorum birçok açıdan Türkiye'de şimdiye kadar hâkim görüş oldu.

Osmanlı dönemindeki ihtida meselesi Balkan tarihçilerinin de gözde araştırma konusudur. Balkan tarihçileri, Osmanlı tahrir defterlerine dayanarak ihtida sürecinde mühtedilerin demografik karakterinde ve onların Müslüman olma gerekçelerinde bazı kayda değer bölgesel farklılıklar olduğuna işaret eden bir dizi önemli çalışma kaleme aldı.[83] Niceliksel bir tahlile tabi tutulan Osmanlı tahrir defterlerinin gösterdiği üzere, Rumeli'de ihtida hareketleri 14. ve 15. yüzyılın başlarında oldukça sınırlı bir karakterdeyken, 15. yüzyılın sonlarıyla beraber yavaşça artmaya başlamış ve 16. asır boyunca da bu artış devam etmişti. Süreç 16. yüzyılın ortalarında zirveye ulaşmıştı. Bu noktadan itibaren hareket yavaşlamaya, 18. yüzyıl sonlarında da tamamen durma noktasına geldi. Yine de Rumeli'deki her bölge aynı süreçten geçmedi. Örneğin Trakya bölgesi (ki Osmanlılar tarafından 14. yüzyılın ortalarında fethedilmişti) Anadolu'dan gelen Müslümanlar tarafından yoğun bir iskân faaliyetine maruz bırakıldıysa da müteakip dönemlerde çok sayıda mahalli din değiştirme vakasına da rastlandı. Buna karşılık 15. yüzyılın ortalarında fethedilen Bosna'da Müslümanların bölgeye yerleşmesi bu dönemde bir hayli sınırlı iken, 16. yüzyılın sonlarıyla birlikte yerel halkın hızlı ve geniş çaplı Müslümanlığa geçiş süreci tamamlandı. Müslümanların çoğunlukta olduğu bir başka yer olan ve 15. yüzyılda tedricen fethedilen Arnavutluk'ta ise geniş çaplı ihtida hareketlerine ancak 17. yüzyılın ikinci yarısında rastlandı.[84] Tahrir defterlerine dayanan bu çalışmalar ihtida süre-

82 Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*. Eser ilk olarak 1935'te Paris'te *Les origins de l'empire ottoman* adıyla basılmıştı.

83 Balkanlar'da Boşnak, Makedon ve Sırp araştırmacılar 15. ve 16. yüzyıl tahrir defterlerini yayınlayıp tahlil etmede öncülük etti. Örneğin bkz. Šabanović, *Krajište Isa-Bega Isakovića*; Stojanovski ve Sokoloski, der., *Opširen popisen defter 4 (1467-1468)*; Lukač, *Vidin i vidinskija sandjak prez 15-16. vek*; ve birçok diğerleri.

84 Osmanlı tahrir defterleri ışığında yapılan çalışmaların ve Balkanlar'daki ihtida dinamiğinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, 28-63. Rumeli topraklarının çeşitli yerlerinde ihtidanın dinamikleri için bkz. Lopašić, "Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia," 163-186; Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities*; Gjeorgiev, "Islamisierung im makedonisch-albanisch Grenzgebiet," 7-14; Norman, "An Islamic City? Sarajevo's Islamization and Economic Development, 1461-1604;" Antov, "Imperial Expansion, Colonization, and Conversion to Islam in the Islamic World's 'Wild West': the Formation of the Muslim Community in Ottoman Deliorman, 15th-16th centuries," (Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Chicago, 2011).

cinde şehirler ve kırsal kesimler arasındaki bölgesel farklılıklar ve değişkenliklere ek olarak, ilk dalga mühtedilerinin Osmanlı Devleti içindeki yüksek makamları elde etmek isteyen Balkan ve Bizans seçkin sınıfının eski üyeleri olduğunu, halkın ise İslamı daha sonra benimsediğini dile getirir.[85]

Bu önemli çalışmalara rağmen milliyetçi tarihyazımı Balkanlar'daki Osmanlı dönemi ve ihtida olgusuna dair popüler algılarda telafisi zor izler bıraktı. Bazı durumlarda milliyetçi tarihçiler Osmanlı tahrir defterlerinden elde ettikleri verileri Osmanlı fütuhatının görülmemiş bir yıkımla ve zorunlu olarak din değiştirmeyle sonuçlandığını iddia etmek amacıyla oldukça "serbest" bir biçimde yorumladılar.[86] Osmanlı dünyasındaki din değiştirmenin zorunlu tutulduğuna işaret eden birtakım uydurma "tarihsel" anlatılara dayanan bu ve buna benzer diğer çalışmalar, mühtedileri ya Osmanlı zulmünün kurbanları ya da kendi "millet" ve dinlerine ihanet eden hainler (ve hatta kimi zaman ikisi birden) olarak resmeden hacimli bir Balkan milliyetçi tarihyazımı meydana getirdi.[87] Bu milliyetçi tarihyazımında devşirme meselesi özellikle önemli bir rol oynar, zira devşirme sistemi, her ne kadar 17. yüzyıl ortalarından sonra durmuş ve esasında Osmanlıların Rumeli'deki beş yüz yılı aşkın mevcudiyetine bakıldığında ona hayli sınırlı sayıda mühtedi kazandırmışsa da, mezkûr tarihyazımında Hıristiyan tebaanın en iyi ve parlak nesillerini çalmak üzere tasarlanmış, ihtida mekanizmasının temel yapıtaşı olarak sunulur.

Son yıllarda oryantalist ve milliyetçi eserlerdeki çeşitli önyargılardan kaçınmayı hedefleyen; bu bağlamda yeni kaynakları kullanmaya gayret eden daha özenli çalışmalar da kaleme alınmaya başladı. Kadı sicilleri, Osmanlı müftülerinin kaleminden çıkmış fetva koleksiyonları, mühtedilerin divan-ı hümayuna sundukları *kisve bahası* arzuhalleri gibi kaynaklara dayanılarak

85 Bkz. İnalcık, *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*. Bu konu 2. Bölümde daha detaylı olarak irdelenecek.

86 Örneğin şu etkileyici çalışmaya bakınız: Gandev, *Bulgarskata narodnost prez 15. vek.*

87 Din değiştirme meselesi hakkında milliyetçi Balkan tarihyazımının kritiği için bkz. Zhelyazkova, "Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem," 223-266; Todorova, "Conversion to Islam as a trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film," 130-36; Minkov, *Conversion to Islam in the Balkan*, 28-63; Aleksov, "Adamant and Treacherous: Serbian Historians on Religious Conversion," 158-190. Ayrıca bkz. Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period* ve Zhelyazkova, *The Spread of Islam in the Western Balkan Lands Under Ottoman Rule (15th-18th Centuries)*.

yapılan bu yeni çalışmalar, ihtida sürecinin Osmanlı dünyasındaki kurumsal, hukuki ve bürokratik veçheleri, Osmanlıların ihtidayı yorumlama ve kamusal olarak tartışma biçimleri, mühtedilerin aracıları, hamilik kültürünün önemi yahut da toplumsal cinsiyet ve köleliğin rolü gibi konularda daha sağlıklı yorumlar yapmamıza olanak verecek önemli katkılara imza attı.[88] Bugün artık Osmanlı dünyasında İslamiyete geçmenin bir hayli kolay olduğunu; her ne kadar mühtedi profili dönemden döneme değişiklik arz etse de, her yaş ve meslekten insanın Osmanlı hâkimiyeti altında geçen yıllarda bu kolaylıktan faydalandığını biliyoruz. Din değiştirmek için gerekli teknik meseleler, cinsiyet, sosyal statü ya da yaş gibi faktörlerden münezzeh olup her yer ve zamanda aynıydı. Buna göre kişi, iki Müslüman şahidin huzurunda sağ işaret parmağını kaldırıp Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğunu kabul ederek şehadet etmeliydi. Osmanlı resmi evrakları ve müelliflerce kaleme alınan eserler bu olayı "Müslüman olmak" ya da "şeref-i İslam ile müşerref olmak" olarak adlandırıyordu. 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyıldan itibaren "ihtida etmek" kavramı, belki de sürecin kendisine yönelik yeni bir hassasiyet göstergesi olacak şekilde zuhur etti. Müslümanlığa geçmek kişinin hukuki durumu üzerinde bir dizi değişikliğe sebebiyet veriyordu. Yapılan son çalışmalar, hem erkek hem de kadın mühtedilerin birçok durumda, özellikle de 17. yüzyıl gibi ihtida sürecinin görece geç dönemlerinde, arzuladıkları sosyal statüye ulaşmak için stratejik olarak ihtidayı kullandıklarını ileri sürüyor.

Son yıllarda yapılmış çalışmalar Osmanlı dünyasındaki ihtida meselesine dair tartışmaları genişletmek bakımından büyük önemi haiz olmakla beraber, Osmanlı bürokrasisi ve divan-ı hümayun içinde üretilmiş resmi belgelere dayanmaları, bu nedenle de ihtida kavramını oldukça kalıplaşmış bürokratik bir dil üzerinden ifade ederek mühtedilerin kendi seslerini bastırmaları hasebiyle konu hakkında devletin bakış açısına öncelik vermek durumunda kalıyor. Böyle olunca "devlet"in ihtida sürecinde farklı toplumsal tabakalara yayılmış aktörlerden biri değil de bu sürecin tek ve en önemli amili olduğu görüşü idame ettirilmiş oluyor. Farklı kesimlerden çıkan kay-

88 Bkz. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*; Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women," 425-48; and idem, *Honored by the Glory of Islam—Conversion and Conquest in Ottoman Europe.*

nak eserler şimdiye dek ya göz ardı edildi ya da yalnızca devletin süreç içindeki rolünü açıklamak için kullanıldı. Mühtedilerin bakış açısına "dolaysız" erişmek de, ihtida eden kişilerin kendi hikâyelerinin olmadığı varsayımıyla faydasız bir girişim olarak etiketlenmekle kaldı. Bu nedenle Osmanlı döneminde ihtida konusundaki son araştırmalar daha geniş bir erken modern çağ bağlamına yerleştirilmeden Osmanlılarla sınırlı kalmaya devam ediyor. Herhangi bir karşılaştırma yapıldığı zaman da bunlar hemen hemen tamamen ilk devir İslam devletlerindeki ihtida örnekleriyle sınırlı kalıyor. Bu durum da ister istemez, İslam dünyasında ihtidanın nev-i şahsına münhasır bir olgu olduğu yönündeki anlayışı pekiştiriyor.

Oryantalistlerin erken modern dönem Akdeniz coğrafyasında birbirinden bütünüyle ayrı dini ve kültürel sınırlar bulunduğu savını yıkan din değiştirenleri, esirleri ve diğer aracıları düşündüğümüzde, ihtidanın kendine has bir olgu olduğu inancını savunabilmek pek de mümkün görünmüyor.[89] Akdeniz'deki diğer bölgelerin tarihçileri, özellikle de Venedik tarihi araştırmacıları, Akdeniz'in farklı noktalarındaki arşivlerde bulunan belgelerin, Osmanlı din değiştirme pratikleri ve bunların Akdeniz'deki etkisinin rakiplerince nasıl değerlendirilmiş olduğunu göstermesi bakımından taşıdığı önemin altını çiziyor. Çok sayıda yeni çalışma Osmanlı dünyasındaki mühtedilerin sosyal statü itibariyle yükselmesinin ve Osmanlıların kendi bünyesindeki çeşitli gayrimüslimlere birtakım önemli hizmetleri karşılığında serbesti tanımasının, Venedik ve Habsburgları, özellikle imparatorluklar arasındaki temas bölgelerinde yaşayan nüfus için gerekli görülen birtakım değerli teknik bilgilerin ve siyasi uzmanlıkların kazandırılması rekabeti çerçevesinde, kendi topraklarındaki ikinci sınıf vatandaşlarına ve dinen uyuşmayanlara yönelik tutumlarını değiştirmeye zorladığını gösteriyor.[90] Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda şiddetini artıran mezhepler ve imparatorluklar arası kutuplaşma çağında, din değiştirenler, rekabet halindeki dini, siyasi

89 Bkz. Bennassar ve Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*; Matar, "England and Mediterranean Captivity, 1577-1704," 1-54; García-Arenal ve Wiegers, *A Man of Three Worlds*; Dursteler, *Venetians in Constantinople*, 103-129; Davis, *Trickster Travels*; Rothman, "Becoming Venetian," 39-75.

90 Bkz. Rothman, "Between Venice and Istanbul," 123-139; 155-209; Dursteler, *Venetians in Constantinople*, 61-102; Greene, "Trading Identities: the Sixteenth-Century Greek Moment," 121-148; Agoston, "Information, Ideology, and Limits of Imperial Policy: Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry," 75-103.

ve ekonomik iddialar karşısında imparatorlukların diplomatik, askeri ve ticari hizmetlerini görecek önemli unsurlar olarak görülüyordu. İhtida meselesinin bu nedenle Osmanlı dünyası dışındaki daha geniş bir coğrafyada büyük bir etkisi vardı ki bu etki erken modern dönemin siyasi ve dini dinamiklerini anlamak için büyük bir önem arz ediyor. İhtidanın bu boyutunu incelemeye başlamak için teorik çerçeveyi olabildiğince genişletmek; farklı türlerde yazılmış, farklı cemaatlerin elinden ve farklı bölgelerden çıkmış birincil kaynaklara eğilmek gerekiyor.

1450'lerden 1690'lara İmparatorluk İnşası ve Mezhep Ayrışması Çağında İhtida

Elinizdeki bu çalışma, şimdiye kadar gün yüzüne çıkarılmamış ya da bilinse bile yeterince incelenmemiş, Türkçe, Latince, İtalyanca, Almanca, Sırpça, Bulgarca ve Fransızca birçok birincil kaynaktan beslenerek ihtida meselesindeki mevcut literatürü yeni sorular ve yeni kaynaklarla genişletmeye çalışıyor. Müslüman, Hıristiyan Ortodoks, Protestan ya da Katolik kökenlerden gelen farklı bireyler, cemaatler ve müesseselerce üretilmiş anlatıları inceleyen bu çalışma, ihtida mevzusu ile cemaatlerin ve imparatorlukların sınırlarını aşan dini farklılıklar meselesini, Osmanlı Devleti'ni merkezine alan bir yaklaşımdan ziyade daha geniş bir Akdeniz coğrafyası bağlamı içinde ele alıyor. Aşağıda girişteğimiz bu tartışmanın Yahudi cemaati içindeki dinamikler, Osmanlı topraklarındaki Yahudiler ve diğer dini gruplar arasındaki ilişkiler bağlamında da anlamlı olacağı aşikâr olsa da, İbranice kaynakları kullanabilme şansım maalesef olmadığından kitapta yalnızca Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiye odaklanacağım.[91]

Birinci ve İkinci Bölümlerde, ilk dönem Osmanlı Devleti'nde insanların Müslüman olmakla ne kastettiğini ve mühtedilerin büyümekte olan Osmanlı toplumundaki ilişkilerinin ne şekilde müzakere edildiğini açıklamaya çalışacağım. İlmihal kitaplarına, erenlerin ve dervişlerin hayat hikâyelerini anlatan menakıbname ve vilayetname türü eserlere ve 14. ve 15. yüzyıllar-

91 Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudilikten İslama geçiş meselesi iki yeni çalışmanın konusu oldu: Cengiz Şişman "A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community (1666-1720)"; Marc Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 121-138.

da Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış diğer didaktik metinlere odaklanan Birinci Bölüm, ilk dönem Osmanlı Müslümanlığının metin külliyatını; bu metinlerin üretilmesi ve tedavülde bulunmasının koşullarını; metinlerin, bu dönemde dini ve siyasi farklılaşmaya yol açacak biçimde nasıl değişik biçimlerde yorumlandığını inceliyor. Bu bölümde Osmanlıların 1354'te Rumeli'ye ayak basması sonucu oluşan yeni vaziyetin üzerinde durarak Osmanlı Müslümanlığının inkişafını 14. yüzyıl Anadolu'su bağlamında tartışacağım. İkinci Bölümse, Balkan ve Bizans kökenlerine sahip olup da Hıristiyanlıktan İslama geçenlerin Osmanlı bünyesine, özellikle de Fatih Sultan Mehmed döneminde palazlanan Osmanlı imparatorluk projesine dahil olmalarına cevaben Müslüman ve Hıristiyan müelliflerin yazmış olduğu bazı metinleri ele alıyor. Bu bölüm aynı zamanda Osmanlı askeri ve bürokratik kademelerinde mühtedilerin giderek merkezi bir konuma gelmesini destekleyen ya da eleştiren kişiler tarafından dile getirilmiş çeşitli bağdaştırmacı ve bağdaştırmacılık karşıtı stratejiye de ışık tutuyor. Bu sayede ilk iki bölümde Osmanlı Devleti'nin 15. yüzyıldaki durumu tartışılmış oluyor.

Üçüncü ve Dördüncü Bölümler, 16. yüzyılın başlarından itibaren, Osmanlıların Habsburg ve Safevilerle yürüttüğü yoğun rekabet çerçevesinde şekillenmiş imparatorluk bilincinin oluşumunda mühtedilerin rolünü irdeliyor. Mürekkep yalamış mühtediler bu meseleleri çoğu kişisel mecmualarda saklı olan polemik risaleleri üzerinden ele alıyor; İslamın Hıristiyanlığın mükemmel hali, "hakiki" Hıristiyanlarınsa aslında Müslüman olduğunu iddia etmelerini sağlayacak şekilde dinler tarihini yaratıcı bir biçimde yorumluyorlardı. Osmanlı padişahını geleceği haber verilen Mesih olarak sunuyor; onun düşmanları karşısında kazanacağı zaferleri müjdeliyorlardı. Dördüncü Bölümde, 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyılda kaleme alınıp şimdiye dek incelenmemiş beş adet otobiyografik din değiştirme anlatısı tanıtılıyor. Bu anlatılar, mezhep ayrışması çağında mühtedilerin imparatorluk ideolojisinin dile getirilmesi hususundaki katkısının mahiyetini anlayabilmek için vazgeçilmez bir kaynak durumunda.

Son iki bölüm ise 16. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı Ortodoks Hıristiyan cemaatine odaklanıyor. Beşinci Bölüm, din değiştirme ve şehitlik konularında birbiriyle mücadele halindeki Katolik, Hıristiyan Orto-

doks ve Müslüman söylemlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek yeni şehitlik anlatılarının üretimi ve tedavülüne sebep olan tarihsel bağlamı ortaya koyuyor. Bu bölümde çeşitli Hıristiyan Ortodoks grupların Osmanlı hâkimiyeti altında nasıl iyi bir Hıristiyan olarak kalınabilir sorusuna verdiği cevaplar ele alınıyor. Altıncı Bölüm, Akdeniz boyunca süre giden mezhep ayrışmasına odaklanan Beşinci Bölümden farklı olarak, bu yeni şehitlik anlatılarını Osmanlı din siyaseti ve Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ele alıyor. Bu iki bölüm, şimdiye kadar genelde Hıristiyanlara karşı Osmanlı aşırılıklarını tasvir eden "siyaseten bozuk" metinler addedilip dikkate alınmayan yeni şehitlik anlatılarının, aslında sıradan Hıristiyanların ve Müslümanların (ve kimi durumlarda Yahudilerin) kendi gündelik hayatlarını idame ettirebilmek için dini ve hukuku ne şekilde kullandıklarına dair birtakım ilginç sorular yönelten muazzam bir kaynak grubu olduğunu öne sürüyor. Yeni şehitlik anlatıları aynı zamanda tarihçileri, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinler arası ilişkileri ve hassaten de ihtida meselesini, yalnızca Osmanlı idari kaynakları üzerinden ve yine sadece devletle gayrimüslim tebaa arasındaki ilişki bakımından ele almaya dayalı metodolojik kısırlıktan da kurtarıyor.

Birinci Bölüm

METİNLER YOLUYLA İSLAMLAŞMAK

15. Yüzyıl Osmanlı İslamının Metin Dağarcığı ve Yorumları

İznikli Osmanlı âlimi Kutbeddin Mehmed İzniki (ö. 1418), Türkçe yazılan ilk ilmihal kitaplarından *Mukaddime*'yi 1403 civarında kaleme aldı.[1] Metnin başlığının da ele verdiği üzere, İslama kapsamlı bir giriş mahiyetindeki *Mukaddime* yazıldıktan sonra hatırı sayılır bir rağbet gördü ve hatta 1458'de Fatih Sultan Mehmed'in (h. 1451-1483) isteği üzerine saray kütüphanesi için bir nüshası hazırlandı. 16. yüzyıl başında bazı mühtediler *Mukaddime*'yi İslam konusunda bildikleri her şeyi öğrendikleri temel metin olarak diğerlerinden ayrı tutuyorlardı.[2] *Mukaddime*'nin, kadim metinlerde müelliflerin eserini yazma gerekçesini açıkladığı *sebeb-i telif* kısmında İzniki şöyle der:

> Bu zaif gördi kim bu farz-ı ayn olan ilmde kitablar düzmişler latif ve görklü amma kimi Arabi ve kimi Farsi her kişi anlara mütâla'a idüb ma'nisin çıkarmaz ve eğer okuyub öğrenürse dahi tizcek girü unudur ya sonra ma'nisin görklü eyidmez. Pes diledi kim bu farz-ı ayn olan ilmde Türkçe bir mukaddime düze tâ ki mübtedilere anı okumak genez [kolay] ola oğlancuklara ve kızcuğazlara bâliğ olmağa yakın olıcak öğredeler tâ kim gönlüne ve itikadına şeriat emrin dutmak ve müsülmanlık kaydın yimek düşe bâliğ oldukdan sonra bunun içindeki ile amel ide.[3]

İzniki *Mukaddime*'yi kaleme alma sebebi olarak söyledikleriyle 1400'lerin başında Osmanlı Müslüman cemaatinin ilginç bir fotoğrafını çe-

1 Bu iddia için Kerime Üstünova'nın çalışmasındaki giriş kısmına bakınız: *Mukaddime (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*, 5. Yine de muhtemelen bu türde Mukaddime'den önce kaleme alınmış eserler vardı. Örneğin Şinasi Tekin 14. yüzyılın ilk yarısında büyük bir olasılıkla Karesi topraklarında İski Anadolu Türkçesi ile yazılmış *Risaletü'l-İslam* adlı bir ilmihal kitabından bahseder. Bkz. Tekin, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikasi "Gaziliğin Yolları" Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni," 139-163.

2 Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesindeki nüshası için bkz. Üstünova, *Mukaddime*, 13. Bir mühtedinin yazdıklarındaki *Mukaddime* referansı için bkz. Murad b. Abdullah, *Kitab tesviyetü't-tevecüh ile'l-hakk*, 36b. Murad b. Abdullah ve bu eserinden Dördüncü Bölümde daha detaylı olarak bahsedeceğiz.

3 *Mukaddime*, 139.

ker. Bu kısımda söylenenler, gerek iman bakımından gerekse yaşça acemi yeni Müslümanların ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan, öte yandan mensuplarının dilinde yazılmış dini eser eksikliğinin çekildiği gelişmekte olan bir cemaat fikrini uyandırır. İzniki'nin sözleri, Osmanlı tarihçilerine çoğunlukla unuttukları şu basit gerçeği hatırlatır niteliktedir: Osmanlı İslamının inkişafının kendine ait bir tarihi vardır ve bu tarih, Osmanlı Devleti'nin oluşumuna ve Osmanlıların hükmü altına giren topraklarda İslamın yayılışına koşut olarak gelişmiştir.

Bu bölümde, ilk dönem Osmanlı dünyasında okurlarını ve dinleyicilerini dini bütün Müslümanlar olma yönünde eğiten metinlerin üretimine ve yayılmasına eğilerek İslamlaşma olgusunu ya da diğer bir deyişle İslami geleneğin mühim bir amil haline gelme sürecini ele alacağım. Bu metinler, ilmihal kitapları gibi daha biçimsel eserlerden menakıbname ve vilayetname gibi erenlerin hayat hikâyelerine ve akaid türünün diğer örneklerine uzanıyordu. İlk dönem Osmanlı dünyasında İslamlaşma süreci, 13. yüzyıl Anadolu'sundan tevarüs birtakım muayyen siyasi ve dini akımlardan –sözgelimi, Moğolların Abbasi Halifeliği'ne son vermesinden sonra ortaya çıkan alternatif siyasi ve dini meşruiyet yolları arayışından ya da büyük mutasavvıf ve nazariyeci İbn Arabi'nin ilmi ve tasavvufi mirasından– etkilenmişti. Ayrıca İslamlaşmanın seyriyle muhtelif Osmanlı Müslüman cemaatlerinin ortaya çıkması sürecini, 14. ve 15. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin teşkilatlanmasını belirleyen rakip siyasi ve dini iddiaları hesaba katmadan tam olarak anlayabilmek mümkün değildir.

Yorumlama cemaati (*interpretative communities*) kavramı bu bölümdeki tartışmanın merkezinde yer alıyor. İslamın Osmanlı topraklarında yayılışı birden fazla "metin" ya da yorumlama cemaatinin –ki bununla, bir "metnin" müştereken anlaşılması çerçevesinde oluşan mikro toplulukları kastediyorum– ortaya çıkışını zorunlu kıldı.[4] Lakin burada "metin" ile kastedilenin illa ki yazılı bir eser olması gerekmiyordu. Metin, pekâlâ bir grup deneyimi (mesela Rumeli'deki bir akına katılmak), bir bireye ait hayat hikâyesi (sözgelimi

4 Metin cemaati kavramı ilk kez ortaçağ tarihçisi Brian Stock tarafından *The Implication of Literacy* adlı eserinde öne sürülmüştü. Ancak burada kullanılan kavram daha çok edebiyat kuramcısı Stanley Fish'in *Is There a Text in this Class?* adlı klasik çalışmasında ileri sürdüğü "yorumlama cemaati" fikriyle alakalıdır.

gazilerin ya da dervişlerin hayatları) ya da salt bir terim olabilirdi.[5] Cemaatin parçası olanlar fikirleri ve tecrübeleri paylaşıyor, bu da onların birtakım metinler etrafında bütünleşmesini ve o metnin anlamıyla pratik faydalarını tespit etmesini mümkün kılıyordu. Sürekli devinen ve muhtelif metinler etrafında zaman içinde şekil değiştiren bu cemaatlerin oluşması süreci, Osmanlı İslamı içindeki çeşitliliğin nedenini teşkil ediyordu.[6]

Metin ya da yorumlama cemaati kavramına odaklanarak iletişimin şifahi ve yazılı yolları arasında yapılagelen ayrımdan kurtulmak ve dinleyicileri de yazılı metinler zeminine dahil etmek mümkündür. Osmanlı toplumunda şifahi ve kitabi katmanlar arasındaki ilişki hayli karmaşık ve birbiriyle diyalog halindedir, zira her ki katman da, önce birinin sonra diğerinin ortaya çıkmasındansa beraber mevcut olmuştur. Sınırlı bir okuryazarlığın bulunduğu ve (Arap alfabesiyle yazılan metinler için) matbaa kullanımının ancak 18. yüzyılda rağbet görmeye başladığı bir kültürel muhit olan Osmanlı toplumu, okuma yazması olmayanlar için yazılı metinlerin bilginin aktarılması vasıtası olarak kamu içinde icra edilmesine özel bir önem atfediyordu.[7] Halka vaaz verip hitap etmek, camilerde verilen ve belli usullere dayanan vaazlardan birtakım gayri resmi mekânlardaki eğitici meddahlığa kadar uzanan bir yelpazeden oluşuyordu.[8] Vaazların sahipleri ve muhatapları da cinsiyetler arası hududu aşan geniş bir toplumsal çeşitlilik arz ediyordu. Kanımca, "yüksek" kültür ve "halk" kültürünün müstakil olduğunu ve birbirine zaman zaman karıştığını vazeden kültürel açıklamalardan kaçınmak için, bir cemaat içinde paylaşılan kültürel ürünlere ve bu ürünlerin kullanılma biçimlerine eğilmek elzemdir.[9]

5 Bu konu hakkında bkz. Swanson, "Literacy, heresy, history and orthodoxy," 283.

6 İslamiyette yorumlama cemaati kavramı ve çeşitliliği için bkz. Abou El Fadl, "The ug.y modern and the modern ugly: reclaiming the beautiful in Islam," 39 ve a.g.y., *Speaking in God's Name* 106-9. Kavramın diğer semavi dinlere yönelik uygulaması için bkz. Vanhoozer, "Scripture and Tradition," 149-69.

7 Bkz. Goody, "Question of Interface in Turkey," 12.

8 Bu olgunun temeli, Kuran-ı Kerim'in okunan bir söz ya da yazıya geçirilen bir kıraat olmasından kaynaklı kendine has bir tarafının bulunmasına ve bu sayede kendisini Tevrat ve İncil'den farklı bir metin olarak sunmasına dayanır. Bkz. Graham, "Qur'an as Spoken Word," 23-40.

9 Roger Chartier, "popüler"in, tanımlanması ve dökümünün yapılıp tasvir edilmesi gereken bir dizi metinde ya da tavırda hazır olarak bulunamayacağı yönünde ikazda bulunur. Her şeyden evvel "popüler," bir çeşit ilişkinin; topluluğun geneli tarafından az çok paylaşılan ama farklı şekillerde anlaşılan, tanımlanan ve kullanılan kültürel ürünlerin ya da normların kullanılma biçiminin göstergesi olabilir. Bkz. Grafton, "Popular Appropriations: The Readers and Their Books" *Forms and Meanings* içinde, 89.

Osmanlı Müslümanlarından oluşan "yorumlama" cemaatlerinin ve ilk dönem Osmanlı İslamına dair kültür haznesinin oluşumu hakkındaki bu incelemede bazı sorular hususi bir önemi haizdir. Örneğin hangi metinler ve ne tür kültürel aracılar bu cemaatlerin teşekkülünde kilit bir rol oynuyordu? Ne tür dini hassasiyetler telaffuz ediliyordu? Bu durumla ilgili Osmanlılara has bir şey var mıydı? Tarih anlayışı ile dini yorumlama biçimi, ilk dönem Osmanlı dünyasında yorumlama cemaatlerinin oluşumunda birbirlerini nasıl etkiliyordu? Bu cemaatler birbirlerinden ne ölçüde ayrışıyordu?

Son olarak, İslamlaşma sürecinin birbirinden ayrılmayan ve eşzamanlı olarak işleyen iki farklı yönüne de parmak basacağız. Süreçte bir yandan itikadı düzenlemeye, birtakım temel metinlerle Müslüman kimliğini muhafaza etmeye ve hem Müslümanları hem de cemaate yeni girenleri İslam şemsiyesi altında toplamaya çalışan "umumileştirici" (*universalizing*) bir itki vardı. Öte yandan İslamlaşma sürecinde, İslami kimlik Osmanlı topraklarının tamamında ve özellikle de Rumeli'de kök salmaya çalışırken bu kimliğe tehdit oluşturan mahalli koşullara uyum sağlanmasını zorunlu kılan "yerelleştirici" (*indigenizing*) bir taraf da bulunuyordu.[10] Genelde bu koşullar bağdaştırma ya da İslamın yerel inanç unsurlarını özümsemesi olarak değerlendirilse de biz burada yerelleşmenin Müslüman cemaatler içindeki ilişkilere ve bu ilişkiler neticesinde üretilmiş metinlere yaptığı etkiye eğileceğiz.

Umumi Bir İnananlar Cemaati Arayışı

İslamiyeti hem "yeni" hem de "eski" Müslümanlara öğretmek İslamlaşma sürecinin umumileştirici tarafının merkezinde yer alıyordu. Ne var ki İzniki'nin *Mukaddime*'sinin girişinde söylediklerinin de gösterdiği üzere, ilk dönem Osmanlı dünyasında dini öğretenler, temel İslami metinlerin dili Arapça (ve kısmen Farsça) ile Osmanlı dünyasındaki müntedilerin ve Müslüman cemaatinin dini talim ve terbiye için kullandıkları Türkçe arasındaki kaçınılmaz farklarla karşı karşıyalardı.[11] Kuran-ı Kerim, İslamlaşma

10 İslamlaşmanın umumileştirici ve yerelleştirici yönleri için bkz. Geertz, *Islam Observed*, 14-15 ve Renard, *Islam and the Heroic Image*, 14. Ayrıca bkz. Bowen, "What is 'Universal' and 'Local' in Islam?," 258-61.

11 Ortaçağ Anadolu'sunda Türkçenin bir yazın dili olarak inkişafı için bkz. Kut, "Turkish Literature in Anatolia," 27-45. İlk dönem Osmanlı dünyasında (çoğu Farsçadan yapılan) tercüme faaliyetleri için bkz. Pistor-Hatam, "The Art of Translation," 305-16.

sürecindeki esas vasıta olmaktansa kendisine büyük bir hürmet beslenen lakin çoğu yeni Müslüman için temel metin olmaktan uzak bir kutsal kitap mahiyetindeydi. Kuran'ın anlaşılmaz bulunması, onun çevresinde her türden doğaüstü inanışların yeşermesine sebebiyet verdi. Bu durum, İslamın Arap yarımadasının dışına yayılması sürecinde başka toplumlar arasında da yaşanmış bir deneyimdi.[12] Kuran-ı Kerim kişinin davranışlarını geliştirmesine ya da dini bütün bir yaşam sürmesine yardımcı nitelikte rehber bir kitap olmayı da başaramadı. Bu nedenle Kuran'da ve hadislerde teşekkül etmiş İslami kaidelerin kati yorumunu getirebilecek metinlere ve şahıslara ihtiyaç baş gösterdi. İlmihal geleneği bu şekilde oluşmaya başladı.

Yazma kütüphanelerinin kataloglarında yapılacak bir tarama, ilmihal ve akaid türlerine ait eserlerin, tüm koleksiyonlar içinde önemli bir yekûn tuttuğunu ve bazı eserlerin özellikle rağbet gördüğünü gösteriyor. Örneğin, Balkanlar'daki en önemli koleksiyon mahiyetindeki Saraybosna ve Sofya kütüphanelerinde, (Kuran-ı Kerim'den sonra) en çok istinsah edilmiş eserler arasında ilk sırada Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 1573) *Vasiyetname*'si (*Risale-i Birgivi*) ile *et-Tarikatü'l-Muhammediye*'si geliyor. Onları Yazıcızade Mehmed'in (ö. 1451) *Muhammediye*'si, Kadızadeli Üstüvani Mehmed Efendi'nin (ö. 1661) *Kitab-ı Üstüvani*'si ve Hibetullah b. İbrahim'in muhtemelen 14. yüzyılda yazmış olduğu *Sa'atname*'si izliyor.[13] Her bir ilmihal kitabının türün diğer örnekleriyle tıpatıp aynı olduğu yönündeki genel kanının aksine, ilk dönem Osmanlı dünyasından kalan bu eserler, araştırmacıların

12 Endonezya örneği için bkz. Cummings, "Scripting Islamization," 559-586. Aynı meselenin Afrika'daki serencamı için bkz. *The logic of writing and the organization of society*.

13 Arapça *saat* kelimesinin burada iki anlamı vardır. Bir yandan saat, Kuran'da da geçtiği üzere mahşer gününden önceki son saati anlatırken bir yandan da beş vakit namazın kılınacağı saatlere işaret eder. Anadolu ve İstanbul'daki kütüphanelere nazaran hayli küçük olan Trakya ve Balkanlar'daki koleksiyonlarda bu eserler sıklıkla karşımıza çıkar. Bulgaristan örneğinde sistematik bir katalog çalışması yapılmamış olduğundan ve ülkedeki muhtelif Müslüman kasabalarında bulunan Osmanlı dönemi yazmalarının Sofya'daki Milli Kütüphanede toplanma ve tasnif çalışması halen devam ettiğinden mevcut yazmaların bir değerlendirmesini yapmak güçtür. Kütüphanedeki Şarkiyat Koleksiyonunun önceki dönemde idaresini üstlenen ve koleksiyonun müsvedde bir kataloğunu hazırlayan, halihazırda da Bulgaristan'ın çeşitli yerlerinden toplanan kitapların kaydını tutan Zorka Ivanova'ya yardımları için teşekkür ederim. Bosna için ise şu kataloglardan faydalandım: Nametak ve Trako, der., *Katalog arapskih, persijskih, turskih i bosanskih rukopisa*; Hasandedić, der., *Katalog arapskih, turskih i persijskih rukopisa*; Boškov, der., *Katalog turskih rukopisa franjevačkih samostana*; Dobrača, der., *Katalog arapskih, turskih i persijskih rukopisa*, Cilt I-VIII.

kendilerini birtakım düşünce alışkanlıklarından daima uzak tutmaya çalışmaları gerektiğini gösteriyor. Rağbet gören bu ilmihal ve akaid kitaplarının muhteviyatına dair yapılacak kısa bir inceleme ile ilmihal kitaplarında dini hassasiyetler bakımından ilk dönemlerden son dönemlere doğru muazzam bir değişim olduğu görülüp metinlerde okur/dinleyici kitlesine aktarmak için ele alınan bazı ana temalar ve çerçeveler detaylandırılabilir.

İzniki'nin *Mukaddime* adlı eseri muhtemelen Osmanlı döneminde yazılmış ilk ilmihal kitabıydı. İzniki, 1336'da Osmanlıların şehri fethettikten sonra inşa ettiği ve ilk müderris olarak Davud-ı Kayseri'nin (ö. 1350) görev yaptığı İznik Medresesinde eğitim görmüş ilk nesil âlimlerdendi.[14] İzniki, eserinin girişinde, basit bir Türkçe ile yazılıp sayıca daha fazla kişiye erişebilecek ve gençlerle acemilerin İslam hakkındaki gerçekleri kolayca öğrenmesini sağlayacak bir kitabın gerekliliğinden bahseder. İzniki bu basitlik iddiasını gerçeğe dönüştürmek için ilk olarak Cebrail'in Allah tarafından insan suretine büründürülerek Hz. Muhammed'le konuşturulduğu ve ona imanın ne olduğunu sorduğu hadisle başlar. Cebrail Hz. Muhammed'e göründükten sonra ondan imanın ne olduğunu açıklamasını ister. Hz. Muhammed cevabında imanın Allah'ın birliğine, meleklerine, gökten indirdiği kitaplara, peygamberlere, kıyamet gününe ve dünyadaki tüm iyi ve helal şeylerin Allah'tan geldiğine inanmak olduğunu söyler.[15] Bu altı ilke, İzniki'nin eseri boyunca mükemmel bir iman için gerekli şartlar olarak sürekli tekrarlanır. *Mukaddime*'deki önemli bir başka unsur da, imanın şartlarının bilinmesi ve bilinmemesi meselesinin önem arz ettiği kıyametçi (*eskatolojik*) çerçevedir. İzniki ölümden sonra her bir kişiye Allah'a ve peygambere inanıp inanmadığını, imanının ne olduğunu soracak sorgu melekleri Münker ve Nekir'le ilgili bir kıssayı anlatır. Sorgulanan kişi meleklere vereceği cevaplar nispetinde ya cennete ya da cehenneme gidecektir. Metin boyunca cennetin güzellikleri ve cehennemin dehşeti, "kabir azabı"yla ilgili inanışlardan da yararlanılarak en ince ayrıntısına varıncaya kadar anlatılır.[16]

14 Üstünova, *Mukaddime*, 21-26.
15 *Mukaddime*, 145-6.
16 Bu kavrama dair ufuk açıcı bir tartışma için bkz. Smith ve Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*.

Cebrail'le ilgili hadise ve "kabir azabı"na yapılan bu vurgunun ilginç tarafı, her ikisindeki şifahi yöndür, zira yalnızca doğru yanıtları bilmek yetmez, onları dile getirmek de gerekir. Bu, İslamın büyük bir ihtimalle soru-cevap biçiminde öğretildiğini düşündürür. Esasında şahsi mecmualardan çıkan bulgular da mühtedilerin Müslümanlıklarını, imanın şartları, farz olan vecibeler, fıkıh mezhepleri gibi konulara dair birtakım sorulara verilmiş cevaplar kümesi olarak ezberlemiş olduğunu teyit eder niteliktedir. Örneğin 16. yüzyılda Macar asıllı bir mühtedinin mecmuasındaki ilmihalle ilgili kısımda her madde "eğer sorsalar..." diye başlayıp "eyit [söyle]..." diye devam eder.[17] Yalnızca Hanefi mezhebine bağlılık göstermektense tüm mezheplerden istifade eden İzniki, imanın altı şartını sözlü olarak telaffuz etme gereğindeki belirsizliği de ele alır. İzniki'ye göre birtakım fakihlerin indinde imanın şartlarını sesli bir biçimde telaffuz etmeye gerek yoktur; yalnızca o şartlara inanarak da cennete gidilebilir. Ancak başka fakihlere göreyse –ki kendisi de onların yorumunu benimser gözükür– dünyanın hükmü zahiri olduğundan, kâfir olmaktansa Müslüman olmayı yeğlemiş kişinin de imanını zahiren ifade etme lüzumu vardır.[18]

İhtida meselesinde ise İzniki Müslümanlığı seçmiş bir kâfirin günahlarından bütünüyle arındığını iddia eder.[19] İşin ilginç tarafı, bu mesele, Birgivi'nin *Vasiyetname*'si gibi daha önce eşine rastlanmamış bir rağbet gören ve günümüzde bile Türkiye ve Balkanlar'da ilmihal kitabı olarak kullanılan daha geç tarihli metinlerde genelde kendisine yer bulmaz.[20] Bu meseleye getirilen yorumların ne şekilde değişmiş olduğunu, daha önceki ilmihal kitaplarına bakarak da tespit etmek mümkün. Mesela 14. yüzyıl ortalarında Karesi Beyliği topraklarında yazılmış itikatla ilgili bir kitapta, yeni Müslüman olmuş

17 Avusturya Milli Kütüphanesi, Viyana, MS A.F. 437, 22a-28b. Ayrıca bkz. Flügel, der., *Die arabischen, persischen und türkischen handschriften der Kaiserlich-königlichen hofbibliothek zu Wien*, 3. Cilt, 535, no. 2006. Yeni Müslüman olmuş yahut Arap alfabesine pek aşina olmayan birinin elinden çıkmış gibi görünen birtakım imla yanlışları bu yazma eseri hayli ilginç kılıyor.

18 *Mukaddime*, 150.

19 A.g.e. 162.

20 Bkz. Birgivi Mehmed Efendi, *Vasiyetname*. Eserin hayli rağbet gördüğüne; kadınların sık sık eserin bir nüshasını sipariş edip Kuzey Afrika'ya atanmış Türkçe konuşan idareciler için vakıf kütüphanelerine vakfettiğine dair bazı emareler bulunuyor. Örneğin kadınlar tarafından vakfedilmiş *Vasiyetname* nüshalarına Tunus'taki Zeytuniye Kütüphanesinde rastlanır. Bkz. Yüksel, "Müslüman Türk Âlimi Olarak İmam Birgivi'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiye'sinde Yeri," 33.

mühtedilerin, öldükten sonra ya da mahşer gününde herhangi bir sorguya maruz kalmadan doğrudan cennete gidebileceğini söyleyen (*hesapsuz uçmağa varurlar*) bir bölüm vardır. Bu bakımdan tüm Müslümanların tabi olduğu kurallar yeni Müslümanlar için biraz bükülmüştür; bu da İslamın yayılmasına ne derece önem verildiğine işaret eder. Şinasi Tekin'e göre bu doğrultuda yapılacak bir yorum, eserin, ilk dönem mühtedilerinden biri tarafından yeni mühtediler kazanmak için yazılmış olduğunu gösterir.[21]

İzniki yeni Müslüman olmuş olanlarla ilgili sözlerini, ihtida esnasında kelime-i şehadet getirirken ne söylendiğini anlamanın önem arz edip etmediği tartışmasıyla noktalar. İzniki eserinin bu bölümünde, yalnızca inatçı ve isyankârların Allah'ın birliğini anlayamadığını ya da anlamak istemediğini söyleyen Ebu Hanife'nin görüşlerini özetler. Allah'ın birliğini öğrenmeyen ya da öğrenmeye yanaşmayan herkes kâfirdir. İzniki bunun dışında, yalnızca kalplerinde şehadeti özümsemiş olanların sahip olduğu inancın ebedi kurtuluşa götürebileceğini söyleyen Gazali'ye yer verir. Şehadeti şeklen ve şifahen yerine getirenler bu sayede bu dünyada Müslüman olabilir; ama öteki dünyada sorgudan muaf kalmayacaktır.[22] İzniki kitabının hatimesinde, imanın altı şartına bağlı olduğunu ifade eden, buna gönülden inanan ve farz amelleri yerine getiren kişinin mümin olmayı hak ettiğini söyler.[23] Bu, onun Müslümanlıkta acemi olmaya ve yeni Müslüman olmuş birçok kişinin, sözgelimi birinin samimi bir mümin olup olmadığı nasıl bilinebilir gibi birtakım meselelerde Müslüman cemaatine yüklediği soru(n)lara özel bir ehemmiyet atfettiğini gösterir. İzniki eserinin geri kalanında, tasavvufi değerler ve görüşlere yer verip İslami kuralları izlemek bakımından serbesti içinde davranan bir topluma inanç esaslarını göstermeye çalışarak ferdi ve toplu eda edilecek ibadetlere dair birçok başka konuya değinir.[24]

21 Bkz. Tekin, 148.

22 *Mukaddime*, 165. *Kelime-i şehadet* ile ilgili bu açıklamayı konuyla alakalı 17. yüzyıl fetvalarıyla karşılaştırmak hayli ilginç olabilir. Bu konu hakkında kitabın Altıncı Bölümüne bakınız.

23 Aynı zamanda kişinin Arapça bilmemesi halinde Kuran'ı nasıl okuyacağını ya da imam yahut müminin kelimeleri yanlış telaffuz ettiğinde duasının kabul edilip edilmeyeceğini de tartışır. Bkz. a.g.e., 161. Metinde Kuran'ın yanlış okunmasına ve duanın makbul olmamasına neden olacak hatalara dair özel bir bölüm ayrılmıştır. Bkz. a.g.e., 194-5.

24 Abdest kısmında bir kadınla ya da oğlanla cinsi münasebette bulunduktan sonra abdest almanın zorunlu olduğu tekrar tekrar söylenir: "Adamun aleti avrata ya oğlana şol sünnet yirine dek girse ikisine dahi bile gusl vacib olur." A.g.e., 167.

İzniki'nin yeni Müslümanlara gösterdiği teveccüh sonraki ilmihal kitaplarıyla tezat oluşturur. Örneğin dışa açık, yeni ve gittikçe genişleyen bir İslam devleti anlayışını vazeden *Mukaddime*'nin aksine, 16. yüzyılda yazılmış Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediye*'si ile 17. yüzyılda yazılmış *Kitab-ı Üstüvani* daha içe dönük bir yapı arz edip farklı dindarlık hallerine sahip olan ve inanç çeşitliliği karşısında belirli bir nizam oluşturmakta zorlanan müesses bir Müslüman toplumundaki sorunlara odaklanır.[25] Örneğin Birgivi'nin Arapça kaleme almış olduğu *et-Tarikatü'l-Muhammediye*'si kadılar ve imamlar için bir elkitabı mahiyetinde olup dindarlık ve ahlakla ilgili meseleler dışında tasavvufi konularla da ilgilenir.[26] Bir zamanlar kendisi de Bayrami tarikatına mensup olan Birgivi, kendi zamanındaki bazı dervişlerin tasavvuf yoluna yeni âdetler (*bidat*) ve hurafeler karıştırmasını sertçe eleştirerek Gazali'nin dillendirdiği türden olmakla birlikte birtakım farklılıklar gösteren Sünni tasavvuf yoluna sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.[27] Birgivi, Kuran-ı Kerim ve sünnet üzerinde ısrarla durarak onların iman konusundaki yegâne rehberler olduğunu öne sürmüş; ermişlerin türbelerini ziyaret etmeyi ve buna benzer âdetleri zararlı bidatler olarak yok saymıştır.[28] Ayrıca *Vasiyetname*'de yalnızca ibadet ve imanla ilgili konularda değil, aynı zamanda neye bakılmasının, neyin söylenmesi ve yapılmasının münasebetsiz olduğunu belirleyen kaideleri de içeren doğru amelle ilgili belli kurallar sıralanır.[29] Toplumu hizaya getirme yönünde sarf edilen bu gayret Birgivi'nin eserini, 17. yüzyılda dinde tasfiye hareketine kalkışan ve İslama sonradan eklendiğini düşündükleri her türlü âdet ve yeniliği (*bidat*) temizleyerek Hz. Muhammed'in yaşadığı devirdeki saf İslama dönüşü savunan

25 17. yüzyıldaki dini-siyasi cereyanların ve Kadızadeli dönemi boyunca dini saflığın muhafazasına dair yaşanan rekabetin mükemmel bir incelemesi için bkz. Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire," 92-275.

26 Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediye* adlı eserinde ele aldığı konuların genişliği her ne kadar Birgivi'nin eserinin bir tercümesinden çok modern bir şerhi olsa da, şu çalışmadan anlaşılabilir: Imam Birgivi, *The Path of Muhammad*.

27 Birgivi Gazali'den farklı olarak Sufilerin *sema* ayinini ve *keşf*'ya da *ilham* gibi mistik tercübelerini uygun bulmaz. Bkz. Radtke, "Birgiwis *Tariqa Muhammadiyya*," 172.

28 Birgivi'nin diğer eserleri için bkz. Yüksel, "Birgivi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6. Cilt (İstanbul, 1992), 191-94.

29 Birgivi'nin *Vasiyetname*'sinin Hicri 1095/Miladi 1683 tarihli bir nüshası ilginç bir biçimde ne kadar zulm yapsa da bir padişaha isyan edilmemesine ve padişaha menfi değil olumlu duaların yöneltilmesine dair maddeler içerir. Bkz. Birgivi Muhammad Efendi, *Vasiyetname*, 106, 119.

Kadızadeliler için bir ilham kaynağı haline getirmiştir. *Kitab-ı Üstüvani* de Kadızadelilerin savunduğu bu değerleri benimseyerek Sufiler tarafından çıkarılmış birtakım bidatleri eleştirir ve birçok kısımda *et-Tarikatü'l-Muhammediye*'den iktibas yapar.[30] Bu meyanda bu metinler, Osmanlı Müslüman cemaatinin tarihinin farklı anlarını ve mevcut dini ihtiyaçlarını dile getirir.

Yazıcızade Mehmed (ö. 1451) ve Ahmed Bican (ö. yak. 1465) kardeşlerin ilmihal türü içinde değerlendirilebilecek eserleri de ilk dönem Osmanlı Müslüman cemaatinin karşı karşıya geldiği koşulları resmederek İslamlaşma sürecinde mündemiç "umumileştirici" ve "yerelleştirici" itkiler arasındaki etkileşimin altını çizer. Osmanlıların 1354'te Rumeli'de fethettiği ilk toprak olan Gelibolu'da neşet eden Yazıcızade Kardeşlerin şehirde sonraki dönemlerde de devam eden büyük bir itibarları vardı. Rumeli'de yaşayan Müslümanlar için bir nevi kendinden menkul "havariler" oldukları için Rumeli'de İslamın yayılış sürecini anlamak açısından özellikle önemli olsalar da Yazıcızade Kardeşlerin eserlerinin etki alanı Osmanlı topraklarının (*diyar-ı Rum*) tamamını kapsıyordu. Yazıcızade Kardeşler, 15. yüzyıl ortalarında ilmihal türü çerçevesinde kaleme aldıkları bu eserlerde İzniki'nin yolundan gittiler. Bundan daha önemlisi, Yazıcızade Kardeşlerin eserleri, Osmanlı devri Türkçe yazınının ilk örnekleri arasındaydı.

Yazıcızade Ahmed *Envarü'l-Aşıkin* (Âşıkların Nurları) adlı kitabının sonuç bölümünde eserini, 1449 yılında "Muhammed Mustafa'nın mükemmel diyar"ı Gelibolu'da tamamladığını söyler.[31] Ayrıca eserin nasıl meydana geldiğinden de söz eder. Buna göre "hakaik-i ilahiyede âlim ve arif" ve meşhur Hacı Bayram-ı Veli'nin sırrına vakıf olan kardeşi Mehmed'le herkesin okuyabileceği bir kitap yazmak hakkında konuşuyorlardı. Mehmed kardeşinin ısrarı üzerine *Megaribü'z-Zaman* adlı Arapça bir kitap kaleme aldı. On iki ilmi bir araya getirdiği bu kitabı bitirdiğinde bu muhtelif ilimlerden "*illerinin kavmi*"nin de faydalanması için kardeşi Ahmed'den onu Türkçeye

30 *Kitab-ı Üstüvani*, vaazlarında ve öğretilerinde Birgivi'nin *sema* ve *devran* gibi Sufi âdetlerine yönelik tasfiyeci görüşlerinden etkilenmiş meşhur bir Kadızadeli vaizin (Üstüvani Mehmed Efendi) isimsiz bir öğrencisi tarafından derlenmişti. Bkz. Yurdaydın, "Üstüvani Risalesi," 71-78. Üstüvani Mehmed Efendi taşrada ve İstanbul'da Sufilere yönelik şiddet baş gösterince 1656'da Kıbrıs'a sürüldü. Üstüvani Mehmed Efendi'nin Kadızadeli hareketindeki rolü için bkz. Zilfi, *The Politics of Piety*, 140-143.

31 Bkz. Ahmet Bican, *Envarü'l-aşıkin*, 927.

tercüme etmesini istedi.[32] Burada *Megaribü'z-Zaman*'ı kaynak ittihaz eden Ahmed, ağabeyi Mehmed'in manzum olarak kaleme almış olduğu *Muhammediye*'nin içerik olarak hemen hemen aynı olan *Envarü'l-Aşıkin*'i "bir denizin iki öze akması gibi" mensur olarak kaleme aldı.

Yazıcızade Ahmed kendisinin ve kardeşinin böyle bir teşebbüste bulunmasının bir başka nedeninden bahseder. Söylediğine göre bazı Müslümanlar bir gün kendisine gelip yaşadıkları yerdeki insanlar arasında iman ve ibadet konularında yaygın bir cehalet ve kör bir taklitçilik olduğundan dert yanmıştı. Onlara göre dini ilimlerde bilgili olanlar azdı, diğerleri ise insanları Allah'ın yolundan çeviriyordu. Peygamberlerin kıssalarını anlatıp getirdikleri kuralları açıklayacak, dini hakikatleri ayan kılacak bir kitap gerekiyordu. Ahmed, bu konuda Arapça ve Farsça yazılmış birçok iyi eser olduğunu ama herkesin bu kitaplarda yazanları anlayamadığını, vaizlerin çoğunlukla insanlara kendi yanlış yorumlarını aktardığını söyledikten sonra bu durumu düzeltmek için İznikî gibi Türkçe bir eser düzmenin gerekli olduğunu fark etmişti. Bu amaç doğrultusunda kendisi ve kardeşi, Kuran'daki, hadis ve tefsir literatürü ile Tevrat ve İncil'deki hikmeti bir araya getirdi.

Ahmed eserinin hatime kısmında hepsi Allah'ın yolunda savaşan *gazi*lerden ya da hayatını kaybeden şehitlerden olan Gelibolulula Allah'ın şefaatini diler. Yazıcızade Kardeşlere göre iki tür gazi vardır: Biri kâfirlere karşı savaşırken, diğeri kendi nefsleriyle savaşır. Kâfirlerle savaşanlar kefere elinde şehadeti tadarlar; nefsleriyle savaşanlarsa gaffar olan Allah'ın elinde "şehit" olurlar. Günahkâr nefslerini yok edip manevi, mistik bir boyutta fani olarak aynı zamanda her bir mutasavvıfın gerçekleştirmeye çalıştığı Allah'a vuslat gayesine ulaşırlar. Başka bir mutasavvıfın açıkladığı gibi, "hayvani nefs yok edildiğinde tasavvuf yolcusu hem bir şehit hem de gazi olur."[33] Ahmed bu sayede Gelibolu'ya Allah yolunda mücadele eden gazi ve dervişlerin şehri olarak özel bir önem atfeder.[34]

İki kardeşin paylaştığı bu görev bilinci hem *Envarü'l-Aşıkin* hem de *Muhammediye*'de bariz ve güçlü bir biçimde hissedilir. Bu bağlamda onların

32 A.g.e., 928.
33 Bkz. Eflaki, *Menakıb el-Arifin*, aktaran Imber, "What does *ghazi* actually mean?," 173.
34 *Envarü'l-aşıkin*, 929.

planladıkları gayeye ulaşması ve dahası sıradan halka İslamın temellerini öğrenebilecekleri bir kitap bırakmaları hayli çarpıcıdır. Her iki eser de, giderek genişleyen Osmanlı dünyasında kısa bir süre içinde muazzam bir itibara kavuşarak Kuran-ı Kerim ile birlikte İslam hakkındaki en önemli kaynak konumuna erişti.[35] Hatta pek çok kez *Envarü'l-Aşıkin* ve *Muhammediye*, Kuran'ın dil engeli nedeniyle geniş kitlelerce anlaşılmadığı düşünüldüğünde insanların İslam hakkında bildiği her şeyi teşkil ediyordu.[36] 17. yüzyılın meşhur gezgini Evliya Çelebi, *Muhammediye-han*'lığa (Muhammediye okurluğuna) dikkat çekerek tüm Anadolu'da insanların Kuran'ı ve *Muhammediye*'yi ezberlediğinden bahseder. İlginç bir biçimde, Evliya Gelibolu'yu anlattığı kısımda, şehirde fakir ve zenginlerin, özellikle de kadınların Kuran-ı Kerim'dense *Muhammediye*'yi gönülden ezberlediklerini vurgular.[37] Yakın bir dönemde yapılmış bir çalışma, *Muhammediye*'nin kadınların gözde dini eseri olduğunu ve hatta bugün bile Müslüman kadınların bu ebedi ilmihal kitabını okumak için evlerde toplandığını gösteriyor.[38] Görünüşe bakılırsa, kadınların kitaba ilgisi başından beri mevcuttu; zira 16. yüzyılın ilk yarısından kalan bazı nüshalar, görmeye pek de alışık olmadığımız biçimde kadın müstensihlerce çoğaltılmıştı.[39]

Muhammediye ve *Envarü'l-Aşıkin*'de ne tür bir İslam anlayışı takdim ediliyordu ve bu takdimin yöntemi neydi? Hemen hemen aynı içeriğe sahip bu iki kitabın birbirinden kısmen farklı odak noktaları vardı. *Muhammediye*'nin aşağı yukarı yarısı Hz. Muhammed'e, onun davasına, ailesi ve ashabına ayrılmıştı. Kalan kısımsa çoğunlukla ahiretten önce bu dünyada meydana gelecek hadiseleri ve mahşerdeki sorgu anında olacakları ele alarak okurun Hz. Muhammed'e dair bölümde önceden tanışmış olduğu eskatolojik çerçeveyi daha da yoğunlaştırıyordu. Eserin sonundaki kısa bölümse

35 Türkiye'de ve eskiden Osmanlı İmparatorluğu toprağı olmuş ülkelerde mevcut olan *Muhammediye* yazmaları, Kuran-ı Kerim'den ve Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediye*'sinden sonra sayıca en çok olan eserdir.

36 Bursa kadı sicillerinde bulunan terekeler incelendiğinde, eğer bu listelerde bir kitap mevcutsa onun muhakkak ki Kuran olduğu görülüyor. Kuran'dan sonra en çok karşımıza çıkan kitap *Muhammediye*'dir. Ali İhsan Karataş'ın Bursa terekelerindeki kitap kayıtlarını incelediği çalışması ihtida eden kölelerin genelde (muhtelemen bir tür ilmihal eseri olarak) *Muhammediye*'ye sahip olduğunu gösteriyor. Bkz. Karataş, "XVI. Yüzyılda Bursa'da Yaygın Olan Kitaplar," 92-93.

37 Bkz. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 5. Cilt, 162-163.

38 Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, 26.

39 Bkz. Öztürk, "Muhammediyye'nin İki Yazma Nüshası ve İki Kadın Müstensih," 333-338.

tasavvuf öğretilerine ve mümin bir kişinin ilahi esrara nasıl yaklaşacağı, kendi günahkâr nefsini nasıl gemleyeceği yolundaki öğütlere adanmıştı. *Envarü'l-Aşıkin*'de ise ilmihal kitaplarına özgü bir düzen mevcuttu ve eser, İslam itikadı için gerekli bilgileri kapsayan bir derleme olma iddiasındaydı. Beş bölüme ayrılmış eserde her bölüm sırasıyla yaratılış, Allah'ın Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberlere vermiş olduğu buyruklar, melekler, kıyamet günü ve yeniden diriliş ile genelde kimin cennete girebileceğine dair çeşitli konulardaki kutsi hadislerden oluşuyordu. İki kardeş de eserlerini kaleme alırken görüşlerinden yararlandıkları otoriteleri belirtiyordu. İkisi de en çok Gazali ve onun *İhya ulumi'd-din* adlı eseriyle İbn Arabi ve *el-Fütuhatü'l-Mekkiye* adlı kitabını zikrediyordu. Fıkıh konularında ise en çok sözü geçen isim Ebu'l-Leys el-Semerkândi idi.

Yazıcızade Kardeşlerin eserlerinde yüceltilen değerler belirgin bir Sufi duyarlığın ürünüdür. Fakirlik ve fani dünyadan vazgeçme gibi mefkûreler her iki esere de sirayet ettiği gibi kimin kıyamet gününde sorguya maruz kalmadan cennete gitmeye layık olduğu bahsinin geçtiği bölümde de hayli geniş bir yer tutar. Âlimler ve bilginlere hürmet göstermek de altı çizilen değerler arasındadır; lakin Yazıcızade Mehmed'in aklındaki ideal âlim ve arif tipinin kendisi ve kardeşi gibi olduğunu gösterecek şekilde Sufilerle özdeşleştirilen irfan ve züht de bir arada takdim edilir.[40] Kişinin dini vecibelerini doğru ve muntazaman yerine getirmesi, sabır ve tevazu da hem *Muhammediye* hem de *Envarü'l-Aşıkin*'de üzerinde durulan diğer kavramlardır. Allah yolunda en yüce samimiyet derecesine vasıl olmak için insanların beğenisinden kaçmaya, iyi amellerini saklayıp hatalarını göstermeye dayanan *melamet* anlayışı gibi ya da reenkarnasyon inancına eş düşen *hulul* ve *tenasüh* gibi radikal Sufi inanışlar *Muhammediye*'de açıkça kınanır.[41] Her iki eser de şeriatı gözetmek ve takvayı şeriat temeli üzerinde inşa etmek hususunda kararlıdır.

40 Tasavvuf ile genelde ulemanın sahası olarak kabul edilen kitabi-fıkhi İslam arasındaki uzlaşmaya "orta dönem" İslam tarihinde varıldı. Gazali'nin (ö. 1111) ikisi arasında vardığı sentez, genelde bu süreçteki bir dönüm noktası olarak görülür. Ancak süreç Gazali'nin ölümünden sonraki dönemde de devam etti. İlk dönem Osmanlı âlimlerinin büyük bir çoğunluğu İslamın tasavvufi ve fıkhi dili arasındaki bu uzlaşmanın temsilcileridir. Bkz. Berkey, *Popular Preaching & Religious Authority*, 91.

41 Yazıcızade Mehmed, *Muhammediye*, 2. Cilt, 390 (5924. beyit); 563 (8351-2. beyitler).

Ne var ki Yazıcızade Kardeşlerin eserlerinin altında yatan esas unsur, Kuran-ı Kerim'in de temelini oluşturan ahir zaman trajedisidir. Bu bağlamda dikkatlerin, alemin büyük sırrı bakımından özel bir öneme sahip olduğu düşünülen Gelibolu'ya çevrilmesi Yazıcızade Kardeşlerin eserlerindeki çarpıcı bir özelliktir.[42] Yazıcızade Mehmed *Muhammediye*'de kendisinin Frenklere karşı Gelibolu'da gaza edenler arasında olduğunu iddia ederek tüm Gelibolu gazilerinin cennete sorgusuz girmesi için Allah'a niyaz eder.[43] Yazıcızade Ahmed ise en mühim gazaların denizde yapılanlar olduğunu buyuran hadise yer vererek, böylesi gazalarda ölenlerin şühedanın en yücesi olduğunu, doğrudan cennete gittiğini söyler.[44] Hem *Envarü'l-Aşıkin* hem de *Muhammediye*, bu eserlerin, eğer Yazıcızade Kardeşlerin tanımından faydalanmak gerekirse, Allah yolunda kendi nefsleriyle mücadele eden gaziler tarafından kefereye karşı savaşan gaziler için yazıldığını açığa vurur. Bu bakımdan gazileri yüreklendiren *gaza* söylemine el verecek şekilde, "bir Sufi, daha geniş bağlamda Müslüman bir savaşçının erdemlerine koşut"tur.[45]

Kıyamet günüyle ve kişinin öldükten sonra göreceği muameleler ya da çekeceği eziyetlerle ilgili meseleler, ilmihal türünün Osmanlı topraklarındaki popüler dindarlık hallerine damgasını vurmuş ancak nedense şimdiye dek araştırmacıların gözünden kaçmış bir başka eserde de merkezi bir rol oynar. *Saatname* isimli bu eser, Hibetullah b. İbrahim adlı bir kişi tarafından muhtemelen 14. yüzyıl Anadolu'sunda kaleme alındı.[46] Hibetullah b. İbrahim hakkında hiçbir şey bilmiyorsak da, *Saatname*'den anlaşıldığı

42 Yazıcızade Kardeşlerin eserlerindeki kıyametçi boyut ile bu kıyametçi söylemde Gelibolu'ya biçilen özel rol hakkında mükemmel bir inceleme için bkz. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie*, 60-61; 193-199.

43 Bkz. *Muhammediye*, 398 (6034-36. beyitler).

44 *Envarü'l-aşıkin*, 407.

45 Imber, "What does *ghazi* actually mean?," 173.

46 Yalnızca İstanbul'daki kütüphanelerde eserin elliye yakın nüshası vardır ve bunlar arasında en eski tarihlisi Hicri 881/Miladi 1477 tarihini taşır (İstanbul Belediye Kütüphanesi Atatürk Kitaplığı, Yeni bağışlar, K. 311). Metin Rumeli'de de hayli popülerdi. Bosna'nın dört bir yanındaki kitapların toplandığı Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Kütüphanesinde metnin yirmiye yakın nüshası vardır. Sofya Milli Kütüphanesinin ufak sayılabilecek Şarkiyat koleksiyonunda dahi altı nüsha mevcuttur. Ayrıca metin 19. yüzyılda iki kez (Hicri 1273 ve 1294) taşbaskı olarak hazırlanmıştır. Şimdiye dek metin yalnızca onu eski Anadolu Türkçesi yönünden incelemiş dilbilimcilerin ilgisini çekmiş gibi görünüyor. Örneğin bkz. Yelten, "Hibetullah b. İbrahim'in *Sa'atname*si ve Eserde Dudak Uyumunun Durumu," 585-593. Metnin dil özellikleri ışığında Vasfi Mahir Kocatürk onun 14. yüzyılda yazılmış olduğunu iddia eder. Bkz. Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 198-199.

kadarıyla kendisi bir Sufi şeyhiydi.[47] Dönemin tasavvufi havasının bir başka ürünü olan ve basit bir Türkçe ile yazılan bu ilgi çekici eser, ahir zaman trajedisini ele alarak bir müminin yapmakla mükellef olduğu amelleri ve *saat* gelmeden (yani kıyamet kopmadan) evvel cennete gitmek için günün her saatinde okuması gereken duaları ayrıntılı bir şekilde açıklar. Metindeki temel imge, Münker ve Nekir adlı meleklerin ölen kişiyi, cennete mi cehenneme mi gideceğini belirlemek için sorgulayacakları andır. *Saatname*, bu hayati sorgulamada başarılı olabilmek ve/veya dünyadaki amellerinin hesabını vermek zorunda olmadan cennete gidebilmek için gerekenler hususunda kişiye rehber olacağını vaat eder. Bu sorgu anının popüler İslam tahayyülündeki önemi göz ardı edilmemelidir. Son yıllarda Bulgaristan'daki Müslümanlar hakkında yapılan antropolojik çalışmalar, Balkanlar'daki Müslümanlar arasında, bu sorgu anında Arapça konuşacağı düşünülen Münker ile Nekir'in soracağı soruları anlamaya dair gerçekten bir endişe duyulduğunu gözler önüne seriyor. Bu endişe verici meseleyi çözmek için Balkanlar'daki bazı Müslüman cemaatleri, görünüşe bakılırsa ölen kişinin yerine meleklere cevap verecek tercüman kabilinden bir yardımcı bulunacağı inancını geliştirmişti.[48]

Her ne kadar kurgusal kısımları göze çarpsa da *Saatname*, Kuran'da ve hadiste tanımlandığı şekliyle İslam eskatoloji geleneğine sıkı sıkıya bağlıdır. Esasında *Saatname*'nin müellifi, Kuran'a, "sahih hadisler" olarak bilinen Hadis-i Müslim ve Hadis-i Buhari'ye, yazarı belli olmayan çok sayıdaki *tefsir-i fetava* (fetvaların tefsiri) kitabına eserinde sık sık başvurur. Jonathan Berkey'e göre, çoğunlukla uydurma ya da gayrisahih hadislerin kullanılması geniş halk kesimlerinin muhatap alındığı eserlerin göze çarpan bir özelliğidir.[49] Aslında ulema nazarında, geniş halk kesimlerine yönelik vaazların en tartışmalı tarafı, bu tür vaazların dini bilgilerin aktarılmasındaki birtakım standartlarla uyuşmazlığıydı. Nakledilen hadisin sahih olduğu durumlarda

47 *Sa'atname*, Atatürk Kitaplığı, Yeni Bağışlar MS. no. K. 311, 10 b, "Andan yarenleri Hibetullah yanında otururlardı. Yusuf b. Abdullah ve Ali b. Muhammed eyitdiler, 'Ya şeyh, oku işidelim, ol mübarek du'an buyurun..."

48 Yardımcının adı oruç ayının tecessümü olacak biçimde Ramazan'dır. Bkz. Lozanova, "'Mukite v groba' (*azab al-qabr*) ili ideyata za chasten (predvaritelen) sud u bulgarskite Miusliomani," 255.

49 Bkz. Berkey, *Popular Preaching*, 73-75.

dahi, teoride, kullanılan hadisin bir kişiden diğerine aktarıldığına şahsen şahit olunmayıp hadis kitaplardan kopyalandığı için hadis aktarımındaki "altın kural" çiğneniyordu.[50] Bu durum da, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki müderrisleri, camilerde vaaz veren imamlar tarafından birçok "gri alan"ın, özellikle de *İsrailiyat* denen ve Yahudilikle Hıristiyanlıktan İslama girerek Müslüman dindarlığının önemli bir parçası olan geleneklerin gözden kaçırıldığı hususunda alarma geçiriyordu. Ancak, en azından ilk devir Osmanlı dünyasında, umuma yönelik vaazlarla otoritenin (yani ulema sınıfının) ruhsatını almış vaazlar arasındaki gerilim otoriteyi çoğunlukla dini bilginin içeriği bakımından değil o dini bilgiyi aktarma biçimi açısından meşgul ediyordu.

Saatname'ye gösterilmiş ilginin ve metnin kazandığı emsalsiz başarının sırrı, "mektup zincirinde" olduğu gibi gelen elektronik postaların başkalarına da iletilmesi halinde kişiye şans getireceğine inanıldığı günümüz elektronik mektuplaşma âdetlerine benzer şekilde, metnin çoğaltılmasını cazip kılan bir iç yapıya sahip olmasıydı. Hibetullah b. İbrahim eserinin girişinde, eğer okurları onun ruhunun şad olmasını lütfederlerse o da okurlarının kurtuluşuna aracılık edeceği sözünü vererek şöyle der:

> İmdi her kim ki bu kitabı ele aldukça bu zaif ü nahif ve bî-çare bir zerre toprak bendenün sizden temennası oldur kim bu kitabı ele alub her mahalde kim okurlarsa evveli ve ahiri salavat ile dua idüb sevabını ben kimesneye bağışlaya ola kim sizün duanuz berekatıyla kabir azabından kurtulub rahat bulam ve yarın kıyamet gününde dahi yüzüm ak olub Hak celle ve ala dergâhından mahzun ve mağbun olmayam.[51]

Karşılığında ise, metni güzel bir hatla çoğaltacak, onu etkileyici biçimde okuyacak ve dikkatle dinleyecek olanlar; metnin söylediği şartlara göre amel edip belirli saatlerde dua edecekler; metin çoğaltılmasını sipariş eden ve nüshasını vakfedenler cennette Hz. Muhammed'in yakınlarında bir

50 Metne dayanan otoritenin mahiyeti ve onun sözlü iletişime dayanan otoriteyle ilişkisi için bkz. Messick, *The Calligraphic State*, 15-36. Dini bilginin aktarımı için bkz. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*.

51 *Sa'atname*, 3b.

yerde makam sahibi olacaktır. Hibetullah daha sonra Hz. Muhammed'le aralarında geçtiğini iddia ettiği bir diyaloğa yer verir. Buna göre Hz. Muhammed, *Saatname*'ye itibar eden herkesi dünyadaki amellerine bakmaksızın doğrudan cennete götürecektir.[52]

Hibetullah'un bu ricası karşılıksız kalmamış görünüyor. Metnin elimizdeki çok sayıdaki nüshası üzerinde yapılacak genel bir değerlendirme bile *Saatname*'nin zaman içinde kazandığı efsunu gözler önüne seriyor. Nüshalarda, metnin başında veya sonunda sayısız tılsım ve dua ile birtakım numerolojik hesaplar ve fal tarifleriyle karşılaşmak mümkün.[53] Metnin yazma dünyasındaki serüveninin en ilginç tarafı ise birbirinden hayli farklı okuryazarlık halleri bulunan kişilere temas edebilme ve onları "hidayete eriştirme" potansiyelidir. Müstensihi ve dinleyicisinden nüshayı sipariş edip onu vakfedenine kadar herkese cennette bir yer müjdeleyen *Saatname*, kitabın bilinen anlamlarını kırmakla kalmaz aynı zamanda toplumsal sınırları aşan bir "multimedya" eser halini alır. Eserin günümüze kalan yazma nüshaları buna kanıttır, zira metin, İstanbul'daki Şehzade Mehmed Medresesinde hazırlanıp bir hattatın elinden çıkmış gibi duran gösterişli bir yazmadan, çok kullanılmaktan tahrip olmuş, okuryazarlığı zayıf biri tarafından sarsak bir hatla yazılmış nüshalara değin değişik biçimlerde çoğaltılmıştır. Eserin diğer bir ilginç tarafı da toplumsal cinsiyet boyutudur. *Saatname* nüshalarına sahip olan, nüshaları sipariş eden ve onları camilere, tekkelere ve medreselere vakfeden birçok kadın vardır. Bu kadınların kimilerinin toplumsal statüsünü biliyoruz. Örneğin elimizdeki nüshalardan birinin temellük kaydında Fatma isimli bir cariyenin adı bulunur.[54] Yine başka nüshalarda da Emine kadın ismini görürüz. Genelde Müslümanların isimlerinde babalarının adının geçtiği düşünüldüğünde Emine kadın olarak adlandırılan kişinin azat edilmiş bir köle olduğunu iddia edebiliriz.[55] *Saatname*'nin Müslüman ailelere mensup, hatta bazen mahalle imamıyla akrabalığı bulunan kadınlar tarafından sipariş edildiğine de sıklıkla rastlanır.[56]

52 A.g.e., 6b-7a.
53 Örneğin bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih no. 2644.
54 Örneğin bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma bağışlar no. 3693.
55 Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Mesih Paşa no. 109.
56 Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez no. 1634. Bu kitabın temellük kayıtları içinde Ayşe b. Kadir

İlk dönem Osmanlı dünyasında yeni Müslümanlara İslamı öğretmek için gerekli addedilen bir başka yazın türü menakıbname ve vilayetnameler gibi erenlerin hayat hikâyelerine (*hagiografi*) dair eserlerdi. Erenlerin hayat hikâyeleri, tasavvuf, toplum ve İslamın öğretilmesi arasındaki en güçlü bağlantıydı. Osmanlı dünyasında erenlerin hayat hikâyeleriyle ilgili yazını besleyen en önemli güç tasavvuftu, zira bu tür eserler, gündelik dindarlık hallerinde tecessüm ettikleri şekilde geçmişin öğretilerini merkezlerine alıyordu. Bu arayışın bir kısmını hayatları boyunca Allah yolundan sapmadan yaşamayı başarmış örnek alınası Müslümanların izinden gitmek oluşturuyordu. Tam da bu nedenle, bu tür eserlerin kendilerine has bir eğitici ve öğretici tarafı vardı. 12. yüzyılda kaleme alınmış, kadın ve erkek erenlerin hayatlarına dair en ünlü eserlerden biri olan *Tezkiretü'l-Evliya*'nın girişinde, eserin yazarı Feridüddin Attar kitabı neden kaleme aldığına dair birçok neden sıralar.[57] Ona göre Kuran'ı ve hadisleri anlamak için özel bir dil yeteneğine sahip olmak gerekir; lakin *şeyh*lerin ve erenlerin sözleri, Kuran'ın ve hadislerin insanların günlük hayatlarında kullandıkları dilde yapılmış açıklamaları gibidir ve bu nedenle de halk için çok faydalıdır. Feridüddin Attar, okuma yazması olmayan ancak hayatlarıyla Allah'ın kurallarını nasıl izlemek gerektiğini göstermiş meşhur şeyhlerin sözlerini ve amellerini duymak isteyen kişilerin kendisine gelip böyle bir eser yazmasını istediğinden bahseder.[58] Çoğunluğu Sufi şeyhi ve önemli dervişlerden erkek ve kadın erenlerle ilgili hikâyeler, aynı zamanda meclislerdeki en etkin öğretim aracı, en rağbet gören okuma gerecidir.

Kısıtlı bir okuryazarlığın mevcut bulunduğu bir toplumda, sesli okumak ya da ezberden söylemek, iletişimin ve toplumsal kimlik ifadesinin önemli bir parçasıydı. Bu toplumsal gereksinimin, metinlerin aktarımı ve

ve Hatice b. Ömer Karabatak adlı iki kadının da ismi vardır. Ayrıca Yazma Bağışlar 3398 numaralı yazma Fatma isimli bir kadının vakfıdır. Sofya Milli Kütüphanesi Şarkiyat Koleksiyonundaki 499 numaralı nüsha da Bulgaristan'daki Samokov Kasabası imamı el-Hac Hasan Gaferalla'nın kızı Hatice Hatun'undur. Kadınların sahip olduğu *Saatname* nüshaları için ayrıca şu kataloğun 2567. 2569 ve 2572 numaralarına bakılabilir: Fajić, *Katalog arapskih, turskih i persijskih rukopisa*, 3. Cilt. Bu nüshaların büyük bir kısmı 17. yüzyıldandır.

57 Bu eser 12. yüzyılda Farsça kaleme alınmıştı. Muhtemelen 14. yüzyıl başlarında Türkçeye tercüme edilip Türkçe konuşan insanlar arasında büyük bir rağbet gördü. 1341 tarihli bir nüshası için bkz. Hazai, "Vorstudien zur Anatolisch-Türkischen Version des *Tezkaratu l-awliya* von Fariduddin 'Attar," 269-333.

58 A.g.e., 277-279.

sözlü paylaşımı hususunda aracılık yapan farklı zümrelere mensup bireylerin öne çıkmasına sebep olması şaşırtıcı değildir. Mesela *Muhammediye*, umumi alanlarda ve evlerde tertiplenen meclislerde okunuyordu, ama eserin manzum olarak yazılmış olması metne gelişigüzel eklemeler yapılmasını muhtemelen güçleştiriyordu. Erenlerin hayatlarıyla ilgili eserler ve diğer eğitici metinlerse daha esnek, her yeni performansta yeni bir şekle bürünmeye daha müsaitti. Bu bağlamda bu son gruba giren eserler, *meddah*ların öykü dağarcığının çoğunlukla bir parçası olan *Battalname* ya da *Hamzaname* gibi tarihi-efsanevi metinlere yakındı.[59] 16. yüzyılın sonuna doğru okur/dinleyici kesimin zevklerini ve rağbet gördüğü aşikâr kitapların listesini, İstanbul'da Cihangir Camii'ndeki ilk "halk" kütüphanesine vakfedilen kitapların dökümünden çıkarmak mümkün. Kütüphane 1593'te peremeciler kethüdası ve adının ele verdiği gibi muhtemelen bir mühtedi olan[60] Mahmud Bey b. Abdullah tarafından vakfedilmişti ve toplam 40 kitaptan müteşekkildi. Bu kitaplar arasında *Muhammediye*, *Envarü'l-Aşıkin*, *Mevlid-i Nebi* (Hz. Muhammed'in doğumuna dair destan), *Destan-ı Kurubaş* (*Hikâye-i Cimcime Sultan* olarak da bilinen, Hz. İsa'nın kahramanı olduğu ve manzum olarak yazılmış eskatolojik bir eser), *Destan-ı Ahval-i Kıyamet* (Kıyamet gününden önce yaşanacak olayları anlatan bir şiir), *Kıssa-yı Temmim-i Dari* (bir başka eskatolojik şiir), *Battalname*, *Tabir-i Rüya* (rüya tabirleri kitabı), *İskendername* (Osmanlılarla ilgili bir bölümün de olduğu Büyük İskender destanı), *Tevarih-i Al-i Osman* (Osmanlı hanedanı tarihi) ve *Yusuf u Züleyha* bulunuyordu.[61] Bu eserleri ahali önündeki performanslarında kullanan meddahlar muhtemelen kitapları doğrudan okumaktansa onlardan sahne malzemesi olarak yararlanıyordu.

Osmanlı toplumunda meddah, bir yandan eğlendirip bir yandan din eğiticiliğine soyunurken zaman zaman da geçmişteki olayları anlatıp bu hadiseleri, meclistekilerin geçmişleri ve şimdileriyle kurdukları ilişki-

59 Bkz. And, *Culture, Performance and Communication in Turkey*. Metin And'a göre, meddahlar, üsluplarını ve dağarcıklarına göre çeşitli sınıflara ayrılıyordu. Meddahlar popüler aşk hikâyelerini, destanları, sözde tarihi öyküleri, kahramanlık anlatılarını ya da dini eserleri sahneliyordu. Bkz. a.g.e., 111. Ayrıca bkz. Dedes, *Battalname*, I. Kısım, 43-84.

60 *İbn Abdullah* (Allah'ın kulunun oğlu) tabirinin mühtedileri belirtmesi hakkında bu kitabın Üçüncü Bölümüne bakınız.

61 Tüm liste için bkz. Bilici, "Les bibliothèques vakıf-s à Istanbul au XVIe siècle," 57.

ye ve Tanrı'ya dair belli başlı tasavvurlarına göre yeniden yorumlayan bir "tarihçi" oluyordu.[62] Bu bağlamda geçmişin öyküsü meddahla dinleyicileri arasındaki diyalogda yeniden hayat bulup müzakereye sokuluyor; bu durum, anlatılan hikâyeyi, metin etrafında teşekkül etmiş cemaatin içinde bulunduğu koşullarla daha da yakından ilişkili bir hale getiriyordu. Örneğin Aşıkpaşazade (ö. 1484 civarı) tarafından yazılmış *Tevarih-i Al-i Osman* bu müzakere sürecini çok vazıh bir şekilde gözler önüne serer çünkü eser boyunca, dinleyicilerin sorduğu söylenen sorulara cevap verilir:

> Sual: İy derviş! Bu Rum vilayetinün dervişlerini ve ulemasını zikr itdün, ya Hacı Bekdaş Sultan'ı niçün anmadun?
>
> Cevab: Bu anduğum azizler Âl-i Osman vilayetinde olandur kim andum. Bu Hacı Bekdaş Âl-i Osman neslinden hiç kimseyle musahabet itmedi ve andan ötüri anmadum.[63]

Aşıkpaşazade burada meşhur Anadolu mutasavvıfı ve ereni Hacı Bektaş-ı Veli'nin (ö. 1271 civarı) ilk iki Osmanlı hükümdarına yakın olduğuna dair yaygın inanışı alaşağı etmeye çalışır. Aşıkpaşazade'nin eserini kaleme aldığı 15. yüzyıl sonlarında, Hacı Bektaş, Yeniçeri ocaklarının kutbu konumundaydı; ama Hacı Bektaş kültü aynı zamanda, Osmanlı hâkimiyetine biat etmeyen çok geniş bir yelpazedeki insanların da buluşma noktası olmuştu.[64] Aşıkpaşazade, tevarihinde yalnızca Hacı Bektaş ve müritlerinin karizmasıyla önemini zayıflatmaya çalışmakla kalmaz, kendisinin bağlı olduğu Vefai tarikatının başından beri Osmanlı hanedanıyla sıkı ilişkiler içinde olduğunu ispatlamaya da gayret gösterir.[65] Bu örnekte de görüldüğü üzere tarihle, günün mevcut sorunlarıyla ve dini kimlikle ilgili meseleler, özellikle erenlerin –ki dini ve dünyevi kahramanlar arasındaki ayrım genel-

62 Bkz. Folaron, "Oral Narrating and Performing Traditions."

63 Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, 298.

64 Bu konu için bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, 97-8; Yürekli, "Legend and Architecture in the Ottoman Empire."

65 Aşıkpaşazade'nin siyasi ve manevi mensubiyetleri için bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, 99-103; 128-9; Karamustafa, "Origins of Anatolian Sufism," 82n. Ayrıca bkz. Derin Terzioğlu, "Sufis in the Age of State Building and Confessionalization." Henüz yayınlanmamış çalışmasını paylaştığı için Derin Terzioğlu'na çok teşekkür ederim.

de müphemdi– hayat hikâyelerinde bir araya geliyordu.[66] Bu nedenle umuma yönelik vaaz ve hikâye anlatıcılığı, hükmedenlerle tebaayı eşit biçimde cezbeden belirgin bir siyasi boyuta sahipti.

15. Yüzyıl Başında "Osmanlı İslamı" Neydi?

Osmanlı dünyasında İslamın yayılmasını besleyen koşullar İslam tarihinde daha önce görülenlerden ne derece farklıydı? Son yıllarda araştırmacılar, ilk dönem Osmanlı dünyasındaki dini muhiti tartışırken Osmanlı İslamını Şamanizmin etkisiyle "normatif" İslamdan sapan (ki 14. ve 15. yüzyıl bağlamında araştırmacıların icadından başka bir şey değildi bu) bağdaştırmacı bir inanış olarak tanımlamaktansa onun tarihi gerçekliğine daha uygun düşebilecek yeni bir kavramsal dilin gerekli olduğunu yüksek sesle ifade eder oldular.[67] Bu yeni dil ihtiyacı kısmen 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam dünyasının siyasi olarak yeni bir yapı kazandığı gerçeğinden doğarken kısmen de Osmanlı Beyliği'nin zuhur ettiği 13. yüzyıl Anadolu coğrafyasının bu dönemde eş zamanlı olarak İslamlaşma, Türkleşme ve Sufi tarikatların müesseseleşmesi sürecine tanık olmasından kaynaklanıyor. Tasavvufun Anadolu'daki serencamı, İran ve Orta Asya'dan Endülüs'e uzanan, farklı kaynaklı bir dizi mistik cereyanın karışımından mürekkepti ve mütemadiyen yeniden şekilleniyordu.[68] Bütün bu etkiler şüphesiz ki Osmanlı İslamının inkişafı için önemliydi.

Ancak şimdi yürüttüğümüz tartışma için Endülüs'ten çıkıp 13. yüzyılın ilk yarısında yolu Selçuklu başkenti Konya'ya düşen ve *şeyhü'l-ekber* olarak da bilinen İbn Arabi'nin fikri ve manevi mirasının tesirini tespit etmek

66 Metin And, 1616 tarihinde Hayali Ahmed Çelebi ile Saçakçızade adlı iki meddah arasında çıkan ateşli kavgadan bahseder. Kavgadaki bir grup *Hamzaname* öyküsünün kahramanı Hamza'nın oğullarından biri olan Kasım'ın tarafını tutarken diğer grup Kasım'ın kardeşi Bedi'nin tarafını tutuyordu. Sonunda Saçakçızade, Hayali Ahmed Çelebi'yi bıçaklayıp öldürdü, bkz. And, 110.

67 İlk dönem Osmanlı "popüler" İslamının 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sundaki inkişafı ile kaynakları üzerine yakın bir tarihte yapılan bir inceleme için bkz. Karamustafa, "Origins of Anatolian Sufism," 67-95, especially 87-8.

68 A.g.e., 92-3. Ayrıca bkz. Michel Balivet, *Islam mystique et revolution armée dans les Balkans ottomans*, 5-34. Balivet daha çok ortaçağda Anadolu'da İslamiyet ile Hıristiyanlık arasındaki etkileşime ve Sufi evrenselliği dediği kavrama odaklanır. İbn Arabi'nin (1165-1240) temsil ettiği Arab-Endülüs mistisizmi ile Mevlana Celaleddin Rumi'nin (1207-1273) taşıdığı Fars-Orta Asya mistisizminin iç içe geçmesinin üzerinde özellikle durur.

büyük bir önem taşıyor. Şüphesiz İbn Arabi 13. yüzyıl ortalarından itibaren tasavvuf düşüncesinin gelişmesi ve buna bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda tasavvufun yayılmasında etkide bulunmuş en önemli isimdi.[69] Moğolların 1258'de en önemli Müslüman siyasi teşkilatı olan Abbasi Halifeliği'ni devirmesinden sonra Müslümanlar arasında siyasi ve dini meşruiyet için alternatif arayışları başlamıştı. Siyasi meşrulukla ilgili sorunlara dair yeni ve yaratıcı çözümler bulma ihtiyacı, İbn Arabi'nin düşüncelerinin –ki Osmanlı dünyasındaki dini/siyasi söylemi doğrudan etkileyecek ve Moğol istilası sonrasında, Müslüman dünyasındaki iktidar boşluğuna yönelik bazı çözüm önerilerinin merkezini oluşturacaktı– hızla yayılıp muazzam rağbet görmesiyle çakışmıştı.

İbn Arabi kendisinden sonra *vahdet-i vücud* (varlığın birliği) olarak tanımlana gelen, tasavvuf metafiziğinin en kapsamlı ifadesini meydana getirdi. Bu kavrama göre ilahi vasıflar insanlar da dahil olmak üzere tüm varlıklarda tecelli ediyordu ve ilahi sırra ulaşmaya çalışan her talibin amacı, uluhiyete kendi içinde mazhar olmak için marifete giden her yolu aşındırmak olmalıydı. Marifet yolunda kâmil zatlara *veli* deniyordu. İbn Arabi onları "peygamberlerin varisleri" ve "Allah'ın dostları" olarak addediyor ve Allah'a yakınlıkları nispetinde bir hiyerarşi içinde sınıflandırıyordu.[70] Allah'la mükemmel bir şekilde birliğe nail olmuş kişi "insan-ı kâmil" idi.[71] Bu mükemmel insan, Allah'ın hakiki vekili (halife) olan *kutb* idi ve veliler hiyerarşisine önderlik ediyordu. Farklı evliyalık hiyerarşilerinin farklı *kutb*ları vardı ve her biri sonuçta kutupların kutbuna (*kutbu'l-aktab*) tabiydi. Her bir çağda, *kutbü'z-zaman* (zamanın kutbu) olarak da bilinen bir *kutbu'l-aktab* olacaktı. Bu kişi kimileyin dünya nizamını yeniden tesis edecek Mehdi ile özdeşleştiriliyordu. İslami gelenekte Mehdi, İslam dinini yeniden ihya etmek ve kıyamet öncesinde işleri yoluna koymak için dünyaya gelecekti. İbn Arabi, *kutb*u, evrensel akli ilkenin (*el-hakikat el-muhammediye*) tam bir tecessümü olarak görüyordu.[72]

69 Bkz. Chodkiewicz, "The Diffusion of the Ibn 'Arabi's doctrine."
70 Bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 47-59.
71 Bkz. Chittick, "The Disclosure of the Intervening Image: Ibn 'Arabi on Death," 52.
72 Her ne kadar kendisinden önceki mutasavvıflara dayansa da İbn Arabi *vilayet* öğretisine nazari biçimini veren ilk kişidir. Bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 53, 58, 91-2, 94-5. Ayrıca bkz. Kunitzsch ve de Jong, "al-Kutb," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

İbn Arabi'nin mistik yazılarında, "ilahi kavrayış ve İslami geleneğin tarihsel biçimleri arasındaki pratik ilişkiler" açıkça ele alınmasa[73] ve fikirlerinin siyasi bir düzene tahvil edilmesi yönünde herhangi kapsamlı bir kılavuzluk görevi göze çarpmasa da, onun öğretileri, şahıslara Allah'a vasıl olma kuvvesi isnat ederek yeni bir siyasi tasavvur için temel teşkil ediyordu. Bu yeni siyasi tasavvur giderek artan bir ivmeyle, karizmaları sayesinde *kutb* makamına namzet olabilecek ve bu dünyayla öteki alem arasında aracılık edebilecek kişilerin arayışına odaklandı. Anadolu'da sınırları kesin bir biçimde çizilmiş siyasi bir düzenin eksikliği ve çeşitli istisnaları olmakla beraber 15. yüzyılın sonlarına kadar devam eden siyasi boşluk düşünüldüğünde, bölgedeki Türkmen nüfusun toplumsal tahayyülleri giderek kendilerini *kutb* olarak gören ve örneklerini mahalli dervişlerle Sufi şeyhlerde gördüğümüz karizmatik şahsiyetler üzerinde yoğunlaşıyordu. 15. yüzyılın sonunda bu durum nihayet, Safevi tarikatının piri ve Safevi İmparatorluğu'nun (1501-1722) kurucusu olan; kendi hükümdarlık kimliği altında ruhani ve siyasi yetkileri birleştirerek dönemin *kutb* merkezli dini-siyasi eğilimlerini en iyi şekilde ifade eden Şah İsmail'in yükselişine zemin hazırladı.[74]

Peki, tasavvuf metafiziği ve İbn Arabi öğretileri Osmanlı topraklarına, özellikle de yeni fethedilmiş Rumeli'ye nasıl yayıldı? William Chittick'in söylediği üzere "İbn Arabi'nin mutasavvıflar arasındaki şöhreti onun okunduğu anlamına gelmemeli. Aslında onun takipçilerinin çoğu ulemadan değildi ve onun yazdıklarını anlayabilecek donanımdan yoksundu. Ancak genelde bir tür zihni yatkınlığı bulunan ve ekseriyetle mürşit ve müderris/muallim olarak hayatlarına devam edenler, İbn Arabi ve takipçilerinin meydana getirdiği bir dil ile konuşuyorlardı."[75] Gerçekten de 14. ve 15. yüzyıllarda Osmanlı medreseleri, Bursa, İznik ve Edirne gibi şehirlerde kurulma aşamasındayken, ilk dönem Osmanlı uleması ve müderrislerinin çoğu eğitimlerini Konya, Şam ve Kahire gibi İbn Arabi mirasının kalıcı olduğu medrese ve zaviyelerde görmüştü.[76] Bu isimler, sözü edilen yerlerde toplanan

73 Morris, "The Mahdi's Helpers," *The Meccan Revelations* için, 2. Cilt, 68.

74 Bkz. Aubin, "L'avènement des Safavides reconsideré," 1-130; Newman, *Safavid Iran*, 13-25.

75 Chittick, *Ibn Arabi—Heir to the Prophets*, 3.

76 Bkz. Chodkiewicz, "La reception de la doctrine d'Ibn 'Arabi dans le monde ottoman," 97-120; Jane Clark, "Early Best-sellers in the Akbarian Tradition,"

beynelmilel bir gezici Müslüman âlim sınıfına karıştıktan sonra Osmanlı topraklarına dönüyor ve genelde önemli makamlara geliyordu.[77] İbn Arabi eserlerine şerh kaleme alan ilk dönem Osmanlı âlimleri arasında, bu devirde Osmanlı dünyasındaki dini atmosferi derinden etkilemiş şahsiyetlerin çoğunu bulmak mümkün: İznik'teki ilk Osmanlı medresesinin müderrisi Davud-ı Kayseri, meşhur Osmanlı âlimi ve siyasi kalkışmanın önderi Şeyh Bedreddin (ö. 1416), Osmanlıların ilk şeyhülislamı olarak kabul edilen Molla Fenari (ö. 1431), Türkçe yazılmış ilk ilmihal kitabının yazarı Kutbeddin İzniki ve *Muhammediye*'nin müellifi Yazıcızade Mehmed.[78]

Osmanlı devrindeki ilk akaid ve ilmihal kitaplarını kaleme alan müelliflerin hemen hepsinin Ekberi (İbn Arabi'nin şeyhü'l-ekber olarak bilinmesinden hareketle) ekolüne mensup olması ve fıkıh alanında uzmanlıklarının bulunması hayli dikkat çekici.[79] Bu sayede Sufi hassasiyetler ve İbn Arabi öğretileri, yalnızca ermişlerin hayatına dair eserler yoluyla değil aynı zamanda tasavvufi dili, müesseseleşmiş Sufizme özgü bir ayrıcalık olmaktansa toplumun tüm katmanlarınca yararlanılabilir bir söylem haline getiren ilmihal kitapları üzerinden de geniş halk kesimlerine başarılı bir şekilde aktarılmış oldu. Bunun neticesinde, ilk dönem Osmanlı toplumu, İbn Arabi'nin öğretileri etrafında şekillenmiş ve bu öğretileri çeşitli dinisiyasi meselelere uyarlama biçimleri bakımından büyük farklılıklar göstermiş yorumlama cemaatlerinin bol olduğu bir yapı oluşturdu. Örneğin Yazıcızade Kardeşler örneğinde olduğu gibi yorumlama cemaati daha ılımlı bir görünüm arz ederken, Şeyh Bedreddin'de ve uzlaşmaz binyılcı programlara sahip diğer dervişlerde yorumlama cemaati devrimci bir kimliğe sahipti. Yazıcızade Mehmed ve Şeyh Bedreddin, genel olarak tasavvufun ve hassaten İbn Arabi mirasının, Rumeli'de İslamın "yerelleşmesi"ne nasıl katkı sağladığını ve Osmanlı Müslüman cemaati içindeki tartışmaları ne ölçüde sürdürdüğünü göstermesi açısından da iyi birer örnektir.

77 Bkz. İhsanoğlu, "Ottoman Educational and Scholarly-Scientific Institutions" *History of the Ottoman State* içinde, 2. Cilt, 371-74.

78 Bkz. Tahralı, "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabi on the Ottoman Era," 43-54.

79 Recep Cici, Kutbeddin İzniki, oğlu Kutbeddinzade, Molla Fenari, Abdürrahman Aksarayi ve Şükrullah Amasyavi gibi ilk dönem Osmanlı ilmihal yazarlarının tamamının aynı zamanda Sufi ve fakih olduğunun altını çizer. Bkz. Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 316.

Clifford Geertz, İslamlaşma sürecinin temel nitelikte bir yönünün "teoride standartlaşmış ve esasları değişmez bir mahiyete bürünmüş, evrensel ve bütünleşmiş bir ritüel ve inanç sistemini, yerel, hatta kişisel bir ahlak ve metafizik tasavvuruna uyarlama gayreti" olduğunu iddia ediyordu.[80] John Renard da bu olguyu "yerelleşme" yahut "bir kültür, etnik grup ya da dinin kendi damgasını İslama vurduğu ve bu sayede en azından kısmen İslam dünyası içindeki çeşitliliğe sebep olduğu süreç" olarak tanımladı.[81] Osmanlı topraklarındaki İslamlaşmanın bu yönü genelde Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler çerçevesinde ve her iki dindeki unsurların, "bağdaştırmacı" ve "Hıristiyanlaşmış" bir İslama yol açacak şekilde birbirine karıştırılması bağlamında tartışılsa da[82] bu sürecin Müslüman cemaatin kendi içindeki ilişkileri ne ölçüde etkilediği sorusu halen önemini koruyor. İlk dönem Osmanlı siyasi teşekkülünün oluşumundaki kilit olaylardan biri 1354'te Osmanlıların Gelibolu'ya çıkıp müteakip yıllarda Rumeli'de –ki Anadolu'nun aksine Bizans'ın Avrupa topraklarında kalan bu kısmı daha önce İslama hiç maruz kalmamıştı– ilerlemesiydi. İslamın Rumeli'deki yayılma süreci, inkişaf halindeki Osmanlı Müslüman cemaatine birtakım önemli sorunlar getirdi. 15. yüzyılın ortalarında Rumeli'nin fethi, farklı içtimai, dini ve siyasi tasavvurları olan yorumlama cemaatlerinin paylaştığı bir deneyim, bir nevi müşterek bir "metin"di. Takriben 1450'lerde ve hemen sonrasında kaleme alınan çeşitli metinler, Rumeli tarihini, bölgeyi fethederek zafer kazanan uç beyleri ve gazilerin zaviyesinden ve 14. yüzyılın gerçeklerinden çok içinde bulunulan 15. yüzyılın meselelerini yansıtacak şekilde tasavvur ediyordu.[83] Bu metinler, Rumeli fethinin Osmanlılarca anlatılmasını örnekleyen ve önceki metinlerle hemen hemen aynı dönemde ya da hemen sonrasında yazılmış eserlerden genelde ciddi farklılıklar gösteriyordu. Ayrıca 15. yüzyıl sonundan itibaren ortaya çıkan muhtelif *Tevarih-i Al-i Osman*'larda en vazıh yerini bulmuş olan Osmanlı versiyonları, birbiriyle

80 Geertz, *Islam Observed*, 15.
81 Renard, *The Heroic Image*, 14.
82 Bu yaklaşımın ve bağdaştırmacılık kavramının bir eleştirisi için bu kitabın İkinci Bölümüne bakınız.
83 Akıncı beyleri için bkz. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, 55-94.

farklılık gösteren bu anlatılardan bazı seçili unsurları zaruri olarak kullanıp onları etkisiz hale getiriyordu.

Gelibolu'nun Rumeli gazileri için önemi ve Yazıcızade Kardeşlerin tasavvufi eğilimleriyle gazi duyarlıkları için ehemmiyeti üzerinde daha önce durmuştuk. *Muhammediye*'de dile getirilen birtakım bilgiler, Yazıcızade Kardeşleri, 15. yüzyıl ortasında Rumeli'deki siyasi ve içtimai yapı içine daha iyi yerleştirebilmemize fırsat tanır. Yazıcızade Mehmed'in eserinde söylediği üzere, arkadaşları onu, eserini zamanının en büyük sultanlarından biri olan –*Sultanü'l-Acem ve'l-Mısr ve'r-Rum es-Sultan Murad b. Muhammed Han*– II. Murad'a sunması için teşvik eder.[84] Yazıcızade Mehmed ise, tapınacağı ve önünde saygıyla eğileceği yegâne kapının Hz. Muhammed'in kapısı olduğunu söyleyerek kendi zihni ve ruhani karizmasını dünyevi bir hükümdarın ellerine teslim etmeyi reddeder.[85] Yazıcızade Ahmed de, İstanbul'un fethinden sonra kaleme aldığı *Dürr-i Meknun*'da, Fatih Sultan Mehmed'in kendisini Bizanslı bir Hıristiyan imparator kimliği altında görme teşebbüslerini –ki Müslümanlar için ideal hükümdar modeline tezat oluşturuyordu bu– zımnen eleştirir.[86]

Yazıcızade Kardeşlerin eserlerinde herhangi radikal bir Sufi düşünce de göze çarpmaz. Esasında bu eserler, İbn Arabi'nin yapıtlarında hayli yer verdiği, bir başka Osmanlı yorumlama cemaati olan ve 15. yüzyılda, Yazıcızade Kardeşlerin mensubu olduğu Bayrami tarikatından kopan Melami dervişlerce de benimsenmiş *melamet* gibi âdetleri alenen lanetler.[87] Yine de siyasi ve ruhani güçler arasında, İbn Arabi'nin, velilerin Allah'a yakınlığına dair görüşlerince beslenen birtakım gerilimler Yazıcızade Kardeşlerin eserlerinde hissedilir. Yazıcızade Kardeşlerin şeyhi Hacı Bayram Veli'yle ve onun Gelibolu'yu ziyaret etmesiyle ilgili hikâyede bu durumun altı çizilir.

84 *Muhammediye*, 594 (8817-18. beyitler).
85 A.g.e., (8823-24. beyitler).
86 Bu konu için bkz. Yerasimos, *La fondation*, 143-159. İslam tarihindeki efsaneler ve hadislere göre pagan putlarla dolu günahlı ve lanetli bir şehir olarak bilinen *Kostantıniyye*'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra, İslam devletine başkentlik yapacağına değil yıkılacağına inanılıyordu. Fatih Sultan Mehmed şehri kendi imparatorluk projesine dahil ederek dinsiz imparatorlar çizgisini devam ettirmiş oldu, bkz. a.g.e., 85.
87 Bkz. Terzioğlu, "Sufis in the Age of State Building and Confessionalization." Ayrıca bkz. Victoria Holbrook, "Ibn 'Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order."

Tarih-i Edirne ve *Hikâyet-i Beşir Çelebi*'ye göre Hacı Bayram, Yazıcızade Kardeşlerle Edirne'den Ankara'ya giderken karşılaşmıştı.[88] Rivayete göre Hacı Bektaş'ın bu seyahatinin sebebi, bir kişinin, II. Murad'a, Hacı Bektaş müritlerinin günbegün çoğaldığını ve Hacı Bektaş'ın muhtemelen saltanata gözünü diktiğini söyleyerek onu padişaha karşı karalamasıydı. Hacı Bektaş, II. Murad'a bağlılığını kanıtlamak için Edirne'ye gitmişti. Ermiş bir kişinin saltanat iddiası gütmesine verilebilecek daha erken tarihli bir örnek, Hacı Bektaş'tan birkaç sene önce, 1416'da bir başka meşhur mutasavvıf Şeyh Bedreddin'in, güya saltanat davası güdüp dini ve siyasi yetkileri kendi zatında bir araya getirme hevesi duyduğu kıyamıydı.*

Zamanının en iyi eğitim görmüş âlimlerinden sayılan ve Rumeli gazilerinden birinin oğlu olan Şeyh Bedreddin'in neden başkaldırmış olabileceğine dair günümüz araştırmacılarının getirdiği yorumların hepsi kısmen tatmin edicidir.[89] Yine de onun niyetlerini ve davasının ne şekilde algılandığını, 15. yüzyıl başlarında diyar-ı Rum'da etkin ermiş odaklı *kutb* dindarlığı bağlamında ve dönemin siyasi atmosferi çerçevesinde değerlendirmek makul görünüyor. Hem Yıldırım Bayezid'in 1402'de Ankara Savaşı'nda Timur'a karşı aldığı mağlubiyet hem de bunun akabinde Bayezid'in oğulları arasında cereyan eden taht kavgası, Osmanlı Hanedanı'nın hüküm sürmek için ilahi ve siyasi bir meşruluğu olmadığı yönündeki şüpheleri harekete geçirdi. Şeyh Bedreddin de 1411 ile 1413 arasında Bayezid'in oğullarından Musa'nın kazaskerliğini yaparak bu mücadeleye doğrudan müdahil olmuştu. Musa'nın kardeşi Mehmed tarafından yenilgiye uğratılmasından sonra Şeyh Bedreddin İznik'e sürüldü. Kısa bir süre sonra İznik'ten kaçarak 1413 ile 1416 arasında Batı Anadolu'da ve Rumeli'de, kaynaklarda takipçileri tarafından başlatıldığı söylenen bir dizi dini-siyasi kalkışmayla ilintilendirildi.[90]

88 *Tarih-i Edirne* (*Hikâyet-i Beşir Çelebi*).

* Literatürde kimi zaman isyan kimi zaman kıyam olarak nitelendirilen Şeyh Bedreddin hadisesinde, Ahmet Yaşar Ocak'ın da dile getirdiği üzere merkezden gelen herhangi bir baskı mevcut olmadığı halde varmak istediği (siyasi) amacı gerçekleştirmek maksadıyla çevrenin merkeze karşı giriştiği bir hareket veya kalkışma söz konusu olduğu için, burada kıyam tabiri kullanılmıştır –ç.n.

89 Şeyh Bedreddin'in hayatının detayları için bkz. Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans*. Ayrıca bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 143-202.

90 Bkz. Balivet, *Islam mystique*, 69-88.

Şeyh Bedreddin'in, torunu Hafız Halil 1460 civarında kaleme aldığı menakıbnamesinde Bedreddin'in, Osmanlılara siyaseten üstün Selçukluların nesebinden olduğunu açıkça belirtmenin yanı sıra Bedreddin'in dedesinin Abbasi soyundan gelen son halifenin hocası olduğunu söyleyerek Şeyh Bedreddin ile tüm Müslümanların son meşru halifesi arasında güçlü bir meşruiyet bağı uydurur.[91] Şehzadeler arasındaki mücadelenin galibi Çelebi Mehmed'den farklı olarak Şeyh Bedreddin'in hem Selçuklu nesebinden geliyor olmasından kaynaklı siyasi karizması hem de tasavvuf yolundaki derin tahsili ve marifetinden doğan ruhani karizması vardı. Bu nitelikler, devrindeki birçok insanın gözünde onu saltanat için üstün bir aday haline getirmiş olmalıydı. Onun hem siyasi hem de ruhani karizması, Rumeli'deki küskün akıncılar, ilk devir Rumeli gazilerinin varisleri ve dönemin diğer önemli siyasi aktörlerinden tasavvuf çevrelerine, 13. yüzyılda Dobruca'ya yerleşmiş ve sonrasında Hıristiyanlığı benimsemiş konar-göçer Türkmen taifesine ve hatta bazı Hıristiyanlara uzanan çok çeşitli bir takipçi kitlesine sahip olmasını da açıklıyor.[92] Şüphesiz ki Bedreddin'in şahsiyeti ve öğretileri, manevi mürşidi İbn Arabi'de olduğu gibi, yaşamı süresince (ve hatta günümüze gelesiye) muhtelif yorumlama cemaatlerinin ortaya çıkmasında merkezi bir rol oynadı.[93]

Her ne kadar Şeyh Bedreddin'in gerçek niyetleri ve öğretileriyle ilgili tartışmalar akademik yazında devam etse de, onun dini değil siyasi gerekçelerle idam edildiğini akılda tutmak gerekir.[94] Şeyh Bedreddin kıyamı, devrimci mistisizm ile sapkınlık arasındaki çizgilerin ilk dönem Osmanlı dünyasında gün yüzüne çıktığı ve çağdaşı âlimleri, bir mutasavvıfın sapkınlıkla ve/veya siyaseten asilikle suçlanmadan önce kendi dini-mistik davasın-

91 Halil b. İsmail b. Şeyh Bedreddin, *Simavna Kadısıoğlu* Şeyh *Bedreddin Menakıbı*, 6.

92 Şeyh Bedreddin kıyamı, Rumeli'de daha önce fethedilmiş yerleri (Edirne, Serez, Dimetoka), Gagavuzlar gibi Hıristiyanlaşmış Türklerin yaşadığı bölgeleri (Dobruca ve Deliorman) ve Batı Anadolu'da Hıristiyanların meskûn olduğu kısımları (Sakız, Karaburun) etkilemişti. Bkz. Balivet, *Islam mystique*, 70-85.

93 Şeyh Bedreddin'in günümüz takipçileri (*Bedreddini*ler) için bkz. Irène Melikoff, "La communauté *kızılbaş* du Deli Orman, en Bulgarie," 407. Türkiye'de Şeyh Bedreddin Nâzım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin* Destanı'nda Bedreddin'i her şeyi müşterek kullanmayı ve adaletle eşitliği sağlamayı amaçlayan biri olarak resmetmesinin de etkisiyle çoğunlukla sol kesimce benimsenir.

94 Mevlana Haydar el-Acemi'nin Şeyh Bedreddin'le ilgili verdiği fetvada kanının helal malının haram olduğu söylenir. Buna göre Bedreddin şeriatı ihlal ettiği için değil siyasi gerekçelerle öldürülmüştür. Bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 176.

da ne kadar ileriye gidebileceği hususunda görüş bildirmeye zorlayan ilk vakaydı.[95] İbn Arabi'nin nazariyesinin Osmanlı uleması arasındaki itibarlı konumu düşünüldüğünde, ulema, İbn Arabi'nin tanrı felsefesiyle alakalı bazı fikirlerinin etkilediği dini sapkınlıklarla siyasi sapkınlıklar arasındaki sınırları tanımlamakta hayli güçlük çekmiş olmalı. İbn Arabi'nin ermişleri "evliyaullah (Allah'ın dostları)" ve Hz. Muhammed'in soyundan gelenler olarak tarif etmesi, Şeyh Bedreddin gibi mistik bir dindarlık içine dalmış ademlere ve karizmatik vaizlere hem eşya hem de gayb aleminde tanrısallık halesi ve iktidar vasıfları bahşedilmesine vesile oldu. Bedreddin'in torunu tarafından dedesini savunan bir anlayışla yazılan menakıbnameye göre, Şeyh Bedreddin, telkinlerde bulunduğu Müslümanlar ve Hıristiyanlar tarafından ikinci Mesih (*mesih-i sani*) olarak görülüyordu.[96] Şeyh Bedreddin'in binyılcı beklentilerden, ibadetleri yenileyip dünya üzerindeki siyasi düzenlerden kaynaklanan zulmü giderecek (ve Akdeniz dünyasında Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından müştereken inanılan) bir dini şahsiyetin zuhur edeceği öngörüsünden faydalandığı yönünde bazı işaretler bulunuyor.[97]

Yazıcızade Kardeşler ve Şeyh Bedreddin örneklerinde görüldüğü gibi, Osmanlı padişahlarının karizması ile muhtelif şeyhlerin Allah'a yakınlıklarına dayanan karizması arasındaki kutuplaşma, Rumeli'de, bazısı nispeten daha örtük bazısı aleni birtakım ihtilalci yollarla ifade edildi. Rumeli'deki ilk fetihlerin hatırası, serpilmekte olan Osmanlı Devleti'ne alternatif bazı dinsel, siyasal ve metinsel tercihlerde bulunan cemaatlerin ortaya çıkması için başlangıç noktası oluşturdu. Mihaloğulları, Turahanoğulları, Evrenosoğulları ve Malkoçoğulları gibi Rumeli'deki görkemli fetih geleneğinin mirasçısı büyük gazi uç beyleri, 14. yüzyıldan bu yana bölgeye akın eden Yürüklerle ittifak yapmaya başlayıp Rumeli'de teşekkül eden yorumlama cemaatlerine *kutb*-merkezli bir tını kazandırıp siyasi otoriteden bir nevi bağımsızlık fikri verdi.[98] Bu farklı sesler, bahsettikleri olaylar ve kişiler sa-

95 Bu konunun ufuk açıcı bir incelemesi için bkz. Terzioğlu, "Sufi and Dissident," 357-369.
96 Bkz. Halil b. İsmail, *Simavna Kadısıoğlu* Şeyh *Bedreddin Menakıbı*, 92.
97 Bu kitabın giriş kısmına ve şu esere bakınız: Zhukov, "The Cathars, Fraticelli, and Turks," 188-95.
98 Rumeli'deki Yürükler için şu klasik çalışmaya bakınız: Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-i Fatihan*, 14-16. *Yürükler*le akıncı beyleri arasındaki ittifak için bkz. Kiprovska, "The Mihaloğlu Family," 204-6.

yesinde birbiriyle yakından ilintili, *Saltukname, Vilayetname-i Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli), menakıbname-i Şeyh Bedreddin, vilayetname-i Otman Baba* ve *vilayetname-i Demir Baba* gibi bir dizi "Rumeli anlatısı"nda vücut buldu.

Bütün bu metinlerin ortak noktası Rumeli'nin fethinin *gazi*lerin temel faaliyeti olarak kutsanması, gazilerin ise (pek tabii Osmanlı Hanedanı mensuplarının dışındaki gaziler) İslama bu büyük hizmetleri nedeniyle Allah'a hassaten yakın ademler olarak kutsallaştırılmasıdır. Bu bağlamda örneğin *Saltukname*'de 1260'larda Tuna boyunca Bizans mıntıkasındaki ilk Müslüman Türkmen yerleşmesine öncülük etmiş kahraman Sarı Saltuk'un maceraları anlatılır. *Saltukname* Osmanlı Hükümdarı Orhan'ın oğlu Süleyman Paşa'nın kırk erenle birlikte Trakya'ya geçme hikâyesiyle sona erer. Kırk erenler, Rumeli'nin efsanevi fatihi Sarı Saltuk'un mirasçıları ve İslamlaşmanın aracıları olarak gösterilir. *Kırklar* teması *vilayetname-i Seyyid Ali*'de de merkezi bir rol oynar; ancak burada Seyyid Ali Sultan önderliğinde Rumeli'ye geçen kırklar Hz. Muhammed tarafından tayin edilip Hacı Bektaş tarafından kutsanır.[99] Metinde olayın sayılar üzerinden kutsallaştırılmasına özellikle dikkat etmek gerekir. Hekim Tirmizi tarafından geliştirilen ve daha sonra İbn Arabi'nin eliyle daha da kapsamlı bir hale büründürülüp birçok tarikatça benimsenen velayet teorisine göre, dünyayı koruyan kırk gizli *abdal* vardı.[100] Rumeli'ye geçiş ve buradaki ilk fetihler *menakıbname-i Şeyh Bedreddin*'in de ilk faslını oluştururken, Otman Baba ve Demir Baba vilayetnameleri Rumeli gazilerinin ve *evlad-ı Fatihan*'ın sonraki nesillerini ele alır.

Vilayetname türü eserlerin tipik bir özelliği fetih yapan savaşçıyla bir ermişin vasıflarının tek bir karizmatik şahsiyet altında toplanmasıdır. Bir araya gelen bu ruhani ve fiziki güçler, Osmanlı hükümdarlarının yalnızca dünyevi kudretiyle karşı karşıya getirilir. Örneğin hem Seyyid Ali Sultan hem de Sarı Saltuk Hz. Muhammed'in soyundan gelen birer *seyyid*dir ve

99 Seyyid Ali vilayetnamesinin yalnızca 18. ve 19. yüzyıllarda hazırlanmış nüshaları biliniyor. Bu çalışma için metnin şu üç nüshasını inceledim: Biri Hicri 1222/Miladi 1788 tarihli Yapı Kredi Kütüphanesi nüshası; ikincisi Bedri Noyan'ın *Seyit Ali Sultan Velayetnamesi* adlı çalışmasında faksimile olarak yayınladığı ve ilk nüshayla hemen hemen aynı olan nüsha ve üçüncüsü, John Birge tarafından Kahire'deki bir Bektaşi tekkesinde kopyalanan ve Hartford Seminary Kütüphanesinde muhafaza edilen (ancak kataloglanmayan) nüsha. Steven Blackburn'e ricamı kırmayıp Birge'nin yazıları arasında bu nüshayı bulduğu için teşekkür ediyorum.

100 Bkz. Irene Melikoff, "Le problème bektaşi-alevi: quelques dernière considerations," 83.

vilayet sahibidir.[101] Trakya'nın fethine katılmış bir gazinin oğlu olan Şeyh Bedreddin de Müslüman cemaatinin ruhani ve siyasi liderliğinin tek bir şahsiyette birleştirilmesi gerektiğine dair düşünceyi ortaya koyup Osmanlı idarecilerine başkaldırır. Bedreddin'den sonra kendisinin Sarı Saltuk'un yeniden vücut bulduğu beden olduğunu iddia eden Otman Baba, *kutbü'l-aktab* olduğunu, bu nedenle her iki dünyanın da hâkimi olduğunu söyleyerek Trakya'daki manevi merkezinden Fatih Sultan Mehmed'e kafa tutar.[102] *Kutbü'l-aktab* sıfatını haiz bir diğer isim, hem halk inanışında hem vilayetname türü eserlerde kendisinden Otman Baba'nın ve Şeyh Bedreddin'in manevi mirasçısı olarak söz edilen ve kendisine dair vilayetnamede Seyyid Ali Sultan ve Sarı Saltuk'tan bahsedilen Demir Baba'dır.[103]

Kutb-merkezli dindarlık biçiminin Balkanlar'ın doğusu ve iç bölgelerinde yayılması ve bölgede tesis olunan İslamın ayırt edici bir unsuru haline gelmesi, Müslümanların bu bölgeyi fetihlerine has bir özelliğe dayanır. Trakya, yaklaşık yüz yıl sonra Bosna'nın ve Arnavutluk'un büyük bir kısmının fethedilmesinden farklı olarak imparatorluk tarafından idare edilmiş bir eylem sonucunda alınmamıştı. Osmanlı kroniklerinde, Orhan'ın oğlu Süleyman Paşa'nın Gelibolu'yu fethetmesinden ve 1357'deki zamansız ölümünden sonraki olayların üstü genelde örtülse de, dönemin diğer kaynakları, Rumeli'nin fethine katılan ve Osmanlıların siyasi üstünlüğüne itiraz eden rakip grupların iddialarını ve öne sürdükleri mirasları gün yüzüne çıkarır. Örneğin Osmanlılara başkent olan Edirne'yi gerçekte kimin fethettiği üzerine halen araştırmacılar arasında devam eden bir tartışma

101 Bkz. Akalın, A. H., der. *Saltuk-name*, 1. Cilt, 10. Saltuk'un baba tarafından Hüseyin'in, anne tarafındansa Hasan'ın soyundan geldiği söylenir. Saltuk aynı zamanda *Battalname*'nin efsanevi kahramanı Battal Gazi'nin neslindendir.

102 Otman Baba'nın vilayetnamesinin bazı kısımlarının Abdülbaki Gölpınarlı tarafından hazırlanmış transkripsiyonu için bkz. *Journal of Turkish Studies* 9 (1995), LXXII. Otman Baba vilayetnamesinin bir nüshası yakın bir zamanda tenkitli metin olmaksızın ve birçok hatayla beraber yayınlandı. Bkz. Göçek Abdal, *Vilayetname-i Şahi*. Gölpınarlı tarafından transkripsiyonu yapılmamış kısımları için en güvenilir olan nüsha Ankara'da Milli Kütüphanede mevcut olan görece geç tarihli nüshadır: *Otman Baba Vilayetnamesi*, Ankara Cebeci Semt Ktb. 5. A. 3/1 (495). Ayrıca bkz. İnalcık, "Dervish and a Sultan," 19-36.

103 *Demir Baba Vilayetnamesi*, 75. Metnin her ikisi de yakın tarihli ve güvenilmez iki nüshası vardır. Biri Noyan tarafından yayınlanmış, diğeri ise Bulgaristan'dan olup yakın bir dönemde Nevena Gramatikova'nın şu çalışmasında kullanılmıştır: Gramatikova, "The Vita of Demir Baba and Production of Manuscripts by Heterodox Muslims in Northeast Bulgaria (as a source for their cultural and religious history)" [Bulgarca] *M'usl'umanskata Kultura* içinde, 400-433.

vardır.[104] Osmanlıların kendi davaları için fetih dinamizmlerinden yararlandıkları Turahanoğulları, Malkoçoğulları, Mihaloğulları ve Evrenosoğulları gibi Rumeli akıncı sülalelerini kullanma biçimindeki hususiyet, Osmanlı hükümdarlarının bu ailelerin *gazi* uç beyleri olarak fethedilen toprakların bir kısmında mülkiyet sahibi olma ve temlik ettikleri araziyi kendisinden sonra gelen nesillere miras bırakabilme hakkı tanımış olmasında belirgindir.[105] Buna karşın diğer Osmanlı askeri idarecileri, hizmetleri karşılığında padişahtan tımar tevcihi alıyor, ancak öldükten sonra kendilerine verilmiş tımarlar fethedilmiş tüm toprakların maliki olan padişaha iade ediliyordu. Osmanlı egemenliğine tabi olmaya yanaşmayan bu Rumeli gazileri Osmanlı tarih metinlerinden silinerek yalnızca fiziksel olarak değil metinsel olarak da imha edildiler.[106]

Çoğunluğu Hıristiyan olan bir bölgede kendilerine bir yer edinmeye çalışan Rumeli Müslümanları, sınırları belirlenmiş bir siyasi yapı eksikliğinde gayretlerinin ilahi olarak onaylanmış olduğu düşüncesinde teminat aradılar. Toprağa ve siyasete hükmetmeye dair yaşanan bu rekabet çerçevesinde, bu dünyayla öteki alemi birbirine bağladığını iddia eden bir ermişin lütfuna mazhar olmak, akıncı beyleri için, özellikle onları zapt etmekte pek başarılı olamayan Osmanlı hükümdarlarıyla pazarlıkları sürecinde siyasi bir öneme sahipti. Mahalli şeyhlerle buralarda siyasi nüfuzu olan Müslümanlar arasındaki ilişki, Rumeli'deki fetihlerin ilk zamanlarında başladıysa da, ilk dönem Osmanlı idaresinin iki mühim amili olan uç beyleri ve dervişlerin, özellikle Fatih Sultan Mehmed'in 15. yüzyılın ikinci yarısında

104 Bkz. Beldiceanu-Steinherr, "La conquete d"Adrianople par les Turcs," 439-61. Edirne fethinin kahramanı muhtemelen, I. Murad'dan ziyade, Şeyh Bedreddin'in menakıbnamesinde kendisinin kuzeni olarak gösterilen ve Rumeli'ye Süleyman Paşa ile beraber geçen gazilerden biri olan Hacı İlbeği idi. Beldiceanu-Steinherr Hacı İlbeği'nin Seyyid Ali Sultan olabileceğini söyler. Bkz. Beldiceanu-Steinherr, "La Vita de Seyyid 'Ali Sultan," 275-276. Bu konunun daha kapsamlı incelemesi için bkz. Krstić, "Narrating Conversions to Islam," 67.

105 Bkz. Beldiceanu-Steinherr, "En marge d'un acte concernant le pencik et les akinci," 33-34. Bu, onların gerçek hanedanlar kurmasını sağladıysa da Balkanlar'daki soylu sınıf içinde gönüllü olarak İslama geçenler ya da devşirme oğlanlarının aksine devlet içindeki en yüksek makamlara getirilmek ya da Osmanlı prensesleriyle evlendirilmek için onları arzu edilmeyen adaylar haline getiriyordu. Bkz. Lowry, *The Nature*, 55-66.

106 İdris-i Bitlisi'ye göre, Dimetoka'yı ve muhtemelen Edirne'yi fetheden Hacı İlbeği, I. Murad'ın veziri Lala Şahin tarafından öldürülmüştü. Bkz. Trako, "Pretkosovski dogadjaji u Hešt Bihištu Idrisa Bitlisija," 159-203.

müesseseleşme ve merkezileşme yönündeki adımları karşısında gücünü yitirdiği bir dönemde daha da çarpıcı ve bir nebze romantikleştirilen bir hale büründü. Bu dönemde uç beyleri indinde, metinler (vilayetname türü çerçevesinde ermişlerin hayatına dair eser üretimi) ve mimari yapılar (tekke ve zaviyelerin imarı ve tamiri) çerçevesinde yorumlama cemaatlerinin inşasını kolaylaştıracak ortak bir gayret baş gösterdi. Bu cemaatler, Osmanlı toplumundaki muhtelif unsurları Osmanlı idarecilerinin siyasi ve dini iddialarına tezat teşkil edecek şekilde harekete geçiren ermişlerin kültü etrafında teşekkül etti. Gerçi bu cemaatler başlangıçta Rumeli'nin kendi gerçeklerinden beslendiyse de 15. yüzyılın sonlarıyla birlikte (muhtemelen Rumeli ve Anadolu'daki sık askeri seferlerin sonucu olarak) imparatorluk topraklarının tamamındaki memnuniyetsiz kesimler içinde, özellikle de Anadolu'daki *kutb*-merkezli dindarlık biçiminin cezbesine kapılan ve Osmanlı padişahlarının kendilerini bir yere yerleştirip vergiye tabi tutması fikrinden hoşlanmayan konargöçer Türkmenler arasında takipçi bulmaya başladı.[107]

Rumeli menşeili vilayetnamelerde takdis edilen bütün bu ermişler, Hacı Bektaş kültüyle bağları çok az olmasına, hatta hiç bulunmamasına rağmen ilginç bir şekilde 16. yüzyıl boyunca tedricen Bektaşi tarikatı içindeki velilere dahil edildi. Bu süreç, II. Bayezid'in Osmanlı egemenliğinden hoşnutsuzluk duyan ve hayli heterojen bir mahiyet gösteren farklı grupların denetim altına alınmasına yönelik tedbirleriyle alakalıydı, ki bu grupların siyasi izler taşıyan dini kuralları tanımama eğilimleri, Osmanlı merkezi idaresi nazarında, özellikle 16. yüzyılın ilk yıllarında baş gösteren Safevi tehlikesine karşı acilen halledilmesi gereken bir meseleydi. II. Bayezid 16. yüzyıl başında Bektaşi tarikatının biçim kazanmasını ve yeniden düzenlenmesini teşvik ederek kurumsal bir çerçeve içinde Osmanlı yönetiminden memnun

107 Bu bakımdan örneğin Mihaloğlu Ali Bey ile Otman Baba arasında, 1483'te yazılan Otman Baba menakıbnamesinde de dile getirildiği üzere bir ittifakın izleri vardır. Hakeza Mihaloğlu ailesine mensup akıncı beyleri 1493'le 1512 arasında Anadolu'daki Seyyid Gazi türbesinin tamirini üstlenmiştir. Evrenos Gazi'nin soyundan gelenler de hemen hemen aynı dönemde Anadolu'daki Hacı Bektaş türbesini tamir ettirmiştir. Bkz. Yürekli, "Legend and Architecture," 64; 128-9; 174-5. Yürekli ayrıca Osmanlı toplumunun farklı katmanlarına mensup hoşnutsuzların, Anadolu'da kısa bir süre sonra Bektaşi türbeleri ve tekkeleri ağına dahil edilecek türbelerde bir araya geldiğinden söz eder. Mihaloğulları ile Otman Baba tekkesi, Demir Baba tekkesi ve diğer tekkeler arasındaki ilişkileri tahkik eden diğer bir çalışma için bkz. Kiprovska, "The Mihaloğlu Family."

olmayanların dini ve siyasi enerjilerini ıslah etmeyi umuyordu.[108] İleride göreceğimiz gibi, II. Bayezid'in bu girişimini, Osmanlı dünyasında sapkınlık ve heterodoksi kavramlarının tarihsel olarak 16. yüzyılın ilk yarısında Şii Safevi tehlikesine karşı gelişmesi bağlamında ele almak gerekiyor. Bu bağlamda Rumeli'yi ilgilendiren önemli bir gelişme Anadolu'daki Safevi sempatizanlarının (*Kızılbaş*ların), Yavuz Sultan Selim döneminin başından itibaren Balkanlar'a sürgün edilmesi ve zorunlu iskâna tabi tutulması süreciydi.[109] Sürgün edilmiş gruplarla Rumeli'de mukim hoşnutsuzların etkileşimi, Rumeli menşeili metinlerde başka değişikliklere ve müzakerelere sebebiyet vererek o döneme kadar adı tam olarak konamamış dini-siyasi hoşnutsuzlukların daha kati biçimde Bektaşi ve/veya Kızılbaş ve/veya muhtelif tezahürleri içinde Şii propagandası yönünde şekillenmesine yol açtı.[110] Bu bakımdan 1514'teki Çaldıran Savaşı arifesinde Safevi ordusuyla kapışmaya hazırlanan Osmanlı kuvvetleri içinde bazı Osmanlı idarecilerinin, Akıncı Beyi Mihaloğlu ve adamlarının Şah İsmail ile ortaklığı olmasından şüphelenmesine ve Mihaloğlu'nun gönülsüzce savaşmasını hatta kendilerini yüzüstü bırakmasını beklemelerine şaşırmamak gerekir.[111]

Sonuç

Bu bölümde ilk dönem Osmanlı dünyasında dini eğitimle ilgili söylemlerin, vaizin, meddahın ve bu tür öğretici metinlere aracılık eden diğer kişilerin kimlikleri ekseninde büyük farklılıklar gösterdiğine işaret ettik. İlk dönem Osmanlı medreselerinde, tasavvuf metafiziğinde, özellikle de İbn Arabi'nin öğretilerinde derinleşmiş âlimlerin eğitim gördüğünü ve bu âlim-

108 Bkz. Faroqhi, "Conflict, Accommodation and Long-Term Survival," 171-84; Karamustafa, "*Kalenders, Abdals, Hayderis*: the Formation of the *Bektaşiye* in the Sixteenth Century," 125-127.

109 Bkz. Zarinebaf-Shahr, "Qızılbaş 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century," 1-13.

110 Bu süreç için bkz. Gramatikova, "Islamic Unorthodox Trends in Bulgarian Lands" [Bulgarca] 192-284. Kendilerini Bektaşi olarak adlandıran grupların illa türdeş olmadığını ve esasında Rumeli ve Anadolu'daki Bektaşi cemaatleri arasında zaman içinde ilginç farklar oluştuğunu akılda tutmak önemlidir. Örneğin günümüzde Balkanlar'daki Bektaşi cemaatleri kendi bölgelerindeki ermişleri tazim edip diğerlerini, hatta Hacı Bektaş'ı es geçer; İsna Aşeriya Şiiliği yerine de İsmaîli Şiiliğini benimser. Bkz. Melikoff, "Les voies de pénétration de l'hétérodoxie islamique en Thrace et dans les Balkans aux XIVe-Xve siècles," 159-161.

111 Bkz. Kiprovska, 193.

lerin, geniş halk tabakalarına hitaben yazdıkları öğretici metinler yoluyla tasavvuf lügatini ve imgelemini yaydıklarına da değindik. Bu bakımdan İslam mistisizmini benimseyen Sufiler ile bu yönde bir eğilimi olmadığı düşünülen ulema arasında kesinkes bir ayrım olduğunu iddia etmek pek doğru olmayacaktır. Muhtelif tasavvufi ilkeleri kullanan ve tatbik eden kimselerin farklı iktidar yapılarına yerleşmiş olduğu, farklı toplumsal ve dini işlevleri yerine getirdiği gerçeğini kabul etmemiz gerekiyor. Osmanlı hükümdarları, tasavvufi yatkınlıkları olan bireyler, siyasi otoriteyle daha yakın bir ilişki kurmak isteyen müesseseleşmiş Sufi tarikatlar ya da egemen yapıyla herhangi bir ilişki içinde olmak istemeyen dervişler tarafından yaptırılan medreselerdeki âlimlerin hepsi, İslam itikadının ve (Osmanlılara ait) tarihin yorumlanışındaki *yegâne* otorite olmak için mücadele veriyordu. Bu grupların sosyoekonomik arka planları da hayli farklılık gösteriyordu. Bu durum da Osmanlı toplumunda, en uç noktalar da dahil olmak üzere farklı konumlarda bulunduklarına işaret ediyor.[112] Her ne kadar 15. yüzyıl boyunca Osmanlı dünyasındaki değişen güç dengeleri çerçevesinde, tartışmanın dinamikleri değişime maruz kaldıysa da, özellikle Osmanlı padişahının otoritesinin artmasıyla birlikte benzer meseleler, biraz daha farklı bir siyasi ve kültürel zemin üzerinde olsa da 16. yüzyıl başlarında tartışılmaya devam edecekti.

Farklı kesimler arasındaki bu çok yönlü rekabet, 15. yüzyıl ortalarında Osmanlı topraklarında bulunan savaş esiri Macar George'un kaleme aldığı metinde, hayli Sufi bir perspektif içinde anlatılmış hikâyede çok vazıh bir şekilde betimlenir. George'un anlattığına göre 1444 yılında bazı *danişmend* ve dervişler, şeriata göre insanların sadakasını, zekâtını ve ihsanını kimlerin almaya hakkı olduğu konusunu çözüme kavuşturmak için II. Murad'a başvururlar. II. Murad da, şeri meselelerde danışmanlıktan, hüküm vermekten, idareden, eğitim ve öğretimden kendileri olmadan Osmanlı teşkilatının doğru düzgün işleyemeyeceği düşünülen ulema sorumlu olduğu için tüm bu yardımları ulemanın alması gerektiğini söyler. Dervişler, şeriatın temelini oluşturan kişilerin nesebinden geldiklerini ve onların temsilcileri olduklarını söyleyip insanlarla Allah arasında aracılık yaptıklarını, buhran zamanlarında dualarıyla onlara yardımcı olduklarını ve insanların elinden gelenlerin sonuç-

112 Bkz. Karamustafa, *God's Unruly Friends*.

suz kaldığı anlarda devlete yönelik tehlikeleri bertaraf ettiklerini iddia ederler. II. Murad'sa oyunu ulema yönünde kullanmıştır; lakin bir gece sonra feci bir mide ağrısı çekip tuvalete koşar ve hacetini giderirken üstünde durduğu oturak kırılarak tuvalete düşer. Bir kirişe tutunarak tuvaletin dibine kadar düşmekten kurtulan II. Murad yardım çağırır. Bir saat olur, kimse gelmez; sonunda bir ermişi imdadına çağırır ve ermiş oracıkta belirerek mahcup padişaha, ihtiyaç anında yanında olacak olanların ulema değil Allah'ın velileri olduğunu gösterir. Hikâyeye göre II. Murad bu olaydan sonra tüm yardım ve hibeleri dervişlerin alacağını ilan edip bir keşiş olarak yaşamak için inzivaya çekilerek tahtını oğlu Mehmed'e bırakır. George, Mehmed'in, babasının aksine dervişleri sevmediğini, zira birçok başka neden yanında bir dervişin kendini öldürmeye teşebbüs ettiğini iddia eder.[113]

Macar George'un risalesindeki bu kısım, ilk dönem Osmanlı dünyasında farklı menfaatlerin peşindeki muhtelif dini gruplarla Osmanlı hükümdarları arasındaki muğlak ilişkileri gün yüzüne seriyor. Her ne kadar padişahın, inananları ilgilendiren idari ve teknik meselelerde hakem olma ve ihtiyaç halinde, farklı grupları birbirine düşürme kudreti varsa da, özellikle Rumeli menşeili metinlerde tasvir edilen başına buyruk Sufiler gibi kişilerce, kendi gücünden daha yüce bir güce sahip olanların da bulunduğu ve göz açıp kapayıncaya kadar geçecek bir anda bu gibi kişilerin kendisini bir anda ricacı bir konuma geçirebileceği kendisine mütemadiyen hatırlatılıyordu. Kıyamet beklentilerinin ve gerek bu dünyaya gerekse öteki aleme hükmettiğine inanılan *kutb*ların ayyuka çıktığı bu dönemde, safi dünyevi otorite konumundaki padişahlar hayli dezavantajlı bir konumdaydı. Lakin ileride göreceğimiz gibi Osmanlı imparatorluk ideolojisine şekil verenler, 16. yüzyılla birlikle bu sorunun üstesinden gelmek için birtakım yaratıcı çözümler üretmeye başladılar.

113 Georgius de Hungaria, *Tractatus de moribus, condictionibus et nequicia turcorum*, 373-389.

İkinci Bölüm

OSMANLI RUMÎ KİMLİĞİNE DOĞRU

Bağdaştırmacılığın İhtilaflı Sahası ve 15. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Mühtedilerin Yeri Üzerine Tartışmalar

1455'te Osmanlıların (günümüzde Kosova yakınlarındaki) Novabırda Kuşatması sırasında esir edilip yeniçeri ocağına kaydedilen Ortodoks Hıristiyan Konstantin Mihailoviç, 1460'lı yılların başında özgürlüğüne kavuşup Hıristiyan cemaatine geri döndükten sonra Osmanlıların hizmetinde olduğu yıllara dair tecrübelerini aktardığı bir hatırat kaleme aldı. Mihailoviç'in birçok ilgi çekici gözlemi arasında özellikle Osmanlıların başarısına dair şu saptaması dikkat çekicidir:

> Türklerin ya da dinsizlerin ilerleyişi asla yükselip alçalmayan bir deniz gibidir... Deniz suyu yoğun ve tuzlu olur, bu nedenle bazı diyarlarda deniz suyundan tuz yaparlar. Ancak tuzlu suya bir miktar duru su katmadan tuz yapılamaz... Türklerin de mahiyeti deniz gibidir: hiçbir zaman barışa yanaşmazlar... Birkaç bin iyi Hıristiyanı toplayıp dinsizlerin arasına katarlar. Onlara karışan Hıristiyanlar tıpkı deniz suyuna karışan duru su gibi bozulur. Eski iyi Hıristiyan inancından uzaklaşıp dinsizlerin dinini yüceltirler. Böylesi dinsizleşmiş Hıristiyanlar gerçek dinsizlerden daha kötüdür. İşte bu, Türklerin ilerleyişinin diğer bir sebebidir.[1]

Mihailoviç'e göre Osmanlılar, Hıristiyanları İslama geçmeye ve Osmanlı siyasi düzenine bağlanmaya teşvik etmek için Müslümanlarla Hıristiyanların birbirine karışmasını kasten körüklüyordu. Mihailoviç in sözleri, "ihtilat"ın [birbirine karışma] Osmanlı fetih yöntemlerinden biri olduğuna

1 Bkz. Mihailović, *Memoirs of a Janissary*, 191. Konstantin Mihailoviç, Osmanlıların İstanbul'u 1453'teki kuşatması sırasında Sırp Despotu Curac Brankoviç tarafından gönderilen Sırp bölüğünün bir üyesiydi. Daha sonra 1455'teki Novabırda Kuşatması sırasında yakalanıp yeniçeri ocağına dahil edildi ama Osmanlı bünyesinde tam olarak nasıl bir hizmet gördüğü hâlâ meçhul. 1463'te bir bölük yeniçeri ile birlikte Bosna'da kaldı, ancak Macar Kralı Korvinus'un Zvečaj Kalesi'ni alması üzerine Hıristiyan birliklerine katıldı. [*Bir Yeniçerinin Hatıratı*, İstanbul, 2013].

ve Osmanlıların başarısında kilit bir rol oynadığına işaret ediyor. Öte yandan temizlik ve kirlilik imgelerini çağrıştırarak aynı zamanda, birbirine karışmanın kendi nazarında olumsuz bir olgu olduğu ve bu olgu neticesinde ortaya çıkmış mühtedilerin herhangi saf (olumsuz manada olsa bile) bir gruptan, yani doğuştan Müslümanlardan aşağı olduğu yönünde okurlarını bilgilendiriyordu.

Mihailoviç'in eseri bir dizi dikkat çekici meseleye götürüyor bizi. 15. yüzyıl Osmanlı dünyasında "ihtilat" ve ihtida için hedef seçilmiş bu "birkaç bin iyi Hıristiyan" kimdi? "İhtilat"ı Osmanlıların büyüme ve genişleme yöntemlerinden biri olarak gündeme getiren "Türkler" kimlerdi? "İhtilat" Müslüman cemaat tarafından toptan kabul ediliyor; Hıristiyanlar tarafındansa külliyen kınanıyor muydu? "İhtilat" ve ihtida olguları, 15. yüzyıl Osmanlı dünyasındaki farklı Müslüman ve Hıristiyan müelliflerce kaleme alınmış metinlerde nasıl anlatılıyordu?

Çağdaş Osmanlı tarih yazımında Mihailoviç'in anlattığı ihtilat meselesi genelde ilk dönem Osmanlı din siyasetinin serbestiye cevaz vermesinin ve gayrimüslimlerin Osmanlı Devleti ve toplumuna dikiş izi bırakmadan intibak etmesinin bir nevi şifresi olarak kullanılan "bağdaştırmacılık" kavramı ile açıklanır. Ancak kitabın giriş kısmında da tartıştığımız üzere, "bağdaştırmacılık" kavramının böylesi kullanımı, ilk dönem Osmanlı tarihinin düşünüldüğünden daha çetrefil yapısını basitleştirirken, 15. yüzyıldaki Osmanlı yayılmacılığı bağlamında farklı siyasi ve dini cemaatler arasındaki karşılaşmaların altında yatan iktidar mücadelesini ve siyasi teşebbüsleri de önemsiz gösterir. İlerleyen sayfalarda, "bağdaştırmacılık" kavramını eleştiriye tabi tutan son çalışmalardan faydalanarak "bağdaştırmacılık karşıtlığı"yla ya da dini farklılıkları idame etme siyasetiyle bir arada ele alınması gereken bağdaştırmacılık terimini, toplumun muayyen kesimlerince desteklenen bilinçli bir dini sentez siyasetinden bahsetmek için kullanacağız.[2] Bu bölümde Osmanlı bağdaştırmacılık sahasını hem "farklılıkların politize olduğu" hem de "irtibat ve uzlaşma"nın zuhur ettiği bir alan olarak yeniden inşa edeceğiz.[3]

2 Bkz. Stewart ve Shaw "Introduction: problematizing syncretism" *Syncretism/Anti-Syncretism* içinde, 7.
3 Bkz. Hayden, "Antagonistic Tolerance," 205.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bağdaştırmacılık meselesi, dini ve siyasi sınırları aşmanın en sembolik edimi olan ihtida olgusuna göbekten bağlıdır. Araştırmacılar, 15. yüzyılda ihtida sürecini ve Hıristiyanlarla mühtedilerin Osmanlı idari kademelerine iltihak edilişini ortaya koymaya çalışırken ya tahrir defterlerine ya da ermişlerle ilgili hikâyeler ve tevarih gibi anlatı kaynaklarına, nadiren de olsa her iki gruba birden dayanır. Yararlanılan kaynakların bu şekilde iki kola ayrılması, araştırmacıların yöntem tercihleri dışında ihtida sürecine kimin öncülük etmiş olduğuna dair iki farklı öykü anlatmasından ileri gelir. En eski tarihlisi 1430'lar Rumeli'sinden olan tahrir defterlerine dayalı çalışmalar, Rumeli'deki ihtida sürecinin bölgenin stratejik önemine binaen değişkenlik gösterdiğini, sürecin bu dönemde henüz emekleme aşamasında olduğunu ve 16. yüzyıla değin Rumeli'deki nüfusun görece baskın Hıristiyan karakterinde kayda değer bir değişiklikte bulunmadığını gösterir.[4] Bu tahrir defterleri aynı zamanda ilk mühtedilerin çoğunun askeri işlevleri olduğuna da işaret eder, ki bu durum birçok araştırmacının ihtida sürecinde "devlet"in merkezi bir rolü olduğunu ileri sürmesine neden oldu.[5] Öte yandan 14. ve 15. yüzyılda hem Anadolu hem de Rumeli sahasında kaleme alınan erenlerin hayatlarına dair hikâyeler (özellikle de vilayetname türü eserler), erenler ve *gazi*ler olarak çift yönlü bir role soyunup birçok Hıristiyanın ihtida etmesini sağlayarak ihtidanın en etkin amilinin dervişler olduğu tasavvurunu oluşturan Sufi dervişleri öne çıkarır.[6] Dervişlerin tekke ve zaviyeler inşa ederek Anadolu ve Rumeli'yi "İslamlaştırmak"taki rolleri üzerine hayli bilgi sahibiyiz.[7] Ne var ki menakıbname ve vilayetnameler dışında elimizde, keramet sahibi muteber dervişlerin gayrimüslimlere açıkça vaaz verdiğini ya da herhangi birinin

4 15. yüzyıl tahrir defterleri ışığında yapılmış ve Rumeli'deki ihtida oranlarını tespit etmeye çalışan son çalışmaların bir listesi için bkz. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkan*, 28-63.

5 Örneğin bkz. İnalcık, *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sanacak-i Arvanid*; Delilbaşı, "Christian *Sipahis* in the Tırhala Taxation Registers (15th and 16th centuries)," 87-114; Lowry, *Fifteenth Century Ottoman Realities*.

6 Bununla ilgili çok sayıda örnek varsa da özellikle şu çalışmalara bakınız: Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*; Vryonis, *The Decline*, 363-96; Ocak, "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü," 31-42.

7 Bu konudaki klasik çalışma için bkz. Ömer L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I." Anadolu'yu inceleyen yakın tarihli bir çalışma için bkz. Wolper, *Cities and Saints*, 42-59.

ihtidasına bizzat çaba sarf ettiğini ortaya koyan herhangi sağlam bir kanıt bulunmuyor.[8] Osmanlı tarih yazımında hem "devlet" hem de dervişler, ihtidanın yanında bağdaştırmacılığın da temel aktörleri olarak takdim ediliyor.

Önümüzdeki temel mesele, Osmanlıların ilk zamanlarındaki ihtida sürecinin ve dini sentez siyasetinin daha girift bir çözümlemesi için Osmanlı idari kaynaklarıyla erenlerin yaşamlarına dair anlatıları bir arada ele alma yollarını bulma gerekliliğidir. Bazı araştırmacılar ihtida meselesi bağlamında Osmanlı tahrir defterlerini eleştiriye tabi tutmaksızın kullanmanın olası tehlikelerinden dem vururken;[9] menakıbname ve vilayetnameler, araştırmalarını bu konuda yürütenlerin kafasını karıştırmaya devam ediyor. Akıncı dervişler ve keramet sahibi erenlerin Rumeli'de İslamı yaymaları hakkındaki sayısız hikâyeye nasıl yaklaşmalıyız? Devin DeWeese'in önerdiği gibi, ihtida anlatılarını mitolojik unsurlarından arındırıp içindeki tarihsel hakikati damıtmayı ummaktansa, bu (hem kitabi hem de şifahi) anlatıların yaratıcılarının insana ve cemaatlerine dair tasavvurlarını ifade etmek için dini anlamlar bakımından yüklü bir dili nasıl kullandığını incelememiz gerekiyor.[10]

Yöntemle ilgili sözünü ettiğimiz şerhleri de düşerek bu bölümde tahrir defterlerindeki (ve diğer idari kaynaklardaki) verilerle 15. yüzyıldan muhtelif anlatı kaynakları arasında bir diyalog tesis etmeye çalışacağız. Menakıbname ve vilayetnamelerdeki ihtida sahnelerini, gazilerin kahramanlık hikâyelerini ve diğer metinleri çıkış noktası alarak bu anlatılardaki polemikçi dili ve imgelemi, dönemden kalan ve anlatıya dayanmayan diğer kaynaklar ışığında tetkik edeceğiz. 15. yüzyıl Osmanlı anlatılarında genelde üç farklı tipte mühtediye rastlanır: Hıristiyan savaşçı, evlenmemiş Hıristiyan kız ve Hıristiyan rahip. Bu temaların ötesine geçmeye çalışıp elimizdeki kaynakların birbiriyle diyaloğundan süzülen ihtida bağlamlarını tartışarak dini sentezin lehinde ve aleyhindeki stratejileri araştıracağız. İlerleyen kısımlarda da öne sürüleceği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda "bağdaştırmacılık" yalnızca devletle, Sufilerle ya da herhangi başka bir toplumsal ve dini grupla veya müesseseyle sınırlı değildi. Hakeza o

8 Bu konunun detaylı bir incelemesi için bkz. Krstić, "Narrating Conversion to Islam," 92-103.

9 Radushev, "The Meaning of Historiographical Myths on Islamization" [Bulgarca], 152-197.

10 Bkz. Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*, (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994), 159.

dönemde yaşamış insanlarca fazla üzerinde durulmamış, kendiliğinden gerçekleşen bir olgu da değildi.

15. yüzyıl Osmanlı kaynakları yakından incelendiğinde mevcut insan kaynağını artırma ihtiyacı çeken, ama bunu yaparken daha düne kadar savaşmak zorunda olduklarını bünyesine katmak konusunda hayli kararsız bir konumda bulunan yeni (ve farklı siyasi zeminlere sahip) bir idare göze çarpar. Yeni filizlenen Müslüman Osmanlı teşebbüsüne neyin ve kimin dahil edileceği meselesi, liderliğin mahiyeti ve idarenin geleceği üzerine yürütülen tartışmaların odağında bulunuyordu. Fatih Sultan Mehmed'in Roma imparatorluk ideali ve Hıristiyan ekümenini tecessüm eden Konstantinopolis şehrini fethetmesi, yalnızca Osmanlı hükümdarının değil aynı zamanda önceki bölümde resmetmeye çalıştığım Osmanlı yorumlama cemaatlerinin kendilerini yeniden tanımlaması gereğini beraberinde getirdi. Hangi Bizans gelenekleri ve tebaası (diğerleriyle beraber) yeni hükümdarların siyasi birliğine kabul edilecekti? Bu yapılırken hangi koşullar gözetilecekti? Bu gelenek ve insan kaynağı eşzamanlı olarak nasıl bünyeye katılabilir; onların "kâfir" geçmişi nasıl zararsız kılınabilirdi? Gazilerin ve Müslümanların teşkil ettiği topluluğa kimin katılıp kimin katılamayacağına kim karar verebilirdi? Osmanlı dünyasında meseleleri farklı biçimlerde yorumlayan cemaatler arasındaki bu tartışmaların sonucunda, Rumî kimliği 15. yüzyılın sonuyla beraber zuhur edip 16. yüzyıl başında ekümenik bir imparatorluk kültürünün ifade bulmasına zemin hazırladı.

İhtida Eden Hıristiyan Asker Klişesinin Ötesinde: Rekabetçi Devşirme Siyaseti ve İlk Dönem Osmanlı İdaresinin Eksenine Dair Tartışmalar

15. yüzyıldan kalan en ilgi çekici Osmanlı kaynaklarından biri Rumeli'de İslamın yayılmasına öncülük eden gazi dervişlerin ilk örneklerinden Sarı Saltuk'un marifetlerini anlatan *Saltukname* adlı vilayetname türü eserdir. 1480'de Cem Sultan'ın isteği üzerine Ebu'l-Hayr-ı Rumî isimli bir müellif en az iki yüz yıldır sözlü rivayetler olarak tedavülde olan bu eseri yazıya döktü. *Saltukname,* Sarı Saltuk'un seçkin Hıristiyan şövalyelerine karşı verdiği mücadeleye ve olağanüstü askeri kuvvetinin yarattığı korkuy-

la Müslümanlığı seçen Hıristiyan savaşçılar karşısında kazandığı zaferlere hasrettiği sahneler bakımından özellikle zengindir. Ebu'l-Hayr-ı Rumî'nin kaleme aldığı eserin başında Sarı Saltuk, papanın ve Hıristiyan kralın kahraman savaşçısı Alyon-ı Rumî'yle dövüşür. Alyon aldığı mağlubiyet üzerine Sarı Saltuk'un gücüne boyun eğip ona teslimiyetinin bir nişanesi olarak İslama geçer ve yeni adı olarak İlyas-ı Rumî'yi benimseyerek Sarı Saltuk'un yoldaşı olur. Ayrıca hemen Sarı Saltuk'un yolunda Hıristiyanlara karşı savaşmaya başlar.[11] Metnin devamında Hıristiyanlar İlyas'ı yeniden aralarına katılmaya davet eder. İlyas ise kendisini davete gelen adamı öldürmekle kalmaz, bir zamanlar kâfir iken eli bağlı elli adamı öldürmek için bile yeterli kudreti yokken şimdi Müslüman olduğu için kılıcının Hıristiyanların kılıcından keskin olduğunu söyler.[12]

15. yüzyıl Osmanlı kaynakları arasında yeni inançlarına görülmedik bir sadakatle bağlı mühtedi savaşçılara dair sayısız başka örnek bulunuyor. İçlerindeki en meşhuru muhtemelen, (Bursa yakınlarındaki) Harmankaya tekfuru ve Mihaloğlu sülalesinin önde gelenlerinden olup Osmanlı Beyliği'nin kurucusu Osman'a yoldaşlık eden ve ihtidası 15. yüzyıl kaynaklarından Oruç Bey ve Aşıkpazade'nin tarihlerinde ayrıntılı olarak anlatılan Köse Mihal'dir.[13] Osmanlı dini ve/veya siyasi davasına böylesi gayretkeş bir edayla bağlanan mühtedilerin hikâyelerini nasıl ele almalıyız? Son dönemde tarih yazımındaki tartışmalar, dini gayretkeşliğin ilk dönem Osmanlı tutumunun bir yönü olduğu ihtimalini göz ardı ederek onun yerine ilk dönem Osmanlı politikalarında kapsayıcılığın altını çiziyor. Buna ilaveten Osman'ın zamanından sonra ve 15. yüzyıl boyunca diğer Hıristiyanlara karşı yapılan gazalara Hıristiyanların da ihtida etmek zorunda olmadan katıldığı, ganimetten pay aldığı ve hizmetleri karşılığı tımar tevcihiyle ödüllendirildiği biliniyor.[14] Peki, o zaman bu metinler kimler tarafından yazılıyordu ve ne tür bir işlev görüyordu?

11 *Saltukname*, der. A. H. Akalın (3 cilt), (Milli Kültür Bakanlığı: Ankara, 1987), 1. Cilt, 18-19.

12 A.g.e., 145.

13 Bkz. Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, 345-6 ve Babinger, der., *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*, 9-10. Köse Mihal'in ihtidasının daha sonraki dönem tarih eserlerinde anlatımı için bkz. Levend, *Gazavat-nameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in gazavat-namesi*, 181-3.

14 Özellikle bkz. İnalcık, "Ottoman Methods of Conquest," 104-129; a.g.y., "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na," 137-184; Kunt, "Transformation of *Zimmi* into Askeri," 55-68; Lowry, *The Nature*, 45-94.

Bu sorulara yanıt vermek için, 15. yüzyıl kaynaklarında kendisinden söz edilen askeri görev sahibi mühtedi gerçeğinin diğer muasır kaynaklarca da doğrulanıp doğrulanmadığını görmek açısından Osmanlı askeri ve idari kademelerine daha yakından bakmamız gerekiyor. Osmanlı ordusunu 1350'de, 1400'de ya da 1450'de kimler oluşturuyordu? Osmanlıların 1354'te Rumeli'ye ilk kez ayak basmasından sonra bölge, Karesi bölgesinden gelen akıncılar ve bölgeye yerleşen Anadolulu Türkmenlere ilaveten beylik döneminde Osmanlıların Hıristiyan asıllı iki meşhur müttefiki Evrenos ve Köse Mihal sülalelerine mensup muhtelif akıncı uç beyleri ve bu beylerin neslinden gelenlerce de doldurulmuştu.[15] Ancak Anadolu'dan gelenler Osmanlıların bölgedeki insan kaynağı ihtiyacını karşılayamadı ve 1400'lerin başlarıyla ortalarına doğru Rumeli'deki Osmanlı askeri gücünün yapısı ciddi biçimde değişmeye başladı. Yapılan bir çalışmaya göre 15. yüzyılda Rumeli'de tımar sahibi Hıristiyanların oranı, bölgeden bölgeye tüm tımarlıların yüzde 3,5'u ile yüzde 50'si arasında değişiyordu.[16] Bu Hıristiyanların büyük bir çoğunluğu, Müslüman olmaya zorlanmadıkları halde bir ya da iki nesil içinde Müslüman olmuştu.[17] Birçok yerde kale muhafızları yalnızca Hıristiyanlardan oluşuyordu ve çoğunlukla yanlarında sadece bir ya da iki Müslüman idareci bulunuyordu. O nedenle bazı bölgelerde Hıristiyan askerleri, *voynuk*lar ve hizmetleri karşılığında vergiden muaf olan diğer özel birlikler, Osmanlı kuvvetleri içinde çoğunluğu teşkil ediyordu.[18] Görevi (ana) ordunun ilerleyişinden evvel mıntıkayı tahrip etmek olan gayrimüslim savaşçıların Osmanlı ordusundaki, özellikle de *akıncı* birlikleri içindeki sayısı hayli yüksekti. Gayrimüslimlerin bu görev için Müslümanlara tercih edildiği yönünde elimizde bazı işaretler bulunuyor.[19] 1450'lerde veziriazamlık makamı, devşirme çocuklarıyla Balkan

15 Lowry, *The Nature*, 140-1; Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler*, 16.

16 Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan'dan," 168.

17 Bkz. a.g.e. Ayrıca bkz. Delilbaşı, "Christian *Sipahis*," 87-95; Necipoğlu, *Byzantium between the Ottomans and the Latins*, 142-145.

18 Bkz. İnalcık, "Stefan Duşan'dan," 168-9.

19 Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'in fermanları için bkz. Lowry, *The Nature*, 50-55. Birçok *akıncının*, akıncı beyinin faaliyetini yürüttüğü bölgeye Tuna'nın kuzeyindeki Vize'den yerleşmiş olan Yörük taifesi içinden geldiği iddiası için ayrıca bkz. Kiprovska, "The Mihaloğlu Family," 203.

soylularının ihtida etmiş oğullarının bir ayrıcalığı halini almıştı.[20] Devşirme sistemi çerçevesinde 1390'larda ihdas edilen ve padişahın özel savaşçı birliği olan yeniçeriler de gayrimüslim kökenliydi. Başka bir deyişle, 1400'lerin başından itibaren Osmanlıların Rumeli'deki askeri gücünün ve yüksek rütbeli mevkilerinin büyük bir kısmı (bazı zaman ve mekânlarda çoğunluğu olmasa da), Anadolulu Müslümanlarla el ele çalışıp savaşan mühtediler, mühtedilerin soyundan gelenler ya da Osmanlı davasına bağlı Hıristiyanlardan oluşuyordu.

Bu gerçeği akılda tutarak anlatı kaynaklarına döndüğümüzde ilgi çekici bazı yeni araştırma güzergâhları karşımıza çıkıyor. Eğer gazilerle ve gazilerin kâfirlere ölçüsüz bir şiddetle davranmalarıyla ilgili hikâyelerin muhatabının Osmanlı askerleri olduğu yönündeki kulağa makul gelen teoriyi kabul eder ve bu savaşçıların büyük bir kısmının Hıristiyan ya da mühtedi olduğu gerçeğini unutmazsak, ortada detaylı olarak incelenmeyi hak eden ilginç bir tezat olduğunu görürüz. Bu minvalde ilk olarak, Hıristiyan düşmana karşı yapılacak savaş arifesinde Osmanlı ordugâhını ve bu ordugâhta birbirine yakın durup büyük bir gerilim içinde bekleşen Anadolulu Müslümanları, Rumeli'ye yerleşmiş Yürükleri, Rumeli'deki yeni Müslümanları ve Hıristiyan birliklerini tahayyül edebilmek gerekiyor. Sofyalı George adındaki bir askerin şehadeti hakkındaki 15. yüzyıl Ortodoks kaynağı böylesi karışık bir ordugâhtaki atmosferin nasıl olmuş olabileceğine dair bazı ipuçları sunuyor. Eserde sözü edilen ve 1437'de vuku bulan bir hadisede, Edirne yakınlarında konaklayan, Müslüman ve Hıristiyan askerlerden oluşan Osmanlı birliği George'un canına mal olmuştu, zira George tahriklere kapılarak Hz. Muhammed'e küfretmiş, Hz. İsa'yı yüceltmişti.[21] 15. yüzyılda kaleme alınan ve 1444'teki Varna Savaşında olanları anlatan bir Osmanlı gazavatnamesi de (*Gazavat-ı Sultan Murad b. Mehemmed Han*) 15. yüzyıl ortasında Osmanlılarla Macarların hâlâ kıyasıya rekabet ettiği Rumeli'de dini bakımdan muhtelit [birbirine karışmış, ihtilat etmiş] birlikleri konuşlandırmanın sıkıntılarını gözler önüne serer. Gazavatnameye göre II. Murad, iler-

20 Balkanlar'daki soyluların Osmanlı sadaret makamına gelmiş oğulları üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. Lowry, *The Nature*, 115-130.

21 Hikâye için bkz. Vaporis, der. *Witnesses for Christ*, 32-36. Ayrıca bkz. Karlin-Hayter, "La politique religieuse des conquerants ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437)," 353-58.

lemeye çalışan Haçlı ordusuna Sofya civarında ikmal sağlayan *voynuk*ların öldürülmesi için askerlerine emir vermişti.[22]

Hıristiyan birliklerden başka, yeni ve eski cemaatleri arasında sıkışıp kalan ve hem kendi ordugâhlarında hem de düşman birlikleri arasında, bir yandan yeni sahiplerine sadakatlerini kanıtlamaya çalışırken diğer yandan eski dindaşlarından kendilerini tecrit etmeye gayret gösteren mühtediler vardı.[23] Hıristiyan asıllı Osmanlı akıncılarıyla bu akıncıların savaştığı Hıristiyan düşmanlar arasındaki ünsiyet, Osmanlı tarafındaki Hıristiyanlar arasında bir tür ahlaki karışıklığa mahal veriyor olmalıydı. Osmanlılarla düşmanlarının hangi dinin savunuculuğunu yaptığı sorusu bir tarafa, şurası muhakkak ki her iki taraf da sonunda farklılığı dini çizgiler üzerinden tanımlamaya başladı ve Osmanlı tarafındaki Hıristiyanlar Müslüman sancağı altında savaştıklarının farkındaydı. Dinen "öteki" olanı (ya da yalnızca kendi tarafında olmayanı) dine döndürmeye ya da öldürmeye meraklı görünen ve en güzel örneğini *Saltukname*'de veren anlatılar kısmen yeni mühtediler, hatta Osmanlı davasına bağlı Hıristiyanlar tarafından –en azından anlatı seviyesindeki– mevcut tezatları halletmek ve yeni mensubu oldukları gruba bağlılıklarını göstermek için üretilip tedavüle sokuluyordu.[24]

Hıristiyan bölüklerinin 16. yüzyılda da Osmanlı askeri düzenindeki önemini koruduğunu gösteren daha geç tarihli bir kaynak, akranı Hıristiyanlarla savaşa hazırlanırken gazilerin kazandığı zaferlere dair hikâyeleri dinlemekten haz duyan Hıristiyan bir Osmanlı akıncısını resmeder. Fransız seyyah ve coğrafyacı Nicolas de Nicolay 1553'te Rüstem Paşa'nın birliğine dahil Slav kökenli bir *deli* ile Edirne'de karşılaşmasının muazzam bir tasvirini sunar.[25] De Nicolay'ın tasvirine göre savaş için donanmış ve yeni askeri ma-

22 İnalcık and Oğuz, der., *Gazavat-ı Sultan Murad b. Mehemmed Han*, 17.

23 Bir antropoloğun öne sürdüğü üzere "toplumsal olarak inşa edilmiş farklılık kategorilerinin hem kendi içlerinde hem de birbirleriyle ilişkilerinde bulanıklaşması ne kadar büyürse, hasımların 'kafalarının karışık olduğu' ya da aralarında ince bölünmeler olmadığı düşüncesi bir o kadar aşırı nefretle reddedilir." Bkz. Tambiah, *Levelling Crowds*, 276.

24 Farklı tarihsel zeminlerde din değiştirme meselesini araştıran tarihçiler, din değiştirme hikâyesi kaleme almanın, kişinin metni yazdığı sıradaki kimliği ile önceki kimliği arasındaki tezadı meşrulaştırmaya yönelik bir cevap olduğunu iddia ediyor. Örneğin bkz. Stromberg, *Language and Self-transformation*, 18; García-Arenal, "Dreams and reason," 89-118.

25 Bkz. Nicholas de Nicolay, *The Nauigations into Turkie*, 126. [*Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, İstanbul 2014, Kitap Yayınevi].

cerasına hazır bu delişmen savaşçı ayı postundan yapılmış beyaz bir şalvar; alnında birleşen kartal tüyleriyle süslenmiş ve omuzlarına kadar inen leopar derisinden uzun bir takke giymişti. De Nicolay şöyle devam eder:

> Ona tercüman aracılığıyla hangi milletten ve dinden olduğunu merakla sordum, o da cevabında Sırp olduğunu bilmemi isteyerek, her ne kadar Türklerin kanunu uyarınca onlarla beraber yaşayabilmek için gerçek inancını gizlese de kalbinin ve iradesinin Hıristiyan olduğunu söyledi. Dediklerine beni inandırmak için Slav aksanı ve kaba bir Rumcayla Tanrı'ya yakarıp meleklere ve havarilere selam etti. Neden böyle koca tüylü tuhaf bir kıyafet içinde olduğunu sorduğumda düşmanlarına korku salmak ve daha acımasız görünmek istediği için böyle giyindiğini söyledi.[26]

Düşmanlarsa çoğunlukla diğer Hıristiyanlardı.

Tezatları "ortadan kaldırıp" sadakati kanıtlamaya yönelik benzer bir eğilim, Osmanlı esaretinden kurtulmayı başarıp Hıristiyan topraklarına dönen Hıristiyan esirlerin eserlerinde de tebarüz eder. Örneğin bölümün başında bahsettiğimiz Konstantin Mihailoviç'in hatıratı, sınırların ötesine geçmiş bir şahsiyetin etrafındaki muğlak halenin iyi bir tasviridir. Mihailoviç'in hatıratında, "Türkler"le ilgili hikâyelere dikkat kesilen Avrupalı Hıristiyanların yalnızca meraklarını gidermeye değil, aynı zamanda Osmanlı topraklarında geçirdiği görece uzun zamanda İslama dönmüş olabileceği yönünde kendisi hakkındaki kuşkulardan da arınmaya çalıştığını unutmamak gerekir. Başka bir deyişle, Mihailoviç hatıratıyla yeniden Hıristiyan cemaatine dahil olmaya çalışıyordu. Eserinde Osmanlı bünyesine girip imanlarını kaybeden mühtedileri, herhangi saf bir dini geleneğe bağlı olanlardan her anlamda daha aşağı bir "tür" olarak görmesi, yeniden dahil olduğu Hıristiyan cemaatine bağlılığını ortaya koyup "karıştığı'" ve bu nedenle "bozulduğu" yönündeki kuşkuları ortadan kaldırmaya yönelik bağdaştırmacılık karşıtı güçlü bir beyandır.

26 A.g.e., 127.

Bir zamanlar Osmanlılara esir düşmüş biri tarafından yazılıp döneminde çok satmış ve Müslüman efendisiyle geçirdiği zamanı izah etme sıkıntısını daha da fazla çeken bir başka eser takriben 1422 ile 1502 arasında yaşamış olan Macar George'un ilk kez 1481 yılında basılan "Türklerin İnançları, Âdetleri ve Gaddarlığı Üzerine" (*Tractatus de moribus, condiconibus et nequicia Turcorum*) adlı kitabıdır.[27] Erdelli George, II. Murad'ın bölgeye yaptığı bir akın sırasında 1438'de esir edilip Edirne'ye getirildi. Birçok kez esir pazarında satılıp yaklaşık yirmi sene esaret altında yaşadıktan sonra Roma'ya kaçmayı başardı ve burada Dominiken keşişi oldu. Osmanlıların 1480'de Otranto'ya yaptığı seferin gölgesinde, muhtemel bir Osmanlı işgaline ve akabinde gelecek zorla Müslüman edilmeye karşı yoldaşlarının inancını kuvvetlendirmek ümidiyle bu metni kaleme aldı.

İslamı kendi isteğiyle reddeden Konstantin Mihailoviç'in aksine Macar George, Müslüman ibadetlerinin sadeliğini ve inananlarının tevazuunu öven satırlarla doldurur metnini. George İslamdan öylesine etkilenmiştir ki ona karşı öne sürebildiği yegâne sav İslamın çekiciliğinin onun şeytani tarafına kanıt olduğudur. Gerçi hiçbir zaman Müslüman olmasa da metinden George'un, Osmanlı topraklarındaki esareti süresince bir Sufi muhitinin (muhtemelen Mevlevilerin) aktif bir mensubu olduğu anlaşılır.[28] Kısmen esaret anlatısı kısmen de ilahiyat risalesi olan George'un eseri, binyılcı yazılarıyla erken modern dönem Avrupa'sında kıyametçilik geleneğinin temelini oluşturan Kalabriyalı keşiş Fioreli Joachim'in öğretilerinden önemli ölçüde etkilenmişti. George'un eseri, Hıristiyan Batı geleneğinde "Türkler"e dair inanışları ve yaklaştığı düşünülen kıyametin bir alameti olarak İslamın çekimine kapılma korkusunu pekiştiren hayli kıyametçi bir havaya sahipti.[29] George'un İslama duyduğu hayranlık bu bakımdan dahil olduğu manastır çevrelerinin dili ve yapısınca tehlikesiz kılınmıştı.

Kişinin mensup olduğu önceki gruptan kendini azade kılması ve yeni çevresine alışması sürecinde "dönüşüm dili"nin ehemmiyetini yahut

27 Metnin 1481 tarihli ve Almanca tercümesini de içeren neşri için bkz. Georgius de Hungaria, *Tractatus de moribus condictionibus et nequicia Turcorum.*

28 Örneğin adı geçen eserdeki 15. ve 16. Bölümlere bakınız, 287-307.

29 Joachimcilik bütün metne sirayet eder, ama özellikle bkz. a.g.e., 173. Fioreli Joachim için bu kitabın Giriş kısmına bakınız.

kişinin iştirak ettiği yeni dini ya da toplumsal grubun kullanageldiği retoriği benimseme zorunluluğunun önemini göz ardı etmemek gerekiyor.[30] Müslümanlarca kaleme alınmış metinler arasında, kahramanlık destanıyla erenlerin yaşamlarına ait hikâyelerin unsurlarını bir araya getiren bir başka derleme olan *Battalname*'nin (ki kökleri ortaçağ Anadolu'sunun sözlü kültürüne dayanırken Osmanlı zamanında yazıya dökülmüştü) yeniçerilerin eğitimleri sırasında Enderun'da okuduğu eserler arasında olduğu biliniyor. Ayrıca yeniçeriler savaşa girmeden evvel Battal Gazi'ye yakarıyordu.[31] *Saltukname* gibi *Battalname* de kâfirlere karşı verilen mücadeleye ve yiğit Hıristiyan savaşçıların İslama geçmesine dair imgelerle yüklüdür. *Battalname*, bir gruba has terminolojinin ve dini retoriğin, mühtedilerin çevrelerindeki kültürü kabul etmelerinde ne denli önemli olduğunu gözler önüne seriyor.

Mühtedilerin maruz kaldığı polemikçi dil ve grup terminolojisi, mühtedinin dahil olduğu yeni yorumlama cemaatinin mahiyetine bağlıydı. Örneğin Konstantin Mihailoviç'in eseri, yeniçeri ocaklarının müstakil bir yorumlama cemaati olduğuna delalet eden harikulade bir kaynaktır ve okuru 15. yüzyılda Osmanlı İslamının değişik biçimleriyle tanıştırır. Bu bağlamda hassaten üzerinde durulması gereken kısım, bu boyutta yalnızca Mihailoviç'in hatıratında mevcut bulunan, eşini kaybetmiş Karavida ile Osman(cık) arasında yaşanan hikâyedir. Hikâyeye göre eşini kaybeden Karavida Osmanlı Beyliği'nin kurucusu Osman'ı kaba köylü kıyafetleri yüzünden hakir görür ve kalenin burcundan üzerine pis su döker. Zaten onu küçük düşürmek için ona Osmancık diye sesleniyordur. Osman ise kaleyi aldıktan sonra intikam için onu kalenin en yüksek kulesinden aşağı atar. Hikâyede yer alan unsurlar ilginç şekilde ancak Hıristiyan geleneği içinde anlaşılabilir, çünkü eşini kaybetmiş bir kadın İslam kültüründe kötülükle özdeşleştirilmezken Hıristiyan geleneğinde siyahlara bürünmüş dul kadın kötülüğü, ölümü ya da hastalığı çağrıştırır.[32] Muhtemelen bu hikâyenin kökleri gayrimüslimlerin kendi geleneklerine dayanıyordu ve yeniçeriler arasında Osmanlıların Hıristiyan dünyası üzerindeki zaferinin

30 Bkz. Rambo ve Farhadian, "Converting: stages of religious change," 30.

31 Bkz. Dedes, *Battalname—1. Kısım*, 23.

32 Efsanenin anlatımı için bkz. Mihailović, 31-33. Hikâyenin açıklaması için bkz. Beldiceanu, "Péchés, calamites et salut par le triomphe de l'islam," 31.

bir alegorisi olarak kabul buluyordu, zira kara dul, melun Hıristiyanlığı temsil ediyordu.[33]

Mihailoviç eserinde yeniçeriler arasında dolaşımda olan ve İslami gelenekten gelen bazı başka unsurlardan da bahseder. Bu unsurlar içinde ilk göze çarpan şey Mihailoviç'in aktardığı erken İslam tarihinin "Ali merkezli" mahiyetidir. Örneğin Mihailoviç "kâfirlerin Ali'yi Muhammed gibi bir peygamber olarak kabul ettiğini" ve Hz. Muhammed'in kendisi öldükten sonra Hz. Ali'nin halife olacağını belirttiğini ileri sürer.[34] Metnin geri kalanı Hz. Ali'nin mucizevi kılıcı "*dilfficary*" (Zülfikar) ile ilgili efsanelerle doludur. İlk dönem İslam tarihinden bu tür unsurlar, başka bir erken tarihli esaret anlatısında, (1396-1427 arasında) yaklaşık 30 yıl Osmanlı esaretinde yaşayan Johann Schiltberger'in eserinde de mevcuttur. Hatta Schiltberger ilginç bir biçimde "Hıristiyanlara büyük eziyetler çektirmiş Ali isimli bir canavar"a ayrı bir din olarak inanan insanlardan söz eder. Ayrıca Hz. Muhammed'in Hz. Ali'yi "ümmetinin önderi yapıp Hıristiyanları İslama döndürmesi, ihtidaya yanaşmayan olursa onları da kılıç zoruyla mühtedi yapması için Arabistan'a gönderdiğini" söyler.[35] Hz. Ali, kendisinin savaşçı kudretini yücelten sayısız destanın kahramanıydı, lakin ona karşı beslenen bu hayranlık, 15. yüzyılda yeniçeriler arasında Şiilik yanlısı bazı siyasi inanışların olduğu anlamına gelmiyor.[36] Ancak yeniçeri ocakları ile ibadetlerinin merkezinde Hz. Ali'nin bulunduğu Bektaşi tarikatı arasındaki sıkı ilişkiler sayesinde daha sonra "Ali-merkezlilik"e iyice kayacak olan belirli bir yorumlama cemaatinin varlığını ortaya koyuyor.[37] Bir önceki bölümde de söz edildiği gibi, Bektaşi tarikatı 16. yüzyıl başlarında Osmanlı idaresiyle dinen ve siyaseten uyuşmayan çeşitli kesimleri içinde eritip ehlileştirmek maksadıyla kurumlaşmıştı.

Devşirilip padişahın sarayına ve hizmetine giren çocukların yegâne mühtedi topluluğu olmadığını akılda tutmamız gerekiyor. Osmanlı dün-

33 Yeniçeriler arasında dolaşımda olan diğer örnekleri için bkz. Bojanić-Lukač, "Sırp-Hırvat destanlarından üç yeniçeri destanı," 63-68; a.g.y., "Sırp-Hırvat halk destanlarında Fatih'in oğlu Şehzade Mustafa," 344-49.

34 Mihailović, 7.

35 Bkz. Schiltberger, *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger*, 65-67.

36 Bkz. Çetin, *Türk edebiyatında Hazreti Ali cenknameleri*.

37 Bkz. Terzioğlu, "Sufis in the Age of State-Building and Confessionalization;" Tschudi, "Bektashiya," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

yasındaki ilk ihtidaların ve gayrimüslimlerin siyasi yapıya iltihak edilişinin tarihi aynı zamanda Osmanlı devlet inşasının ve bu süreçte yaşanan mücadelelerin de tarihidir. 15. yüzyıl boyunca, padişahların merkezileştirici siyasetlerine direnen akıncı uç beyleri de kendi hanelerinde istihdam etmek üzere mühtedilerden faydalanıyordu. Bu bakımdan ihtida, 15. yüzyıl Osmanlı dünyasında bir süredir devam eden ideolojik ve dini farklılaşma sürecinin ekmeğine yağ sürdü. Macar George'un risalesi gibi bu dönemden kalan anlatı kaynakları, savaş sırasında esir almanın, bazı menfaat grupları için insan kaynağı temininde Rumeli'deki Hıristiyanların gönüllü olarak İslama geçmesi kadar önemli olduğunu gösteriyor. Macar George eserinde, ellerinde tuttukları zincirlerle Osmanlı ordusunun yürüyüşüne eşlik eden ve askerlerin elinden köleleri alıp onları en yakın esir pazarına götürmeyi bekleyen kalabalık tüccar taifesinden bahseder.[38] Osmanlı teamülleri gereği kendi isteğiyle Müslüman ordusuna teslim olmayanların köleliğe mahkûm edildiği, Rumeli'deki birçok bölgenin ve kalenin savaşmadan teslim olmaya yanaşmadığı düşünüldüğünde köleliğin boyutu daha iyi anlaşılabilir. Özellikle uç beyleri, yakalanıp esir edilenler içinden kendi haneleri ve askeri birlikleri için insan devşirme hususunda özellikle avantajlı bir konumdaydı.[39]

Örneğin Köse Mihal neslinden gelen meşhur akıncı beyi Mihaloğlu Ali Bey'in Plevne'de yaptırdığı külliyenin (1496 tarihli) vakfiyesine göre vakıf, iki oğlunun da ölmesi halinde azat ettiği köleleri (*uteka*) Hızır b. Abdullah'la Yusuf b. Abdullah'a miras kalacaktı.[40] Yeri gelmişken, aynı Hızır b. Abdullah dinen ve siyaseten birbiriyle uzlaşmayan birçok farklı gruptan insanı kendisine çekmiş olan Seyyid Gazi'nin Eskişehir'de bulunan türbesindeki kitabenin de hamisi olarak görünür ki Seyyid Battal Gazi Külliyesi, Hızır b. Abdullah'ın efendisi Mihaloğlu Ali tarafından yaptırılmıştı.[41] 15. yüzyılın ikinci yarısında

38 Bkz. Georgius de Hungaria, *Tractatus*, 194-5.

39 Maalesef ilk dönem Osmanlı tarihinde kölelik mevzuu din değiştirmeyle ilgilenen tarihçilerce detaylı bir şekilde incelenmedi. Bunun muhtemel nedeni köleleri idari kaynaklarda tespit etmenin zorluğudur. Örneğin York Norman yalnızca Bosna'nın 1463'te Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra bölgede akıncı beylerinin sahip olduğu vakıfların vakfiyelerine bakarak köleliğin mahalli nüfusun ihtida etmesinde oynadığı rolü anlayabileceğimizi ileri sürer. Bosna kralının Osmanlılara teslim olmaması sonucu esir edilen ciddi sayıdaki Bosnalı, özel ya da vakıf mülkü sayıldığı için isimlerine tahrir defterlerinde rastlanmaz. Bkz. Norman, "An Islamic City? Sarajevo's Islamization and Economic Development, 1461-1604," 40-74.

40 Bkz. Yürekli, "Legend and Architecture in the Ottoman Empire," 134.

41 A.g.e.

uç beyleri, keramet sahibi ermişleri yad ederek yazılmış eserlerin ve yapılmış mimari yapıların himayesini üstlenerek alternatif yorumlama cemaatleri meydana getirmeye gayret göstermişlerdi. Bu muteber şahsiyetler, Osmanlı idarecilerinin siyasi ve dini tasavvuruna karşı çıkan toplumun çeşitli kesimlerini artan bir hızla harekete geçiriyordu.[42] Hızır b. Abdullah'ın icraatları, akıncı beylerinin ve bu beylerin kendilerini gerçek "iman savaşçıları" (*gazi*) olarak gören manevi rehberlerinin sahip olduğu idealleri paylaşan muayyen bir yorumlama cemaatine dahil olduğunu gösteriyor.

İlk dönem Osmanlı tarihi üzerine araştırmalarını yürüten bazı tarihçiler, gaza merkezli anlatıların tek bir türdeş gruba ait olmadığına, gaza ve gazi kelimelerinden de her zaman aynı şeylerin anlaşılmadığına işaret etmişlerdi.[43] Her ne kadar gaza meselesi tarihçiler tarafından çoğunlukla Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler bağlamında cereyan etmiş bir cihat ideolojisi olarak değerlendirilse de, gaza retoriği hayli yüksek bir ahlaki yankıya sahip bir söylem zinciri olarak İslam içi ihtilaflar bağlamında, meşrulaştırmak ya da gayrı meşru kılmak; çeşitli siyasi gündemleri desteklemek ya da tenkit etmek için kullanılması bakımından çok daha önemliydi. Rumeli'deki akıncı beylerin gazadan ve gazanın amaçlarından anladığı şeyle, Fatih Sultan Mehmed'in anladığı ve onun, İstanbul'u fethettikten sonra siyasi meşruiyet için gayrimüslim unsurlardan, özellikle de Roma ve Bizans imparatorluk geleneklerinden faydalanmak suretiyle birtakım deneylerde bulunmasıyla tezat teşkil ediyordu.[44] Merkezi hükümetin işleyiş mekanizmaları üzerinden ya da kapıkulu sistemiyle toplumsallaştırılan kesimler,

42 Zeynep Yürekli'nin ikna edici bir biçimde gösterdiği üzere, vilayetnamelerde dervîş ve gazi figürlerinin birbiri içine geçmesi, akıncı beylerinin, bu metinlerin ilk defa yazılı hale geçtiği 15. yüzyılda ermiş kültlerini/mekânlarını himaye etmeleriyle açıklanabilir. Bu nedenle mesela Otman Baba'nın 1483'te yazılan vilayetnamesinde, Mihaloğlu Ali Bey ile Otman Baba arasında işbirliğinin emareleri vardır. Ayrıca Mihaloğlu sülalesine mensup bazı akıncı beyleri 1493 ile 1512 arasında Seyyid Gazi türbesinin tamirini üstlenmişti. Hakeza Evrenos Gazi soyundan gelenler de aynı dönemde Hacı Bektaş türbesinin yeniden yapılmasını sağladı, bkz. a.g.e., 64; 128-9; 174-5.

43 Özellikle bkz. Imber, "What does *ghazi* actually mean?" 165-178. Imber, *gazi* kelimesinin genel anlamda Müslüman asker, hassaten da yağmacı anlamında kullanılmış olabileceğine işaret eder. Müftüler onu *mücahit* (*cihat* yapan) kelimesiyle eşanlamlı kullanıyordu. Sufiler ise daha manevi bir zaviyeden yaklaşarak kelimeyle günahkâr *nefs*iyle mücadele edenleri kastediyordu. Ayrıca bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, 91; Darling, "Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context," 134.

44 Bu karşıtlık için bkz. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie*; ayrıca bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, 138-50.

sözgelimi devşirme oğlanları, Balkanlar'daki soyluların çocukları, Bizanslı ve Balkanlar'daki savaşçılar gibi yüksek zümre mensubu olup gönüllü olarak din değiştirenler farklı gündemlere sahip olabiliyor, gazadan anladıkları da bir hayli farklı olabiliyordu. Bu da padişah üzerinde daha büyük bir baskı unsuru oluşturuyor, akıncı beyleri ya da dervişler gibi "eski gaziler"in amaçlarına ket vuruyordu.

1453'te İstanbul'un Osmanlıların eline geçmesi, gazanın birbiriyle rekabet halindeki tanımları bakımından özellikle mühim bir katalizör görevi üstlendi. Dahası, 15. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı siyasasının ne yöne gitmesi gerektiği yolundaki tartışmalar, kişinin İslamiyetteki kıdemine önem atfedildiğini göstermeye başladı. Bu minvalde Osmanlı idaresine birçok vezir kazandırmış eski bir Anadolulu Müslüman ailenin bir ferdi olan Çandarlı Halil İstanbul kuşatmasına karşı çıkarken, yakın zamanda ihtida etmiş Zağanos Paşa kuşatmayı destekliyordu.[45] Bu dönemdeki siyasi ve dini tartışmalar hakkındaki en önemli kaynaklardan biri olan *Anonim Tevarih-i Al-i Osman*'lardan birinde İstanbul'un alınmasından önce Osmanlılara başkentlik yapmış Edirne'yi manevi merkez olarak gören "eski gaziler"in görüşleri yansıtılır. Yazıcızade Ahmed gibi hoşnutsuz birçok mutasavvıfın da aralarında bulunduğu "eski gaziler" için İstanbul, Müslüman cemaatinin birliğine büyük bir tehlike oluşturan ve fetihten sonra yıkılması gereken putlarla dolu bir şehirdi –ki büyük bir kesim bunun dünyanın sonuna delalet edeceğini düşünüyordu.[46] Bu fikirler, "İstanbul ve Aya Sofya efsaneleri" biçiminde dolaşıyor; Fatih Sultan Mehmed'in Bizans imparatorluk geleneğini benimseme hevesini ve kendisini kâfir Bizans hükümdarlarının sureti içinde bir imparator olarak şekillendirmesini eleştiriyordu.[47]

"Yeni gaziler" ise ekseriyetle, II. Mehmed'in etrafında toplanan ve bir zamanlar kendi dünyalarının merkezi olmuş Konstantinopolis'i yeni imparatorluğun payitahtı yapmayı düşleyen eski Hıristiyanlardan oluşuyordu. Fatih

45 İstanbul'un fethinden sonra Çandarlı Halil Bizanslılarla yakın ilişkileri ve İstanbul'un kuşatılmasına karşı çıkmış olması nedeniyle idam edildi. Çandarlı sülalesi için bkz. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, 161.

46 Bkz. Abel, "Un *hadit* sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'Islam," 1-14; Yerasimos, *La fondation*, 183-99.

47 Yerasimos, 201-10.

Sultan Mehmed'in Müslüman soylu sınıfının etkisini kırmak için etrafında topladığı yeni mühtedi seçkinler, şehrin elimizdeki en eski tarihli vakfiyelerinin de gösterdiği üzere fetih sonrası İstanbul'unda kalıcı izler bıraktı. Bu vakfiyeler aynı zamanda, babası Fatih Sultan Mehmed'in yürüttüğü siyasetin tersine hareket eden II. Bayezid'e kadar ulema ve şeyhlerin yaptırdığı imaretlerin hayli az olduğunu da gösteriyor.[48] Kendisi de bir derviş olan ve Rumeli'deki akınlara katılan tevarih yazarı Aşıkpaşazade, Fatih Sultan Mehmed'i İstanbul'un iskânında mühtedi Rum Mehmed Paşa'ya çok fazla yetki verdiği için eleştirerek mühtedilerin ve padişahın yakınındaki Hıristiyanların Osmanlı siyasetindeki etkisinden yakınıyordu.[49] Fatih Sultan Mehmed'in kurduğu idarede yer alan yüksek mevkilerdeki mühtediler ve saltanatı süresince gayrimüslimlere verilen "tavizler" 15. yüzyıldan sonra da Müslümanların kendi içlerindeki siyasi tartışmalarda önemli bir rol oynamayı sürdürdü.[50]

Osmanlıların İstanbul'u fethi her ne kadar hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlarca dünyanın sonuna delalet eden bir felaket olarak düşünülse de farklı muhitlerde dini sentez siyasetini harekete geçirdi. Örneğin Bizanslı âlim ve hümanist Trabzonlu Yeorgios 1453'ün Temmuz ayında Roma'dan Fatih Sultan Mehmed'e gönderdiği mektupta padişahı tüm insanlığı tek bir din çatısı altında toplamaya ve bu sayede, tıpkı Büyük İskender'in yapmış olduğu gibi tüm dünyayı tek bir siyasi birlik haline getirmeye davet ediyordu. Bu mektup, Hıristiyanlıkla İslamiyeti eşit gören ve "Kuran'ın ilahi kökenlerini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliğini tanır" gözüken elimizdeki yegâne Bizans metnidir.[51] Hıristiyan cemaati içindeki gelişmelerin ve Osmanlı tehlikesi karşısında Ortodoks ve Katolik kiliseleri-

48 Bkz. Çiğdem Kafescioğlu, "The Ottoman Capital in the Making," 324.

49 Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, 488-9.

50 Örneğin III. Murad (h. 1574-1595) devrinde, muhtemelen de 1585'te kaleme alınan ilginç bir eserde yazar Bosnalı Müslümanların sözde ihtidalarını hedef alıp bundan, Paleologos Hanedanı'ndan olup Fatih Sultan Mehmed zamanında vezirlik makamına getirilen, daha sonra II. Bayezid döneminde veziriazamlık yapan Mesih Paşa'yı sorumlu tutar. Bkz. Moačanin, "Mass Islamization of the Peasants in Bosnia," 353-58. Bu yazmanın bir nüshasını –ki Saraybosna Şarkiyat Enstitütüsündeki orijinali (4811/II) 1992 yangını sırasında yanmıştı– gönderen Bosna'daki Yazma Eserlerin Toplanması Projesini yürüten Harvard Üniversitesinden Andras Riedlmayer'e müteşekkirim. Mesih Paşa için bkz. Hedda Reindl Kiel, "Mesih Paşa," *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 29, 309-10.

51 Bkz. Argyriou, "La litterature grecque de polemique et d'apologetique," 259. Ayrıca bkz. Balivet, "Deux partisans de la fusion religieuse des chretiens et des musulmans au XVe siecle," 381.

nin birleşmeyi başaramamasının hayal kırıklığı yaşattığı Trabzonlu Yeorgios, padişahı, kendisinden önceki tüm Roma, Bizans ve Türk hükümdarlarını geçmeye mukadder bir hükümdara yakışan bir eylem olarak Hıristiyan olmaya davet eder. Trabzonlu Yeorgios'a göre bu, padişahın kendi dini geleneğine ihaneti demek olmayacaktı, zira ileri sürdüğü üzere, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki farklılıklar itikadi meselelerden çok müşterek bir cehaletten, batıllıktan ve birbiriyle didişme alışkanlığından kaynaklanıyordu.[52] Papa II. Pius da bu daveti yineleyip Fatih Sultan Mehmed'e, dünya hükümdarlığının tesciline ilk adım olarak Hıristiyanlığa geçmesini salık veriyordu. Ancak o, Trabzonlu Yeorgios'tan farklı olarak bu davetinde Hıristiyanlığın İslamdan üstün olduğunu üzerine basa basa söylüyordu.[53]

Fatih Sultan Mehmed'in Bizanslı seleflerinin geleneğine dikkat çekici bir ilgisi vardı ve İstanbul'un fethi hem Hıristiyan hem de Müslüman tebaasıyla arasındaki ilişkilerde yeni bir dönemi beraberinde getirdi. Bir rivayete göre fetihten hemen sonra Bizans ruhban sınıfındaki Latin karşıtı hizbin önderi Gennadios Skolarios'u İstanbul'daki ilk Ortodoks patriği olarak atadı.[54] Patriklik nihayette Osmanlı idaresinin bir uzvu olacaktı ve bu durum da Ortodoks cemaati içinde "Türkler"le yakınlığın yarattığı sorunlara dair tartışmaları beraberinde getirecekti. Fatih Sultan Mehmed, Gennadios Skolarios'tan Hıristiyan itikadıyla ilgili açıklayıcı bir eser, daha doğrusu bir müdafaa metni (*apology*) yazmasını istedi ve Skolarios'un yazdığı eser 1455-6'da Türkçeye çevrildi.[55] Üst düzey bir başka Bizans düşünürü olan ve Pontus Rum İmparatorluğu'na (1461'de Osmanlıların bünyesine katılıncaya kadar hüküm sürmüş Bizans halefi devlet) hizmet eden Yeorgios Amirutzes de Fatih Sultan Mehmed'in Hıristiyanlığa yönelik merakını doğrulayıp hatta kendisinin 1463-65 arası konuyla ilgili padişahla yaptığını iddia ettiği görüşmelerden bahseder. Fatih'in Amirutzes'e yönelttiği soru-

52 Argyriou, "La literature," 260.

53 Bkz. Balivet, "Deux partisans," 383.

54 Bkz. İnalcık, "The Status of the Greek orthodox Patriarch under the Ottomans," 195-213. Bizans İmparatorluğu'nun son iki yüzyılında Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleştirilmesi yönündeki mücadeleler için bkz. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*.

55 Fatih Sultan Mehmed hem uzunluğu hem de İslam reddiyesi kabilinden satırları nedeniyle Gennadios'un risalesinin ilk halinden memnun kalmamıştı. Bunun üzerine Gennadios elimizde mevcut (ve daha kısa olan) eseri kaleme aldı. Bkz. Halasi-Kun, "Gennadios' Turkish Confession of Faith," 5-7.

lar, her ne kadar metinde Amirutzes'in düzenleyip ayarladığı şekilde yer alsa da yine de padişahın, korumakla mükellef bulunduğu ve gerek kültürel gerekse siyasi geleneklerinin mirasçısı olduğu Hıristiyan tebaasının inancına dair hakiki ve çarpıcı bir ilgisi olduğunu gösteriyor.[56] Fatih, dini polemiklerin dışında bir de İstanbul'daki Bizans eserleriyle ilgili bir teftiş yapılmasını emretmiş, bir dizi tercüme sipariş etmişti.[57]

Öte yandan "kâfir" geleneklerle yapılan bu deneyler ve padişahın, azametini Roma imparatorlarının kalıbı içinde sağlamaya çalışması, kendilerini Müslüman Osmanlı Devleti'nin ahlaki ve tarihi nüvesi olarak gören grupları kendisinden uzaklaştırdı. Bu gruplara mensup muarızların (ki çoğunluğu Rumeli'deydi) padişaha garezlerinin en başta gelen nedeni, Fatih'in İstanbul'u şenlendirme siyaseti çerçevesinde Müslüman tüccar ve zanaatkâr taifesini taşradan İstanbul'a zorunlu iskâna tabi tutarken gayrimüslimlere yönelik alicenap tutumu ve şehre yerleştirilen Müslümanlara bedelsiz verilen evler için daha sonra mukataa* alımı başlatmasıydı. Birçok tarikat da padişaha askeri seferlerin maliyetini karşılamak için vakıf arazilerine el koyması nedeniyle bigane kalmıştı.[58] Bütün bunlar Fatih Sultan Mehmed'in Bizans imparatorluk geleneklerini umduğu ölçüde tatbik etmesini muhtemelen güçleştirdi. Atmeydanı gibi Bizans İmparatorluğu zamanında merkezi bir öneme sahip mekânlar ancak 16. yüzyılın ilk yarısında Kanuni Sultan Süleyman zamanında Osmanlı imparatorluk merasimlerine tam manasıyla dahil edilebildi.[59]

İlerleyen bölümde öne sürüleceği üzere, Osmanlı padişahları kendi iktidarlarını tanımlamak ve merkezileştirmek için toplumsal-dini sentez siyasetiyle hemhal olurken, Osmanlı idaresinin 15. yüzyılda maruz kaldığı me-

56 Bkz. Argyriou ve Lagarrique, "Georges Amiroutzes et son Dialogue sur la Foi au Christ tenu avec le Sultan des Turcs," 29-229.

57 Fatih Sultan Mehmed'in Roma imparatorluk geleneğinden özellikle kültürel alanda bariz görünen etkilenmesi için bkz. Raby, "El Gran Turco, Mehmed the Conqueror as a Patron of the Arts of Christendom," ve a.g.y. "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium," 15-34; Osterhout, "The East, the West and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture," 165-176.

* Eskiden devlete ait bir mülkü kira karşılığında ve başkasına satmamak şartıyla geçici mülk olarak bir kimseye devretme –ed.n.

58 İnalcık, "The Policy of Mehmet II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City," 229-49.

59 Bkz. Turan, "The Sultan's Favorite," 142-59.

seleleri derinlemesine incelemeden bu dönemi bir dini-siyasi harmanlaşma dönemi olarak görmek yeterli bir tahlil ortaya koymaz. Gayrimüslimlerin ve mühtedilerin Osmanlı idari kademelerine kabul edilmesi Müslüman cemaat *içinde* birtakım hoşnutsuzluklara sebep olmuştu. Gerçi tarih yazımında Müslüman cemaatinin her halükârda ihtidaya sıcak bakıp İslamı yaymaya çalıştıkları varsayıldığından bu konu nadiren ele alındı. Bu dönemde özellikle de dinen muhtelit askeri kesim mensuplarınca kaleme alınan Müslüman metinleri, zaman zaman rahatsız edici olabilecek denli şiddet içeren sahnelere vurgu yaparak, ancak genelde bu tür sahneleri sosyo-politik bağlamına oturtmak yerine açıklama yapmadan savuşturarak, "bağdaştırmacılık karşıtı" bir söylem içinde bu huzursuzlukları gözler önüne serer. Örneğin yalnızca Sarı Saltuk'un 400 Hıristiyan keşişini kılıçtan geçirmesi ya da Seyyid Ali'nin (Kızıl Deli Sultan'ın) bir "kâfiri" şişlemesi bile buna delildir.[60] "Bağdaştırmacı," "heterodoks" ya da "metadoks" gibi sıfatlar, bu tür "bağdaştırmacılık karşıtı" Osmanlı metinlerinin çoğunda farklılığın dini çizgiler üzerinden tanımlandığı ve son derece kati bir şekilde –hatta bazen fanatikçe– savunulduğu gerçeğini gizler. Bu, böylesi metinleri tedavüle sokan kişilerin ihtidaya, mühtedilere veya idari kademeleri işgal eden Hıristiyanlara daima düşman oldukları anlamına gelmez. Bazı durumlarda dini anlamlarla yüklü tenkitlere sebep olan şey, Osmanlı bünyesine katılanların toplum içinde yükselmesini sağlayan siyasi manzaradır. Osmanlı Rumî kimliğinin ne anlama geldiği meselesi de bu sürtüşmeler ekseninde müzakere ediliyordu. Bu süreç, Osmanlıların dini sınırları ferasetle ortadan kaldırdıkları ya da dini, Osmanlı siyasetinin önemsiz bir unsuru haline getirdiklerini iddia eden savları benimseyerek değil ancak Müslümanlarca kaleme alınmış bu tür eserlerde dini anlamlarla yüklü dilin farklı tezahürlerini inceleyerek anlaşılabilir.

Rumî Yetiştirmek: İhtida Eden Evlenmemiş Hıristiyan Kız Teması ve Dini Sentezin Hane Politikası

Seyyid Muradi, 1545 yılında meşhur Osmanlı kaptanı Barbaros Hayreddin'in kendisinden dinlediği hatıratını, *Gazavat-ı Hayreddin Paşa* adlı beş ciltlik eserde kaleme aldı. Hayreddin'in hikâyesi, Osmanlıların Midil-

60 *Saltukname*, 1. Cilt, 72; Noyan, der. *Seyit Ali Sultan Velayetnamesi*, 88.

li'yi 1462'de fethedip Fatih Sultan Mehmed'in adanın savunması için kaleye bir bölük göndermesiyle başlar. Gönderilen askerler yalnız ve bıkkındırlar; bu yüzden padişaha bir arz sunup durumlarından şikâyetlerini dile getirirler. Padişah da bir ferman gönderip adada beğendikleri Hıristiyan kızlarla evlenmelerine, kadınların razı olmamaları durumunda da, şeriatın sınırlarını aşmamak kaydıyla zorla alınmalarına izin verir. Padişahın da altını çizdiği üzere bu şekilde İslam yayılabilecek, askerlerin kaleyi koruması da kolaylaşacaktı. Kale muhafızlarından biri Barbaros'un babası, Vardar Yenicesi'nden bir sipahinin oğlu olan Yakup Ağa'ydı. Güzellikte eşsiz bir Hıristiyan kızını alan Yakup'un dört oğlu oldu.[61]

Gazavat-ı Hayreddin Paşa'da sözü geçen fermanın herhangi tarihsel bir gerçekliği olup olmadığını bir kenara bırakırsak, evlilik, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin ve Mihailoviç'in yukarıda zikredilen metaforuna dönersek, "ihtilat"ın çok önemli bir yönü olarak Osmanlı egemenliği ile İslamın yayılışına yardım ediyordu. Ne var ki, dinler ve mezhepler arası karşılaşmaların bu boyutu yalnızca hane reisi erkeklere yer verip kadınların (eğer eşlerini kaybetmemişlerse) isimlerini anmayan Osmanlı tahrir kayıtları ve diğer arşiv kaynaklarının bu yapısı nedeniyle, Osmanlı idari belgelerinde mevcut değildir ve bu sebeple anlatı kaynaklarına başvurmak gerekir.

Evlilik ve cariyelik gerek devlet gerekse Yakup Ağa gibi görevi başındaki erkekler için birtakım yararlar sağlıyordu. Alıkonan ya da tekfur kalelerinin Müslümanlarca kuşatılması sırasında alp erenleri görüp aşka düşen kadınlara dair hikâyelerin erkek okur kitlesine seslenen popüler Osmanlı yazın örneklerinde sık sık karşımıza çıkması şaşırtıcı değildir. Askerlerin bu yöndeki hevesleri ve hayallerini herhalde Aşıkpaşazade'nin tevarihinde de anlatılan Aydos Kalesi'nin fethi hikâyesi en iyi biçimde yansıtır. Hikâyeye göre Aydos tekfurunun kızı rüyasında yakışıklı bir ademin gelip düşmüş olduğu çukurdan kendisini kurtaracağını, yıkayıp yeni kıyafetler giydireceğini görür. Tekfur kızı, kaleyi kuşatan Osmanlı birliklerinin önderlerinden biri olan Gazi Rahman'ı görünce rüyasının doğru çıktığını anlar –ki özünde İslama geçişinin beyanıdır bu. Hile yoluyla Gazi Rahman'a ve yoldaşlarına

61 Bkz. Düzdağ, der. *Barbaros Hayreddin Paşanın Hatıraları*, I. cilt, 557-56.

kaleyi almaları için yardım eder ve sonunda âşıklar buluşur.[62] Gerçi bu hikâyede *gaza*nın dini ve romantik tarafları bir araya getirilse ve karşılıklı aşk yüceltilse de, bu dönemde kaleme alınmış diğer eserler, gaza yoluyla kadın almanın daha pratik veçheleriyle ilgilidir. Bu eserlerin müellifleri, kadınlarla ilgili kısımlarda, yalnızca akınlara katılmaya gönüllü askerlerin alacağı mükâfatlardan söz etmiyor, aynı zamanda bu öyküleri helal ve mubah olan şeylerin sınırlarını açıklamak için de kullanıyordu.[63]

Farklı dinlerden olanların evlenmesine cevaz vermeyen Hıristiyan ve Musevi şeriatlarından farklı olarak, İslam hukukunda Müslüman bir erkeğin gayrimüslim ya da daha doğru bir deyişle ehl-i kitap mensubu bir kadınla evlenmesi caizdi.[64] Öte yandan Müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmesine izin yoktu. Hıristiyan kadınlarla evlenme ya da onları köle olarak alma âdeti takdir olunur ki Hıristiyan ahali tarafından pek hoş karşılanmıyordu. Osmanlı fetihlerine sirayet eden güç ve cinsel iktisat kaynaklı uçurum, melezleşme endişesini tetikliyordu. Bu endişe, Osmanlı döneminde popüler olmuş Hıristiyan destanları ve anlatılarında derin bir iz bırakmıştı (bu konu hakkında detaylı tartışma için Altıncı Bölüme bakınız). Hıristiyan cemaatinin ahlaki sınırlarını savunanlar için bu, muazzam bir sorun teşkil ediyor; açıkça İslama geçmediği halde daimi ya da geçici evlilik (*kebin*) düzenlemeleriyle dinler arası sınırları ihlal eden kadınlar, kendilerini kısa bir süre içinde "doğru yol"un dışında buluyordu.[65] Ancak bu durum, kendilerini "Hıristiyan" olarak görmekten vazgeçtikleri anlamına da gelmiyor. Bu bakımdan bu kadınların bağdaştırmacılık ve ihtidaya dair tartışma bağlamındaki rolleri üzerinde düşünmek önem arz ediyor.

62 Hikâye için bkz. Aşıkpaşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, 355-59. Ayrıca bkz. Wittek, "The Taking of Aydos Castle," 662-72 ve Hickman, "The Taking of Aydos Castle: Further Considerations on a Chapter from Aşikpaşazade," 399-407.

63 Mesela *Saltukname*'deki bir bölümde Hacı İlbeği'nin Dimetoka (Didymoteicho) beyinin kızını kaçırdığı, destansı bir kaçıştan sonra Gazi İlbeği'nin kızı kırk gün boyunca tutup onu "kullandığı" anlatılır. Metnin yazarı, Allah'ın, *cariye*lerle beraber olmadan önce 40 gün beklenmesini emrettiği için Hacı İlbeği'nin öyle davrandığını söyler. *Saltukname*, 2. Cilt, 143. Diğer örnekler için bkz. Flemming, "Aşikpaşazades Blick auf Frauen," 69-96.

64 İslamda farklı dine mensup insanlar arasındaki evlilikleri düzenleyen kuralların detaylı bir incelemesi için şu çalışmanın beşinci bölümüne bakınız: Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, 160-193.

65 Kadınların din değiştirmesinin detaylı incelemesi için bu kitabın Altıncı Bölümüne bakınız.

Gayrimüslim bir kadın Müslüman bir adamla evlendikten sonra Müslüman bir kadınla aynı haklara sahip oluyor ve dininin gereklerini yerine getirmesine izin veriliyordu. Şeri kaideler, erkeğin karısına şarap içmemesini ve eve haç getirmemesini emredebilmesini mümkün kılıyordu; ama karılarını bunları yapmaktan alıkoyma hakları hukuken bulunmuyordu.[66] Sessiz bir şekilde olduğu müddetçe İncil de okuyabilirlerdi. Bu evlilik neticesinde doğacak çocuk şeri kaideler gereği Müslüman olacaksa da, annesi sayesinde başka bir dil öğrenebilir, Eski ve Yeni Ahit'teki öğretilerle karşılaşabilir ve hatta gizlice vaftiz edilebilirdi. Hatta bazı kaynaklar annenin Hıristiyan olduğu durumlarda, şeriatın açık bir ihlali olacaksa da doğacak kız çocukların vaftiz, erkeklerinse sünnet edilebileceğini öne sürüyor.[67] Benzer kültürel olgulardan, kadının evlilik sonrasında İslama geçtiği durumlar için de bahsedildiği vakidir.[68] Bu bakımdan farklı dinden insanlar arasında yapılan evlilikler, gayrimüslim kadınların dini sentezin mühim bir amili olarak işlev gördüğü önemli bir din değiştirme arenasıydı. Bu koşullar altında bağdaştırmacı (ve bağdaştırma karşıtı) stratejiler hane siyasetinin bir parçası olabiliyor; kadınlar, erkekler ve çocuklar tarafından kullanılabiliyordu.

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki etkileşimdeki bu evlilik boyutu, İslamın yayılmasına kesin olarak yardımcı olduysa da "Osmanlı" olmanın ne demek olduğuna dair sürekli değişime uğrayan tanımları da derinden etkiledi. Dönemin Hıristiyan gözlemcileri (ve hatta günümüzdeki bazı Batılı araştırmacılar), ortaçağ ve erken modern dönem boyunca Osmanlılardan '"Türkler" olarak bahsetmekte ısrar etseler de "Osmanlı" kategorisi, "Türk" lafzının etnik, dilbilimsel, kültürel ve dini sınırlarını giderek aşıyordu. Bu kritik dönüşüm 15. yüzyıl boyunca yaşandı, zira bu dönemde karışık evliliklerden olan nesiller ve sayısız yeni mühtedi Osmanlı seçkinleri arasına dahil olup Rumî damgasını Osmanlı nizamına vurarak kültürel manzarayı değiştirdi. Bir hayli heterojen ve çok dilli bu yeni Osmanlı Rumî

66 Bkz. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, 188.

67 Bu, İstanbul'da 1570'lerde Habsburg sefaret heyetinin Lüterci vaizi Stephan Gerlach'ın kanısıydı. Bkz. Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, 1. Cilt, 274.

68 Bu âdetlerin detaylı incelemesi için bkz. Vryonis, *The Decline*, 485-497. Vaftiz gibi âdetlerin ilk bir ya da iki nesilde Hıristiyanlık içinde mana bulduğunu; daha sonraki uzun süreç içinde Müslüman bir karakter kazandığını vurgulamak önemlidir.

kültürü bir yandan diyar-ı Rum'un kültürel ve dini çeşitliliğini yansıtırken diğer yandan geniş Osmanlı topraklarını İslamın ve Türkçenin çatısı altında birleştiriyordu. Hayatları ve kariyerleriyle bu olguya ışık tutan kişilerin biyografileri çokça mevcuttur. Örneğin Hıristiyan bir soylunun (*ban*) kızı olduğu söylenen Şeyh Bedreddin'in annesi, oğlunu Simavna Kalesi'nde kiliseden bozma bir evde Hicri 769/Miladi 1358-9'da dünyaya getirmişti.[69] Şeyh Bedreddin'in elimizdeki menkıbesini kaleme alan torunu, Bedreddin'in Rumca bildiğinin ve Hıristiyanlarla iyi ilişkilerinin altını çizer. *Gazavat-ı Hayreddin Paşa*'da, ailesinin hikâyesinden daha önce bahsettiğimiz Hayreddin, Rumca konuşan, Hıristiyan itikadının temelini bilen ve hatta bir hadisede, tutsak edilmiş yaralı bir Hıristiyan kaptana yardım edip ona saygı gösteren biri olarak anlatılır.

Hıristiyan geleneğine ve dillerine dair derin bir bilgiye sahip olmak Osmanlı kültürünün tanınmış bu iki simasını daha az Müslüman yapmıyor, bilakis Müslümanlıklarını pekiştiriyordu. Kitabın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı anlatılacağı üzere, Osmanlı İslamının serpilip büyümesini ve kendisini, daha önce Hz. Musa'ya ve Hz. İsa'ya vahyolunmuş dini hakikatlerin en mükemmeli olarak göstermesini diğer kültürel ve dini geleneklerden güçlü bir biçimde haberdar olması sağlıyordu. Gelişen Osmanlı idaresi bağlamında, gerek Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki evlilik yoluyla gerekse başka biçimlerde olsun "ihtilat"a dair temalar daha analitik bir incelemeye tabi tutulduğunda, bu dönemki Osmanlı İslamının "sulandırılmış," "Hıristiyanlaştırılmış" ya da "kripto-Hıristiyan" olarak nitelendirilmesi, Osmanlı bağdaştırmacılığının rekabetçi yapısını ve İslamın Hıristiyan unsurları özümseyip bu unsurların özünde Hıristiyan olduğunda ısrar etmeyi gereksiz kılacak noktaya dek kendi geleneğinin bir parçası haline getirmeye çalışan kendine has esnekliğini gözden kaçırmamıza sebep olur.[70] Her ne kadar dini akidelere dair karışıklık Osmanlı topraklarında bir arada yaşayan Müslüman ve Hıristiyanlara kaygı vermiş olsa da, bu dönemki Osmanlı İslamının tamamını bu terimlerle açıklamak abartılı olacaktır. Genellikle Hıristiyan duyar-

69 Bkz. Halil b. İsmail b. Şeyh Bedreddin, *Simavna Kadısıoğlu* Şeyh *Bedreddin Manakıbı*, 12-13.

70 Örneğin bkz. Melikoff, "Les voies de penetration," 167. Başka örnekler için bkz. Norris, *Islam in the Balkans*; Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, 351-402; ve a.g.y., "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries," 151-176.

lıklardan ve Hıristiyanlıktaki sapkınlık ve heterodoksi tanımlarından beslenen bu tür tahliller, bir sonraki kısımda gösterileceği üzere, ilk bakışta dini sınırların ortadan kalkması gibi görülebilen olgunun aslında genelde ustaca sarf edilmiş bir polemik beyanı olduğu gerçeğini ıskalar.

Kendi İsa'sını Bulmak: Mühtedi Rahip Klişesi ve İslamla Hıristiyanlık Arasında 15. Yüzyılda Yaşanan Tartışmalar

15. yüzyıl Osmanlı anlatıları, ganimet peşinde koşan gazilere ve güzel kadınlara ilaveten rahiplerin ihtidasıyla da özellikle ilgilidir. Esasında ihtida eden rahip figürü din değiştirmenin konu edildiği hemen hemen her popüler metinde karşımıza çıkar. Örneğin *Saltukname*'de rahipler ve keşişler, Sarı Saltuk'un İslamı yayma gayretinin en sık dile getirilen hedefi, onun gazabından en çok payını alan kesimdir. *Saltukname*'de rahiplerin kırımına ya da kitlesel ihtidasına dair her hikâyeden önce ilginç bir biçimde Saltuk'un, azılı düşmanlarına karşı üstünlüğünü gösteren bir çeşit münazara ya da mücadele yer alır. Rahiplerin ihtidasına dair hikâyelerin derinlikli bir incelemesi, 15. yüzyılda Osmanlıların dini sentez siyasetinin ve Rumî kimliğin devşirilmesi sürecinin altında yatan meseleleri anlama yolunda bizi bir adım ileri taşır.

Osmanlı anlatı kaynakları, kendilerinden beklendiği biçimde, rahip figürünü hem olumlu hem olumsuz anlamlarıyla Hıristiyan cemaatini temsil eden en önemli sembol olarak ele alır. Bir yandan rahipler, Müslümanlara karşı koymaya çalışan kral ve imparatorlara akıl vermeleri hasebiyle Hıristiyan dünyasındaki en nefret edilen kişiler olarak görülüp İslam dininin en azılı düşmanları telakki edilir. 14. yüzyılda yazılmış popüler bir metin olan *Sa'atname*'deki bir pasajda, kâfir bir adama mümin olarak ölme fırsatı tanınır. Adam ölmeyi beklediği yatakta iki rüya görür. Birinde bir melek gelip kendisini cennete götürecek yegâne yolun İslama geçmek olduğunu tembihler; diğer rüyada ise Hıristiyan rahip kılığına girmiş şeytan, ebedi saadet ve kurtuluşa ancak Hıristiyanların ulaşabileceğini iddia eder. Ölmeye yatan adam rahibin söylediklerine inanır ve sonuç olarak cehennemde türlü ezalara maruz kalır.[71] Öte yandan, rahiplerin Hıristiyan cemaatinin (soylu

71 *Sa'atname*, İstanbul Belediye, Yeni bağışlar, K.311, 72a-b.

sınıftan olmalarına ilaveten) seçkin tabakasından olması tam da rahiplerin ihtida meselesinde en çok arzu edilen hedef haline gelmesinin nedenidir. Hıristiyan öğretilerinin mütehassısı olan rahibi ihtida ettirmek İslamı yaymaya çalışan biri için en büyük zaferdir, zira bu, İslamın hakikiliğinin en sembolik muarızınca dahi kabul edildiğini teyit etmiş olur. Bu nedenle rahiplerin ihtidası İslamiyetin Hıristiyanlık karşısındaki en güçlü savını teşkil eder ve bu bağlamda, şeyhler ve pirlerin, ilahi ilhamın taşıyıcıları olarak güzide makamlarını ve en sağlam Müslümanlık karşıtını dahi İslam inancına geçmeye ikna etme becerilerini göstermek için Müslüman menkıbelerinde sık sık karşımıza çıkar.

Sözü edilen bu ikinci mesele babında, ihtida etmiş bir rahip, Osmanlıların muhtelif dini gelenekler üzerinde bilgi sahibi olmaya önem verdiğini göstermesi bakımından Osmanlı ihtida anlatılarındaki en ilgi çekici karakterdir. Bu durum en vazıh olarak geniş halk kesimleri için muhtemelen 15. yüzyıl sonunda kaleme alınmış *Menakıb-ı Mahmud Paşa* adlı metinde tebarüz eder. Eser, bazı memurların görevlerini kötüye kullanıp kullanmadıklarını teftiş etmek için gönderilen bir çavuşun, Hıristiyanlıktaki kutsal metinler üzerinde senelik münazaralarını yapmak maksadıyla Manastır şehri dışında toplanmış üç yüz, dört yüz keşişe kazara rastladığı sahne ile başlar. Çavuşa söylendiği üzere münazaranın galibi yüksek rütbeli bir rahip olarak atanacaktır. Toplanan keşişlere yöneltilen müşkül dini meseleyi çözmeyi başaran genç bir adam rahiplerin önderi olarak atanır. Payitahta dönen çavuş Sultan II. Murad'a Rumeli'de tanık olduğu bu olay hakkında bilgi verir. II. Murad çavuşu bir kez daha Manastır'a gönderip münazaranın galibi genç adamı, zekâsından en çok yararlanılacağı yer olan sarayına getirmesini ister. Bu sırada genç adam da rüyasında kendi ihtidasını ve padişaha hizmet ettiğini görür.[72] Bu hikâyede, genç adamın Hıristiyan metinlerine dair derin bilgisine özel bir önem atfedilir; hatta o, üstünlüğünün bir başka nişanesi olarak, Kuran ilimlerini öğretmesi için Molla Gürani'ye tercih edilir.[73] Sonunda genç adam, yani Mahmud Paşa Angelovic, 1453 ile 1474 arasında Osmanlı hizmetinde bulunmuş Fatih Sultan Mehmed'in meşhur veziri olur.

72 *Menakıbname-i Mahmud Paşa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aya Sofya no. 1940/2, 68b-71a.
73 A.g.e., 72a.

Mahmud Paşa'yla ilgili çalışmalarda onun vezir olmadan evvel Ortodoks Kilisesi'nde görev aldığı yönündeki bu görüşü destekleyecek herhangi bir tarihsel kanıt bulunmuyor.[74] Bu anlatı unsurunun, adını bilmediğimiz menkıbe yazarı tarafından kullanılması, Osmanlıların, rahiplerin Hıristiyan toplumundaki seçkin tabaka olduğunun farkında olduklarını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda önemli bir makama gelmeyi hak eden bir Osmanlı ferdinin farklı dini geleneklere dair bilgi sahibi olması gerektiğine işaret ediyor. Zira böylesi bir bilgi sermayesi, onu ayrıcalıklı bir kültürel ve siyasi aracı haline getirecek, İslama yeni müminler kazandıracaktı.

Saltukname'de yer alan bir hikâye, bir itikadın üstünlüğünü desteklemek için rakip dinlerin sembolik dilini bilme gayretini çok vazıh bir şekilde yansıtır. Hikâyede Sarı Saltuk, Rumeli civarındaki kiliselerdeki Hıristiyan ahaliye İncil'den vaaz vererek onları gözyaşlarına ve zaman zaman da ihtida etmeye sürükler. Günümüz araştırmacıları, bu hikâyeyi kendi hususi bağlamından koparark genelde onu Osmanlı bağdaştırmacılığının ve Hıristiyanlara yönelik uzlaştırıcı tavrın bir tasviri olarak yorumladı.[75] Ne var ki hikâyeye daha yakından baktığımızda kastedilen şeyin, araştırmacıların savına tezat teşkil etmese de ondan çok daha girift olduğu görülür. Sarı Saltuk Rumeli'yi papaz kıyafetleri içinde dolaşır ve vaazlarını dinlemek için bir araya gelen Hıristiyanlara kendisini Mesih'in gönderdiği özel bir elçi olarak takdim eder.[76] Ahaliye İncil'den öğütler verir, onları gözyaşlarına boğar. Lakin Sarı Saltuk'un İncil'i, Hıristiyanların bildiği İncil değildir. Sarı Saltuk'un metnin ilerleyen kısımlarında bir rahiple yaptığı tartışmada bu İncil'in, Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen –ki Müslüman reddiye geleneğine göre, Hz. Muhammed'in peygamberliği İncillerden çıkarılmıştı– " hakiki, değiştirilmemiş" İncil olduğunu görürüz.[77] Bu, Sarı Saltuk'un Hıristiyanlara vaaz verdiği ve polemik dünyasında başlı başına güçlü bir sav teşkil eden gerçek İncil'dir. Sarı Saltuk, vaazlarının dışında

74 Bkz. Stavrides, *The Sultan of Vezirs*, 73-112.

75 Örneğin bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, 71-2.

76 *Saltukname*, 1. Cilt, 35-38. Metinde Sarı Saltuk'un verdiği vaazlarla Hıristiyanları ağlattığı birçok sahne varsa da bu, böylesi bir olaya dair anlatılan ilk ve en kapsamlı anekdottur. Kuran'da Hz. İsa'dan sık sık *el-Mesih* olarak bahsedilir ve Kuran-ı Kerim boyunca kendisine *Mesih* denen tek kişi Hz. İsa'dır. Bkz. Wensinck, "al- Masih," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.

77 *Saltukname*, 1. Cilt, 71-72.

ahaliye bir gece önce rüyasında Mesih'i gördüğünü, Mesih'in ona, eşeğinin gümüşle bezeli bacağıyla (ki Hıristiyanlar arasında muteber bir kutsal emanetti) cemaati yola getirmesini tembihlediğini anlatır. Sarı Saltuk, kim o bacakla daha fazla dayak yerse cennete ilk onun gideceğini ve Mesih'e verilmek üzere herkesten bir altın toplanacağını söyler. Bunu duyan sadık Hıristiyanlar gözyaşlarına kapılıp kurtuluşa erecekleri inancıyla dayak yemek ve Mesih'e altın göndermek için sıraya girerler.

Bu hikâyede Sarı Saltuk, İslamı yaymaya çalışan biri olarak değil de kâfir cemaatinde kutsal şahsiyetler için ayrılmış alana girip bu şahsiyetlerin yerini (ve kudretini) almak için kâfir dininin kendi dilini kullanan bir hilekâr olarak zuhur eder.[78] İlk bakışta Osmanlıların Hıristiyanlara karşı uysal davranışının ve Hıristiyan kutsal metinlerini hak saymasının bir kanıtı olarak görülecek bu durum, esasında, Kuran'da da bahsi geçen, Hıristiyanların kendilerine gönderilen kutsal kitabı değiştirip hükümsüzleştirdiğini söyleyen ve Hıristiyanlık karşıtı reddiye geleneğinde mühim bir yeri olan *tahrif* iddiasıdır. Hikâyenin en göze çarpan tarafı olan, Hz. İsa'nın kendi cemaatine karşı bir Müslüman aracı yoluyla harekete geçmesi meselesi de Kuran'da sözü edilen, Hz. İsa'nın kendisini Tanrı'nın oğlu kabul eden Hıristiyan cemaatinden uzaklaşacağı ve esasında Hz. İsa'nın Müslüman olduğu iddiasının yeniden dile getirilmesidir. Hikâye büyük bir ustalıkla Hz. İsa'nın dini kimliği üzerindeki belirsizlikleri Müslümanların lehine olacak şekilde kullanıp kâğıt üzerinde bağdaştırmacı olan bir temayı bağdaştırmacılık karşıtı bir hüviyete büründürür. Bir rahip gibi davranan Sarı Saltuk, İslam düşmanlarına karşı galip gelmek için, dini polemikler hakkında salahiyet sahibi olmak ile farklı dinlerin âdetleri, kutsal metinleri ve dini sembollerine dair bilgili olmanın önemine dikkat çeker. Bu, aynı zamanda bağdaştırmacılık zemininin derinindeki mücadeleci yapıyı da gözler önüne serer.

Rahiplerin ihtidasıyla alakalı olarak, İslamiyet ile Hıristiyanlık arasındaki temel ortak payda olan Hz. İsa'ya yönelik tartışma, her iki tarafın da kullandığı (anti-) bağdaştırmacı taktiklerin merkezinde yer alıyordu. İslami gelenekte Hz. İsa, yüzlerce deyiş ve hikâyenin öznesiydi, ki tüm bunlar, bir

78 İslam tarihindeki diğer ihtida metinlerinde mevcut olan benzer bir görüş için bkz. DeWeese, *Islamization*, 167-168.

yazarın da söylediği üzere "Müslüman İncili"ini oluşturuyordu.[79] İslamdaki İsa'nın Hıristiyanlık'taki İsa'dan farkını anlamak ve bu farkı daima akılda tutmak İslama ihtida etmek anlamına geliyordu. Suyun üstünde yürümek ya da ölüleri (insan ya da hayvan) canlandırmak gibi Müslüman erenlerin menkıbelerinde Hıristiyanları İslama döndürmenin en etkili aracı olduğu söylenen İsavari mucizeler de bu polemik zemini üzerinde değerlendirilmelidir. Hz. İsa'nın mucizelerinden birinin tekrarlandığı doğaüstü bir olay onun yegâneliğine; Tanrı'nın oğlu, hatta bizzat Tanrı'nın kendisi olduğunu iddia eden Hıristiyanlara karşı yöneltilmiş bir savdır.

Bu nedenle Hıristiyanlık'taki İsa ile İslamdaki İsa arasındaki farkları teker teker göstermek, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki tartışmaların, özellikle de rahipler gibi Hıristiyan öğretilerine zihnen ve manen bağlanmış insanların bu münazaralara dahil olduğu durumlarda asıl malzemeyi oluşturuyordu. Örneğin tarihi tam olarak bilinmeyen ama muhtemelen Osmanlıların ilk dönemlerinden kalan ve sonraki yüzyıllarda bu metnin müstensihi tarafından "Bir Rahip ile bir Pir-i Müslim arasında İsa aleyhisselam hakkında" başlığı atılmış olan eser, böylesi bir münazaranın nasıl ele alınması gerektiği üzerine bir el kitabı mahiyetindeydi.[80] Metinde, Müslüman ve Hıristiyan öğretilerinde, *faraklita* (*Paraclete*/Şefaatçi) kelimesinin anlamından (ki Müslümanlar onu Hıristiyan kutsal metinlerinde Hz. Muhammed yerine kullanılan şifreli bir sözcük olarak yorumluyordu) Hz. İsa'nın ölümü, onun cennete çıkarılması ve hulul mevzuuna uzanan Hz. İsa'yla ilgili bir dizi tartışmalı meseleye temas edilir. Şeyhin iddialarının ve kanıtlarının sonucunda keşiş ihtida ederek dünyadan el etek çeker ve şeyhin zaviyesine kapanır.[81] Metnin dili ve imgelemi bu eserin Sufi çevre içinde yazılmış olduğunu gösterir.

Peki, ermişlerin hayatlarına dair metinlerin dışındaki kaynaklar Osmanlıların rahiplerin ihtidasına karşı güttüğü siyaset hakkında neler söylü-

79 Bkz. Khalidi, *The Muslim Jesus*, 6. Müslüman İncil'i bir külliyat olarak İslam içinde tek bir hizbe, fırkaya ya da mezhebe münhasır değildi.

80 Bizanslı Hıristiyanla Müslüman arasında geçmiş muhayyel bir tartışma için bkz. Argyriou, "Une 'Controverse entre un chretien et un musulman' inedite," 237-245.

81 Bkz. *Bir rahip ile bir pir-i Müslim arasında İsa a.s. hakkında*, Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Şehir Müzesi Kütüphanesi, no. 10812.

yor? Macar George Osmanlıların herhangi biri üzerinde ihtida etmesi yönünde özel bir baskı uygulamadığından, ama ihtida eden keşiş ve rahiplere, diğerlerine de örnek teşkil edecek olmaları nedeniyle daha cömert ihsanlarda bulunduklarından bahseder. Bu bağlamda dininden döndüğü için diğerlerine nazaran hazineden daha fazla maaş alan Fransisken keşişinden söz eder.[82] Başka Osmanlı kaynakları da Ortodoks ya da Katolik olsun Hıristiyan rahiplerin İslama geçtiğini ve cömert ihsanlarla karşılandıklarını doğruluyor. Elimizdeki kaynakların yetersizliği nedeniyle rahiplerin 15. yüzyılda ihtidayı nasıl değerlendirdiğini tespit etmek güçse de 16. yüzyıldan *mühimme kayıtları* ve *ruznamçe defterleri*nde ihtida etmiş bazı rahiplerin izine rastlamak mümkün.[83] Örneğin Hicri 989/1581 yılında, anlatılana göre rüyasında ihtida ettiğini gören bir rahip din değiştirmek için divan-ı hümayuna geldi ve ihtida ettikten sonra Mehmed adını alıp kendisine ufak bir tımar verildi.[84] Aynı yıl kapu oğlanları kethüdasının kuzeni olan başka bir rahip divan-ı hümayunda İslama geçip kendisine yardım edilmesini istedi ve yine tımar tevcihiyle ödüllendirildi.[85] Ertesi sene 70 yaşındaki bir rahip İslama geçip Mehmed ismini aldı ve mirasçısının ölümü üzerine sahipsiz kalan Aya Sofya vakfının tahakkukunun kendisine verilmesini talep etti.[86] 17. yüzyılda kayıtlar daha da artıyor ve mühtediler içinde rahiplerin yüksek bir oran tuttuğunu, onların ihtidasına büyük bir ideolojik önem verildiğini kesin olarak ortaya koyuyor.[87]

Öte yandan Osmanlı idarecilerinin Hıristiyan rahiplerine karşı yaklaşımının en çarpıcı tasviri I. Ahmed döneminden kalan ve yeniçerilik müessesesinin tarihiyle yeniçeri alımındaki kuralları anlatan bir 17. yüzyıl metnidir.[88] *Kavanin-i Zümre-i Bektaşiyan* adlı bu eserde şöyle denir: "kanu-

82 Georgius de Hungaria, *Tractatus*, 243.

83 Bkz. BOA Mühimme Defterleri 25, s. 69, hükm # 750.

84 Bkz. BOA Kamil Kepeci Ruus 239 (Hicri 989), s. 55.

85 Bkz. a.g.e., s. 230.

86 Bkz. BOA A. RSK 1473 (Hicri 999-1000), s. 121.

87 Örneğin, hatıralarında 17. yüzyıl başlarında Ortodoks ruhban sınıfı içinde cereyan eden ihtida vakalarından bahseden Serezli rahip Sinadinos'un hatıratına bakınız: Odorico, der., *Conseils et mémoires de Synadynos*, 89-91.

88 Bu metnin farklı başlıklar altında çok sayıda nüshası bulunuyor. Bu kitapta Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, R. 1319 numaralı ve *Kavanin-i zümre-yi Bektaşiyan* [Bektaşilerin Kanunları] başlıklı nüshayı kullandım. Eser, tıpkıbasımı ve Rusça tercümesi ile daha önce basılmıştı: I. E. Petrosyan, *Mebde-i kanun-i ienicheri odzhzaqı tarihi* (Moskova, 1987).

na göre kâfirlerin çocuklarını toplamak gerektiğinde her aileden bir oğlan alına. Papaz oğlu ve kâfirler arasında aslı iyi olanların oğlu alına..."[89] Elimizdeki kaynaklara göre, örneğin üç padişaha hizmet eden meşhur sadrazam Sokollu Mehmed Paşa (1565-1579) tam da bu koşullara göre seçilmiş bir devşirme oğlanıydı. Alınıp İstanbul'a götürüldüğünde on altı ila on sekiz yaş arasındaydı. O vakitler amcasının başrahip olduğu Mileseva Manastırı'nda okuyordu. Sokol kasabasında görece soylu bir aileden gelen ve vaftiz ismi Bayo olan Sokollu Mehmed Paşa, *Kavanin-i Zümre-i Bektaşiyan*'da zikredilen koşulların yalnızca birini değil tamamını yerine getiriyordu. Devşirme oğlanlarının genelde alındığı yaştan daha büyük bir yaştayken devşirilmesi, devşirme heyetindeki görevlilerin bu "keşif"lerine özel bir önem atfettiklerini gösteriyor.[90]

Sonuç

Müslüman Osmanlılarla Hıristiyanlar tarafından kaleme alınan eserler üzerinde yukarıda yapılan tahlilin gösterdiği üzere, 15. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda "bağdaştırmacılık," dini sınırların ortadan kalkması, farklı grupların herhangi bir dirençle karşılaşmaksızın iltihak edilmesi yahut dini meselelere ilgisiz kalınması anlamına gelmiyordu. Bağdaştırmacılık, Osmanlı idaresinden düşmanlarına, mühtediler ve eşlerinden Ortodoks Kilisesi'ne uzanan muhtelif gruplara mensup kişilerin çatışan menfaatlerinin ve teşebbüslerinin oluşturduğu çapraşık bir sahaydı. Elimizdeki mevcut Osmanlı kaynakları farklı dini ve siyasi gelenekler arasında cereyan edip her bir kişinin ferdi ve umumi kimliğin tanımına dair zorluk yaşamasına sebep olan karşılaşma tecrübelerini aktarır. Her ne kadar bu bölümün odağına 15. yüzyıl alınmış olsa da gerek bağdaştırmacılığın gerekse bağdaştırmacılık karşıtlığının tüm Osmanlı tarihi boyunca farklı kişilerce farklı iktidar konumlarından dile getirilmiş sosyal taktikler olduğunu vurgulamak önemlidir. Başka bir deyişle, bağdaştırmacılık zemini mütemadiyen müzakere edilip Osmanlı Devleti içindeki ve dışındaki değişen güç dinamikleri ışığında

89 *Kavanin-i zümre-yi Bektaşiyan*, 9b. "...kanun eylediler ve kâfir evladını cem' eylemek lazım geldiğinde ana bir oğlunu alalar ve papaz oğlunu ve kâfir arasında her aslı iyü olan kâfirin oğlunu alalar..."
90 Bkz. Veinstein, "Sokollu Mehmed Paşa," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.*

yeniden inşa ediliyordu. Dini senteze dair Osmanlı siyasetine iştirak eden farklı kesimlerin meseleleri ve gündemlerinin zaman içinde nasıl değiştiğini ilerleyen bölümlerde ele alacağız.

Bağdaştırmacılık ve bağdaştırmacılık karşıtlığının amilleri çok ve çeşitli olsa da hepsi, dini değişimi tahrik etmek ve bir cemaate mensup olma hissi yaratmak için toplumsal ağlara bağlıydı. Hane kültürünün –reayanın, ekabirin, sultanın ya da başka birinin– önemi bu süreçte oldukça belirgindi. Bu bakış açısı, (devlet ve dervişler gibi) bağdaştırmacılığın ve ihtidanın kilit öğeleri olarak düşünülen unsurları, mühtedilerin geçmişte bağlı olduğu cemaatlerin dışında gören tarih yazımına tezat teşkil ediyor. Bu bölümde kendilerine yer verilen anlatı kaynaklarının ve arşiv belgelerinin arasındaki diyaloğun da gösterdiği gibi, ihtida çalışmalarında toplumsal ağların önemi ne kadar vurgulansa yeridir. Osmanlı Devleti'nin ihtida meselesinin harici bir amili olarak görülmesini teşvik eden devşirme sistemi ve yeniçerilik müessesesinde bile, gerçek dini değişim, ancak padişahın sarayında ya da bu genç devşirme çocukları eğitimlerinin bir parçası olarak Türkçeyi öğrenip zorlu fiziksel koşullara alışsınlar diye gönderildikleri Anadolu'daki Müslüman ailelerin yanında gerçekleşiyordu. Mesleki bağlar gibi diğer toplumsal ilişki biçimleri de (bu konu için özellikle Altıncı Bölüme müracaat ediniz) ihtida sürecinde mühim bir rol oynuyordu.

Tasavvuf da toplumsal ve ailevi bağlara dayanan ihtida sürecini tamamlıyordu; ancak bu konuda mutasavvıflar ve gezgin dervişlerin kendi başlarına son derece kısıtlı, çoğunlukla da dolaylı etkisi bulunuyordu. Örneğin tutsak edilmiş Macar George'un tasavvuftan etkilenmesi sonucunda İslama geçtiğini biraz yarım ağızla da olsa itiraf etmesi, on beş yıl boyunca kendisine mürşitlik yapmış şeyhin George'un tasavvufu benimsemesi ve ihtidaya yanaşmasında çok önemli bir rolü olduğunun beyanıdır. Eserinde mürşidi ve mürşidinin eşiyle yaptığı sohbetlerden (ki George'a kendi evlatları gibi davranıyorlardı) ve bu sohbetlerde, onların kendisine dualarını farklı Müslüman ermişlere yöneltmesini söylediklerinden bahseder.[91] George'un şahsi anlatısı, dervişlerden ziyade, ihtida edecek kişiye (eğer köle ise) sahiplerinden, ustalarından, çoktan ihtida etmiş diğer aile üyelerinden

91 Georgius de Hungaria, *Tractatus*, 290-293.

ya da akranı yeniçeriler ve Enderun hocalarından iletilecek tasavvuf dili ve imgeleminin kültüre intibak etmesinde ve ihtida sürecinde önemli olduğunu gösteriyor. Tasavvufla özdeşleşen kavramlar, imgeler ve şahsiyetler yalnızca Sufi tarikatların sahip olduğu şeyler değildi. Tüm bu unsurlar, Cuma hutbelerinden halka verilen vaazlar ve kıssahanlığa [hikâye okuyuculuğu] uzanan bir dizi şifahi yol üzerinden popüler Müslüman anlatılarına dahil oluyordu. Sarı Saltuk gibi kutsal şahsiyetler hakkındaki hikâyeler, İslamın özünü hem yeni hem de eski Müslümanlara öğretmenin vazgeçilmez bir aracı; kendi Müslüman kimliklerini İslamın polemikçi dilini kullanarak tahkim etmenin bir vesileydi.

15. yüzyıl boyunca dini sentezin girift siyaseti, mühtedilerin Osmanlı toplumundaki yeri üzerine yürütülen çok boyutlu tartışmalar ve Osmanlı bünyesindeki farklı cemaatler arasında yaşanan iktidar mücadeleleri, 16. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'ne dair yeni ve daha geniş bir kültürel manzaranın ortaya çıkmasına yol açtı. Her ne kadar Fatih Sultan Mehmed'in bazı tartışmalı politikalarından sarayla muhtelif dini çevreler arasında iyi ilişkiler tesis etmeye çalışan oğlu II. Bayezid devrinde vazgeçilse de, veziriazamlık makamı da dahil olmak üzere idarenin kilit konumlarına mühtedileri getirme siyaseti değişmeden kaldı. Hakeza uç beylerinin gücünü kırmak; Rumeli ve Anadolu'da bu beylerin, *kutb* inancına sahip ve Hz. Ali yanlısı eğilimleri olan takipçilerini etkisizleştirmek için Sufi tarikatları dikkatli bir gözetim altında tutma siyaseti de sürdürüldü. Öte yandan İstanbul'un Osmanlı hanedanının payitahtı olarak konumu güçlendirilip şehirle özdeşleşen ama Osmanlı hanedanıyla ilişkisini müzakere etmeye devam eden yerli bir Müslüman seçkin tabakası zamanla ortaya çıktı.[92] Şehirli yeni Müslüman seçkinler Rumî olarak bilinen kimliklerini bu tabakayı oluşturan kişilerin dini ve kültürel geçmişlerine karşı hayli seçici ve genelde rekabetçi bir edayla ortaya koydular. Rumîler diyar-ı Rum'un dört bir yanından geliyor, her zaman olmasa da çoğunlukla mühtedilerden ya da mühtedilerin çocuklarından oluşuyor ve Türkçe dışında birçok başka dil (Rumca, İtalyanca, ya da çeşitli Slav dilleri) konuşuyordu. Tahsilini padişahın sarayında alan ya da 15. yüzyılın sonuyla 16. yüzyılda gerek payitahtta

92 Bu konu için bkz. Turan, "The Marriage of Ibrahim Pasha," *Turcica* 41 (2009): 3-36.

gerekse diğer belli başlı vilayetlerde inşa edilen birçok medresede eğitim gören gerçek manasıyla Rumî olmuş kişiler için, şeriatın temel kaideleriyle birlikte Arapça ve Farsçayı öğrenmek bir zorunluluktu. Nereden gelirse gelsin 16. yüzyıl başında yaşayan bir Rumî için İstanbul (ya da tahsilli Osmanlıların deyişiyle *Kostantıniyye*) dünyanın merkezi ve imparatorluğun payitahtı olmaya layık bir belde; Osmanlı sultanının burada yaptırdığı eserlerle kadim Roma imparatorlarının ve İran şahlarının görkemini geride bırakacağı bir şehir halini almıştı.

Üçüncü Bölüm

MESİH'İ BEKLERKEN

16. Yüzyıl Müslüman Polemiklerinde İmparatorluklar Arası Rekabet, Kıyamet ve İhtida

Sonra Türkler Roma'ya gelecek, bu haşin ve ağır yük Romalıların kanını emecek. Türk, atını ilk çobanın [Aziz Petrus] sunağında yemleyecek. Şanlı [Meryem] anamız mucizesini gösterecek: Şimdi sakin duran at sonunda diz çökecek. Tanrı'nın gönderdiği bu mucizeyi gören Türk hemen vaftiz edilip günahlarından tövbe edecek.

Osmanlıların, tek bir imparator ve tek bir din çatısı altında evrensel bir hükümdarlığın (*monarchia universalis*) kurulmasının başlangıcı mahiyetinde Roma'yı fethedeceğine ve padişahın Hıristiyanlığı kabul edeceğine dair kehanette bulunan yukarıdaki Venedik kaynağı gibi kehanetler 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başında tüm Akdeniz boyunca yayılmaya başladı.[1] Trabzonlu Yeorgios'un Fatih Sultan Mehmed'i, cihan hükümdarlığının tescilinin ön koşulu olarak Hıristiyanlığa davet eden mektubu, "tek imparator, tek din" idealine dayanan Roma imparatorluk modelinin Rönesans döneminde yeniden canlanışını yansıtıyordu. Cihanşümul egemenlik hülyaları, 16. yüzyıla girerken Akdeniz'deki hükümdarların zihinlerinde büyük bir yer işgal etmeye başladı.[2] Osmanlıların 1453'te İstanbul'u ele geçirdikten sonra Akdeniz'deki kilit güç olarak hızla yükselmesi, özellikle Fatih Sultan Mehmed'in 1480'deki Otranto seferi, Osmanlıları Roma'yı çok yakın bir zamanda almasından korkulan tarih üstü bir cihangir devleti havasına büründürdü. Kanuni Sultan Süleyman 1520'de tahta çıktığında Osmanlı toprakları üç kıtaya yayılmıştı ve bu genişlemenin bir numaralı mimarı, Suriye ve Mısır'ı fetheden Yavuz Sultan Selim'di (h. 1512-1520). Osmanlılar İtalya'yı nihayet fethetmeye ve iki Roma'yı da hâkimiyetleri altına almaya hazır görünüyordu.

1 Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy* içinde, 169; Dionisotti, "La guerra d'Oriente nella letteratura Veneziana del Cinquecento," 479; Fleischer, "Shadows of Shadows," 51-2; Turan, "The Sultan's Favorite," 260-69.

2 Bkz. Yates, *Astraea*; Pagden, *Lords of All The World*.

Ne var ki cihan hâkimiyeti düşleri kuran rakip güçlerin ortaya çıkmasıyla Kanuni'nin atını Aziz Petrus Bazilikası'nın sunağında yemleme hevesi akamete uğradı. Bu güçler, Osmanlılara Akdeniz ve Avrupa'nın merkezinde meydan okuyan Habsburg Hanedanı'ndan Kutsal Roma İmparatoru V. Karlos [Şarlken] ile Anadolu'da meydan okuyan Safevi Hanedanı'nın önderi Şah İsmail (ve ondan sonra başa geçen oğlu Şah Tahmasb) idi. Üç imparatorluk arasında cereyan eden bu mücadele Güney Amerika'dan Hindistan'a, erken modern dünyayı etkileyen "binyıl beklentisi"yle daha da şiddetlenmişti; zira tüm tektanrılı inanışlarda dini ilk saf haline döndürecek, inanmayanları kucaklayacak ve kıyametin kopmasına öncülük edecek Mesih'in zuhur etmesi bekleniyordu.[3] Kısmen astrolojik öngörülere dayanan bu beklenti, bu dönem içinde çeşitli salgın hastalıklara, kiliseler arası çekişmelere, çok sayıda papaya, 1453'te İstanbul'u ele geçirdikten sonra müthiş bir hızla yükselen Osmanlılara, Yeni Dünya'nın keşfine, teknolojideki ilerlemelere, kültürler arası artan alışverişe, Yahudilerin İspanya'dan sürülmelerine ve Protestan reformasyonuna tanık olmanın farklı mezhepten birçok insanın zihninde yarattığı derin etkiler nedeniyle daha da rağbet buldu. Bütün bu gelişmeler, yaklaşmakta olduğu düşünülen ahir zamanda hangi dinin ebedi kurtuluşa götüreceğine dair evrensel bir tartışmaya yol açtı. Gelmesi beklenen Mesih'in mensubu olduğu dine zamanında ihtida etmek kişinin kurtuluşu için elzemdi. Lakin bu dinin hangisi olduğu meçhuldü.

Bu bölümde imparatorluklar arasında yakıcı bir rekabetin yaşandığı bir çağda, özellikle de 16. yüzyılın ilk yarısında Akdeniz'deki Müslümanların, özellikle de Müslümanlığı kabul eden Osmanlı mühtedileri ile Osmanlı padişahı ve devlet ricalinin, ulema ve meşayihten [şeyhler, pirler] bazı kişilerin, Şiilerin ve hatta İspanya'daki Moriskoların* "hak dini," Mesih'in hü-

3 16. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı-Habsburg rekabeti için bkz. Necipoğlu, "Süleyman the Magnificent and the Representation of Power." "Binyıla tesadüf eden büyük kıran" kavramı (*millenarian conjunction*) için bkz. Fleischer, "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman," 159-177, a.g.y., "Shadows of Shadows," 51-62; "Imperialism and the Apocalypse, 1450-1550." Ayrıca bkz. Subrahmanyam, "Turning the Stones Over: Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges," 129-161.

* 1500'lerde Endülüs tamamen yok edildikten sonra Müslümanların ve Yahudilerin İber Yarımadası'ndan sürülmesi üzerine vatanları İspanya ve Portekiz'den ayrılmamak için Hıristiyanlığa dönen Müslümanlar –ed.n.

viyeti, ihtida ve kıyamet gibi meseleleri nasıl ele aldığını irdeleyeceğiz. Tıpkı 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı, Habsburg ve Safevi topraklarında "mezhep ayrışması"na yön veren dini-siyasi ayrışma gibi bu meseleler de hem İslam hem de Hıristiyan dünyasında eşzamanlı olarak ortaya çıkmaya başladı. Bu bölümdeki tartışma, Müslümanların Hicri onuncu yüzyılı (Miladi 1494-1592 arası) yaşadığı bir dönemde İslam dünyası içindeki cereyanların şimdiye kadar pek fazla dikkate alınmamış çeşitliliğine odaklanıyor. Bu çeşitlilik, beklenen Müslüman Mesih'te ve Mesih'in, hem İslami hem de Hıristiyan geleneklerindeki kıyamet senaryolarında merkezi bir rolü olan ve bu minvalde İslamiyetle Hıristiyanlığı bazı Müslümanların rahatsız olacağı bazılarınınsa benimseyeceği şekilde birbirine yaklaştıran Hz. İsa'yla arasındaki ilişkide özellikle ön plana çıkıyordu. Kanuni Sultan Süleyman'ın kendi imparatorluk propagandasında kıyametçi söylemlerle yaptığı denemeler, Osmanlıların Rumî kimliği inşa etme ve Müslüman Osmanlı cemaatini tanımlayıp bu cemaatin diğer Müslümanlar ve gayrimüslimlerle ilişkilerini tayin etme sürecinin önemli bir basamağını oluşturur.

Osmanlıların Avrupa'nın içlerine akınlar düzenleyip böylece V. Karlos'u kendi toprakları içindeki mücadelesinden alıkoymak suretiyle Protestan reformasyonuna "yardım etmesi" iyi bilinen bir durumsa da, Osmanlıların, Katoliklerle Protestanlar arasındaki ayrılığın altında yatan meselelere bizzat mesai harcaması henüz bir incelemeye tabi tutulmadı.[4] Tevrat ve İncil'in asıl nüshalarına, ruhani otoritenin mahiyetine, ruhani yenilenmenin mümkün olup olmadığına, dini ve siyasi yaşamda imparator ve papaya düşen rollere dair merak beslemek yalnızca erken modern dönem Avrupalı Hıristiyan hümanistlere özgü değildi. Bilakis Osmanlıların ve diğer Müslümanların elinden çıkmış polemik eserleri, Osmanlı imparatorunun dünyayı İslam sancağı altında birleştirip cihan hâkimi olma ihtirasında olması ve buna bağlı olarak dine dair meseleler hakkında hakemlik yapma hevesi duymasının bir sonucu olarak eğitimli Müslümanların ve idarecilerin 16. yüzyılda Hıristiyanlar arasında cereyan eden dini tartışmalara hayli ilgi gösterdiğini ve iştirak ettiğini gösteriyor.

4 "Protestan reformasyonunun başarı kazanmasında Osmanlıların rolü üzerine klasik çalışma için bkz. Fischer-Galati's *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521-1555*.

Bu tartışmaların en önde gelen iştirakçileri mühtedilerdi. Pek çoğu yazdıkları eserlerde kutsal kitapların sahihliğini, ebedi kurtuluşu, ruhsal yenilenmeyi, kıyamet gününü ve bütün bu mevzularda Osmanlı padişahına düşen rolü tartışıyordu. Osmanlıların 16. yüzyılın ilk yarısında önemi arttıkça, hem Osmanlı topraklarında hem de dışarıda birtakım beklentileri besleme ve mühtedileri cezbetme becerileri de arttı.[5] Avrupa'daki Hıristiyanlar tarafından, birtakım dini ve siyasi ihanet çağrışımları, buna bağlı olarak da güvenilmez şahsiyetler olma ithamını ima eden "dönme" (*renegade*) etiketiyle yaftalanan Osmanlı mühtedileri, yaptıkları seçimi meşru gösterecek, geçmişlerinden onları uzaklaştıracak ve yeni cemaatlerine intibaklarını sağlayacak polemikçi eserler kaleme alma ya da bu tür eserleri yayma zorunluluğunu hissediyordu. Bazı mühtediler özgün eserler kaleme alıp onları afişe ederken diğerleri mevcut eserleri çoğaltıp kendi hususi dertlerini bu metinlere ekliyorlardı. Özgün halinin birtakım ilavelerle birlikte çoğaltıldığı bu tür metinler, yazma kütüphanelerinde çokça mevcut olan ve eğitimli Osmanlı kesiminin zevkleriyle şahsi evrenlerini incelemek için adeta birer hazine konumunda bulunan *mecmua*larda yer alıyordu. Bu eserler bütün olarak bakıldığında, mühtediler tarafından diğer mühtediler için yazılmış bir polemikler külliyatı teşkil ederek Mesih'in kimliği, kıyamet ve Osmanlı padişahının ahir zamandaki rolü hakkındaki düşünceleri yansıtır.

Mühtedilerin Eserlerinde Emperyal Rekabet ve Kıyamet

Gurbetname-i Cem Sultan adıyla bilinen eser 16. yüzyılda mühtedilerin polemik repertuvarı hakkında yapılacak bir inceleme için ilgi çekici bir başlangıç oluşturur. *Gurbetname*, kardeşi Bayezid'le taht mücadelesine girip yenilgiye uğradıktan sonra Osmanlı topraklarından ayrılan ve 1482'den öldüğü 1495 yılına kadar Rodos, Fransa ve İtalya'da sürgün hayatı yaşayan

5 Balkanlar'ın muhtelif bölgelerinden tahrir kayıtlarına göre bu yüzyılda gerek şehirlerde gerekse kırsal kesimde ihtida oranları 15. yüzyılla kıyaslandığında belirli bir artış göstermişti. Bkz. Minkov, *Conversion*, 41-52. Aynı dönemde Avrupalı seyyahlar ve İstanbul'daki diplomatlar da çok sayıda Avrupalı Yahudi ve Hıristiyanın divan-ı hümayunda ihtida ettiğini ve doğuştan Müslüman olanların tepkisini çekecek şekilde bazı imtiyazlara sahip olup kendilerine maaş bağlandığını dile getirir. Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 1. Cilt, 308; ayrıca 188, 291, vd.

talihsiz Cem'in başından geçenleri anlatır.[6] II. Bayezid'le yürüttükleri diplomatik görüşmeler çerçevesinde Papa VIII. Innocent ve Fransa Kralı VIII. Charles için Cem Sultan tüm bu süreçte bir piyondu. *Gurbetname*, Cem'in izlediği güzergâha ve Avrupa'daki soylular arasında nasıl hüsnükabul bulduğuna dair harikulade detaylar sunsa da metnin odağında, Osmanlı şehzadesinin esareti boyunca Hıristiyanlığa geçmediğini gösterme çabası vardır.[7] Polemiğe ayrılmış uzun bir pasajdan hemen önce yer alan sahne özellikle ilgi çekicidir, zira bu sahne, bölümün başında alıntılanan Venedik kehanetini anımsatır. Vatikan'da papanın huzurunda cereyan eden bu sahnede Cem Sultan anlatılanlara göre kendisini esir olarak tutanlarla din ve siyaset üzerinde bir tartışmaya girmişti:

> Meğer merhumun Venedik alimlerinden bir tarih kitabı eline girmiş idi; anda ayniyle tahrir eylemişler [yazmışlar] ki sene işrin ve tis'a mie [Hicri 920/Miladi 1514-5] yılından sonra Âl-i Osman'dan Sultan Süleyman nam kimesne padişah olub evvel gaza ki anlardan vaki ola, Üngürüs'e [Macar diyarına] gidüb ve nice gazalar ve fethler itdükden sonra birkaç kere dahi bî-faide [sonuç getirmeyen] donanma idüb badezan [ondan sonra] bir âli donanma eyleye ki anun mukabelesine bir ahad mukabeleye kâdir olmaya [ona karşı koymaya kimse kadir olmaya]; ve her cânibe ki kast ide, feth idüb mansur ve muzaffer ola; ve Sultânü'l-guzât ve'l-mücâhidîn Sultan Süleyman Han Hazretleri eazza'llâhu ensârahu [Allah yardımcılarını aziz kılsın] kendü zat-ı şerifleriyle Roma'yı feth idüb ümerâsından ve ulemâsından bî-had [sayısız] kimesneleri katl idüb ve ol zamanda olan Papa'yı dahî helak eyleyüb Pâdişâh-ı âlem-penâh lâ zâle makrunen bi-himâyetillâh [Allah'ın himayetine yakın olsun] yani Sultan Süleyman Şah Hazretlerinin bindüğü atını kiliselerinde olan havzun içinden sulandurub ve aleflen-

6 Metnin günümüz Türkçesi ile neşri için bkz. İsmail H. Danişmend, *Fatih ve İstanbul* II/12 (1954): 212-270. Cem Sultan vakası için bkz. İnalcık, "A case study in Renaissance diplomacy," 209-233.

7 Esasında *Gurbetname*, 1514 yılında (Hicri 920) kaleme alınan ve *Vakıat-ı Sultan* Cem olarak bilinen eserin genişletilmiş halidir. *Vakıat*'ta Cem Sultan'ın onu esir eden kişilerin, özellikle de Papa VIII. Clement'in Hıristiyanlığa geçmesi yönündeki ısrarlı çabalarına rağmen İslam inancına bağlı kalması üzerine olan sahnelerden özellikle etkilenmiştir. Metnin transkripsiyonu ve Fransızca tercümesi için bkz. Vatin, *Sultan Djem*, 208-10.

dürüp [yemleyip] Roma'yı cümle memâlik-i mahruselerine ilhak idüb nice vakt anda sakin olub adl ü dad eyleye diyü sene erbaa ve tis'in ve semana mie [Hicri 894/Miladi 1488-9] tarihinden sekiz yüz yıl evvel kitablarına yazakomuşlar. Merhum bu hadise-i uzmâı naklidicek, anlarda da varmış, bu kitabın aynini getürüb mukâbele idicek anda dahi ma'a ziyadetin [daha fazlasını] yazılmış göricek anda olan ulemâdan ve ümerâdan ki var ise merhuma ayıtdılar [söylediler].[8]

Anlatının devamında yazar, Venedik ileri gelenlerinin ve papanın müşavirlerinin, sözü edilen kehanetin kendi kontrolleri altında gerçeğe dönüşmesi için Cem Sultan'ın Aziz Petrus Bazilikası'nın önünden at üzerinde geçmesinde ve atına vaftiz için kullanılan havuzdan su içirmesinde ısrar ettiklerini söyler. Osmanlı Hanedanı'na mensup birinin Roma'ya varacağı ve Hıristiyanlığın sarsılmaz bir barışa kavuşması için Osmanlı padişahının Hıristiyanlığa geçeceği yönündeki kehanetin –Cem Sultan sayesinde – gerçekleşecek olmasından hayli memnunlardı. Ancak *Gurbetname* müellifinin de söylediği üzere, Osmanlı padişahının şehre savaşarak gireceğinin ve dolayısıyla zamanın henüz gelmediğinin farkında değillerdi.

Venedik, Bizans döneminden itibaren İstanbul ile Hıristiyan Batı dünyası arasındaki diplomatik görüşmelerde önemli bir rol üstlenmişti ve bu görevini Osmanlı zamanında da devam ettirmişti.[9] 16. yüzyıl başında Venedik, hâkimiyet sahasına tüm İtalya'yı dahil etmeye çalışan Habsburg İmparatoru V. Karlos'un tazyiklerine direnmek için Osmanlılara giderek artan bir oranda bel bağlamıştı. *Gurbetname*, yazılış tarihi kesin olmamakla birlikte Kanuni'nin saltanatının ilk yıllarında, muhtemelen Macaristan'ın 1526'da alınmasından sonra yazılmış gibi görünüyor. Zira Macaristan Seferine, muhtemelen V. Karlos'u Venedik üzerine gitmekten alıkoymak için Venediklilerin ricasına binaen kalkışılmıştı.[10] Metni kaleme alan büyük bir

8 Danişmend, 227-228. Ayrıca bkz. Fleischer, "Shadows of Shadows," 53.

9 Bkz. Goffman, "Negotiating with the Renaissance state: the Ottoman Empire and the new diplomacy," 61-74; Burke, "Early Modern Venice as a Center of Information and Communication," 389-419.

10 16. yüzyıl başında Osmanlı-Venedik ilişkileri ile Osmanlıların Avrupa'nın ortasındaki askeri teşebbüsleri ve Roma'yı fethetme arzusunun yeni bir değerlendirmesi için bkz. Turan, "The Sultan's Favorite," 240-335.

ihtimalle Roma ve Venedik'teki siyasi havaya ve hatta bölgede dolaşan kehanetlere hâkim, diplomasiyle iştigal eden ve İtalyanca bilen bir mühtediydi. Metinde geçen bir cümle, yazarın Cem Sultan'ın İtalya'daki esaret yıllarında yanında olduğunu ve Cem'in, 1495'te hayatını kaybedeceği Napoli'ye gitmesinden sonra Roma'da kaldığını gösterir niteliktedir.[11] Osmanlıların 15. ve 16. yüzyıllarda Batı Avrupa ile irtibatları arttıkça, tercüme faaliyetleri için gerekli dil becerilerine sahip, diplomatik arabuluculuk yapabilecek mühtedilere daha çok ihtiyaç duyulmaya başlandı.[12] *Gurbetname*'nin yazarı da muhtemelen onlardan biriydi.

Buna benzer mühtedilerden bir diğeri de 1526'daki Mohaç Muharebesinde Osmanlılara esir düşüp daha sonra divan-ı hümayunda Macarca, Latince ve Almanca tercümanı olarak görev yapan, buna ilaveten İslamiyetin Hıristiyanlıktan üstün olduğuna dair bir de eser kaleme alan Murad b. Abdullah'tı. Murad, 1556 yılında tamamladığı bu eserinde, Osmanlıların çökeceğini iddia eden çağdaşı Hıristiyan kehanetlerine atıfla bu kehanetlerin gerçekleşmeyeceğini dile getirir:

> Küffârın didükleri ol Beni Asferdür[13] ki zuhura gelecekdür tâ amâka (derinlikler) irişince İslâm ehline kılıç koyub alub feth itse gerek amma girü Medine'den Beni İshak oğulları bir taife çıkub uğraşup âkıbet sıngınluğa (bozgunluk, mağlubiyet) yüz tutarak hele anlara galip geleler girü İstambul'ı tekbirile feth ideler. Tekbir eyledükçe dıvarları yıkıla. Pes cümle halk yağmada iken Deccal çıkdı diyü bir âvâze (gürültü; söylenti) ola. Cümle ol toyumluklarını bıragalar. Pes ol cânibe teveccüh ideler, velhâsıl Beni Asfer çıkdukdan sonra Deccal hurucuna değin altı yıl mabeyn geçe. Hükümetleri ol altı yıldan mütecâviz (fazla) olmaya girü hükm iden ehl-i İslâm ola. Pes İsa peygamber aleyhisselam yire inüb ol duası müstecab (kabul) olduğı, ki

11 Bkz. Danişmend, 247.

12 Erken modern dönem boyunca Müslümanlar yabancı dil öğrenmeyi zul addediyordu, zira Müslüman olmayanların dilini öğrenmenin İslama saygısızlık olacağını ve kendilerini dinden dönmeye açık hale getireceğini düşünüyorlardı. Bkz. Veinstein, "The Ottoman Administration and the Problem of Interpreters," 610.

13 Sözlük anlamı sarı insanlar demek olan "Beni Asfar" terimi Arapça yazan yazarların Hıristiyanları, özellikle de Bizanslılar ve daha sonra da Avrupalıları tanımlamak için kullandığı bir ibareydi.

beni ümmet-i Muhammed'den eyle diyü Hakk Teâla'ya yalvarmışdı, zuhura gele. Ümmet-i Muhammed'den olub Deccal'i katl ide, andan Yecüc Mecüc çıkub hazret-i İsa anlara dahi duâ[un] aleyhim idüb helâk olalar. Ve ol on ikinci halîfe ki Mehdiyü'z-zamandur zuhura gelüb ve anın zamanı emn ü âman zamanı olub bolluk ve ucuzluk olub kurt koyun ile yürüse gerekdür. Ve ol on iki halîfe hakkında İncil'de dahi hazret-i İsa haber virmişdür ve on ikincisinden sonra inkıraz-ı (dağılma, tükenme, zeval bulma) ümmet, belki inkıraz-ı zaman olsa gerek diyü işaret vardur.[14] Ve taife-yi Nasârâ bu âl-i Osman neslinden olugelen halîfeleri mülâhaza idüb ve şimdi padişahumuz Sultan Süleyman sânallâhu ve'bkâhu ilâ yevmi'l-mîzân (Allah onu hesap gününe kadar muhafaza edip baki kılsın) hazretlerini tâ Osman'dan berü on ikincisi ola diyü inkıraz-ı ümmete muntazırlardur ve itikadları dahi budur ki İncil'de bunlara işaret olmuş ola...Ol kâfirlerin ümidleri ki dünya tasarrufu girü âkıbet bizüm olur didikleri bu yüzdendür[15]

Burada Murad, kıyamete dair 16. yüzyıldaki Hıristiyan ve Müslüman kehanetleriyle Osmanlı padişahının ahir zamandaki rolünü bir araya getirir. Osmanlıların yükselişi, özellikle de 1453'ten sonraki genişlemesi hakkında Avrupa'da tedavüle girmiş kıyametçi söylemler birçok araştırmaya konu oldu.[16] Ancak aynı dönemde Müslüman dünyasındaki öncü devletlerin, ezcümle Osmanlıların, kendi yükselişlerini açıklarken kıyametçi tanımlara başvurdukları ve gerek Hıristiyan gerekse İslam dünyasındaki düşmanlarına karşı kıyamet imgelerini propaganda aracı olarak kullandıkları fazla bilinmiyor. Cornell Fleischer ve Sanjay Subrahmanyam'ın gösterdiği üzere, İslam dünyası Hicri 10. yüzyıla, endişeli bir kıyamet beklentisi ve geleceği

14 Kanuni Sultan Süleyman'ın Osmanlı tahtındaki son padişah olacağına dair kehanetler 16. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da dolaşımdaydı. Bu teorinin işlendiği muasır bir İtalyanca kaynak için bkz. Paolo Giovio, *Commentario de la Cose de'Turchi*. Bkz. Miyamoto, "The Influence of Medieval Prophecies on Views of the Turks," 138.

15 Murad b. Abdullah, *Kitab*, 48a-49 b.

16 Bkz. Teply, *Sagen und Legenden um die Kaiserstadt Wien*; Setton, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*; Miyamoto, "The Influence of Medieval Prophecies;" Yerasimos, "De l'arbre à la pomme: la généalogie d'un thème apocalyptique," 153-192; Fodor, "The View of the Turk in Hungary," 99-131.

kadim kehanetlerle tescil edilmiş olan Mesihvari hükümdarın dini ve siyasi düzende getireceği yenilenme (*tecdid*) ümidi içinde girdi.[17] Osmanlılar bu beklentiyi kendi topraklarındaki Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan tebaaya karşı dahili meşruiyet iddialarını güçlendirmek için kullanmanın yanı sıra hem Habsburglara hem de Safevilere karşı yürüttüğü dini ve siyasi propagandaya da tahvil etti. Bu çok çeşitli muhatap kümesi, hem *Aziz Methodius Kehaneti* ya da *Melhame-i Danyal* gibi eserlere ve Yahudi-Hıristiyan eskatoloji geleneğine hem de genelde mistik tabiatlı İslam geleneğine, özellikle de İbn Arabi'nin eskatolojik öğretilerine dayanan Osmanlı kıyametçi söyleminin bu karmaşıklığını açıklar niteliktedir.[18] 15. ve 16. yüzyıllarda tek tanrılı dinlerde beklenen ruhani yenilenmenin Osmanlı padişahı tarafından gerçekleştirileceği mesajı, gerek Hıristiyanlar gerekse Müslümanlarla yürütülen siyasi rekabetin merkezi amiliyse de, Osmanlı kıyamet propagandasının farklı veçheleri birtakım muayyen bağlamlarda gün yüzüne çıktı.

Binyıl beklentileri 15. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı padişahlarıyla ilişkilendirilmeye başlasa da kıyametçilik dalgasını harekete geçiren ilk isim, 1516 ve 1517'de Suriye ve Mısır'ı fethettikten sonra Osmanlı belgelerinde "sahibkıran" olarak nitelenmeye başlayan Yavuz Sultan Selim'di.[19] Selim'in 1520'de vefatından sonra tahtın tek varisi olan Süleyman, çocukluk arkadaşı ve daha sonra da sadrazam olacak olan İbrahim Paşa'nın da yardımıyla, padişah olarak imajını yaratma süreci içinde kendi şahsında temerküz eden ve özellikle Hicri 960 yılı civarında yoğunlaşan kıyametçi beklentilerden bilinçli bir biçimde yararlandı.[20] Kanuni'nin saltanatı süresince sarayında mühim siyasi kararlara ortak olan ve padişahın musahibi gibi yaşayan Haydar isminde bir remmal [reml ilmi üstadı, kum falcısı] vardı. Remmal Haydar'ın kehanetleri, ahir zamanın beklenen me-

17 Fleischer, "Lawgiver," 160-7; Subrahmanyam, 'Turning the Stones Over," 136-43.

18 A.g.y., "Shadows of the Shadows," 56-7.

19 A.g.y., "Lawgiver," 162.

20 Örneğin Sadrazam İbrahim Paşa'nın Venedik elçisiyle görüşmesinde İbrahim elçiye gençlik zamanında Kanuni ile beraber bir kehanet kitabı okuduklarını, kitapta "İbrahim" isimli birinin yüksek bir makama geleceğinin ve Süleyman'ın Roma İmparatorluğu'nu fethederek Allah'ın isteğini yerine getireceğinin söylendiğini anlatmış. Bkz. Finlay, "Prophecy and Politics in Istanbul," 22. Kanuni ve İbrahim Paşa'nın imparatorluk kimliği yaratma konusundaki stratejileri ve teşebbüsleri bağlamında kıyamet beklentilerinden faydalanmalarının detaylı bir tartışması için bkz. Turan, "The Sultan's Favorite," 254-355.

siyanik hükümdarı olarak –ki en son Hz. Muhammed'e nasip olmuştu– Kanuni'nin kendi şahsında siyasi ve ruhani yetkileri birleştirmeye mukadder olduğu inancını pekiştirmeye yaradı.[21] Kanuni'nin kehanetlerde işaret olunan sahibkıran ve müceddid sultan imgesi, muhtelif devlet ricalinin, şairlerin ve halka yönelik eserler kaleme alan müelliflerin eserleri yoluyla da yayıldı.[22] 16. yüzyılda İstanbul'dan gönderilen yabancı elçi raporları da, padişahın ve en yakınındakilerin üzerinde yoğunlaşan kehanet atmosferi ve şayiaların İstanbul sokaklarına ne denli sirayet ettiğine ışık tutuyor.[23] Osmanlı İmparatorluğu'nun kıyamet propagandası imparatorluğun gayrimüslim tebaası üzerinde de etkindi. Örneğin Giritli Romaniyot Hahambaşı Eliyahu Kapsali gibi bazı Yahudi müellifler, kehanetlerde zikredilen, ahir zamana yol verecek ve Yahudilerin kurtuluşunu sağlayacak cihangir Osmanlı padişahı fikrini benimsiyordu.[24] Ortodoks Hıristiyanlar her ne kadar Bizans sonrası dönemde Osmanlıları mağlup edecek olan "Son İmparator"un dönüşü üzerine sayısız kıyametçi eser telif ettiyse de, Osmanlı padişahlarını, apokaliptik bir çerçeve içinde Bizans imparatorlarının varisi olarak tahayyül edip tanımladılar.[25]

Yine de Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman, İslam coğrafyasında Mesihliğe ya da Mehdiliğe soyunan yegâne isimler değildi. İslami geleneğe göre Mehdi, ilahi sırlara vukufiyetini üstün askeri meziyetlerle birleştiren *kutbü'l-aktab*dı. 16. yüzyılın başında İran'daki Şii Safevi Devleti'nin lideri Şah İsmail, kendi hükümdar kimliğinde ruhani ve siyasi salahiyetleri birleştirip kendisini Mehdi ilan ederek *Kızılbaş*-olarak nitelenen Anadolu'daki Türkmen nüfusun bağlılığını kazanmıştı. Ruhani ve fiziki âlemleri kendi hükümdarlığı altında birleştirecek mesiyanik hükümdar

21 Bkz. Fleischer, "Seer to the Sultan: Haydar-i Remmal and Sultan Süleyman," 296.

22 Bkz. Flemming, "Sahib-kiran und Mahdi: Türkische Endzeiterwartungen im Ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans," 164-167.

23 Bkz. Finlay, "Prophecy and Politics in Istanbul," 1-31. Ayrıca bkz. Muljačić, "An Unknown Report from Dubrovnik about the Situation in the Ottoman Empire, 1531" [Hırvatça], 33-46.

24 Bkz. Jacobs, *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken*, 168-84.

25 Bizans sonrası Yunanca kaleme alınan kıyamet metinleri için bkz. Argyriou, *Les exegeses grecques de l'apocalypse a l'epoque turque (1453-1821)*. 16. yüzyıl sonunda Georgios Klontzas adlı Giritli bir ressam tarafından yapılan ve Osmanlı hanedan tarihini de içeren kıyamet imgeleriyle yüklü Bizans tarihi için bkz. Volan, "Last Judgments and Last Emperors," 141-273.

fikrine geleneksel olarak en çok Şii cemaati yakın duruyordu.[26] Bununla birlikte, Osmanlı padişahının mesiyanik hükümdar olduğu iddiasına yöneltilen bir diğer itiraz, binyılcılıkla ilgili radikal inançları olan Sufilerden, özellikle de Hicri binyıl yaklaştıkça ihtilalci mesiyanik endişeleri zirvesine ulaşan Melami-Bayrami tarikatı şeyhlerinden geldi.[27] Gerçek kutbun kendileri olduğunu iddia edip saltanatın hakları olduğunu savunan bu şeyhler, 1511 ile 1537 arasında Anadolu'daki Türkmenlerin çıkardığı binyılcı ayaklanmaların da etkisiyle, Kanuni'yi, eğer gerçekleştirilen fetihler siyasi egemenlik ve dini meşrulukla ilgili Osmanlı Hanedanı'nın iddialarına eşlenecekse kıyametçi bir söylem tatbik etmenin zaruretine inandırdı.[28] Kanuni bu amaç doğrultusunda yalnızca ideolojik propagandayla sınırlı kalmadı; aynı zamanda isyankâr dervişleri yargılamak, Şii casusları infaz etmek, sürgün, zorunlu iskân ve daha ılımlı başka tedbirlere tabi tutmak gibi birtakım cezai önlemlere başvurdu.[29]

Kanuni, rakip Müslüman hükümdarların karşısına *Mehdi* olarak çıkarken, kendi hesabına kıyametçi beklentilerin merkezi konumunda bulunan Habsburg Kralı V. Karlos ise Hıristiyan apokaliptik metinlerinin temeli olan *Methodius Kehaneti*'nde zuhur edeceği öngörülen Son İmparator olarak meydan okuyordu.[30] *Methodius Kehaneti*'ne göre Son İmparator, "Beni İsmail"e [İsmail oğullarına] karşı Roma İmparatoru'nu kurtarıp ihya edecekti. Ayrıca Hıristiyan olmayan herkesi vaftiz edecek, onların mabetlerine haç dikecek, hak dine dönmeye yanaşmayanlarıysa cezalandıracaktı. Bu ve buna benzer kehanetler, söz gelimi Fioreli Joachim'in öğretilerinden mülhem olup V. Karlos'a dair öngörülerde bulunanlar, 1519 yılında Kutsal Roma İmparatoru seçilen ve Cermen topraklarında hâkimiyetini tam olarak sağlamamış olsa da yeni bir evrensel imparatorluk düşü altında Avrupa ve

26 Kıyamet kopmadan evvel dünyaya *Mehdi* olarak gelecek gizli imam inancı hem İsna Aşeriye hem de İsmaili Şiiliğinin merkezinde yer alıyordu. Bkz. Madelung, "al-Mahdi," *Encyclopedia of Islam, Second Edition*.

27 Bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 268-304.

28 Binyılcı isyanlar için bkz. Sohrweide, "Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Ruckwirkungen auf der Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert," 164-186.

29 İlhad ve zendeka davaları için bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 268-304; Şiilere ve onların Türkmen takipçilerine yönelik tedbirler için bkz. Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, 102-118.

30 Bkz. Reeves, *Influence of Prophecy*, 359-76; Niccoli, *Prophecy and People*, 172-77; ve Headley, "Rhetoric and Reality." 241-270. Methodius kehaneti için Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*.

Yeni Dünya'daki geniş toprakları birleştirmiş V. Karlos üzerinde yoğunlaşıyordu. V. Karlos'un apokaliptik karizması 1527'de Roma'yı ele geçirmesinden sonra Cermen topraklarındaki reform yanlısı çevreler arasında daha da güçlendi, zira Roma'nın alınması, V. Karlos'un dini yenileyen ve Papa'yı cezalandıran hükümdar olarak imajını tahkim etti.[31]

Kıyamet beklentilerinin yoğunluğu, hem Osmanlıların hem de Habsburgların emperyal propagandalarında 1530'lu yılların başında doruğa ulaştı. 1532 yılındaki sonuç getirmeyen Viyana Kuşatmasından sonra hem Kanuni'nin hem de V. Karlos'un rakibi karşısında nihai bir zafer kazanamayacağı anlaşılınca da bu kıyametçi hava yavaş yavaş dağılmaya başladı.[32] Öte yandan Murad b. Abdullah'ın ve diğer mühtedilerin kaleme aldığı eserler, Osmanlı, Habsburg (ve Safevi) hükümdarlarının mesiyanik rolü üzerindeki tartışmaların tamamen ortadan kaybolmadığını; yaşanan siyasi gelişmeler ışığında devam edip 17. yüzyılın sonuna doğru dindiğini gösteriyor. Ayrıca bu konuda kalem oynatan yalnızca Osmanlı müellifleri değildi. İmparatorluklar arasındaki çekişme, rekabet halindeki bu imparatorların temsil ettiği dini inançların sahihliği meselesine ve Osmanlı padişahının kurtarıcı olarak bilinmesi gibi tüm Akdeniz havzasına sirayet etmiş ilgiye 16. yüzyılda ve 17. yüzyıl başlarında İspanya ve Kuzey Afrika'daki Müslüman cemaatlerin mensuplarınca yazılan kehanet metinlerinde da rastlanır.

1590'larda, Granada yakınlarında, daha sonra Sacromonte ya da Kutsal Dağ olarak adlandırılacak bir yerde nadir bir Arap hattıyla (Süleymani) yazılmış ve kadim Hıristiyan kalıntıları gibi görünen 22 adet kurşun levha bulundu.[33] Bu *Kurşun Levhalar*'ın keşfinden önce 1588 yılında baş tarafında büyük bir haç bulunan ve üstünde Arapça olarak "Aziz Yuhanna'nın kehaneti" yazan bir parşömen bulunmuştu.[34] Levhalarda Arapça yazılmış kısma eşlik eden Latince açıklamalar, parşömenle beraber bulunan kalıntıların Meryem tarafından Granada'nın ilk piskoposu olduğu düşünülen San Ce-

31 Bkz. Reeves, F *Influence of Prophecy*, 367.

32 Fleischer, "Shadows," 52; Finlay, "Prophecy," 17-25.

33 Bu yerin tarihsel arka planı için bkz. Harvey, *Muslims in Spain, 1500-1614*, 264-290; ayrıca bkz. Coleman, *Creating Christian Granada*, 177-201. Bu ilginç konuda yapılan son araştırmalar için bkz. Aguilera ve García-Arenal, der., *Los Plomos del Sacromonte*.

34 Bkz. Wiegers, "The "Old" or "Turpiana" Tower," 191-205; Van Koningsveld ve Wiegers, "The Parchment of the "Torre Turpiana," 327-358.

cilio'ya verildiğini anlatıyordu. (Kaynaklarda gösterildiği üzere) kurşun levhalardan Arapçada *Kitab Hakikat el-İncil* (İncil'in Hakikatı Hakkında Kitap) olarak bilineni, Meryem'in ağzından anlatılan ilginç bir kehanet içerir:[35]

> Burayı fetheden Arapların krallarından biridir ama Arap değildir. Rumların doğudaki topraklarında mukimdir; Acemlerin ve onların cemaatlerinin, inançlarının ve dini farklılıklarının düşmanıdır. Takdire şayan bir biçimde, Allah'a itaat etmek ve hak dini için zafer kazanmak niyetinde olacaktır. Allah onu nusretiyle kuvvetlendirdi; ona tüm yaratılmışlar ve insanlar arasında egemenlik verdi... Onun zafer kazanması için dua edecek, ona ya bizzat yardım edecek ya da bu uğurda malını mülkünü sarf edecek ve bu ahval içinde ölecek herkesin Allah katında günahları affolunacak ve Allah onları cennetinde, inancı uğruna şehit düşenler gibi mükâfatlandıracak.[36]

Doğunun fatihi hakkındaki bu hikâye, İncil'deki hakikatin ortaya çıkmasından evvel gerçekleşecek hadiselerde mühim bir rol oynaması beklenen Osmanlı padişahına pek fazla gizlemeye çalışmaksızın yapılmış bir telmihtir. Her ne kadar Osmanlı padişahı, İncil'deki saklı hakikati faş edecek kişi olarak gösterilmiyorsa da, Doğunun bu büyük fatihi, Allah'ın emirlerine olan sarsılmaz itaati ve evrensel egemenliğinin hüküm sürdüğü her yerde adaleti dağıtıcılığı sayesinde "hakikat"in gün yüzüne çıkmasını sağlayacak koşulları yaratacaktır. Bu sayede, İsa Mesih'in kanununun yerine getirilmesini sağlayacaktır.

Kurşun levhalar hakkında hâlâ pek çok bilinmeyen nokta varsa da, günümüz araştırmacılarının çoğu, otantik "Hıristiyan" kalıntıları gibi duran bu eserlerin aslında Moriskolar (zorla Hıristiyan yapılmış ve çoğu kez gizlice İslama ibadet etmeyi sürdürmüş İspanya Müslümanları) tarafından

35 Elimizde metnin erken modern dönemde yapılmış iki (serbest) tercümesi bulunuyor. 1642'de Bartolome de Pettorano isimli Arapça bilen bir Franskisken tarafından hazırlanan İngilizce tercümesi şurada basıldı: Harvey, *Muslims in Spain*, 391-2. Ahmed b. Kasım el-Haceri'nin *İncil'in Hakikatı* adıyla 1637 civarı kaleme almış olduğu Arapça metin İngilizce tercümesi ile birlikte basıldı. Bkz. Van Koningsveld, al-Samarrai ve Wiegers, *Kitab nasir al-din 'ala'l-qawm al-kafirin*, 253-4.

36 Harvey, *Muslims in Spain*, 391-2. Ayrıca bkz. *Kitab nasir al-din*, 253-4.

imal edilmiş oldukları hususunda hemfikirler.[37] Kurşun levhalar, İslamı Hıristiyanlığın özgün ve kaybolmuş kadim biçimi olarak sunmak ve bu sayede Habsburg İspanya'sında yaşayan Müslümanlar için dini ve siyasi bir alan yaratmak yönünde atılmış mükellef bir bağdaştırma stratejisiydi. 1492'de Granada'nın düşmesinden sonra İberya'daki Müslümanlar 16. yüzyıl boyunca dinlerinden, yaşam biçimlerinden ve hatta isimlerinden vazgeçmek için giderek artan bir baskıyla karşı karşıya kaldılar. Moriskolar üzerindeki bu baskı, 1568'deki Alpujarras Ayaklanmasıyla iyice gün yüzüne çıktı. *Kitab Hakikat el-İncil* olarak bilinen bu kurşun levha, Habsburg imparatorlarının tahakküm kurmaya dayalı siyasetlerine karşı yaşamlarını sürdürebilmek için giderek artan bir baskıyla karşı karşıya kalan İberyalı Müslümanların, kendilerini tüm Müslümanların koruyucusu olarak ortaya koyan Osmanlı padişahlarına[38] dair sahip oldukları beklentiyi ve dini-emperyal çekişmeyle ilgili meselelerin 16. yüzyılda nasıl içe içe geçtiğini gösterir.

Mesiyanik imparator olmak için çekişen Müslüman ve Hıristiyan hükümdarların mücadelesindeki bu eskatolojik ifade, Moriskolar ya da Osmanlı mühtedileri gibi iki taraf arasında kalmış gruplar ve bireylerin, kutsal metinlerin sahihliğine dair meseleler hakkında bir dizi yaratıcı iddialar geliştirmesine yol açtı. Kurşun levhalarda bunların hakiki Hıristiyan kalıntıları oldukları iddia edilirken, Murad b. Abdullah, Osmanlıların ve İslamın hâkimiyetini değişik bir yolla, kadim Hıristiyan gelenekleriyle meşru kılıyordu. Murad eserinde Tanrı'nın Hz. İsa'ya cennetin ve dünyanın anahtarlarını verdiğini, Hz. İsa'nın da bunları ilk papa (ya da başka deyişle Hıristiyan cemaatinin *kutbu*) olacak olan Simon'a (Aziz Petrus'a) bıraktığını ileri sürer. Ne var ki Murad, Protestanların Katoliklik karşıtı savlarını anımsatacak biçimde, papa ve kardinallerinin zaman içinde dünyevi hâkimiyetle gereğinden fazla meşgul olduğunu ve İncil'den Hz. Muhammed'in adını silerek kutsal kitaplarını ve dinlerini tahrif ettiğini söyler. Ona göre Hıristiyan

37 Kurşun levhaları kimin yazdığı meselesi üzerine öne sürülen teoriler için bkz. Wiegers, "The Persistence of Mudejar Islam? Alonso de Luna (Muhammad Abu'l-'Asi), the Lead Books, and the Gospel of Barnabas," 498-518; García-Arenal and Rodríguez Mediano, "Médico, Traductor, inventor: Miguel de Luna, Cristiano Arábigo de Granada," 187-231.

38 Tarihsel arka planı için bkz. Hess, "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain," 1-25. 16. yüzyılda Osmanlıların Batı Akdeniz siyaseti hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Hess, *The Forgotten Frontier*.

ruhban sınıfı cennetin anahtarının fiziki bir anahtar olmadığını unutmuş; Hz. Muhammed'in gelişiyle de anahtara sahip olma hakkını kaybetmişti. Cennetin anahtarının yeni sahibi olan Hz. Muhammed onu Ebubekir'e ve diğer raşid halifelere* bıraktı. Anahtar en sonunda Osmanlı padişahlarının eline geçmişti ve şimdi ancak padişaha itaat edenler cennete girebilecekti.[39]

Osmanlı padişahının cennetin anahtarlarını elinde tuttuğu ve kutsal kitaplardaki hakikati gerçekleştirerek Hıristiyanlıkla İslam arasındaki çekişmeyi sonlandıracağı vurgusu, bazı Müslümanlar arasında Osmanlı padişahının 16. yüzyıldaki dini tartışmalarda faal bir rol oynayacağı yönündeki mevcut beklentilere de hitap eder. Bu tartışmalar genelde ya sadece Hıristiyanlığa ve Avrupa'ya özgü olarak ya da Hıristiyanlık karşıtı İslam çizgisi üzerinden ortaya konmuş olsa da Osmanlı kaynakları, Kanuni'nin kendisine, bazı mühtedilerin benimsemeye çoktan hazır olduğu evrensel bir rol biçtiğini gösterir. *Gurbetname* bu noktayı ve Osmanlı mühtedilerinin yazdıklarında tebarüz eden polemik temalarını daha yakından incelemeyi mümkün kılar.

16. Yüzyıl Osmanlı Mühtedilerinin Polemik Evreni: Hz. İsa'nın Hak Dininin ne olduğu Arayışı

Gurbetname'nin müellifi büyük bir ihtimalle Osmanlı Hanedanı mensuplarına yakın İtalyan asıllı bir mühtediydi. Metin boyunca İslamın Hıristiyanlıktan üstün olduğuna yapılan vurgu, metnin, dinler arası rekabeti yakıcı bir mesele olarak gören ve Cem Sultan'ın Hıristiyanlığa geçmek için gördüğü baskıya, içinde bulunduğu müşkül duruma karşın itikadından vazgeçmeyerek direndiğini göstermek isteyen biri tarafından kaleme alındığını belgeliyor. *Gurbetname*'nin müellifi Kanuni'yle ve onun Roma'yı fethiyle ilgili kehanete yer verdikten sonra, papa ile Cem Sultan arasında cereyan eden ve Cem Sultan'a, İslamın neden üstün olduğunu ihtida meselesine ilginç bir biçimde parmak basan bir dizi polemik üzerinden gösterme fırsatı veren muhayyel bir diyalog kurgular. Bu uzun kısım yukarıda sözünü ettiğimiz kehanetten hemen sonra gelerek tüm tartışmaya apokaliptik

* Hulefa-yı raşidin: Hz. Muhammed'den sonra halife olan Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali –ed.n.

39 Murad b. Abdullah, *Kitab*, 131a-132 b.

bir çerçeve kazandırır. Metinde papa Cem Sultan'a "Biz işidürüz ki siz bu bizüm dinümüzü tasdik idersüz, eyle midir?" diye sorarak bir ipucu verir. Cem Sultan ise şöyle cevap verir: "Beli [evet], İsa Hazretlerinün (aleyhisselam) dinine ikrar iderüz, emma şol sizün İznik'de üç yüz on sekiz keşiş cemiyyet idüp düzdükleri dine değül! Eğer incinmeyüp müstemi olursanuz [dinlerseniz] takrir ü tavsih ideyüm [açıklayayım]."[40]

Bu kısımdan sonra değişmemiş sahih kutsal metinlere, Hz. İsa'nın hüviyetine, onun getirdiği şeriatın tahrif olmasına ve bu tahrif sürecinin sonunda Hz. Muhammed'in peygamber olarak ortaya çıkıp İslam yoluyla Allah'ın buyruklarını yinelemesine değinen bir dizi mevzudan bahsedilir. Bahsedilen ilk mevzu, Kuran'da zikredilen ve Müslüman reddiyelerinde de kendisine geniş yer bulan, Tevrat ve İncil'in bozulmuş olduğuna delalet eden *tahrif* meselesidir. *Tahrif*, İslam geleneğinde Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe karşı yazılan reddiye eserlerinin daimi bir unsuru olsa da, bu kavram 16. yüzyılın ilk yarısında İncil'in değişik mahalli dillere tercüme edilmesinin sonuçlarına ve kutsal metinlerin gönderildikleri özgün dillere dönme ihtiyacına dair cereyan eden tartışmalar bağlamında hususi bir mahiyet kazandı. *Gurbetname*'ye göre İncil'in beş versiyonu vardır: Hz. İsa'ya nüzul eden yegâne hakiki İncil iken, diğer dördü ise sırasıyla Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından yazılmıştır. Hakiki olmayan bu dört İncil Hıristiyanlığı yaymak için daha sonra yerel dillere tercüme edilmiştir. *Gurbetname*'nin yazarına göre hakiki İncil İbranice indirilmiş, ancak sayısız tercümesi sebebiyle özünü kaybetmiştir. Buna karşın İslamın kutsal metni olan Kuran başka herhangi bir dile tercüme edilemezliği ya da başka bir dilde okunamazlığı hasebiyle hakikatini kaybetmemiştir. Bu kısmın sonundaki açıklamada, hakiki İncil'e inananlar arasında yalnızca birkaç kişinin kaldığını ve sonunda sadece yaşlı bir kimsenin inanmaya devam edip dünyadan el etek çekmiş bir şekilde bir dağda keşiş gibi yaşadığı söylenir.

Gurbetname'ye göre Selman-ı Farsi bir gün bu dağlarda avlanırken bu ihtiyar keşişe rastlar.[41] Adamın okuduğu kitap Selman'ın ilgisini çeker ve

40 Danişmend, "Gurbetname-i Sultan Cem," 228.

41 İbn Hişam'ın (ö. 833) Selman-ı Farsi hikâyesine eklenmiş bir yan notta Hz. İsa'nın 30 sadık takipçisinden bahsedilir. Hikâyeye göre Selman Hıristiyanlığın cezbesine kapılıp Musul'daki bir azizin müridi olmuştur. Ki notu ekleyen, bu kişinin Hıristiyanlara hakiki dini miras bırakan (ve zaman içinde

içinde ne olduğunu sorar. Selman, yaşlı keşişin okuduğu kitabın Hz. İsa'ya indirilmiş olan hakiki İncil olduğunu öğrenip diğer tüm İncil'lerin sahteliğini idrak edince putlara tapmaktan tövbe edip oracıkta Hıristiyanlığı kabul eder. İhtiyar keşiş ayrıca Selman'a elinde tuttuğu kitapta yeni bir peygamberin geleceğinden de bahsedildiğini ve Hz. Muhammed dünyaya geldiğinde ona kendisini teslim etmesi gerektiğini, zira Hz. Muhammed'in Hıristiyan cemaatinin zaman içinde uzaklaştığı hakikati yenileyeceğini söyler. Muhtemelen ihtida etmiş ilk Hıristiyanlarla beraber anlatılmaya başlayan bu ilginç hikâye *Gurbetname*'de yalnızca Hıristiyanlara karşı bir polemik unsuru olarak değil aynı zamanda İslamı Hıristiyanlığın saf hali ya da daha ziyade Hz. İsa'nın hakiki kanununu yenileyen bir din olarak takdim ederek ihtida için bir meşruluk zemini yaratmaya hizmet eder. Verilmeye çalışılan mesaj üstü kapalı da olsa bellidir: hakiki bir Hıristiyan esasında Müslümandır.

İhtiyar keşiş hakiki İncil'i tahrif eden ve Hıristiyanlarca Aziz Paul olarak bilinen "Bolus-i lain"den [Lanetli Bolus] söz ederek yeni hikâyesine geçer. Zaten Paul'ün Hz. İsa'nın şeriatını "değiştirmesi" Hıristiyanlıktan dönenlerin yazdıkları eserlerdeki en popüler temalardan biridir. Mühtediler tarafından yazılmış başka eserlerde de tekrarlanan bu hikâyeye göre tüm hayatını Hıristiyanlara eza etmekle geçiren bir Yahudi kumandan (ki bazı hikâyelerde Yahudi kralın veziri olur) yaşlanıp da silahla savaşamaz olduğunda, Hıristiyan cemaatini bozguna itecek bir hile tertiplemeye karar verir. Hıristiyanlığa dönmüş bir tövbekâr gibi davranan Bolus, Hıristiyan cemaati arasına karışıp ahalinin güvenini kazanır. Bir müddet sonra her pazar günü Hz. İsa'dan birtakım ilhamlar ve işaretler aldığını iddia edip bu nedenle pazar gününün Hıristiyanlar için özel bir gün olmasını ister. Hz. İsa'dan almaya devam ettiği diğer "ilham ve işaretler"de meğer Hz. İsa Bolus'a şarap içip domuz yemenin mubah olduğunu, ibadet için yüzün Kudüs'e değil Doğuya çevrilmesini ve Hz. İsa'nın çektiği çileleri hatırlatan bir şey olarak haç işaretine tapınmalarını buyurur ki hepsi "hakiki" kutsal yasadan muazzam farklılıklar teşkil ediyordu. Bolus ayrıca Hıristiyan cemaatinin en bilgin üç kişisi olan Melka, Nastur ve Mar-Yakub'u, inzivaya

Hıristiyanların onu bozduğu) o 30 adamdan biri olduğunu ekler. Bkz., "Abd al-Jabbar's account of how the Christian religion was falsified by the adoption of Roman custom," 181.

çekildiği yerde kendisini tek tek ziyaret etmeye davet eder.[42] Her birine Hz. İsa hakkında farklı bir şey söyleyerek Hıristiyan cemaati içinde bölünmelere neden olur. Tamiri mümkün olmayan zararlara sebebiyet veren Bolus ortadan kaybolarak Hıristiyanları, Hz. İsa'nın bütünüyle bir ilah mı, tamamıyla bir insan mı, yoksa hem ilah hem de insan mı gibi sorularla baş başa bırakır. Hz. İsa'nın çarmıhta öldürülmeyip kıyamet gününde geri dönmek üzere bedenen cennete yükseltildiğini söyleyen *Gurbetname*, Aryanizm üzerine dönen dini tartışmaları ve teslis inancını detaylandırarak Bolus'un ortadan kayboluşundan Büyük Constantinus'un zamanına kadar Hıristiyan ilahiyatının tarihine dair doyurucu bilgiler sunar.

Gurbetname'nin mevcut yazma nüshasında bu hikâye tamamlanmış değilse de metin, Hz. İsa'nın Tanrı tarafından yaratıldığını ama Tanrı'yla hem-dem ve hem-öz olmadığını iddia eden ve bu bakımdan Hz. İsa'nın tamamıyla insan olduğunu söyleyen Kuran'la örtüşen Arius'la aynı safta yer alır. Arius'un kimliği, onun teslis inancı karşıtlığı ve Hz. İsa'nın ilahi karakterini kabul etmeyişi hakkındaki bu Hıristiyan Kilisesi'ndeki ilk dönem tartışmalarına basit bir atıf olmanın ötesinde, 16. yüzyılda Hıristiyanlık içinde cereyan eden mezhepleşme siyaseti bağlamında, özellikle de İncil'e dayanan reformcu bir inanç hareketinin en yaygın tezahürlerinin teslis karşıtlığı ve Hz. İsa'nın uluhiyetinin reddi olduğu Venedik'te geniş kapsamlı etkilere sahipti.[43] Benzer inanışlar Habsburg İmparatorluğu'nun Heidelberg ve Polonya, Macaristan ve Erdel'in muhtelif bölgelerinde yaygındı.[44] Osmanlılar Kanuni'nin saltanatının ilk yıllarından itibaren reform çağı Avrupa'sındaki dini ve siyasi gelişmelerle yoğun olarak ilgileniyordu. 1530 tarihli bir belgenin de gösterdiği üzere, Osmanlılar Martin Luther nam kişinin "kendi dinini yarattığının" farkındaydı.[45] 16. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte can güvenlikleri nedeniyle Avrupa'dan İstanbul'a kaçıp İslama ihtida eden teslis inancı karşıtı çok sayıda sığınmacı, İslam ile Hıristiyanlık arasındaki teolojik farklılıkların aşılmaz olmadığını ve Hz. İsa'nın mahiyetine dair müşterek bir anlayışa sa-

42 Bu üç kişi Hıristiyanlıktaki Melki, Nesturi ve Yakubi cemaatlerinin manevi önderleriydi.

43 Bkz. Martin, *Venice's Hidden Enemies*, 99-122.

44 Bkz. Dán ve Pirnát, çev., *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*; Burchill, *The Heidelberg Antitrinitarians*; Balázs, *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571)*.

45 Bkz. Isom-Verhaaren, "An Ottoman Report about Martin Luther and the Emperor," 299-318.

hip olmanın dini senteze yol açabileceğini gösterecek şekilde Osmanlı payitahtında bir araya geldi.[46] Ayrıca Kanuni, Avrupa'yı dini karışıklıklar kasıp kavururken kendisine bir rol biçmişti. Sadrazam İbrahim Paşa'nın 1534'te İstanbul'daki Habsburg elçisine söylediği gibi Kanuni, papa ile Martin Luther'in aralarındaki sorunları çözüme kavuşturmak için bir araya gelecekleri ekümenik bir konsil toplamayı ve bu konsile başkanlık etmeyi planlıyordu.[47] Constantinus'un kurmuş olduğu şehirden tıpkı onun gibi dünyaya hükmetmeye heveslenen Kanuni, kendi imparatorluğunun ve pek tabii İslamın kanatları altında dinlerin birliğini sağlayacaktı. Kanuni'nin tarafından bakıldığında, dini meselelerle faal bir biçimde meşgul olmak, bir imparator olarak –ki saltanatının sonlarına doğru imparatorluk iddiasında daha da ısrarcı olacaktı– kendisine düşen rolün merkezinde duruyordu.

Gurbetname'de İslamın temsil ediliş biçimi, Osmanlıların 16. yüzyıl başlarında benimsemeye başladığı cihanşümul imparatorluk düşüncesiyle el ele giden ekümenik ve barışçı bir din tasavvurunu çağrıştırır. Bu metinde yer verilen polemik, sadece gayrimüslimleri ihtida ettirmeyi amaçlamaktansa ekümenik imparatorluk nizamı içinde "öteki" için bir alan tahsis etmeye çalışır. Nihayetinde Hıristiyanlar sonunda nurla dolacaktır ama şu an için eksik Müslümanlardır. Yine de İslama dair böylesi bir tasavvur, Osmanlıların tüm Hıristiyan dünyasına hükmetmesinin çok yakında gerçekleşeceğine inanılan ve bunun da Kanuni'nin gerek Osmanlı toprakları dahilinde gerekse dışarıda yürütmeye çalıştığı şaşalı imajına bağlı olduğu düşünülen muayyen bir tarihi ve siyasi dönemin ürünüydü. Bu nedenle *Gurbetname*'deki anlatının merkezinde yer alan şeyin çağdaşı başka bir polemik eserinden alınmış olması şaşırtıcı gelebilir. *Gurbetname*'de Cem Sultan'a isnat edilen ve İslamın üstünlüğünü dile getiren pasaj, Serrac b. Abdullah isimli biri tarafından muhtemelen Kanuni'nin saltanatının ilk döneminde kaleme alınmış *Mecmuatü'l-Letaif* adıyla bilinen bir derlemede yer alır. Bu iki eser yan yana getirildiğinde, mühtedilerin teşvik edip tedavülde tuttuğu polemik eserlerin ufku ortaya çıkmaya başlar.

46 Stephan Gerlach'ın günlüğü, Heidelbergli meşhur teslis inancı karşıtı Adam Neuser'in başını çektiği bu bireyler hakkında oldukça doyurucu bilgiler sağlar.

47 Bkz. Finlay, "Al servizio del Sultano," 93. Bu çalışmadan beni haberdar eden Ebru Turan'a teşekkür ederim.

Osmanlı mühtedileri tarafından yazılmış şahsi ihtida anlatıları çok nadirdi. Esasında Osmanlı mühtedileri, aynı dönemde Avrupa'da, özellikle de İspanya'da Hıristiyanlığa geçmiş olanlardan farklı olarak, Müslüman cemaati arasına karışma isteklerini ve bu yöndeki becerilerini yansıtacak biçimde eserlerinde kendilerinden mühtedi olarak nadiren bahsediyorlardı. Bu nedenle haklarında araştırma yürütebilmek için dağınık vaziyetteki ipuçlarını takip etmek ve bu kişilerin dini geçmişlerine dair bulmacayı daha geniş bağlam içindeki kanıtlarla çözmekten başka yapılabilecek pek fazla bir şey yok. Sıklıkla anonim kalmış Osmanlı mühtedilerinin şahsi dünyalarına dair yapılacak en ilgi çekici inceleme bizi "mecmua" denen ve hemen hemen her Osmanlı yazma koleksiyonunda mevcut bulunan kişisel derlemelere götürür. Bazı Osmanlı mecmualarında, sahibinin okumaktan hoşlandığı ya da yakınındaki birine okutmak istediği şiir ve hikâyeler, zaman zaman ermişlerin yaşamına dair menkıbeler bulunurken bazılarında ilaç formülleri ya da tılsımlar gibi faydalı bilgiler dini metinlerle iç içe geçer. Bazıları ise kâtipler ya da kadılar gibi belirli meslek gruplarından kişiler için hazırlanmış el kitapları mahiyetinde yazışma örnekleri ve meşhur şeyhülislamların fetvalarını ihtiva eder. Her mecmuanın kendine has bir karakteri vardır ve okurunu, mecmua sahibinin dünyasına götürür. Mecmualar şahsi kullanım için hazırlandıklarından sahiplerinin çoğu kitaplarının başına isimlerini yazma gereği duymamıştır. Bu da onların kim olduğunu tespit edebilmeyi güçleştirir. Eğitimli Osmanlı (erkek) mühtedilerinin dünyasına açılmak ve onların, Müslüman olmadan evvelki geçmişlerine dair duydukları endişeleri öğrenmek için, her ne kadar dolambaçlı bir yol olsa da mecmualar aracılık görevi üstlenebilir.[48]

Aşağıdaki liste, Viyana'da bulunan ve III. Murad'ın saltanat yılları içinde (1574-1595) yazılmış bir mecmuanın içindekilerden oluşur:[49]

1. Farsça-Türkçe lügatçe
2. Soru-cevap biçiminde kısa bir ilmihal kitabı

48 Şurası ilginç ki, Niyazi Mısri'nin günlüğünde yaptığı gibi tam manasıyla otobiyografik olan eserler kaleme almış müelliflerden bazıları kendi otobiyografik anlatılarına *mecmua* başlığını münasip görüyordu. Bkz. Terzioğlu, "Man in the Image," 150.

49 Bkz. Flügel, 3. Cilt, 535, no. 2006.

3. Hıristiyan ayin metinleri, "Tanrımız" (duası) ve Almanca, Latince, Macarca ve Hırvatça yazılmış başka dualar içeren bir bölüm
4. Macarca ve Türkçe yazılmış çeşitli gazeller ile Almanca, Macarca ve Hırvatça yazılmış dini şiirler derlemesi
5. Arapça haftalık namaz saatleri cetveli
6. Sayılarla fal bakmaktan bahseden bir bölüm
7. Osmanlı padişahlarının isimleri
8. Peygamberlere, İstanbul'un, Bursa'nın, Edirne'nin, Selanik'in ve Gelibolu'nun fethine dair Türkçe yazılmış bir kronoloji
9. Her ayın uğursuz günlerine dair Türkçe yazılmış bir bölüm
10. Her ayın hangi günlerinde tırnak kesmenin uğurlu ve uğursuz olduğunu açıklayan bir bölüm

Liste, romatizma için ilaç tarifleri, muskalar ve gezegenlerin konumlarını gösteren notlarla devam eder. İlk bakışta listede şaşırtıcı hiçbir şey yoktur, zira birçok Osmanlı mecmuasında da buna benzer kısımlar vardır. Lakin buradaki listeye daha yakından baktığımızda, bu mecmuayı hazırlayan kişinin Hıristiyan dualarına sıra dışı bir ilgisi olduğunu ve buna ilaveten Macarca, Almanca ve Hırvatça bildiği görülür.[50] Hıristiyan ilahiyatı ve şiirleri üzerine olan kısımlar, bir gayrimüslime İslamı ve Osmanlı kültürünü tanıtan ilmihal kitapları, namaz cetvelleri ve Osmanlı padişahlarını gösterir liste nevi pasajlarla yan yanadır. Bütün bunlar mecmuayı hazırlayan kişinin, karışık bir dinsel ve dilsel geçmişe sahip olduğunu; Hıristiyan dualarını Türkçeye çevirip Müslüman duaları ve İslam itikadının temel unsurlarıyla çerçeveleyerek uzlaştırma çabası güttüğünü gösteriyor. Belirgin bir Protestan ruhu yansıtan şiirlerin bu mecmuada yer bulması, müellifin, en azından mecmuayı kaleme aldığı dönemde kendi Hıristiyan geçmişindeki kimi parçaların sonraki Müslüman kimliğiyle uyumlu olduğuna ve kendini geçmişinden külliyen yalıtmasının gereksizliğine ya da imkânsızlığına dolaylı olarak inandığına işaret ediyor. Eğer bu mecmuayı hazırlayanın

50 Bu *mecmua* üzerinde yapılmış bir inceleme için bkz. Mittwoch ve Mordtman, "Die Wiener Sammelhandschrift" *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* içinde, 70-87. Mecmuadaki Almanca, Latince, Macarca ve Hırvatça şiirlerin tercümeleri de aynı eserin 100-130. sayfaları arasında bulunabilir.

kim olduğu hususunda bir tahminde bulunmamız gerekirse, onun, muhtemelen 16. yüzyıl ortalarında Osmanlıların bölgedeki faaliyetleri sonucunda Müslüman olmuş ve Macaristan'ın batısında, Almancayla Hırvatçanın konuşulduğu bir yerde yaşamış Protestan bir Macar olduğunu söyleyebiliriz.

Mecmuatü'l-Letaif'teki bazı ipuçları, Serrac b. Abdullah'ın, kendisi bunu açıkça ifade etmese de bir mühtedi olduğunu gösteriyor. Evvela adından başlamak gerekiyor. Abdullah zamanla yaygın bir Müslüman erkek ismi olduysa da Osmanlı tarihinin ilk dönemlerinde Allah'ın kulu anlamına gelen Abdullah ibaresi mühtediler için kullanılıyordu. Serrac b. Abdullah'ın isminin yanı sıra metnin başındaki *sebeb-i telif* kısmında söyledikleri de önemlidir. Bu kısımda boş bir zamanında, eğitimli Hıristiyan ve Yahudilerle tartışmaya girmek maksadıyla Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman kutsal kitaplarına, kısasü'l-enbiya [peygamberlerin hikâyeleri] türü eserlere, hadislere, nasihatnamelere ve gazavatnamelere dayanarak bir mecmua hazırlama fikri oluştuğunu söyler. Daha sonra da "Yeni Ahit"ten, Zebur'dan ve Tevrat'tan bazı kısımları Türkçeye tercüme ettiğinden (*Türkçe tercüme kıldum*) bahseder. Eğer bu kısımları mezkur kitapların Arapça tercümelerinden çevirmediyse –ki metin boyunca Türkçesinin basitliği ve Arapça ibarelerin eksikliği düşünüldüğünde bu hayli düşük bir ihtimaldir– bu kitaplara dair sahip olduğu bilgi Serrac b. Abdullah'ı büyük bir ihtimalle mühtedi sınıfına mensup hale getiriyor. Daha önce de sözü edildiği üzere, Tevrat ve İncillerin ya da Türkçeden ve Arapçadan farklı bir dilde yazılmış eserlerin tercümesi işi çoğunlukla mühtediler tarafından yürütülüyordu. Esasında bazı *Zebur* tercümelerinin sonunda, daha önce Yahudi olup da ihtida etmiş kişiler tarafından yazılmış ve hayli nadir olan otobiyografik Osmanlı ihtida anlatılarıyla karşılaştım.[51]

Genelde her mecmua kendine has ve tek nüsha olsa da *Mecmuatü'l-Letaif*'in şaşırtıcı bir biçimde İstanbul ve Sofya gibi Osmanlı toprağı olan şehirlerle Viyana ve Paris gibi Osmanlı dünyasının parçası olmamış kentlerin kütüphanelerinde nüshaları bulunuyor. Bulabildiğim en erken tarihli nüsha Hicri 950/Miladi 1545-4 yılına ait. Bu da, Kanuni'nin saltanatının ilk

51 Örneğin "SS Cyril and Methodius" Sofya Milli Kütüphanesi Şarkiyat Koleksiyonu Op. 2050 numarada bulunan mecmuada Zebur'la başlayan derlemeyi otobiyografik bir ihtida hikâyesi ile Yusuf b. Abdüddeyan'ın –ki hikâyesi için Dördüncü Bölüme bakınız– polemik risalesi takip eder.

yıllarında ilk defa derlendikten sonra mecmuanın çokça kopyalanan ve tedavülde olan müstakil bir esere dönüştüğü anlamına geliyor.[52] Hatta 1737'de İstanbul'da Fransız tercümanlar (*jeunes de langues* [dil oğlanları]) metni Fransızcaya da çevirmiş.[53] *Mecmuatü'l-Letaif* her birinde bir dizi polemik argümanına yer verilen beş kısımdan oluşuyor.[54] Ancak dördüncü ve beşinci kısımlar özellikle ün kazanıp başka eserlerde de kendisine yer bulmuş. Bu kısımlar *Gurbetname* dışında 17. yüzyıl ortalarında yazılan ve yine bir mühtedinin elinden çıkmış görünen başka bir mecmuada da bulunuyor.[55] Bu hususi polemik metinleri ile onları kendi eserlerine dahil eden yazarlar arasındaki ilişki, mühtediler tarafından diğer mühtedilerin faydası ve eğitimi için yazılan bir metin dağarcığı olduğunu düşündürüyor.

Mecmuatü'l-Letaif'te zikredilen ve *Gurbetname*'de de olduğu gibi kopyalanan iddiaların mühtediler arasındaki yaygınlığına Osmanlı sarayında dragomanlığa yükselmiş Macar asıllı mühtedi Murad b. Abdullah'ın eserinde de rastlanır. Murad b. Abdullah diğer şeylerin yanında Paul'un

52 Bu eserin yedi farklı nüshasını tespit edebildim. Nüshalardan en eski tarihlisi (Süleymaniye Kütüphanesi Serez 2015) Hicri 950 (Miladi 1543/4) senesinde hazırlanmış. Süleymaniye Kütüphanesinde üç nüsha daha mevcut. Kalan üç nüshadan Hicri 994 (Miladi 1586-7) tarihini taşıyan nüsha Sofya Milli Kütüphanesi Şarkiyat Koleksiyonunda (Op. 2461, Serrac b. Abdullah, *Mecmu'atü'l-Letaif*), Hicri 1033 (Miladi 1624-5) tarihlisi Paris Milli Kütüphanesinde (bkz. Blochet, *Bibliotheque Nationale—Catalogue des manuscripts turcs*, 1. Cilt, Supplement turc #8) ve tarihsiz olan sonuncusu ise Viyana Milli Kütüphanesinde (bkz. Flügel, 3. Cilt, # 1685, MS. no. Mixt. 708) bulunuyor.

53 Bkz. Blochet, 2. Cilt, # 899.

54 *Mecmu'atü'l-leta'if*, 2a. Yazar mecmuanın içindekilerden bahsederken şöyle söyler: "Mecmu'atü'l-leta'if, 2a. Mecmuanın içindekiler kısmı yazarın ifadesiyle şöyledir: "Evvelki bâb: Kuran ve hadis ile ve evliyâ ve hulefâ söziyle nesâih-i mülkdedir. İkinci bâb: Kuran ve hadis ile berrin ve bahrın gazası sevabin beyan itmekdedir. Üçüncü bâb: Kuran içinde gelen enbiyâ tevârihini ve-Zebur'dan nesâih beyan itmekdedir ve bazı enbiyâdan ve evliyâdan müesser hikâyet beyan itmekdedir. Dördüncü bâb: Kuran ve İncil'den ve Tevrat'dan ve hadisden Hakk Teâla'nın celle ve ala vahdaniyetin isbat itmekdedir. Nasâra ve Yehudi dininin butlânı beyan ider ve İncil'in sebeb-i tahrifini dört İncil ne nesnedir anı bildirir ve mülûk-ı Rum mevlid-i İsa'dan Muhammed Mustafa aleyhisselam zamanına gelinceye dek bildirir. Beşinci bâb: Nasâra ve Yehudi suallerinin bizüm anlara cevablarımız beyan itmekdedir."

55 Bu mecmua için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Mihrişah Sultan #443. Güzel bir hatla yazılmış bu mecmua Osmanlı yönetici sınıfından birine aitmiş gibi görünüyor, zira haşiye kısmında çok sayıda resmi yazışma örneği bulunuyor. Mecmuada, müellifinin mühtedi olduğunu düşündürecek birçok metin bulunuyor. Örneğin mecmuanın baştaki kısımlarından birinde *Şurut es-Salat* (Namazın şartları) *Türkçe tercümesiyle* yazıyor. Bunu takip eden bölümde Arapça dualar satır aralarında fazlaca boşluk bırakılacak şekilde yazılmış, bu boşluklara duaların Türkçe tercümeleri ve nasıl namaz kılınacağını gösteren ifadeler eklenmiştir. Gerek duaların tercüme edilmiş olması gerekse namazın nasıl kılınacağını gösteren ifadelerin eklenmesi mecmuayı derleyen kişinin bir mühtedi olduğunu öne sürüyor. Mecmuada daha sonra gelen bölümler arasında *Mecmuatü'l-Letaif*'in dördüncü ve beşinci kısımları da vardır.

(Bolus'un) hakiki İncil'in ve Hz. İsa'nın öğretilerinin tahrif edilmesindeki rolü üzerinde uzun uzadıya durur.[56] Ayrıca kutsal metinlerin tercümelerinin yarattığı tehlikeler hakkında da bazı iddiaları dile getirir. Burada Murad b. Abdullah iddialarını Bizans imparatoru tarafından tutsak edilen Müslüman bir bilgin olan Şeyh Vasıl ismindeki biri hakkındaki öykü üzerinden (ki bu öykü hem *Mecmuatü'l-Letaif*'te hem de *Gurbetname*'de geçiyordu) aktararak *Mecmuatü'l-Letaif*'te ve *Gurbetname*'de kendilerine yer bulmuş polemik hikâyeleriyle bir diyalog tesis eder. Hikâyede Şeyh Vasıl, imparatorun en bilgin rahipleriyle Hz. İsa hakkında bir münazaraya çağrılır. Şeyh Vasıl rahiplere bir dizi soru sorarak diğer birçok peygamberin de Hz. İsa'nın gösterdiği mucizelerin aynılarını gösterdiğini, bu nedenle ya onlara da Tanrı gibi tapınmak gerektiğini ya da Hz. İsa'nin peygamberden öte olmadığını kabul etmenin zaruri olduğunu gösterir.[57] Müslümanlıktaki Hz. İsa'yı Hıristiyan İsa'dan ayırmanın mühtedilerin İslamı kendi dinleri olarak benimseme gayretlerinin kilit bir unsuru olduğu düşünüldüğünde, mühtediler tarafından yazılmış polemik eserlerinde Hz. İsa'ya yapılan bu vurgu şaşırtıcı değildir. Ancak Müslüman bir İsa portresi çizmek için gösterilen bu çaba, Hicri binyılın geçmesiyle birlikte gittikçe artan bir biçimde eleştiriye uğramaya başladı.

Gerçek Mesih Kim: Hz. İsa Hz. Muhammed'e Karşı

16. yüzyılın dini ve siyasi atmosferine hususiyet kazandıran binyıl tartışmaları Hz. İsa'ya hem Hıristiyan ve Müslüman eskatoloji geleneklerindeki merkezi konumu hem de Hz. Muhammed'le arasındaki bağlantı nedeniyle yoğun bir ilgi gösterilmesine neden oldu. Buna dair dönemden kalan en ilginç kaynak *Barnabas İncili*'dir. Bugün dünyanın en ayrıntılı sahte dini metinlerinden biri olarak kabul edilen bu eser, kutsal metinlerin ve Hz. İsa'nın misyonunun mahiyetine dair Müslüman inanışlarının güçlü

56 Murad b. Abdullah, *Kitab*, 81a-85a.

57 Bkz. A.g.e. 126b. Bunun dışında *şeyh*, rahiplerin kendileri aslında günahkâr olduğu için hiç kimsenin günahını temizlemeye kudreti olmadığını söyler. Bu bakış açısı, Hıristiyanlığın ilk döneminde sapkınlık olarak nitelendirilmiş ancak erken modern çağda Protestanlarla Katolikler arasındaki ihtilaf bağlamında yeniden filizlenmiş; yapılan yeminin geçerliliğinin yemin törenini icra eden papazın ahlaki yapısına bağlı olduğu inancına dayanan "Donatizm" mezhebine bir hayli yakındır.

izlerini taşır. Eser, Hz. İsa'nın Barnabas adlı havarisinin, Hz. İsa'nın öğretilerini ve onun hakkındaki hakikati aktardığı hakiki İncil olduğu iddiasındadır. Her ne kadar metnin kim tarafından yazıldığı ve menşeinin ne olduğu hâlâ meçhulse de, metnin Akdeniz Havzası'na ait olduğu barizdir: 16. yüzyılın son on yılı içinde yazılmış eldeki mevcut en eski tarihli yazma nüsha, Venedik etkileri taşıyan bir Toskana İtalyancasıyla yazılmıştır ama cildindeki Arapça ve Türkçe notlarla eser Müslüman yazma geleneğine uyum gösterir.[58] Mevcut ikinci en eski tarihli nüsha da 18. yüzyılda İspanyolca kaleme alınmıştır; ancak Kuzey Afrikalı eğitimli bir Morisko'nun yazdıklarından, bölgedeki Moriskoların 1634'te metnin İspanyolca versiyonundan haberdar olduklarını biliyoruz.[59] Buna ilaveten, elimizdeki İspanyolca nüshanın giriş kısmında metnin Mustafa da Aranda isimli biri tarafından İstanbul'da İtalyancadan çevrildiği bilgisi yer alır.[60] *Barnabas İncili* hakkında çok sayıda varsayım bulunuyorsa da metnin İslama yakınlığı bulunan ama dini tahsili sırasında hem İslam hem de Hıristiyan kutsal metinlerini okumuş, muhtemelen de ihtida etmiş bir bireyin (ya da birilerinin) işi olduğu kaçınılmaz görünüyor. Yazarının kim olduğu konusundaki tartışmalar araştırmacılar arasında devam etse de metindeki bazı özellikler anlatının Morisko menşeili olduğunu gösteriyor.[61]

Metinde Morisko etkisi olduğu yönündeki iddianın kilit unsuru anlatıda Hz. Muhammed'in Mesih olduğunu kabul eden öğretidir –ki Sünni Müslüman geleneğiyle pek de uyuşmayan bu inanç ancak İspanya'dan sürüldükten sonra Kuzey Afrika'ya yerleşmiş Morisko entelejiyensasına isnat edilebillir.[62] *Barnabas İncili*'nde Hz. İsa havarilerine açıkça Mesih olmadığını ve hakiki Mesih'in, kendisinin bildirmekle yükümlü olduğu Allah'ın elçisi olduğunu söyler. Daha sonra Mesih'in Hz. Muhammed olduğunu ilan

58 İtalyanca metnin transkripsiyonu ve İngilizce tercümesi için bkz. Lonsdale ve Laura Ragg, *The Gospel of Barnabas*.

59 Bkz. Wiegers, "Muhammad as Messiah: A comparison of the polemical works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas," 273-4. İspanyolca eser Luis F. Bernabé Pons tarafından yayına hazırlandı.

60 Bkz. Van Koningsveld, "The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas," 217-8. Ayrıca İstanbul'daki Moriskolar için bkz. Wiegers, "Persistence," 511-12.

61 Bu iddia için bkz. Luis Bernabé Pons, *El evangelio de San Bernabe*; Mikel de Epalza, "Le milieu hispano-moresque," 159-183; Wiegers, "Muhammad as Messiah"; Slomp, "The Gospel of Barnabas in Recent Research," 81-109.

62 Bkz. Wiegers, "Muhammad as the Messiah," 246.

eder.[63] Bu iddia, kıyametin habercisi olan mesiyanik şahsiyetin ya Kuran'da *el-Mesih* olarak işaret edilen İsa olduğuna ya da Hz. Muhammed'in soyundan gelen (ama asla Hz. Muhammed'in kendisi olmayan) biri olduğuna inanan Sünni gelenekten farklıdır. Ayrıca hem Kuran'da hem de hadislerde ifade edilen eskatolojik inanışlara göre, kıyamet gününde ruhen ve bedenen yeryüzüne inecek olan kişi Hz. İsa iken Medine'de medfun Hz. Muhammed'den kıyamet öncesinde dünyaya dönmesi asla beklenmez. İlk dönem İslam inanışlarına göre, yalnızca görünüşte ölmüş olan Hz. İsa (ki kendisi yerine bir Yahudi çarmıha gerilmiştir) cennete yükseltilmiştir. Kıyamet gününden önce Deccal'i öldürüp Hıristiyanlarla Yahudileri Hz. İsa'nın hak dini olan İslamı kucaklamaya davet etmek için tekrar yeryüzüne inecek, yeryüzünde kırk sene adaletin hüküm sürmesini sağlayacaktır. Bazı hadislere göre evlenip çocuk sahibi olacak sonra da eceliyle ölecektir. Müslümanlar onu Medine'de, Hz. Muhammed'in yanına defnedecektir.[64] Bu temel hikâye örgüsü İslam tarihi içinde Osmanlı dönemine kadar epey esneklik gösterdi. Öte yandan ümmet içinde yaşanan ihtilaflar, her ne kadar Hz. İsa'yla bağı ve kıyamet öncesinde meydana gelecek hadiselerdeki rolü bütünüyle açık değilse de Mesih inancının Müslüman versiyonu olan Mehdi'yi doğurdu. Hz. İsa Mehdi miydi yoksa Mehdi farklı bir kişi miydi? Bu soru, Müslüman yazarların, içinde bulundukları döneme ve dini-siyasi yakınlıklarına göre farklı şekillerde ele aldığı bir mesele oldu.[65]

1591'deki Hicri binyıl dönümünün hızla yaklaşmakta olduğu devirde bir hayli önem kazanan Mesih'in kim olduğu meselesi, Müslümanları Akdeniz'de Habsburglara karşı, Anadolu ve İran'da da kendi aralarında mücadeleye koşan siyasi ahval nedeniyle daha da yakıcı bir hal aldı. İlginçtir ki İspanya ve Kuzey Afrika'daki Müslümanlarla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar meseleye farklı yaklaştılar. Moriskolar, Habsburg monarşisinin üstünlüğü altında ve Hz. İsa adına yürütülen zorunlu din değiştirme ve sürgün tedbirleri karşısında ahir zaman trajedisi için Hz. İsa'ya yüklenen merkezi rolü sarsacak ve kurtuluş senaryolarında hak ettiği yeri

63 Ragg & Ragg, *The Gospel of Barnabas*, 42-45. Bölümler.
64 Bkz. Wensinck, "al-Masih," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*.
65 Bkz. Khalidi, "The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries," 146-56.

bulamamış peygamberleri Hz. Muhammed'in önemini yüceltecek yeni bir kurtuluş öğretisi tasarladılar. Zorunlu din değiştirmenin yarattığı travma ve Hz. İsa yerine Hz. Muhammed'i peygamber olarak seçtikleri için çektikleri eziyet dini ifadesini Venedik, Kuzey Afrika ve İstanbul'daki Morisko muhitlerinde bu şekilde buldu.

Bu sırada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar arasında durum tam tersiydi ve bir dizi Müslüman derviş ve âlim, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia ediyor, İncil'in kutsallığını savunuyordu. Batılı kaynaklar bir dizi vakadan bahsetse de böylesi bir dini uyuşmazlık biçimine Osmanlı kaynaklarında, en bilineninin 1527'de yargılanıp öldürülen Molla Kabız vakası olduğu yalnızca birkaç örnekte rastlanır. Dönemin şeyhülislamı ve tevarih yazarı Kemalpaşazade'nin tanıklığı ve olaydan hemen sonra yazdığı fetvasına göre, Molla Kabız, Kuran ve İncil temelinde Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia etmişti. Muasır Osmanlı kaynaklarında, yargılamaya katılan Osmanlı kazaskerlerinin Molla Kabız'ın iddialarını çürütmekte hayli güçlük çektiği, sonunda Şeyhülislam Kemalpaşazade'nin davanın görüldüğü divan-ı hümayuna çağrılarak Molla Kabız'ı alt ettiği anlatılır.[66]

Molla Kabız'ın öğretilerinin ne olduğuyla ilgili detaylara maalesef sahip değiliz. 1545'ten 1574'e dek şeyhülislamlık yapmış Ebussuud Efendi'nin, Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tahrif edilmemiş olduğuna inanan Hakim İshak'ın öğretilerini mahkûm eden fetvası, Molla Kabız'ın, Osmanlı uleması içinde İncil'in dini hakikat için temel teşkil edebileceğine inanan yegâne isim olmadığını gösteriyor.[67] Benzer vakalara işaret eden Batılı kaynakların söyledikleri de bu "sapkınlığı" meydana getiren fikirlerden bazılarını anlamamıza yardımcı olabilir.[68] Örneğin bir Fransisken kroniği, 1537'de İstanbul'da yargılanmış bir başka Müslüman vaize yöneltilen ve Molla Kabız'ınkilere benzeyen suçlamalardan bahseder:

> Yine 1537'de Konstantinopolis'te bir Türk âlimi [*religioso turco*] Efendimiz İsa'nın Muhammed'den daha büyük bir saygıya mazhar olma-

66 Detaylı bir incelemesi için bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda*, 230-38.
67 A.g.e., 238.
68 Bkz. Balivet,"Chrétiens secrets et martyrs christiques en Islam Turc: Quelques cas à travers les textes (XIIIe-XVIIe siècles)," 231-254.

sı gerektiğini, çünkü İsa'nın bir bakireden doğduğunu ve Tanrı'yla beraber cennette yaşadığını, Hıristiyanların inandığının aksine çarmıha gerilenin o değil, Türklerin de söylediği gibi bir Yahudi olduğunu, İsa'nın hiçbir zaman kendisini günahkâr insan bedeninde bulmayacağını vaaz ediyordu. Öte yandan Muhammed'in şehevi bir ilişki sonucunda günahkâr doğduğunu ve İsa gibi cennette yaşamadığını, öldüğünü ve Mekke'ye [aynen] defnedildiğini ama ruhunun nerede olduğunun meçhul olduğunu söylüyordu."[69]

Benzer hadiseler 16. yüzyıl boyunca yaşanmış görünüyor. Stephan Gerlach'ın anlattığına göre 1573 yılı Mayıs ayı sonlarında Osmanlı idarecileri "Muhammed'in hakiki bir peygamber olmadığını söyleyen... Efendimiz İsa'nın ve Kutsal Ruhun Tanrı olduğunu savunan; özellikle ordudaki askerler ve yeniçeriler arasında binlerce Türk'ün kendisine inandığı ve Budin bölgesinde öğretilerini yaymaya başlayan" Müslüman bir adamın kafasını kesmişti.[70] Gerlach'ın sözünü ettiği bu olay 1561'de zındıklık suçlamasıyla idam edilen ve ölümünden sonra da etkisi hissedilmeye devam eden, hatta 1579'da Sokollu Mehmed Paşa suikastında takipçilerinin parmağının olduğu Melami-Bayrami Şeyhi Hamza Bali'nin müritlerinden biriyle alakalı gibi görünüyor.[71]

Batı kaynaklı olmalarına karşın Müslüman âlimlerin ve dervişlerin öğretileri hakkındaki bu örnekler, İbn Arabi'nin Hz. İsa hakkındaki görüşleri ve İsevi dindarlık denen inancı benimsediği düşünüldüğünde hayli makul duruyor.[72] İbn Arabi'ye göre Hz. İsa günahsız doğan tek insandı. Bu nedenle o saf bir kutsallık ve ruha sahip kâmil bir insandı ve tüm peygamberlerin en mukaddesiydi. O, kıyametten evvel evrensel velayetinin mührünü vurmak için cennetteki tahtından gelecek olandı. İbn Arabi'nin, kurulu-

69 Balivet'nin çalışmasında alıntılanan İtalyanca kaynaktan yapmış olduğum kendi tercüme ndir. Bkz. A.g.e., 236.

70 Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 1. Cilt, 78-80.

71 Hamza Bali için bkz. Ocak, 290-304.

72 *Fütuhatü'l-Mekkiye*'deki bölümlerden biri Mansur el-Hallac gibi Hz. İsa'nın mirasçısı olan ve Hz. İsa'nın çektiği çilelerle eziyetin ilham verdiği İsevi azizler hakkındadır. İbn Arabi, azizlerin İslam öncesi peygamberlerden kendilerine manevi baba kabul ettikleri biriyle kurduğu özel temas sonucunda şiddetli bir ıstırap halindeyken Hz. İsa ve Hz. Musa'yı imdada çağırması vaki olursa, bu tutumları dolayısıyla azizlerin yanlış yorumlanmaması konusunda okurlarını uyarır. İbn Arabi'ye göre böyle bir davranış o azizin Hıristiyan ya da Yahudi olduğu anlamına gelmez. Bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 75-88.

şundan itibaren Osmanlı dini söyleminin her seviyesini etkilemiş metafizik evreninde Hz. İsa tarih üstü ve dinler ötesi bir mertebeye sahipti. Zaten İbn Arabi de tasavvuf yoluna, her Müslüman zahidin rol modeli olan ve mutasavvıf söylencelerinde, geleneklerinde ve mistik huruf ilminde güçlü bir ahlaki sermayeye yön veren Hz. İsa'nın ellerinde "döndüğünü" söylüyordu.[73] Hz. İsa'nın ahir zaman trajedisindeki rolü ve kendisine muteber mutasavvıflarla dervişlerin eserlerinde yüklenen yüksek itibar kıyametin kopmasını endişeyle bekleyen bazı Müslümanları, Hz. İsa'nın, yeniden diriltilmeyecek ve mahşer zamanı mühim bir rol oynamayacak Hz. Muhammed'den üstün olduğunu düşünmeye sevk etmiş olabilir. 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda İsevi dindarlığın patlak vermesi, bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi Hıristiyanlık örnekleri olmaktan ziyade, geç ortaçağ İslam dünyasındaki mistik öğretilerden, özellikle de İbn Arabi'nin velayet hakkında sistematikleştirdiği teorilerden neşet eden bir gelişmeydi. Bu nedenle mutasavvıflar arasında "şeyhü'l-ekber" olarak kabul edilen İbn Arabi'nin eserlerinin 16. yüzyılda gündeme gelmeye başlayan Sünni ortodoksi tartışmalarının merkezinde yer alması şaşırtıcı değildir. Daha 16. yüzyılın başlarında Şeyhülislam Kemalpaşazade, ehil olmayanların İbn Arabi'nin mistik öğretilerinden uzak durmasını söylüyor, onları yanlış yorumlayıp kolayca sapkınlığa düşebilecekleri yönünde uyarılarda bulunuyordu. Kemalpaşazade'den birkaç nesil sonra, Kadızadeli vaiz Çivizade gibi Sünnileş(tir)menin Osmanlı temsilcileri olan dinde tasfiye yanlısı figürler İbn Arabi'nin eserlerini sapkınlık olarak ilan ettiler.[74]

Görünüşe bakılırsa 16. yüzyılın ortalarında hem İstanbul'da hem de Akdeniz'in diğer kısımlarında yankı bulan kıyamet beklentileri nedeniyle, sapkınlık mefhumu, Hz. İsa'nın hüviyeti ve misyonunun ne olduğuna dair tartışmanın etrafında dönmeye başladı. Tıpkı İtalya'daki Anabaptistler ve teslis karşıtları, Hz. İsa'nın ilahi faziletlerle dolu bir insan-ı kâmil olduğunu ama Tanrı'nın tecessümü olmadığını, onun yolundan gidip yaptıklarını yapan herkesin kurtuluşa erebileceğini savunarak Hz. İsa'nın insanların hidayete ulaşmasındaki rolünü yeniden tanımlayan bir teoloji meydana ge-

73 A.g.e., 99. Ayrıca bkz. Khalidi, *The Muslim Jesus*, 3-45
74 Bkz. Terzioğlu, "Sufis in the Age of State Building and Confessionalization."

tirmeye başladıkları gibi[75] Osmanlı dervişleri, âlimleri ve hatta geniş halk tabakalarından bazı kesimler de, Hz. İsa'yı, Mesih ve insan-ı kâmil olarak benimsemeye başladı. Gerçekten de yolu 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı topraklarından geçmiş yabancılar, İstanbul'da, Slavca konuşan Müslümanların olduğu Bosna'da ve Habsburglara yakın uç bölgelerinde yaşayan insanlar arasında *hubmesihilerden* (Mesih muhibleri) sıklıkla bahseder.[76]

Sonuç

Bu bölümde yer verdiğimiz anlatıların da gösterdiği gibi, imparatorluklar arası rekabet ve kıyametin yakın bir zamanda kopacağı beklentisi, farklı iktidar konumlarından seslenen ve farklı sosyal statülere sahip olan Müslümanların, kıyamet öncesi vuku bulacak olaylar ve bu olaylarda Hz. İsa'ya ve Hz. Muhammed'e düşen roller gibi temel bazı İslam inançlarının yorumlanışını derinden etkiledi. Takibat altında tutulup zorla Hıristiyan yapılan İspanya'daki Moriskolar da bu kıyamet sahnesinde, Hz. İsa'yı Mesihliğinden yalıtarak hem Osmanlı padişahını hem de Hz. Muhammed'in rollerini yücelten anlatılar kaleme alıp dolaşıma soktular. Bununla beraber farklı din ve mezheplerden insanların yaşadığı İstanbul'da ulemanın bazı üyeleriyle birtakım dervişler, Osmanlı idarecilerini endişeye sevk edip Sünni ortodoksiyi tanımlamayı ve sapkınlık aleyhtarı davalar yürütmeyi zorunlu kılan bir dizi umumi vaazda Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia etti. İsevi dindarlığın tezahür ettiği bu gelişmelerden başka, Rumeli'den Anadolu'ya, radikal eğilimleri olan çok sayıda derviş kendilerini Mehdi ilan edip benzer bir role soyunan Osmanlı padişahlarının iddialarını alenen reddetti. İslami inançlardaki bu çeşitlilik, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'le ilgili kendi mütalaalarını biçimlendirmeye ve yeni Müslüman kimliklerinin gereklerini yerine getirmeye çalışan mühtedilerin zihinlerini allak bullak etmiş olmalıydı. Bazı mühtediler için Hz. İsa'nın İslam eskatolojisinde ve tasavvuf geleneğindeki itibarlı konumu hediye gibiydi ve değişim sürecini kolaylaştırmaya yaradı. Yine de eser kaleme alan pek çok mühtedi için Hıristiyanlıktaki İsa ile İslamdaki İsa'nın iki farklı karakter ol-

75 Martin, *Venice's Hidden Enemies*, 121.
76 Bkz. Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, Book II, Chapter XII, 131.

duğunu ortaya koymak önemliydi. Bu, mühtediler tarafından diğer mühtediler için yazılmış anlatılarda Hz. İsa'nın bir adım öne çıkmasını açıklıyor. *Gurbetname* ve *Mecmuatü'l-Letaif*teki gibi hikâyeler İslamı Hıristiyanlığın mükemmel hali olarak sunan ve daha önce indirilmiş kutsal metinleri reddetmektense benimseyen bir din olarak takdim eden bağdaştırmacı strateji ile Hz. İsa'nın Hıristiyanlıkla bağlantısını kesmeye dayalı bağdaştırmacılık karşıtı stratejiyi birleştiriyordu.

Hem İslam hem de Hıristiyan dünyasının kendi içlerinde kırılma ve çatlaklara maruz kaldığı bir dönemde evrensellik tutkusunun, Kanuni'nin Osmanlı imparatorluk kimliğine dair tasavvuruyla ilgisi vardı ve bu tutku, cihanşümul bir imparatorluk hülyasının gerçekleşmeyeceği anlaşılmaya başladığı zamanda dahi ortadan kaybolmadı. 16. yüzyılın ortalarından itibaren Sünni Osmanlılarla Şii Safevilerin, Müslüman Osmanlılarla Katolik Habsburgların arasındaki dini bölünmeler yerleşmiş ve giderek kemikleşmeye başlamıştı. Hem Kanuni hem de V. Karlos birbirlerini ya da kendi cemaatleri içinde otoritelerine meydan okuyan kesimleri kesin olarak mağlup edemeyeceklerinin farkına vardılar. Yine de Osmanlılar ve Habsburgların, evrensel monarşi ya da imparatorluğun nasıl olması gerektiği yönündeki tasavvurlarının arasındaki farkı hesaba katmak önem arz eder. Habsburglar, I. İustinianus'un "tek imparator, tek kanun, tek din" ilkesine dayanan bir teokratik monarşi (*imperium*) modelinden etkilenmişti.[77] Dini çeşitliliğe müsamaha göstermeyen bu model, Protestanların gördüğü zulmün yanında Yahudi ve Müslümanların Habsburg İspanya'sında din değiştirmeye zorlanmalarıyla ve İspanya'dan sürgün edilmeleriyle sonuçlandı. Habsburgların Cermen topraklarında "tek hükümdar tek din" ilkesi, "hükümdar kimse onun dini geçerlidir"i (*cuius regio, eius religio*) şiar edinip toprakların dini bakımdan muhtelit olmasına izin vermeyen ve V. Karlos'un Lüterci prenslerle olan ihtilafını çözmeyi teklif eden 1555 Augsburg Antlaşmasıyla benimsenmiş oldu. Osmanlılar ise yönetici tabakanın dininin üstün tutulması kaydıyla farklılık ve çeşitliliğe müsamaha gösteren pagan Roma imparatorluk idealinin etkisindeydi. Bu ideal, Yahudilerin ve Hıristiyanların Müslümanlar tarafından kontrol edilen topraklarda cizye karşılığında ser-

77 Bkz. Pagden, *Lords of All the World*, 26; Reeves, *The Influence of Prophecy*, 359-76.

bestçe dinlerini yaşamalarına izin veren şeri *zimmet* mefhumuyla da örtüşüyordu. Bu nedenle Osmanlıların gayrimüslim tebaası içindeki dini çeşitlilik, Osmanlı imparatorluk kimliğinin köşe taşlarından biri olmaya devam etti ve 16. yüzyılın ikinci yarısında, "mezhep ayrışması" çağının en hararetli zamanlarında dahi bütünüyle korunabildi. Hicri 1002 yılında (1593/4) şehnameci Talikizade, Osmanlı Hanedanı'nın kendisinden önceki ve kendisiyle çağdaş hanedanlar içinde rakipsiz bir büyüklüğe ve meşruiyete sahip olduğunu söylerken saydığı yirmi gerekçeden biri olarak Müslüman Osmanlı egemenliği altında daha önce eşine rastlanmamış kadar çok sayıda farklı milletin yaşıyor olmasından bahseder.[78] Kıyamet öncesindeki nihai dini senteze ve İslamın zaferine delalet eden bu çeşitlilik, Osmanlıların saygınlığının ve İslam çatısı altında farklı dini grupların birliğini sağlama becerisinin bir kanıtı olarak görülüyordu. Gerçi Osmanlı devlet erkânı zaman zaman, özellikle de mezhep ayrışmasının daha da şiddetli olarak yaşandığı 17. yüzyılda, çeşitliliğe olan bağlılıklarından uzaklaşsalar da hiçbir zaman ondan tamamen vazgeçmediler.

Osmanlı imparatorluk ideolojisinde Yahudiler ve Hıristiyanlar için bir yer varken, ümmete liderlik iddiası güden rakip Müslümanlara kesinlikle yer yoktu. Osmanlıların Safevilerle olan rekabetinin bir sonucu olarak İslam dünyası Sünni-Şii ekseninde şiddeti gittikçe artan bir kutuplaşma içine girdi, zira iki taraf da İslami ortodoksinin tanımı için birbirleriyle yarışıyor ve cemaatler arasındaki sınırlarını denetim altına almaya başlıyordu.[79] V. Karlos'un Protestan prenslerin kendi topraklarındaki fiziki bütünlüğünü kabul ettiği 1555 yılında Kanuni de Amasya Anlaşmasını imzalayarak Safevi şahının kendi toprakları içindeki egemenliğini tanıdı. Bu anlaşmayla birlikte İslam dünyasındaki yeni dini ayrımlar, giderek artan bir biçimde coğrafi alanlarla özdeşleşmeye başlarken (*territorialization*) Osmanlı padişahları ve Safevi şahları, zamanlarını, toplumsal nizamı sağlayacak çeşitli tedbirlerle desteklenen uzun soluklu din ve mezhep inşası projelerine hasrettiler. Gerçi Kanuni'nin 16. yüzyıldaki halefleri daha esnek bir Sünni an-

78 Bkz. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 30.
79 Bkz. al-Tikriti, "*Kalam* in the Service of the State," 131-150; Dressler, "Inventing Orthodoxy," 151-176., 1. Bölüm.

layış benimsediyse ve Osmanlı İmparatorluğu Cebel-i Lübnan'da ciddi bir Şii nüfusa müsamaha göstermeye devam ettiyse de Osmanlı din siyasetinin gidişatı derinden etkilenmişti.[80] Sünniliğin ve Osmanlı emperyal kimliğinin giderek ideoloji ve coğrafya ekseninde tanımlanmasıyla sonuçlanan bu değişimler ışığında ihtida olgusu da dönüşüme uğradı. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı topraklarında ihtida edenler yalnızca İslama değil aynı zamanda Osmanlı Sünni İslamına geçiyorlardı.

80 Bu konu için bkz. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 54; Winter, *The Shiites of Lebanon*, 1. Bölüm.

Dördüncü Bölüm

İslamın Nuru ve Osmanlı Saltanatının İhtişamıyla Donanmak

Mezhep Ayrışması Çağında Otobiyografik İhtida Metinleri[1]

Üçüncü Bölümde de bahsettiğimiz üzere, Murad b. Abdullah (doğumu 1506 - ölümü takriben 1586) isimli Macar mühtedi 1556-57 senesinde, İslamın Hıristiyanlık ve Yahudiliğe üstün geldiğini iddia edip Müslüman itikadının esaslarından söz ettiği *Kitab Tesviyetü't-Teveccüh ile'l-Hakk* (Allah'a teveccüh için kaynak kitap) adlı polemik mahiyetindeki risalesini kaleme aldı. Murad eserinin hatimesinde, bu kitabı yazarak Avrupa'nın (*Frengistan*) muhtelif yerlerinde bulunan Hıristiyanların ihtida etmesine ve onları İslamla müşerref kılarak ruhlarının hidayete ermesine yol açmayı umduğunu öne sürüyordu. Murad bu düşüncesi ekseninde, *Firengistan*'ın ücra köşelerindeki Hıristiyanların da anlayabilmesi ve hak itikadı benimsemesi için, Türkçe kaleme aldığı eserini tamamladıktan on sene sonra mevcut nüshasının kenarlarına Latince tercümesini de ekledi. Bu pek benzeri görülmemiş çift dilli esere daha sonra hem Türkçe hem de Latince olarak bir de otobiyografik pasaj ekleyerek kendi ihtida tecrübesini ve Osmanlı sarayında tercüman olarak hizmet ettiği günleri anlattı.[2]

Erken modern dönem Avrupa tarihiyle ilgilenenler için Murad'ın hikâyesi esasında hayli sıradan. Hıristiyanlıktaki bir mezhepten diğerine geçmeye dair otobiyografik öğeler taşıyan polemik metinleri, 16. yüzyılda Hıristiyan dünyasını boydan boya saran mezhep ayrışması çağında devletler ve dini hizipler arasında cereyan eden propaganda savaşlarının başlıca vasıtasıydı.[3] Lakin İslam ve Osmanlı tarihi açısından bakıldığında Murad'ın

1 Bu bölümün önemli bir kısmı daha önce yayınlanmış olduğum şu makalede mevcuttu: 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): 35-63. Cambridge University Press'in izniyle.

2 Murad b. Abdullah, *Kitab*, 148a-b.

3 Örneğin bkz. Questier, *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*, 12-39; Carlebach,

kaleme aldığı eser bir istisna teşkil ediyor. Her ne kadar günlükler, esaret anıları, seyahatnameler, rüyaların ve mistik tecrübelerin kaydedildiği eserler gibi otobiyografi sayılabilecek çeşitli anlatılara Osmanlı yazınında sıkça rastlanıyorsa da,[4] Murad'ın kaleme aldığı eser, İslam tarihinde Hıristiyanlık ya da Yahudilikten Müslümanlığa geçiş üzerine yazılmış çok az sayıdaki otobiyografik anlatıdan biridir ve bu türde Türkçe kaleme alınmış elimizdeki en erken tarihli eserdir.

Peki, her ne kadar sayıları hayli az olsa da, otobiyografik Osmanlı ihtida metinlerinin 16. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmasının sebebi nedir? Bazı Osmanlı tarihçileri, 16. yüzyılın ikinci yarısı ve özellikle de 17. yüzyılla birlikte Türkçe yazılmış otobiyografik metinlerin sayısının belirgin bir artış gösterdiğine temas etmişti.[5] Bu tür metinlerin yazarları, Sufi dervişlerden (ki okuryazarlık oranları ve ilahi arayışları çerçevesindeki mutat içe dönük halleri, onları bu türün en müstakbel adayları haline getiriyordu) muhtelif Osmanlı bürokrat ve ediplerine uzanan çeşitli sosyal çevrelere mensuptu. Bu bakımdan araştırmacılardan bazıları, Osmanlı toplumunun Kanuni devri ve sonrasında geçirmiş olduğu derin toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel dönüşümlerin, okur-yazar Osmanlıları, etraflarındaki dünyaya dair düşüncelerini ifade etmekte yeni yazın türleri aramaya sevk ettiğini iddia ediyor.[6] Tam olarak hangi gelişmeler ihtidayla ilgili Osmanlı otobiyografik metinlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştu? Bu metinlerin, Trento Konsili (1545-1563) sonrasında Katoliklerle Protestanların kendi dini propagandalarını yapmak ve teolojik savlarını savunmak için bu tür din değiştiren kişilerce kaleme alınmış otobiyografik polemik metinlerinden yararlandıkları bir sırada ortaya çıkması bir tesadüf mü?

Bu bölümde, imparatorluklar arasındaki rekabete dair önceki tartışmadan ve din değiştirenlerce yazılmış polemik mahiyetindeki eserlerin

Divided Souls—Converts from Judaism in Germany, 1500-1750; Pollmann, "A Different Road to God: the Protestant Experience of Conversion in the Sixteenth Century France," 47-64.

4 Osmanlı otobiyografik metinleri ve otobiyografi kavramının Osmanlı bağlamında incelenmesi için bkz. Kafadar, "Self and Others," 121-150; Terzioğlu, "Man in the image of God in the image of the times," 139-165. Osmanlı otobiyografik metinlerine başka örnekler için bkz. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*; Kafadar, "Müteredditbir mutasavvıf," 168-222; Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, 192-203.

5 Bkz. Kafadar, "Self and Others," 125-38.

6 A.g.e., 125-6.

kaleme alınışından hareket ederek aynı dönemde otobiyografik Osmanlı ihtida metinlerinin ortaya çıkmasının tesadüfî olmadığını öne süreceğiz. Bunu yaparken, 16. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın başına uzanan ve şimdiye kadar çalışılmamış ya da gün yüzüne çıkarılmamış beş ayrı eseri inceleyeceğiz. Yukarıda sözü edilen Murad b. Abdullah'ın eserinin yanı sıra ihtida etmeden önce ilahiyat ve felsefe tahsili görmüş Atinalı bir Ortodoks olan Mehmed'in, Yahudi bir âlimken tasavvuf yoluna giren Yusuf b. Ebi Abdüdeyyan'ın, bir rahipken İstanbul'a gelip ihtida ettikten sonra tasavvufa meyleden ve daha sonra Osmanlı Hanedanı'nın geleceğiyle ilgili kehanetvari haberler ileten Mehmed'in ve Üniteryen bir rahipken ihtida edip daha sonra ilk Osmanlı matbaasını kuran İbrahim Müteferrika'nın otobiyografik anlatılarına yer vereceğiz. Bu eserlerin dikkatli bir şekilde incelenmesi, önceki bölümde öne sürülen ve Osmanlı mühtedilerinin, dini vecibelerin doğru bir şekilde yerine getirilmesine, hidayete giden en hakiki ve kutsal kitap odaklı yolun –ki günümüz araştırmalarında bunun genelde yalnızca reform sonrası Hıristiyan dünyasına özgü olduğu düşünülür– ne olduğuna dair süre giden tartışmalara kolayca dahil olduğunu iddia eden görüşü destekler mahiyettedir. Sözü geçen bu beş eserde müellifler ortaçağ İslam dünyasındaki Hıristiyanlık karşıtı polemik (ya da kimilerince *reddiye* denen) eser yazma geleneği ile metin tenkidinin önemine ve kutsal metinlerin sahihliğine dair kuşkuları gidermek için semavi dilleri tetkik edip metinlerin asıllarına dönme gerekliliğine vurgu yapan Hıristiyan hümanist hassasiyetlerini bir araya getirerek İslamı hidayeti müjdeleyen din, Kuran'ı da Tanrı'nın hakiki kelamı olarak yüceltir.

İlerleyen sayfalarda da öne sürüleceği gibi, bu gelişme yalnızca Trento Konsili sonrası Hıristiyanlık dünyasına ait bir yazın türünün Osmanlı bağlamına taşınmasının sonucu değildir. Daha ziyade Osmanlıların, "mezhep ayrışması" çağına, ya da bir başka deyişle, gerek Lüterci, Kalvinist ve reform sonrası Katolik mezheplerinin oluşumuna yol açarak Hıristiyan dünyasında gerekse Sünni Osmanlı İmparatorluğu ile Şii Safevi Devleti'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak İslam coğrafyasında vuku bulan devlet ve mezhep inşası sürecine iştirak edişinin göstergesiydi. Bir önceki bölümde de tartıştığımız üzere, Osmanlıların Sünni bir devlet kimliği devşirmesi

dört başı mamur bir biçimde ancak 1540'larda başlamıştı. Lakin süreç 17. yüzyılda da devam etti ve 1690'larda, Kadızadeli hareketinin son dalgasının da sona ermesiyle birlikte nihayete erdi. Süreç, değişen siyasi ahvale ve Osmanlı "devleti"ni teşkil eden müesseselere dayanarak hem "yukarıdan aşağı" hem de "aşağıdan yukarı" yürütülen toplumsal denetim mekanizmalarını içeriyordu. Kitabın bu bölümünde ihtida tecrübelerinin otobiyografik anlatımlarını tarihi bağlamı içine yerleştirirken Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mezhep ayrışmasının bazı yönlerini ana hatlarıyla çizmeye çalışacağız.

Macar Asilli Osmanlı Dragomanı Murad b. Abdullah (1509-1586)

Murad b. Abdullah kendi eserinde anlattığı üzere 1526'da on yedi yaşındayken Mohaç Muharebesinde Osmanlı askerlerine esir düşmüştü.[7] Hakkında yapılmış son araştırmaya göre asıl ismi Balázs Somlyai idi ve bugün Romanya sınırları içinde bulunan Nagybánya'da doğmuştu.[8] Murad, daha sonraları Habsburg İmparatorluğu'nun İstanbul elçilik heyetinde bulunan Lüterci rahip Stephan Gerlach'a anlattığı üzere, Osmanlılara esir düşmeden önce Viyana'da okumuştu.[9] Mohaç'tan hemen sonra hayatı ve kariyerinin nasıl şekillendiği meçhul. Muhtemelen yeniçeri ocağına alınarak İslam itikadı ve Osmanlıların konuştuğu Türkçe hakkında sağlam bir eğitimden geçti. Divan-ı hümayun dragomanlarından biri olarak atanması ancak 1550'lerin başında, Sadrazam Rüstem Paşa tarafından diplomatik bir görevle gönderildiği Erdel'deki 39 aylık esaretinden sonra gerçekleşti. Serbest kalması için gerekli fidyeyi ödeyen Rüstem Paşa, Murad'ın lisan ve diplomasi hususundaki bilgisini, devrinde Osmanlı bürokrasisinin genişlediği, Osmanlı diplomasisindeki personel sayısının arttığı Kanuni Sultan Süleyman'ın dikkatine sundu.

Murad b. Abdullah İslama nasıl geçtiğini anlatırken şöyle der:

> Bu fakîr dahi Üngürüs oğlanı olub Mohac seferinde çıkduğumda ol diyârun ilminde çalışmak üzere idüm ki bunda İslâm diyârına gelin-

7 Murad b. Abdullah, *Kitab*, 149 a.
8 Bkz. Ács, "Tarjumans Mahmud and Murad," 307-16.
9 Bkz. Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, 1. cilt, 98; Matuz, "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaftszeit Süleyman des Prächtigen," 54.

dükde on yedi yaşumda olub İslâm arz olunduğın degmede kabul etmeğe cüret idimedüm. Ol cânibi bilüb bu cânibün ilminden asla(n) bî-haber idüm tâ okuyub tahsîl-i ilm oldukda bildüm tuydum. Hak Teâla inayet eyledi. Ümiddür ki hâtimemüz dahi îmanla hatm ola yani küffâr taifesinün çoğı Müsülman olmakdan nefret itdükleri bilmedüklerindendir.[10]

Murad'ın anlattığına göre Müslümanlığa geçişi, Aziz Paul'un yaşadığı ani bir aydınlanma deneyimi gibi muayyen bir zamanda cereyan etmiş bir olaydan çok Aziz Augustine'in Hıristiyan olma hikâyesinde olduğu gibi, İslam hakkında daha fazla şey öğrenip nihayet onun şerefiyle müşerref olmasına paralel giden bir süreçti. Murad başta kendisine İslama geçmesi "teklif" edildiğinde İslamı kabul etme "cesareti" olmadığını itiraf eder. 16. yüzyılda İstanbul'dan bahseden Avrupalı gözlemciler de esirlerin zincirli haldeyken İslama davet edildiğinden bahseder. Bu, onların hemen azat edilmesini sağlamasa da bazı durumlarda daha hafif bir muameleye maruz kalmalarına ve ekseriyetle azatlık sözleşmesine sebebiyet veriyordu.[11] Yine de Murad, İslama resmen bağlandığını beyan edişi ile İslamı zihnen kabul edişi arasındaki süreden de söz ediyor olabilir, zira normal olarak, sünnet edilmeden evvel İslam itikadı hakkında fazla bir malumat edinmemişti. Murad İslamı derin bir şekilde tetkik etmesinin bir neticesi olarak bu dine nihai olarak bağlandığını ve esir olmadan evvel aldığı eğitimin İslamı hemen kabul etmesinin önündeki en büyük engel olduğunu öne sürer. Her ne kadar başlangıcı pek gönüllü olmamış olsa da İslama girme yolundaki sergüzeştinden hayli makul ve zihni son derece besleyen bir tecrübe olarak bahseder.

Murad'ın kendi ihtida deneyimine dair eseri ne ölçüde benzersizdi? Kendisinden önceki İslami gelenekte Müslümanlığa geçiş tecrübelerinin otobiyografik anlatıları mevcut muydu? Ortaçağ İslam kaynaklarında ihtidanın nasıl anlatıldığı üzerine kalem oynatan son çalışmalar, İslama geçişin Aziz Paul ve Augustine anlatılarının bir nevi model teşkil ettiği Hı-

10 Murad b. Abdullah, *Kitab*, 149a.

11 Savaşta esir alınıp İstanbul'a getirilenlerin İslama döndürülmesi için bkz. Gerlach, 1. Cilt, 186. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu süreç içinde azat etme pratiği ve ihtidanın rolü üzerine bkz. Fisher, "Studies in Ottoman Slavery and the Slave Trade II: Manumission," 49-56.

ristiyanlığa geçiş hikâyelerinden farklı olarak kayda değer görülmeyen bir hadise olduğunu ve buna dair anlatılan öykülerde imanın şartlarını öğretmeye ya da Kuran'ın mesajını iletmeye yönelik herhangi bir yönlendirme bulunmadığını ileri sürüyor.[12] Bu çalışmalar, "ehl-i kitap dinlerinin" tamamının, aralarındaki sayısız müşterek hassasiyete rağmen din değiştirme anlayışını gerçekten paylaşıp paylaşmadığını sorgulayarak Arapçada teslim olmak manasına gelen ve Arapça kaynaklarda kişinin İslamı kabul etmesi için kullanılan *esleme* fiilinin "İslama girmek" olarak yorumlanabileceğini; bu "giriş"in, zaman içinde dini vecibelerin yerine getirilmesi ve Müslüman cemaatin toplumsal yaşayışına iştirak edilmesiyle beraber gerçek bir Müslüman olarak yaşamanın başlangıcı olduğunu öne sürüyor.[13] Arapçadaki *esleme* kelimesi pratikte İslama geçişe delalet ediyorsa da, Arthur Nock'un klasik halini almış çalışmasında kalbin ve ruhun bir dönüşümü olarak tanımladığı –ki Nock'un tanımına göre, din değiştirme, Aziz Paul ya da Augustinevari bir edayla yaşanıp anlatılabilecek dramatik bir vaka ya da süreçtir– biçimdeki anlamlardan hiçbirini içermiyor.[14]

Başka dini ve kültürel zeminleri inceleyen diğer araştırmacılar da din değiştirmenin evrensel bir tanımının olup olamayacağı meselesini sorguladılar. Din değiştirmekle ilgili getirilen evrensel tanımın muayyen bir tarihi ve kültürel bağlamın ürünü olduğuna dikkat çeken bu çalışmalar, bu tür tanımlama biçiminin, kişinin dini cemaate resmen kabul edilmeden *önce* yeni dinine "samimi" bir zihni bağlılığı olması gerektiğini vurgulayan ve Trento Konsili sonrasında ifadesini bulan Hıristiyanlığa geçiş tarifini yansıttığına dikkat çektiler.[15] Öte yandan önde gelen bir İslam tarihçisinin öne sürdüğü üzere, ilk dönem İslam kaynaklarında ihtida anlatı değeri ol-

12 Bulliet, "Conversion Stories in Early Islam," 123-133; Calasso, "Récits de conversions, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographes des 'gens de Basra' du *Kitab al-Tabaqat* d' Ibn Sa'd," 19-48.

13 Calasso, "Récits," 20, Bulliet, "Conversion Stories," 131.

14 Bkz. Nock, *Conversion—The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, 7. Nock'un tanımıyla *esleme* kavramının içerdikleri arasında fark olduğuna dair tartışma için bkz. Calasso, "Récits," 33. Ayrıca bkz. Fredricksen, "Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self," 3-34.

15 Örneğin bkz. Comaroff ve Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, 1. Cilt, 249; Asad, "Comments on Conversion," 263-73, Keane, "From Fetishism to Sincerity," 674-93. Trento sonrası din değiştirme anlatıları ile Aziz Paul ve Aziz Augustine metinleri arasındaki ilişki için bkz. Pollman, "A Different Road," 48-52 and Carlebach, *Divided Souls*, 88-123.

mayan bir vakaydı, zira "mühtedi, bir bakıma ilkin ümmetin bir mensubu oluyor ve daha sonra Müslüman olmanın ne demek olduğunu keşfediyor ya da keşfe çalışıyordu."[16] Aziz Paul ya da Augustine tarzı otobiyografik ihtida anlatılarını İslam tarihinde bulma beklentisi birtakım muayyen (Hıristiyan) kültürel ümitlerden beslenebiliyorsa da, İslam tarihinde zamandan azade bir ihtida anlatısı geleneği olduğunu düşünmek ve İslamda ihtida ile anlatısı arasındaki ilişkinin zaman içinde değişmediğini söylemek hayli yanıltıcı olur. Yakın dönemde yapılmış bir çalışma, gevşek bir İslam inancına sahip olanlardan daha dindarlara ya da şeri kanunlara harfiyen uymaya çalışanlardan İslamın tasavvufi tarafına ağırlık verenlere dek, İslamdaki ihtida anlatılarının modern zamanlar öncesinde Arapça otobiyografik metin literatürünün önemli bir alt türü olduğunu ortaya koyuyor.[17] Mevzuyla daha da yakından alakalı olarak, Osmanlı döneminden önce Arapça yazılmış ve hayli meşhur olmuş, hatta biraz sonra tanıtılacak Osmanlı devri eserlerinden ikisini de doğrudan etkilemiş iki adet hacimli otobiyografik eser vardır.

Bu eserlerden ilki 12. yüzyılda yaşamış ve Yahudilikten İslama ihtida etmiş Samuel ibn Abbas ha-Ma'aravi (Samuel el-Magribi) adlı yazarın kaleme aldığı *İfhamü'l-Yehud* (Yahudileri Susturmak) nam yapıttır. Diğeri ise Anselmo Turmeda (Abdullah b. Abdullah-ı Tercüman) isimli Mayorkalı eski bir Fransisken keşiş tarafından 15. yüzyıl başlarında yazılmış *Tuhfetü'l-edib fi'r-redd ala ehli's-salib* (Edipler İçin Bir Hediye: Hıristiyanlığın Reddine Dair Risale) adlı eserdir.[18] Hem Samuel hem de Anselmo Turmeda, kendi cemaatleri içinde eğitimli kişilerdi ve Müslüman oluşları, daha yüksek bir tahsil alma arayışları ile yakından alakalıydı. Bu bakımdan bu iki eser, ortaçağ ve erken modern dönemde tahsilli erkeklerce kaleme alınmış Hıristiyanlığa geçiş hikâyelerine benzerlik gösterir ve Akdeniz'de dinler ve mezhepler arasında uzun zamandır süre giden ilişkilerin birbirine yakın polemiklere ve metinlere yol açtığını ortaya koyar.[19] Bu eserler, İslam dün-

16 Bulliet, "Conversion," 131.

17 Bkz. Reynolds vd., *Interpreting the Self*, 194.

18 Samuel için bkz. García-Arenal, "Dreams and reason," 94-100; Stroumsa, "On Jewish Intellectuals Who Converted in the Early Middle Ages," 191-7; Husain, "Conversion to History," 3-34. Turmeda için bkz. de Epalza, *Fray Anselm Turmeda*.

19 Bkz. García-Arenal, "Dreams," 93-4.

yasındaki otobiyografik ihtida anlatısının İslam reddiye literatürüyle çok yakından ilişkili bir tür olarak ortaya çıktığını gösterecek şekilde İslamdaki otobiyografi, felsefe ve reddiye geleneklerinden yoğun izler taşır.[20]

Osmanlı dünyasında kaleme alınmış ihtida metinleri İslam tarihindeki daha eski metinlerden ne ölçüde farklıydı? Murad bu türdeki öncü eserlerden habersiz gibi gözükse de, kendisinden sonra gelen ve biraz sonra daha kapsamlı olarak incelenecek bazı isimler, Anselmo Turmeda'nın *Tuhfe*'sinden bariz olarak etkilenmişti. Türkçe yazılmış tüm ihtida metinleri, Samuel'in ve Anselmo'nun anlatılarında olduğu gibi İslam yazınındaki Hıristiyanlık ve Yahudilik karşıtı reddiye geleneğinden izler taşır ve kişiyi İslama taşıyan güzergâhın ilim olduğu yolundaki evrensel metafordan faydalanır. Bununla birlikte Osmanlı mühtedileri, İslam dininin üstünlüğünü dile getirip onu, mevcut en iyi manevi seçenek olarak takdim etmeye çalışırken, filolojik uzmanlıklarını ve metin tenkidi usullerini kutsal kitabın incelenmesine tatbik eden 16. yüzyılın reform yanlısı Hıristiyan hümanistlerinin ideallerini benimseyip uygulamaya çalışır gözükür.[21] Hakeza Osmanlı mühtedileri, kutsal kitaplarla ilgili kapsamlı bir bilgiye sahip olmanın ve semavi dillere (özellikle de Latince, Yunanca ve Arapçaya) aşinalık kazanmanın önemine vurgu yaparak temel kaynaklara dönüş (*ad fontes*) ilkesi ile polemik eserlerinde farklı semavi geleneklerin nasıl temsil edildiğinin sistematik biçimde karşılaştırılmasının gerekliğini savunur. Örneğin bu bölümün ilerleyen kısımlarında kendisine kapsamlı olarak yer verilecek bir müellif Yunan felsefesini iyi biliyordu. Katolikler ve Protestanlar arasında kıyasıya tartışılan tercüme meselesi de yine Osmanlı mühtedilerinin polemiklerinde önemli bir yer tutuyordu. Bununla beraber, kendisinden önceki örneklerden farklı olarak Osmanlı ihtida metinlerinde günün siyasi meseleleri, en bariz olarak Habsburglarla yaşanan emperyal çekişme örneğinde de görüldüğü üzere yer buluyor; bu metinler, Osmanlı İslamının diğer dinlerden üstün olduğunu ispat ederek Osmanlı padişahlarının muasır hükümdarlara galebe çaldığını öne sürüyordu. Bu bağlamda her bir Osmanlı ihtida metni, mühtediyi hem İslama hem de Osmanlı saltanatına bağlıyordu –ki

20 Bkz. de Epalza, *Fray Anselm*, 92-118; García-Arenal, "Dreams," 96-7, 101.
21 Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, 10.

bu özellik enikonu yeniydi ve mezhep ayrışması çağının karakteristik bir özelliği olan dini söylemin siyasallaşmasına işaret ediyordu.

Kitabın girişinde de zikredildiği üzere Murad b. Abdullah'ın *Kitab tesviyetü't-teveccüh ile'l-hakk* (Allah'a teveccüh için kaynak kitap) adlı eseri, Osmanlı otobiyografik ihtida metinlerinin en eski ve birçok bakımdan en özgün örneğidir. Her ne kadar çeşitli araştırmalarda Murad'ın saraydaki dragomanlardan biri olarak yaptığı görevden ve edebi ürünlerinden bahsedilse de, yaklaşık 150 varaktan oluşan polemik risalesi-otobiyografi karışımı eseri yüzeysel bir tahlilden öte bir ilgiye mazhar olmadı.[22] Murad eserini kaleme alma nedeninden bahsederken esir düştüğü Erdel'de Hıristiyanlarla yaptığı dini münazaraların kendisini bu kitabı yazmaya ittiğini söyler.[23] Esasında Murad'ın eserinin tamamında, Hıristiyanlığın değersizliğini ve batıllığını kendi kutsal metinleri üzerinden ispat edecek yeterli kanıtların görülmesinden sonra ihtidanın kaçınılmaz olarak ortaya çıkan makul bir tercih olduğu inancı vardır. Murad, Hıristiyanlığı ilk inkâr edişinden sonraki o "hakikat"in zamanla idrakine vardığından bahsederken şöyle söyler:

> Hâliya çünkim davet yüzi evvelâ İslâmın şerefini bildirmekle ve anların dini bâtıl olduğını âyetle ve hadisle ve edille-i akliyye [aklî deliller] ile ve hem kendü kitablarınla sâbit itmekle olur. Bu kitabdan ilerü davet tarîki olmaya ki zirâ ben adını ibtidâ-yı İslâmumda dayatup İslâma mâil olmaduğum bahanelerdür. Küffâr taifesinin dahi dayanduğı ve bu fakire keşf olunan mesâil anlarun dahi kulağına girecek. Ümiddür ki her kişi beher hâl canı korkusın çekmeyecek değüldür. Vâkı'ada

22 Murad, 1550'ler ve 1570'lerde Osmanlılarla Habsburg elçileri arasındaki barış müzakerelerinde ikinci dragoman olarak hazır bulunmuştu. Bu süre içinde 1556-7'de *Kitab Tesviyetü't-teveccüh ile'l-Hak* adlı eserini tamamlayıp yine 1559'da Venedik Balyosu Marino di Cavalli'nin siparişiyle Cicero'nun *De senectute* adlı eserini Türkçeye tercüme etti. Kendi kitabının Latince çevirisini de 1567-1569 arasında tamamladı. 1580 ile 1582 arasındaki bir dönemde Tanrı'nın birliğine dair Türkçe bir dizi ilahi kaleme alıp onları Macarca ve Latince tercümeleriyle beraber yayınladı. Nihayet hayatının son yıllarında "ölçüsüz şarap düşkünlüğü" nedeniyle görevinden azledilmişken anonim bir Osmanlı tarih kitabını Eckersdorflu Philip Haniwald için ufak bir ücret karşılığı Latinceye tercüme etti. Murad'ın bu tercümesi *Codex Hanivaldanus*'un en önemli metinlerinden biri oldu. Murad'ın eserleri için bkz. Babinger, "Der Pfortendolmetsch Murad und seine Schriften," 33-54. Saray tercümanı olarak hizmeti için bkz. Matuz, "Die Pfortendolmetcher," 54-55 ve Ács, "Tarjumans," 310.

23 Murad b. Abdullah, *Kitab*, 153a.

garez ortadan götürülüb bî-garezlik anlandukdan sonra hem tarik-i İslâmun ahvâlini ve şerâitini bilüb muttali olıcak ki gayet eçhel [çok bilgisiz] ve muânid [inatçı] kâfir gerek ki kabul itmeye.[24]

Murad tahsil hayatına Protestan reformasyonunun başlarında, dini ve fikri hayat bakımdan 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, Hıristiyan ve Yahudilerin kutsal kitaplarını *tahrif* etmesi meselesine yer verir.[25] Murad, Hıristiyan 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 Hıristiyanlık ve Yahudilik karşıtı reddiye literatürünün önceki örneklerinde de görülürken, Murad eserinde İncil'in Macarcaya nasıl yanlış biçimde tercüme edildiğini bizzat gördüğünden ve bu mevzu hakkında Hıristiyan muhatabına karşı çıktığından söz eder.[26] 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 kelamıdır; 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.[27]

24 *Kitab*, 150b.
25 *Tahrif* meselesinin polemiklerde sıkça kullanılan bir kavram olarak tarihi için bkz. Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, 145-184.
26 *Kitab*, 12a-b.
27 Bu konu için bkz. Abdul-Raof, *Qur'an Translation*.

Murad'ın Hıristiyanlıktaki reform yanlısı görüşlere maruz kalması Osmanlıların eline esir düşmesiyle kesintiye uğramadı. 16. yüzyılda İstanbul, her biri Avrupa'daki dini ve siyasi gelişmelerden haberler getiren ve karşılıklı olarak Osmanlı İmparatorluğu hakkında Avrupa merkezlerine ve halkına bilgi taşıyan Avrupalı sefirler, tacirler, seyyahlar ve İslama dönen Avrupalı kaçkınlarla doluydu. Stephan Gerlach'ın 1573 ile 1578 yılları arasını kapsayan günlük türü eserinden öğrendiğimize göre, Murad, Habsburgların İstanbul'daki elçilik heyetine tercümanlık etmekle görevlendirilmişti ve bu görev sırasında, Gerlach gibi Lütercilerle ve hatta Adam Neuser gibi Osmanlı topraklarına kaçıp daha sonra Müslüman olmuş ve Osmanlı payitahtında hatırı sayılır büyüklükteki bir Alman mühtedi grubunun ruhani liderliğine soyunmuş teslis inancı karşıtlarıyla Hıristiyan teolojisi hakkında münazara fırsatı bulmuştu.[28] Murad'ın kaleme almış olduğu eser yakından incelendiğinde ve hayatının sonraki aşamalarına dair bilgiler gözden geçirildiğinde Murad'ın Üniteryenliğe sempati beslemiş olabileceği söylenebilir. Bu, Türkçe orijinali ve Latince ile Macarca tercümeleri şeklinde yazmış olduğu, içinde Tanrı'nın birliğini kutsadığı ilahilerinde açıkça ortaya çıkar.[29] Öyle görünüyor ki Murad, Tanrı'nın tek bir varlığının olduğunda ve Hz. İsa'nın insan hüviyetinde ısrar eden (dolayısıyla teslis karşıtı olan) Hıristiyan Üniteryanizminin 16. yüzyılın ikinci yarısında İtalya, Habsburg toprakları, Polonya, Osmanlı kontrolündeki Macaristan ve Erdel'de çok sayıda takipçi kazandığının farkındaydı.[30] Teslis karşıtlığının muhtelif özelliklerinin bu konu hakkındaki İslam inançlarıyla, özellikle de Allah'ın birliği (vahdet) ilkesiyle bağdaşması hem teslis karşıtlarının hem de onların muarızlarının gözünden kaçmamıştı. Murad'ın 1580'lerin başında yazıp Macarca, Latince ve Türkçe olmak üzere üç farklı biçimde takdim ettiği Tanrı'nın birliğine ithaf olunmuş ilahileri, Murad'ın bu eseriyle gayrimüslim bir okur kesimini, muhtemelen de Erdel'deki Üniteryenleri hedef seçtiğinin göstergesidir.[31]

28 Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 1. Cilt, 101-3, 156, 239.
29 Murad'ın ilahileri için bkz. Babinger vd., *Literaturdenkmäler*, 45-51.
30 Üçüncü bölüme bakınız. Ayrıca bkz. M. E. H. N. Mout, "Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert." *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988): 72-84.
31 İlahiler için bkz. Babinger vd., *Literaturdenkmäler*, 55-69.

Murad'ın eseri genel dini temayüllerin bir dinden diğerine din değiştirme biçiminde nasıl taşındığına tanıklık eder. Müslüman ve Reform yanlısı duyarlıkları birbiriyle iç içe geçirdiği durumlara tercüme meselesinden bahsettiği satırlarda da ara vermez. Temel kaynaklara dönüş (*ad fontes*) ilkesi Kuran'ın sahihliği hususundaki savını güçlendirmeye yararken, Müslüman olarak sergüzeşti, geç ortaçağ Hıristiyan mistisizminde yeniden canlanmış ve nefsin denetim altına alınıp kendi kendini sıkı bir biçimde tetkik ve tahkik etmesine dayalı mistik bir duyarlıktan (*devotio moderna*) –ki İslamdaki tasavvuf geleneğine paraleldi– beslenmişti. Tasavvuf, dini idealleri kişiye kazandırdığı ve kişinin bu idealleri gündelik hayatına kattığı ölçüde İslamın manevi reform boyutunu temsil ediyordu.[32] Tasavvufun İslam itikadı ve yaşayışının içselleştirilip kuvvetlendirilmesi üzerinde durması, Müslüman olma süreci içinde kendisine yol göstermiş sayısız mutasavvıfın ismini eserinde zikreden Murad üzerinde kalıcı bir iz bırakmıştı.[33] Gerçi tasavvuf, Murad'ın Müslümanlığa geçişindeki temel itki değildi; yine de onun, reforma maruz kalmış Hıristiyan hassasiyetleri hakkında tefekküre dalmasına ve bu hassasiyetleri bir Müslüman olarak hayatına uyarlamasına yardımcı olmuştu. Eserinde kendisinden birçok kez günahkâr olarak söz etmesi hem tasavvuf geleneğinde yeri olan kendinden şüphe etme ve kendini hakir görme erdemlerine hem de reforma uğramış Hıristiyanlıkta, şahsi denetime, manevi takvaya ve inancın kişiyi temize çıkaracağı düşüncesine vurgu yapan esaslara uyum gösteriyordu.[34]

Murad'ın eserinde hümanist ve reform yanlısı manevi ideallerin yanı sıra, dönemin diğer önemli gelişmelerinin, özellikle de imparatorluklar arasında şiddetli biçimde yaşanan rekabetin izleri yankılanır. Önceki bölümde de söz ettiğimiz gibi, Murad, Osmanlı Hanedanı'nın çökeceğine dair –ki bunun Osmanlı Hanedanı'nın on ikinci hükümdarı olan Kanuni zamanında vuku bulacağına inanılıyordu– Avrupa'da tedavülde olan kehanetlerden bahseder.[35] Murad, Hıristiyan kehanetlerine karşı Osmanlı sultanının, mesiya-

32 Chittick, *Sufism—A Short Introduction*, 22.

33 En önde gelenleri Yazıcızade Mehmed, Kutbeddin Mehmed İzniki, Mevlana Celaleddin Rumî, Gazali, Lamii Çelebi, İbn Arabi ve diğerleriydi. Bkz. Tijana Krstić, "Narrating Conversions to Islam," 204-5.

34 *Kitab*, 150b-151a. Ayrıca bkz. Krstić, "Narrating," 198.

35 *Kitab*, 48a-49b. Kehanetler hakkındaki bu metin parçasının çevirisine Üçüncü Bölümde yer verildi. Ayrıca bkz. Miyamato, "Ortaçağ Kehanetlerinin Etkisi," 124-45.

nik dünya hükümdarı mahiyetindeki *sahibkıran* olduğu iddiasına sarılır. Bununla birlikte, Hz. İsa'nın cennetin anahtarlarını Aziz Petrus'a vermesinden sonra "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 eder.[36] 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 çıkılan Habsburglarla Osmanlılar arasında yaşanan emperyal rekabete bağlar.

Murad Osmanlı padişahının halifelerin meşru halefi olduğunu söyleyerek 1540'larda Osmanlı imparatorluk ideolojisinde neşet eden yeni gelişmelere dair de birtakım ipuçları sunar. Bir önceki bölümde daha geniş olarak tartışıldığı üzere, Kanuni Sultan Süleyman 1530'ların ortalarına kadar hem Habsburg İmparatoru V. Karlos ile hem de Safevi Şahı İsmail (ve Tahmasb) ile tek bir imparatorluk ve inanç bayrağı altında tüm dünyayı birleştirecek Mesihvari son imparator olmak için kıyasıya bir rekabet içindeydi. Kanuni'nin iki rakibine de tamamen üstün gelemeyeceği ortaya çıktığında, padişahın Mesihvari karizması, adaletin ve şeriatın muntazaman tatbik edilmesine dayanan bir hükümdarlık biçimine evrilmeye başladı.[37] Kanuni, Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve bürokrasideki diğer memurların yardımıyla Osmanlı saltanatını, ümmet üzerinde cihanşümul bir egemenlik anlamındaki yegâne siyasi biçim olan hilafet makamıyla eş tutmaya başladı.[38] Osmanlı padişahları neseplerini hilafet sürmüş kadim hanedanlara dayandıramayıp daha önce hiçbir zaman "halife-i resulullah" (Hz. Muhammed'in halifesi) ve "halifetullah" (Allah'ın vekili) mefhumlarını kullanmaya cüret edemediyse de, gerek Kanuni gerekse çevresinde onun kimliğini inşa etmeye çalışan devlet erkânı, devrinde tesis olunan adaletin ona halifevari bir egemenlik bahşettiğine inanıyordu. Ebussuud'un dur durak bilmeden sürdürdüğü hukuki faaliyetleri sayesinde örfi hukuk (*kanun*) şeriatla uyumlu hale getirildi.[39] Hükümdarı

36 *Kitab*, 131a-132 b.
37 Bkz. Fleischer, "The Lawgiver."
38 Bkz. Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, 98-110; Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 29.
39 Halifeler geleneksel olarak şeriatı yorumlayamaz ya da ona ekleme yapamazdı, zira bu, ulemanın bir ayrıcalığıydı. Ancak Haim Gerber'in de parmak bastığı üzere "*kanun* ve *şeriat* iç içe geçmişti ve

kutsallaştırma teşebbüsü Habsburglar ve Safevilerde de koşut gitti. Hem V. Karlos hem de oğlu II. Felipe hüküm sürdüğü topraklarını ilahi hakla yönettiklerine inanıyorlardı.[40] Safevi Şahı Tahmasb da (h. 1524-76), Ali Karaki'yi (ö. 1534), Osmanlı şeyhülislamının Şii muadili mahiyetinde olan ve Safevi şahını dünyaya nihayet zuhur etmiş on ikinci imam olarak takdim etmeye çalışan –ki on ikinci imam Şii geleneğinde kutsallığın nihai biçimiydi– *"hatemü'l-müctehidin"* (müçtehitlerin mührü) olarak atadı.[41]

Kanuni bu sayede kendi hükümdarlığını Sünni İslam zemininde olabilecek en kutsal biçime taşımış oldu. Bu süreç, Osmanlı Hanedanı'nın Sünni İslamın koruyucusu olduğu biçimindeki imaj siyasetine eşlik ediyordu. Gerçi Osmanlılar Habsburglar gibi engizisyon benzeri bir yapı tesis etmedilerse de, Kanuni Sultan Süleyman, genelde "Kızılbaş" olarak bilinen Şii Safevi yandaşlarının ihlallerine ve radikal mesiyanizme özel bir dikkat gösterdi. Osmanlı İmparatorluğu, Kanuni devrinden önce Müslümanlık çatısı altındaki muhtelif inançlara oldukça hoşgörülüyken Kanuni devrinde sapkınlık davalarında ve inancın sınırlarını tahkim etme çabalarında patlama yaşandı.[42] Ortodoksinin ve kamu ahlakının sınırlarını denetime tabi tutan yeni bir kanunnamenin yürürlüğe konması, cami ve mescitlerde ibadetin zorunlu tutulup katılmayanların cezaya çarptırılması, cemaatin büyüklüğünü belli bir seviyede tutup denetimini kolaylaştırmak maksadıyla daha önce görülmemiş sayıda cami ve mescidin yapılması gibi bir dizi toplumsal denetim tedbiri üzerinden doğru inancın hududunu tayin ve tahkim etme gayesi gerçekleştirildi.[43] Örneğin taşradaki kadı sicilleri, mahallelerin yeniden tanzim edilip isimlerinin mahalledeki en büyük mescit ya da camiye göre değiştirildiğini gösteriyor.[44] Osmanlı dünyasındaki bu tedbirler, Tren-

Osmanlı padişahı, hükümdarların hukuk alanına daha önce ya da daha sonra asla müdahil olmadığı kadar müdahale ediyordu." Bkz. Gerber, *State, Society and Law*, 88-89.

40 Bkz. Parker, *The Grand Strategy of Philip II*, 95.

41 Bkz. Newman, *Safavid Iran*, 37.

42 Bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 230-304. Ayrıca bkz. Dressler, "Inventing Orthodoxy," 153-76.

43 Bkz. Necipoğlu, *The Age*, 29; 47-59 ve Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 24-32, 93-131.

44 Örneğin Antep'te 1536 senesinde *Mahalle-i Kayacık* olarak bilinen mahalle 1543 tarihli tahrir defterine göre *Mahalle-i Kızılca Mescid* olmuştu. Benzer şekilde *Mahalle-i Sıkkak* da 1543'te *Mahalle-i Mescid-i Hoşkalem* oldu. Şehirde 28 mahalleden 24'ünün adı buralardaki mescidlerin adlarına göre değiştirildi. İçlerinden altısı ise daha ufak mahallelere (ve yine mescidlere göre) bölündü. Diğer örnekler için bkz.

to Konsili sonrasında doğru inanış ve yaşayışlı bir Katolik cemaati yaratmak gayesiyle, Kardinal Carlo Borromeo'nun Milano'sunda ve Habsburg topraklarında yürürlüğe konanlarla aynı ruhun izlerini taşıyordu.[45] Mahalli kadılardan başka muhtelif Sufi tarikatlar da Sünnileş(tir)me ve cemaati denetim altında tutma siyasetinin yürütücülüğünü üstleniyordu. Örneğin 1550'lerin başında Halveti Şeyhi Sofyalı Bali Efendi, Rumeli'deki Bedreddinilerin ve "dinsiz," "şeytanın oğlu" olarak tarif ettiği Kızılbaşların faaliyetleri hakkında Kanuni'ye ve Veziriazam Rüstem Paşa'ya raporlar gönderiyordu.[46]

Benzer bir süreç Safevi topraklarında da yaşanıyordu. Her ne kadar Şah İsmail 1501'de hükmettiği toprakları resmen Şiiliğe döndürdüyse de Şiileş(tir)me süreci 16. yüzyılra devam etti ve en kayda değer ilerleme Şah Tahmasb zamanında yaşandı. Örneğin benzeri denetim ve Şiileş(tir)me tedbirleri yoluyla mezheben ve siyaseten Şii bir cemaat yaratmak için yola çıkan *hatemü'l-müctehidin* Ali Karaki, kıblenin yönünü değiştirdi, her kasabaya Şii ibadetinin nasıl yapılacağını gösterecek bir imam atadı.[47] Bütün bunlar düşünüldüğünde "hükümdar kimse onun dini geçerlidir" (*cuius regio, eius religio*) ilkesi Osmanlı ve Safevi bağlamında da benimsenmiş; Müslüman cemaat üzerinde ruhani otoritenin kim olacağı, en doğru ibadet şekilleri ve hatta Kuran'ın özgün hali hakkındaki tartışmalar, Katolik-Protestan ve Müslüman-Hıristiyan polemik metinlerindeki dili anımsatacak şekilde işlenmeye başlamıştı. Mesela divan-ı hümayun dragomanı Ali Bey Sünnilik ile Şiilik arasındaki farkı Stephan Gerlach'a şöyle açıklıyordu:

> Aslında her iki halk da aynı dindenmiş, ama İranlılar, Ebubekir, Ömer ve Osman'ı halifeleri olarak tanımıyorlarmış, sadece Muhammed'in damadı olan Ali'yi tanıyorlarmış ve ülkelerinin ona ait olduğuna inanıyorlarmış. Ayrıca Cebrail adındaki meleğin Kuran'ı gökten indirdiği zaman, bir bölümünü Ali'ye emanet edecek yerde, yanlışlıkla Muham-

Özdeğer, *Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası*, 121-124. Bu çalışmadan beni haberdar ettiği için Leslie Peirce'a teşekkür ederim.

45 Bkz. de Boer, *The Conquest of the Soul* and Hsia, *Social Discipline*, 122-42.

46 Bkz. Clayer, *Mystiques, état et société*, 76-7.

47 Bkz. Newman, *Safavid Iran*, 13-38; Abisaab, *Converting Persia*, 15-30; Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs*, 349-66. Ayrıca bkz. Quinn, *Historical Writing During the Reign of Shah Abbas*, 76-86.

med'e devrettiği kanısındalarmış. Zira Kuran bir seferde inmemiş, önce birkaç ayeti ya da sayfası, daha sonra gene birkaç bölümü inmiş.[48]

Yine aynı zaman diliminde, 1570'lerde Safevi ulemasının en önde gelen isimlerinden biri olan Mir Hüseyin, Halife Ömer'i "Kuran'ı taklit ederek Hıristiyanları, Yahudileri ve Zerdüştleri memnun eden bir kalpazan" olarak tarif ettiği bir risale kaleme aldı.[49]

Murad b. Abdullah, hizmetinde olduğu üç padişah Kanuni, II. Selim ve III. Murad'ın saltanatları sırasında giderek artan emperyal rekabete, din ile devlet arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesine ve siyasi söylemin "ilahiyatlaşması"na tanıklık etti. Bütün bu gelişmeler Kanuni devrinden itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda dini bağlılık ve din değiştirme kavramlarını derinden etkiledi. Murad b. Abdullah'ın da ilerlemiş yaşına rağmen muhtemelen hazır bulunduğu 1582 tarihli şehzade sünnet düğünü merasiminde –ki o döneme kadar düzenlenmiş en görkemli Osmanlı merasimiydi– III. Murad, gönüllü mühtediler ve devşirme oğlanlarının da aralarında bulunduğu binlerce fukara ve yetim Müslümanı şehzadesiyle aynı günde ahali önünde sünnet ettirdi.[50] 1578'den bu yana Safevilerle kesintisiz devam eden savaşta ve içinde bulunulan mali ve askeri kriz ortamında hanedanın imajını pekiştirmek için tertiplendiği aşikâr olan bu merasimde Safevi elçilik heyeti mensupları da yine halkın önünde Osmanlıların temsil ettiği Sünni İslama geçti. Hatta Safevi mühtedilerinden biri padişahı övüp Safevi şahını kötülediği bir nutuk bile çekti. Elimizdeki kaynaklara göre, sahnelenen bu ihtida merasimi büyük bir başarı kazanmış, bir hafta sonra tekrar edilmişti.[51]

Döneme tanıklık etmiş Foçalı İntizami, merasimle ilgili *Surname-yi hümayun* adlı eserinde "*Beç kral-ı bed-fial*"in (kötü fiiller sahibi Avusturya kralının) elçisinin Safevi sefirinin yanına oturmaya itiraz ettiğini, bu itirazı-

48 Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 1. Cilt, 292-3.

49 Bkz. Abisaab, *Converting Persia*, 47. Kuran-ı Kerim'in tahrif edilip edilmediği sorusu için bkz. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 2. Cilt, (Leipzig, 1919), 93-110.

50 Bkz. Terzioğlu, "The Imperial Circumcision Festival of 1582," 85-6.

51 A.g.e., 86. Stephan Gerlach, 1578 yılında Safevi emirinin kâhyasının (ki emir tüm hane halkıyla birlikle Osmanlı tarafına geçmişti) ihtida ettiğini bildirir. Gerlach'ın açıklamasına göre *kâhya* Safevilerin Şii inancının yanlış olduğunu alenen kabul etmiş ve ihtida etmesi için divan-ı hümayuna getirilmişti. Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 2. Cilt, 795.

nı da şeyhülislamın, "bir Kızılbaşı katletmek yetmiş kâfiri öldürmekten yeğdir" fetvasına dayandırdığını söyler.[52] Şurası muhakkak ki, "ortodoksi"lerin hiyerarşisi meselesinde Habsburg elçisi Osmanlı görüşünün ne olduğunun farkındaydı. Bu örnek, üç farklı emperyal ve mezhepsel projenin Osmanlı payitahtında bir araya gelip her birinin aynı kavramsal lügatten beslendiğini ve yine her birinin, imparatorluk egemenliği ile dini "ortodoksi" arasındaki zaruri bağın hakkını teslim ettiğini gösteriyor.

Murad'ın kaleme aldığı eser Osmanlı İmparatorluğu'nda dini-siyasi ortodoksi, din değiştirme ve kamu ahlakı gibi meseleler çeperinde oluşan yeni tür endişeleri yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bir mühtedinin, yeni himaye olanaklarının ortaya çıktığı bir çağda gerekli mali desteği bulmasını sağlayacak bu tür gelişmelerden nasıl faydalandığını da gösterir. Şunu unutmamalıyız ki Murad eserini ilkin Türkçe yazmış, Latinceye daha sonra tercüme etmişti. Bu da eserinin hem Osmanlı dünyası hem de (tam olarak kimin hedef alındığı belli olmasa da) Hıristiyan Batı dünyası olmak üzere iki yönlü bir okur kitlesi olduğuna delildi.[53] Kanuni devrinin sonlarında Osmanlı toplumunu kuşattığını söylediği ahlaki çöküntüye dair satırları –ki Osmanlı kadılarının rüşvet alışkanlığını tenkit eder, hatta livatadan dem vurur– *nasihatname* türü eserler ve tasavvufi çevrelerden çıkan daha gayri resmi havadaki dini-siyasi risaleler gibi 16. yüzyıl sonundan itibaren artmaya başlayan diğer siyasi metinleri çağrıştırır.[54] Peki, mütevazı ve kendini geri planda tutmaya gayret gösteren bir Osmanlı hizmetkârı nasıl oluyor da kendinde Osmanlı toplumunu tenkit etme hakkı görüyordu?

Murad, İslamın şerefiyle müşerref olmuş ve şimdi gayrimüslimlere İslama geçmenin faydalarını anlatma misyonu edinmiş bir mühtedi olarak bu devirde Sünni İslam anlayışına yeni tür bir bağlılık gösteren Osmanlı

52 Bkz. Terzioğlu, 85. Bu eserin hazırlanması aşamasında saraydaki dinamikler için bkz. Fetvacı, "Vezirs to Eunuchs," 211-14.

53 Murad, Macaristan, Almanya, Polonya, Bohemya, Fransa, Portekiz ve İspanya gibi *Frengistan*'daki ya da "Frenk diyarı"ndaki kâfirlerin gönüllerinin İslama "yumuşayabilmesi" için eserini Latince'ye tercüme ettiğini söyler. *Kitab*, 148b.

54 Bkz. Ocak, "Les réactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle ottomane et la question de *zendeqa* ve *ilhad* au XVIe siècle," 73-5; Fleischer, "From Şeyhzade Korkud to Mustafa Ali: Cultural origins of the Ottoman *nasihatname*," 67-77 ve Fodor, "State and Society, Crisis and Reform, in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes," 217-240.

düzeninin sesi olmakta ısrarcıdır.[55] Murad, Avrupalıların şeriatın livatayı cezalandırmadığına ve Türklerin livatacılığın öncüsü olduğuna geniş ölçüde inandığının farkında olmalıydı.[56] Bu bakımdan onun Osmanlı toplumundaki livata fiilini büyük harflerle tenkit etmesi, Lut kavminin günahına İslamın müsamaha göstermediğini hatırlatmayı ve Osmanlı idarecilerini livata suçunu işleyenlerin hakkından gelmeye davet etmeyi amaçlıyordu. Murad, din ile siyasetin birbirine sıkı sıkıya bağlandığı bir çağda mühtedi olarak biriktirdiği manevi sermaye üzerinden kudretli devlet erkânının himayesine mazhar olmayı da ümit ediyordu. Kanuni Sultan Süleyman, kırk altı yıllık saltanatının ikinci yarısında, imparatorluğun işlerini yürütecek bir bürokratik seçkinler zümresi tesis ederek kendi şahsiyetinden münezzeh bir saltanat düşüncesine öncülük etmişti.[57] Kendisinden sonra gelen padişahlar, bu dönemde siyaset üzerine kalem oynatan yazarların tepkisini çekecek biçimde, gündelik siyasetteki öncü görevlerini bu bürokratik seçkinlere bıraktı. Bu gelişme, özellikle devşirme sisteminin devam etmediği 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başından itibaren geçerliydi. Gerek İstanbul gerekse taşradaki yeni seçkinler, kendi saflarına gönüllü mühtediler katmaya başlayıp onları çeşitli bürokratik ve askeri görevlerde kullanmak üzere hazırlayarak devletin işlerini görecek kişileri devşiren padişahın tekelini elinden alıyordu.[58] Esasında Murad, hamisi Rüstem Paşa'nın ölümünden sonra yeni bir hami arayışındaydı.[59] *İrşad* adlı eserinde hassaten III. Murad'ı göklere çıkarırken, Tanrı'nın birliği üzerine üç dilde kaleme aldığı ilahilerde sadrazamlar Sokollu Mehmed Paşa ve Sinan Paşa'yı cömertlikleri için yüceltir.[60]

55 Eserinin sonunda Murad şöyle der: "Pâdişâh-ı âlem-penâh hazretlerinin eyyâm-ı saâdet-saltanatlarında bekâları içün ve âkıbetleri hayr olmaları içün bu fâni ömrümi geçirmek aksâ-yı murâdumdur... mecâzdan hakikat gözleyüb rızâ-yı kazâ-yı rabbânî ile tevekkül kılub ümiddür ki Allahın fazl u inâyeti tevfîk ü hidâyeti irişüb cümle-i ehl-i imânla ve kâffe-i zümre-i İslâm ile bile son demde dahi yoldaş ola. Âmin yâ rabbü'l-âlemîn ve yâ hayrü'l-nâsırîn." *Kitab*, 153b.

56 Bkz. Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, 109-127.

57 Bkz. Fleischer, "The Lawgiver," 172-3 ve Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 36-38.

58 Bkz. Minkov, *Conversion*, 67-77, 195-6.

59 Örneğin mektupları 1572 ve 1573 yıllarında Erdel voyvodası Stephan Bathory'nin himayesini sağlamaya çalıştığını gösteriyor. Bkz. Laszlo Szalay der., *Erdély és a Porta, 1567-78* (Budapest, 1862), 57-9, 112-4. Gerlach, Aralık 1576'da İstanbul'daki Habsburg Elçisi David Ungnad'ın yıllardır maaş alamayan Murad'a mali destek sağlaması için Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa ile görüştüğünü iddia eder. Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 2. Cilt, 480.

60 Bkz. *Kitab*, 149b-150a ve Babinger, *Literatur*, 143. III. Murad devrinde sanatçı-hami ilişkisinde ve

Bütün bunlara karşın, Batıdaki Hıristiyanların hidayetini sağlama isteği yalnızca retorik değildi. Esasında Stephan Gerlach anılarında Murad'ın en az bir kere *Firengistan*'dan bir Hıristiyanın ihtida etmesine yardımcı olduğunu söyler. Murad, Fransa kralına hizmet eden ve ihtida etmek isteyen bir kişiyi 1575'te divan-ı hümayuna getirip Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'yı adamın niyeti hakkında bilgilendirmişti.[61] *İrşad* adlı eserinin, biri tam diğeri yarım iki nüshası olduğundan ve bu iki nüsha da Türkiye dışındaki kütüphanelerde bulunduğundan, eserin ne tür bir okur kitlesine sahip olduğunu ve okurları üzerinde nasıl bir etki bıraktığını tahmin etmek güç.[62] 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 Hıristiyan inanışına uygun davrandığını gösteriyor.

Hıristiyan Bir İlahiyatçı İken Müftü Olan Mehmed b. Abdullah (16. Yüzyıl Sonlarından 17. Yüzyıl Ortalarına)

Din değiştiren kişilerin imparatorluklar ve mezhepler arası rekabette giderek artan bir rol oynadığına şahitlik eden diğer bir metin, tahsilli bir Ortodoks iken ihtida eden Atinalı Mehmed'in risalesidir. Murad'ın eserinden bir hayli kısa olan bu kitap, kısalığına karşın Anselmo Turmeda'nın kaleme aldığı esere göbekten bağlı olduğu ve 16. yüzyıl sonlarıyla 17. yüzyıl başlarında Akdeniz dünyasında hareket halindeki insanlara, fikirlere ve metinlere dair bir resim sunduğu için muazzam bir kaynaktır. Gerçi yazar metni kaleme aldığı tarihi "İncil'in 23. yılı" diyerek gizlese de, metinde zikredilenlerin bağlamı ve yazarın I. Ahmed'den merhum olarak bahsettiği düşünüldüğünde eser I. Ahmed'in (h. 1603-1617) ölümünden sonra, muhtemelen 1623 yılında kaleme alınmıştı.[63]

vezirlerle saraydaki diğer kişilerin hamilik edimlerinde yaşanan değişimler için bkz. Fleischer, *Bureaucrat*, 70-190 ve Fetvacı, "Vezirs to Eunuchs."

61 Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 1. Cilt, 239.

62 British Library'deki tam nüsha dışında, eserin üçte birinin uzunluğunda ve yine Murad'ın elinden çıkma bir başka nüsha Viyana'daki Avusturya Milli Kütüphanesindedir. (A. F. 180).

63 Viyana'daki Avusturya Milli Kütüphanesinde mevcut olan nüshadan (N. 380) yararlandım. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan koleksiyonundaki 144 numaralı nüshanın istinsah

Otobiyografik ihtida anlatısı ve Hıristiyanlık reddiyesi karışımı bu eserin başında yazar, felsefi ilimlerin membaı olan (*menba-yı ulum-ı hikemiyye*) Atina'da doğduğunu söyler. Burada, otuzlu yaşlarına gelinceye kadar devam edeceği ilahiyat tahsiline başlamış, bu yaşından sonra da tutkuyla kadim Yunan ilimlerine (*fünun-ı Yunaniye*) dönmüştü.[64] Osmanlı hâkimiyeti altındaki bir Ortodoks Rum kasabasında yetişmiş biri olarak yazarın eğitim hayatında ilerlemesi için çok fazla seçeneği yoktu. Tahsil görmek isteyen Hıristiyan Ortodokslar 1570'lerden itibaren İstanbul'daki Patrikhane Akademisi ile Papa XIII. Gregorius tarafından Ortodoks cemaati arasında Katolik mezhebini genişletmek maksadıyla Vatikan'da kurulan Rum Okulu arasında bir seçim yapıyordu.[65] Yazar, Vatikan'a atıfta bulunarak, kendisi için "öteki tarafa" gitmenin imkânsız olduğunu ve eğitimine Atina'da devam ettiğini ifade eder. 17. yüzyıl başlarında Atina'da, en tanınmış hocası eğitimini Padova'da tamamlamış neo-Aristocu Teofilos Koridalleos olan bir okul kurulmuştu.[66] Görünüşe bakılırsa Mehmed b. Abdullah da bu dönemde Atina'da eğitim görmüş bir grup Ortodoks hümanist din bilgininden biriydi.

Mehmed'in ifadesine göre, aldığı felsefe eğitimi kutsal kitaplara dair anlayışını keskinleştirmiş; bu yeni eleştirel vesaiti sayesinde, Eski Ahit, Yeni Ahit ve İncillerde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliğine delalet eden kısımların ayırdına varmaya başlamıştı.[67] Daha sonra, Eski Ahit'te sözü edilen peygamberlerden itibaren peygamberlik nesebine dair, ayrıntı ve dilsel çetrefillik hususlarında Murad'ın iki dille yazdığı eserini dahi geride bırakacak –zira (Arap alfabesiyle) Yunanca, Arapça ve Farsça, bazen de yerine göre Latince pasajları harmanlayarak– kapsamlı bir tartışma içine girer. Dile getirdiği diğer iddialardan biri de, Hz. Muhammed'in gelişinin İncillerde müjdelendiği ama bunun Hıristiyanlar tarafından kasten yanlış yorumlandığıdır. Yazarımız bu din değiştirme hikâyesine devam ederek bütün farkındalığına rağmen "İslam nuruyla yanmış bir kandil olmaya ce-

tarihi Hicri 1035 (Miladi 1625) olduğundan eserin yazılma tarihi olarak elimizdeki en eski tarihli kayıt 1625'tir.

64 N.F. 380, 227b.

65 Bkz. Runciman, *The Great Church in Captivity*, 215-7.

66 Bkz. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenschaft (1481-1821)*, 194-5.

67 N. F. 380, 227b-228a.

sareti olmadığı"ndan (*nur-ı İslam ile efruhte çerağ olmağa cesaret olmayup*) söz eder. Bunun yerine *Rum diyarı*nda uzun bir yolculuğa çıktığını, şehir şehir kasaba kasaba kendisine bu pasajları farklı bir şekilde açıklayabilecek bilgili Ortodoks rahipleri ve keşişleri aradığını anlatır. Lakin okumuş Hıristiyan keşişlerle karşılaşmasına karşın ikna olmaz; kafa karışıklığı artarken İslama bağlanma isteği daha da şiddetlenir. Yazarımız bu ruhi ıstırabını ve Tanrı'nın yol göstericiliği için duyduğu hasreti ayrıntılı bir şekilde anlattığı satırlarda, inananın Tanrı önündeki şeffaflığı, samimiyeti ve tövbekârlığına vurgu yapan Trento sonrası Hıristiyan meşrebini andırır.[68]

Mehmed'e sonunda Papalığın ve Hıristiyan eğitim dünyasının merkezi Vatikan'a gitmesi telkin edilir; orada vaat edildiği gibi şüphelerinden arınacaktır. Yazar Vatikan'da dört yıl kalır. Katolik yenilenmesinin ruhuna ve itikadına maruz kalmak için muhtemelen burada çokça fırsatı olmuştu.[69] Ancak Vatikan'da dahi, kutsal metinlerde kendi ilgilendiği kısımları herkesin yanlış tevil ettiğini söyler. Mehmed bu kısımlara dair kendi görüşlerini teyit edecek birini bulma hususunda ümitsizliğe düşmüşken dini meselelerdeki müşkülatta insanlara yardımcı olmakla meşhur yaşlı bir keşişin yanına gitmeye karar verir. İhtiyar keşiş ilgili kısımlara baktıktan sonra Hıristiyan cemaatinin atalarının yolundan sapmasından ve kutsal metinleri bilerek yanlış anlayarak hakkın sınırlarını çiğnemesinden yakınmaya başlar. Keşişin bu cevabı nihayet yazarımızı İslamı alenen benimsemeye ikna eder ve "İslamın kutbunun ve halifelerin tahtının merkezi" İstanbul'a gitmeye karar verir.[70] Sultan Ahmed'in huzurunda cereyan eden divanda İslamı kabul eder; rahiplikten kalma cübbesini çıkarıp padişahın ihsanı olan kaftanı giyerek Mehmed adını alır. Türkçe bilmediği için önce sarayda lisanı (*zeban-ı Türki*) ve Kuran ilimlerini öğrenmesi istenir. Daha sonra kendisine çeşitli hediyeler takdim edilir.

Her ne kadar metin, yazarın Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitimli bir Ortodoks olarak yaşadığı tecrübeye has özelliklere sahipse de, yapı olarak Anselmo Turmeda'nın *Tuhfe*'siyle büyük benzerlikler taşır. İki metni karşılaştırdığımızda, Turmeda'nın *Tuhfe*'sinde üstadının kutsal metinler-

68 Bkz. de Boer, *The Conquest of the Soul*, 60.
69 N. F. 380, 227b-228a.
70 Bkz. 230b.

deki bazı pasajları Hz. Muhammed'in peygamberliğinin habercisi olarak yorumladığı kısım neredeyse harfi harfine Mehmed'in yaşlı keşişle olan hikâyesinde tekrarlanır.[71] Turmeda'nın eserinin Mehmed'in eserine sirayet etmesi, Mehmed'in muhtemelen bu esere sahip olduğunu düşündürüyor. Gerçekten de Turmeda'nın metninin Türkçe tercümesi, Sultan I. Ahmed'in 1603'teki cülusu vesilesiyle ve padişahın inançları uğruna İspanya'dan sürülme tehlikesi olan Moriskolara yardım etmesi umuduyla, Tunus'ta meşhur bir âlim olan Ebu'l-Gays Muhammed el-Kaşşaş tarafından hazırlanmıştı.[72] Anselmo Turmeda'nın eseri Osmanlı dünyasına girdikten sonra, gerek nüsha adedi gerekse bilinirlik bakımından diğer tüm ihtida risalelerini geride bırakarak Osmanlı topraklarındaki en meşhur ihtida metni oldu.[73] Yazma kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan Mehmed'in risalesi de Osmanlı ihtida metinlerinin en çok istinsah edilen ikinci eseri oldu.[74]

Bu metinler ortaçağdan bu yana aşina olunan ve Hıristiyanlık karşıtı reddiye geleneğine dayanan âlim erkeğin ihtidası motifini tekrarlarken, Mehmed'in kaleme aldığı eser ile Turmeda'nın anlatısının tercümesi, din değiştirmenin vuku bulduğu yeni tarihsel bağlama ışık tutar. Şöyle ki bu iki eser de, Murad'ın yazdığı eserde olduğu gibi, mezhepler arasındaki kutuplaşmanın emperyal çekişme nedeniyle şiddetlendiği; din değiştirmenin, şahsi ya da en iyi ihtimalle mahalli bir cemiyet meselesi olmaktan ziyade son derece umumi ve siyasi bir beyan olduğu bir dünyadan bahsediyordu. Mehmed'in eseri, Ortodoksluğun ve Katolikliğin, İslam diniyle karşılaştırıldığında manevi ve kitabi mağlubiyetine işaret ediyor; Roma'dan, popüler Türk kehanetlerinde yer etmiş olan ve Osmanlıların şehri almasından sonra kıyametin kopacağı düşünülen "Kızıl Elma" olarak bahsediyordu.[75] Öte yandan İstanbul'a da İslamın merkezi, son peygamber Hz. Muhammed'in mirasçısı olan halifelerin tahtgâhı ifadelerini yakıştırıyordu. Mehmed'in Sultan I. Ahmed huzurunda din değiştirmesi ve Habsburglara karşı yardımını temenni

71 *Tuhfe*'deki bu anekdot için bkz. de Epalza, *Fray Anselm*, 212-8.
72 A.g.e, 48.
73 *Tuhfe*'nin Osmanlı zamanı Türkçesi ve modern Türkçedeki yayılımı için bkz. A.g.e., 48-54, 177-9.
74 Bazı nüshalarını Süleymaniye Kütüphanesinde bulmak mümkün. Örneğin bkz. Ali Nihat Tarlan #144, Giresun yazmalar #3610.
75 Bkz. Yerasimos, "De l'arbre à la pomme: la généalogie d'un thème apocalyptique," 153-192.

ettiği padişaha hediye olarak Turmeda'nın ihtida hikâyesini takdim etmesi, mezheplerin çoğaldığı bir çağda İslama geçmenin giderek artan bir şekilde Osmanlı padişahına biat etmek olarak algılandığını gösteriyor.

17. yüzyıl ortalarından itibaren, divan-ı hümayunda gerçekleşen ihtida merasimleri, sünneti icra edecek sünnetçi ile mühtedilere yeni kıyafetlerini dağıtacak görevlilerin de olduğu nihai şeklini aldı.[76] İhtida merasiminin bu haliyle I. Ahmed zamanında mevcut olduğunu, eldeki en eskisi Hicri 1018/Miladi 1609 tarihli olan ve mühtedilerin isimleriyle kendilerine verilen esbabın meblağını gösterir defterlerden tespit etmek mümkün.[77] Bu gelenek 17. yüzyıl boyunca devam etti ve gündelik siyasetin yürütülmesinde tedrici olarak yönetici seçkinlerin gölgesinde kalan padişahlar, şeriatın harfiyen uygulanmasına dönüş çağrılarını kuvvetlendiren bir dizi harici ve dahili siyasi tehdidin bulunduğu bir dönemde, ümmetin dindar koruyucusu imajını sergilemeye gayret gösterdi.[78]

Bununla birlikte Mehmed'in anlatısı Akdeniz dünyasından diğer din değiştirme hikâyeleriyle karşılaştırıldığında, mezhepler ve imparatorluklar arasındaki çekişmenin hüküm sürdüğü bu dönemde, din değiştirme teamülleri ve anlatılarının tek tipleşmesine de tanıklık eder. Örneğin Mehmed'in eserini kaleme almasından birkaç sene evvel 1604'te, Safevi Şahının Avrupa saraylarındaki elçilerinden biri olan ve İranlı Don Juan olarak bilinen Uruç Bey, Habsburg Kralı III. Felipe ve kraliçe önünde cereyan eden Şiilikten Katolikliğe geçişi merasimine dair anlatıyı Valladolid kentinde neşretti. Şunu da eklemek gerekir ki, Murad ya da Mehmed'in eserlerinden farklı olarak, Valladolid'de basılan bu eserin yegâne yazarı Uruç Bey değildi; zira kendisi Kastilceyi mükemmelen bilmediğinden kral ve kraliçenin papazı olan Don Alvaro de Carvajal'dan yardım görmüştü. Bu bakımdan, Uruç Bey'in metinde sarf ettiği "Tanrı'nın lütfunu arayıp bulmak için kalbinin çektiği hudutsuz bir özlem" ibaresi muhtemelen de Carvajal imzalıydı.[79]

76 Tevkii Abdurrahman Paşa'nın 1677/8'de derlediği Osmanlı kanunnameleri mecmuasındaki *Kanun-ı Nev Müslim* isimli bölüm bunu doğrular niteliktedir. Bkz. "Kanunname," *Milli Tetebbular Mecmuası* I (İstanbul 1331), 542. Mühtedilerin padişaha ve divana gönderdiği ve para talep edip atanmayı istediği arzuhallerde de 17. yüzyılın başında patlama yaşandı. Bkz. Minkov, *Conversion to Islam*, 145-163.

77 Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, İstanbul, Ali Emiri tasnifi #757.

78 Bkz. Marc Baer, *Honored by the Glory of Islam*, özellikle 63-80, 105-119.

79 Bkz. Le Strange, der. ve çev., *Don Juan of Persia*, 299; 29.

Metnin yazarının kim olduğu sorusundan maada, eserde aynı zamanda Uruç Bey'in din değiştirme hikâyesini çerçeveleyen merasimle ilgili dikkat çekici bir tasvir de vardır. Uruç Bey (ve yazı yoldaşı), kendisinin Hıristiyanlığı benimsemesine yol açan bazı durumlara ilaveten –ki en önemlisi, kendisini çokça etkileyen Kilise merasimlerine katılmasıydı– din değiştirdikten sonra kendisine verilen yeni beyaz saten kıyafetlerden, kral ve kraliçenin hamiliğinden söz eder.[80] Bu dönemde Venedik yöneticileri de Venedik'te Hıristiyanlığa geçen Osmanlılara yeni giysiler dağıtıyor, dikkate şayan Venedik aileleri ve müesseselerinin desteğiyle yeni din değiştirenleri himaye ağlarına bağlıyordu.[81] Bütün bunlar, imparatorluklar arası mücadele bağlamında, tebaa için, özellikle de birtakım mesleki, dini ve siyasi uzmanlığı bulunan kişiler nazarında sembolik zaferlerdi.

Tahsilli Bir Yahudi İken Mutasavvıf Olan Yusuf b. Abi Abdüdeyyan (17. Yüzyıl)

Çokça nüshası bulunan –hatta biri, Mehmed'in ve Turmeda'nın metinleriyle beraber ciltlenen– diğer bir Osmanlı ihtida eseri, Müslüman olduktan sonra Yusuf b. Ebi Abdüdeyyan adını alan Yahudi bir âlim tarafından kaleme alındı.[82] Yusuf, çocukluğundan itibaren ne vakit Tevrat'ta peygamberlerle ilgili kıssaları okusa makul olmayan bir şeyler olduğunu düşündüğünü ve bu kıssaları okumayı sevmediğini anlatır. Henüz genç olduğu için bu mesele üzerinde fazla durmadığından, fakat o kısımları her yeni okuyuşunda kalbinin şiddetle çarptığından bahseder. Aklen ve zihnen olgunlaştıktan, dünyanın hileci düzenini öğrendikten sonra, bu kıssalara getirilen hiçbir tevil ve açıklama kendisini tatmin etmemeye başlamış, bu nedenle Yahudi geleneğine karşı çıkmıştır. İslamdaki kural ve vecibelerin intizamı-

80 A.g.e., 299-303.

81 Bkz. Rothman, "Becoming Venetian," 39-75.

82 Benim kullandığım yazma eser Sofya'daki Bulgaristan Milli Kütüphanesinde mevcut bulunan 2050 katalog numaralı (eser, yazmanın 91a-107b sayfaları arasındadır) ve Hicri 1088 (Miladi 1677-8) tarihli yazmadır. Yazmaya erişmemi sağlayan Stoyanka Kenderova ve Zorka Ivanova'ya müteşekkirim. Bu eserin çok sayıda başka nüshasını Süleymaniye Kütüphanesinde (Örneğin Giresun Yazmalar 3610'da kayıtlı olan nüsha, Mehmed'in ve Turmeda'nın metinleriyle beraber ciltlenmiştir. Eserin diğer nüshaları arasında Giresun Yazmalar 102 ve 3574 numaralı yazmalar sayılabilir) ve Avrupa kütüphanelerinde (örneğin Leiden Cod. Or. 25.756 [Ar. 5836]) bulabilmek mümkün.

nı görünce İslama geçmeyi düşünmeye başlamıştır. Zihnini bu meseleden almak ve Tanrı'nın yol göstericiliğine mazhar olmak umuduyla, kendisini, Musevi dini ve ameli ilimlerini büyük bir sebatla incelemeye verir. Musevi tefsir risalelerini ne kadar dikkatle okusa da mezkur kıssaların açıklamalarını kalbi kabul etmez. Tevrat'taki (*Pentateuch*) ilgili kısımlarla başka pasajların değiştirilmiş olduğunu fark ettiğini, Yahudilerin yanlış değerlendirmelerine karşın Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ve Kuran'ın hakikatinin ayırdına vardığını söyler. Bu, ailesinin içine nakşettiği itikadı sarsıp atalarının takip ettiği dinden onu döndürür. Kendisinin de söylediği üzere:

> Tevfîk-i hakk refîk ve şefîk olub beni, müteneffir-i ins ü ülfeti ve müstevhiş-i din ü mileti fezâ-i hayretden ve vâdi-yi vahşetden halâs idüb sahât-ı selâmet-i İslâmiyye'ye yol gösterdi ve kâmet-i istikâmet hulel-i tevhîd-i ahadiyyet ve hula-ı etbâ-ı şeriat-ı Muhammediyye ile tahallî ve tezeyyün idüb uyûn-ı tebsiretümi kühl-i cilâ-i kavl lâ ilâhe illallah ve tutiyâ-i ruşenâ-i kelime Muhammedün resûlullah ile tecliye ve tekhîl etdi.[83]

Yusuf bu yolun gereği olarak nihayet tüm malını mülkünü geride bırakıp bir Müslüman dervişin vakfına para vakfeder. İhtiyarlık vaktini ibadet ve duayla geçirmek için bir zaviyede inzivaya çekilir. Eski Ahit'teki ve Zebur'daki ayetlerden Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sahihliğini gösteren (ve kendi otobiyografisini de eklediği) polemik eserini de bu zaviyede kaleme alır.

Yusuf'un eserinin elimizdeki nüshalarından birinde metnin Hicri 1061 (Miladi 1651) yılında kaleme alındığı söyleniyor.[84] Bu tarih, Osmanlı

83 2050, 92b. [Allah'ın yardımı ve tevfiki (bana) yoldaş olup insanlardan ve birisiyle münasebette olmaktan neftet eden, din ve milletten ürken beni bu şaşkınlıktan ve tereddütten kurtarıp İslamın selamete götüren sahalarına doğru yol gösterdi. Doğruluk yolundaki bünye Allah'ın birliğinin elbiseleri ve peygamberin şeriatına tabi olanların kaftanlarıyla donanıp süslendi. Basiret kazanıp açılan gözlerimi, parlak bir sürme gibi olan Allah'tan başka ilah yoktur sözü ve Hz. Muhammed onun elçisidir kelamı ile parlattı.]

84 Metnin Süleymaniye Kütüphanesindeki bir nüshası üzerinde çalışan (Bağdatlı Vehbi Efendi 2022) ve bu nüshadan beni haberdar eden Judith Pfeiffer'a çok teşekkür ederim. Son dönemde yapılmış bir çalışmada Sabine Schmidtke ve Camilla Adang bu yazmanın tarihini yanlışlıkla Hicri 1016/7 olarak verir. Bkz. Schmidtke ve Adang, "Ahmad b. Mustafa Tashkubrizade's (d. 968/1561) Polemical Tract Against Judaism," *al-Qantara* 29/1 (2008), 83.

Yahudi cemaatini özellikle etkilemiş olan bir dizi çalkantılı dini-siyasi gelişmenin yaşandığı döneme tesadüf eder. Her şeyden evvel, 1648 yılında, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başından itibaren imparatorluğun yaşadığı askeri, mali ve siyasi sıkıntılara cevaben her türlü bidatten arınmış ve İslamın ilk haline dönüşü yücelten yeni bir Kadızadeli dalgası patlak vermişti.[85] 17. yüzyılın en önemli tartışmalarından biri olan Kadızadeliler hareketi ve bu hareketi benimsemiş olanların toplumsal ve siyasi kimlikleri halen yeterince anlaşılmamışsa da şurası kesin ki Kadızadeliler, ilhamlarını Birgivi Mehmed Efendi gibi 16. yüzyılda Hanefi hukukunu tasfiye etmeye çalışan isimlerden alıyor; Osmanlı mezhep ayrışması ve toplumsal denetimi tarihinin yeni bir sayfasını teşkil ediyordu.[86] Hareketin önderliğini, türbe ziyaretleri ve raks ayinleri gibi "bidat"leri özellikle hedef alan İstanbul'daki vaizler ve taşralı *suhte*ler (medrese öğrencileri ve mezunları) üstlenirken, hareketin kendisi basit bir tasavvuf karşıtı topluluk olmaktan uzaktı.[87] Kadızadeliler, İslamı yanlış yaşadıklarını ve özellikle de çok mezhepli Osmanlı payitahtı İstanbul'da Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki uygunsuz sıkı ilişkiler günahına batmış olduklarını düşündükleri bir toplumu arınmaya çağırıyordu.[88] Kadızadeliler bu çağrılarında yalnız da değildi. İslamın biçimi ve yaşanışı ile İslam "ortodoksi"sini tanımlama, *emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker* (doğruyu emredip yanlıştan kaçınma) ilkesini yürürlüğe koymada kimin tayin edici olduğuna dair süregiden bu tartışmanın iştirakçileri arasında, bazı Sufi tarikatların mensuplarından Osmanlı devlet erkânına, padişah IV.

85 Bkz. Zilfi, "The Kadizadelis," 258; Baer, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul," 161-63, ve a.g.y., *Honored by the Glory of Islam*, 63-120. Yeni bir değerlendirilmesi için ayrıca bkz. "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi Misri (1618-1694)," 190-277.

86 "The Age of the Kadızadelis: Social and Moral Regulation in Seventeenth-Century Ottoman Empire" adıyla 2009-2010 akademik yılında Koç Üniversitesi Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nde yürüttüğü projesinde Derin Terzioğlu 17. yüzyıldaki ıslahat söylemi ile bu söylemin 16. yüzyıldaki öncüllerini Osmanlı mezhep ayrışması ve devlet inşası bağlamında irdeler.

87 Mesleki rekabet Kadızadeli hareketinin önemli bir yönüydü zira vaizler, İstanbul'daki medreselerden mezun olup yüksek mansıblı medreselerle kazalara atanan ve genelde Sufi muhitlerle yakın ilişkide olan ulemaya nazaran Osmanlı ilmiye silkinde daha önemsiz bir konumda bulunuyordu. Ancak Derin Terzioğlu'nun da işaret ettiği üzere herhangi muayyen bir grubu Kadızadeli hareketiyle özdeşleştirmek mümkün değildi çünkü Kadızadeli ideolojisi, Osmanlı toplumunun farklı katmanları arasında yankılanıp kabul buluyordu.

88 Bkz. Zilfi, "The Kadizadelis," 264.

Mehmed ve annesinden sıradan halka kadar bir dizi başka Sünni-görüşlü kişi bulunuyordu. Toplumsal dindarlık ve ahlak üzerinde yoğunlaşan söylemin tekelini elinde bulundurmak için farklı toplumsal gruplar çekişiyordu. Gerçi kimi zaman Osmanlı padişahları ve devlet erkânı, Osmanlı toplumunu hizaya getirmeye çalışanlara katılsalar ve din siyasetleri bakımından Kadızadelilerle örtüşseler de, kimi zaman da hareketi bastırmaya çalıştılar.[89]

Haklarında yapılan son çalışmalardan biri Kadızadeli hareketinin birtakım bidatleri Müslüman inancına soktukları için bazı Sufi tarikatlarını suçlamanın ötesinde, İstanbul'daki Ortodoks ve Katolikler gibi Avrupalı elçilerin himayesine vasıl olmayan Yahudileri de hassaten hedef aldıklarını öne sürüyor.[90] IV. Mehmed'in hünkâr şeyhi Kadızadeli Vaiz Vani Mehmed Efendi'nin, 1648'de kendisini Yahudi Mesih olarak ilan eden ama 1666'da cebren Müslüman olan Sabatay Zevi'nin ihtidasında önemli bir rol oynağı biliniyor.[91] Sabatay Zevi'nin İslama geçişi gerek Avrupa'da gerekse Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudiler arasında hayal kırıklığı yaratarak Avrupa'daki çok sayıda Yahudinin Hıristiyanlığa ve Osmanlı Yahudilerinin de Müslümanlığa geçmesiyle sonuçlandı.[92] Yusuf her ne kadar eserinde bu gelişmelere değinmese de okur kitlesi, özellikle de Osmanlı Yahudileri olan bitenden haberdar olmalıydı.

Yusuf'un kaleme aldığı eser, tahsilli bir erkeğin ihtida hikâyesine bir başka örnek teşkil ediyor. Samuel el-Magribi'nin, Turmeda'nın ya da Mehmed'in eserlerine doğrudan bağlı kalarak yazdığı yönünde herhangi somut bir kanıt olmasa da, Yusuf'un hikâyesi de kutsal kitapları daha derinden kavrama yoluyla aynı aydınlanarak ihtida etme kalıbını izler. Ayrıca Yusuf'un hikâyesi, onun genç bir Yahudi iken aldığı tahsilin altını çizmesi –ki din değiştirmenin ardında yatan temel saikler hakkındaki spekülasyonları göğüslemeye ve yazarın yeni cemaati içindeki itibarını yükseltmeye hizmet eden birtakım ayrıntılardı bunlar– Yahudilerin Hıristiyanlığa geçişi hikâyelerine

89 A.g.e., 262.

90 Baer, "The Great Fire," 162-3.

91 Bkz. Şişman, "A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community, 1666-1720," 3.

92 Kavramın Osmanlı bağlamındaki yeri için bkz. Şişman, "A Jewish Messiah" ve Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 121-38. Avrupa bağlamı için Carlebach, *Divided Souls*, 67-87.

dair kaleme alınmış muasır metinlere de şaşırtıcı derecede benzemektedir.[93] Dini ortopraksi ve din değiştirme meselelerine yapılan yeni vurguyla Yahudi cemaatinin sırtına yüklenen yeni baskılar bağlamında, Yusuf'un öyküsü muhtemelen dini yaymaya, Trento sonrasında Almanya'da Yahudilikten Hıristiyanlığa geçenlerin yazdığı metinlerdekine benzer şekilde teolojik bir önem atfediyordu.[94] Yusuf'un öyküsünün 17. yüzyıl yazma dünyasında ne ölçüde dolaşımda olduğu ve diğer Yahudilerin din değiştirmesine etkide bulunup bulunmadığı belli değilse de metnin 19. yüzyılda Karadeniz bölgesinde hazırlanmış üç nüshası, Mehmed'in ve Turmeda'nın metinleriyle birlikte Yusuf'un risalesinin de İslam dinine geçme propagandasının popüler bir vasıtası haline geldiğine işaret ediyor.[95]

Ortodoks Bir Rahipken Tasavvuf Yoluna Giren Mehmed (17. Yüzyıl)

Atinalı Mehmed ve Yusuf b. Ebi Abdüdeyyan gibi, biri eğitimli bir Ortodoks rahip diğeri okumuş bir Yahudi olan kişiler sıradan mühtediler değildi. İkinci bölümde gördüğümüz gibi, ihtida etmiş rahip (ya da daha az rastlansa da haham) motifine, daha önceki dönemlerde yazılmış Osmanlı ihtida metinlerinde de sıkça rastlanıyordu; ancak bu durum 17. yüzyıl metinlerinde muayyen bir anlam kazandı. Örneğin 17. yüzyıl ortalarında popülerlik kazanmış bir başka otobiyografik ihtida metni olan *Papasname*, yaygın rüşvet alışkanlığı ve kamu ahlakındaki bozulma nedeniyle çok yakın bir zamanda Osmanlı Hanedanı'nın çökeceğine dair önsezilerini paylaşan tasavvufa geçmiş bir rahip tarafından yazılmıştı.[96] Yazar şeyhine bu endişelerinden bahsettiğinde şeyhi, kıyametten önce mevcut sultandan başka yetmiş başka padişahın daha Osmanlı tahtına oturacağı şeklinde kehanetvari bir Osmanlı hanedanlık geleceği tasavvurunu müridiyle paylaştı.[97] Şeyhi daha

93 Bkz. Carlebach, 95-100.

94 A.g.y., 115-23.

95 19. yüzyılda Karadeniz'in bazı bölgelerinde ihtida ve İslamlaşma süreci halen devam ediyor; çok sayıda Hıristiyan yalnızca Müslüman olmakla kalmıyor aynı zamanda İslamı öğreten muallim ve vaiz oluyordu. Bkz. Meeker, *A Nation of Empire*, 265-78.

96 Metnin bulabildiğim dört nüshası içindeki en eski tarihlisi, Avusturya Milli Kütüphanesinde Mixt 689 numaralı ve Hicri 1062/Miladi 1653 tarihli nüshadır. Diğer nüshalar ise Süleymaniye Kütüphanesi, Kütahya'daki Vahid Paşa Halk Kütüphanesi ve Tunus Milli Kütüphanesindedir. Bu metinden beni haberdar ettiği için değerli meslektaşım Günhan Börekçi'ye çok teşekkür ederim.

97 Buradaki metin Sufi yazınında *sohbetname* olarak bilinen ve genelde şeyhle müridi arasındaki

sonra kendisini bu tasavvuru yazıya dökmek ve Osmanlı Hanedanı'nın yıkılışı hakkındaki şayiaları ortadan kaldırmak için tüm dünyaya yaymakla görevlendirdi. Ayrıca şeyh rüyasında Hz. Muhammed'i görüp "kırk yedi yıl putlara taptıktan" sonra Müslüman olduğu; tüm ailesini, arkadaşlarını ve malını mülkünü beş aylık uzun bir yolculuktan sonra Osmanlı topraklarına gelmek için geride bıraktığı için bu görevi üstlenecek en doğru ismin yeni ihtida etmiş olan rahip olduğunda ısrarcıydı.[98]

Mistik bir kelime haznesi ve kıyametçi imgelerle dolu olan bu eser, 1622'de Genç Osman'ın öldürülmesi, veraset usulü üzerine süregiden tartışmalar, Padişah İbrahim'in varis bırakamama korkusu yaratan cinsel yetersizliği dolayısıyla hanedanın bekasına dair yaşanan endişeler, Habsburglar, Safeviler ve Venediklilerle devam eden askeri mücadeleler ve Müslüman ortodoksisinin esasları üzerindeki münakaşalar gibi 17. yüzyıl başlarından ortalarına dek Osmanlı saltanatını uğraştıran birtakım siyasi meselelere temas eden karmaşık bir metindir.[99] Bu tartışmalar, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyılda, yaşanmakta olan çok katmanlı askeri, mali ve siyasi değişimler karşısında Osmanlı müellifleri arasında "ters giden ne" tartışmasının bir parçası olmuştu.[100] Daha önce de bahis konusu edildiği üzere özellikle Sufiler, tasfiyeci Kadızadeli hareketinin gazabına uğramıştı. Bu nedenle *Papasname*'nin yazarı, Osmanlı Hanedanı'nın geleceğinin bilgisi ve hanedanın iyiliğinin teminatının, Sufileri dinsizlikle suçlayanlarda değil Sufi dervişin bizatihi kendisinde olduğunu göstermeye çalışıyordu.

Papasname'nin mevcut nüshaları düşünüldüğünde, metin Viyana'dan Tunus'a uzanan bir coğrafyada dolaşıma girmiş hayli popüler bir metindi.[101] İhtida etmiş bir rahibin bir kriz atmosferinde, Osmanlı padişahlarının kutlu gelecekleri hakkındaki haberleri iletecek özel bir elçi olarak

sohbetlerin ve yarenliklerin kaydedildiği eser türüne aittir. *Sohbetname* türü için bkz. Kafadar, "Self and Others," 126-128 ve Terzioğlu, "Man," 145.

98 Mixt 689, 4a-b; Saliha Hatun 112/2, 79b.

99 17. yüzyılın başından ortalarına değin Osmanlı Hanedanı'nın, özellikle de haremdeki politikalar hakkındaki sıkıntıların detaylı bir incelemesi için bkz. Börekçi, "İnkirazın Eşiğinde Bir Hanedan," 45-96.

100 Osmanlı "inhitatı"nın Osmanlı gözlemcileri ve modern tarih yazımındaki "gerileme paradigması" (ki 1560'lardan 1922'ye kadar olan dönem uzun bir gerileme olarak görülür) tartışmaları için bkz. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism," 198-220; Howard, "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline'," 52-77, Kafadar, "The Question of Ottoman Decline," 30-71.

101 *Papasname*'nin yazma nüshaları için bkz. not 95.

seçilmesi bu nedenle önemlidir. Benzer şekilde, II. Mustafa dönemi (1695-1703) müverrihlerinden Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretname* adlı eserinde, 1695 yılı Nisan ayı ortalarında Ortodoks bir Rum rahibin Edirne'ye geldiğini ve padişahın kendisine bir rahibin haber getirdiğini ilan etmek için bir divan tertiplediğini yazar. Silahdar'ın söylediği üzere, rahip rüyasında Hz. Muhammed'i ve II. Mustafa'nın babası merhum padişah IV. Mehmed'i görünce gizlice Müslüman olmuştu. Hz. Muhammed rahibi İslama davet etmiş; IV. Mehmed ise kendisine, İslama geçtiğini gidip oğlu Mustafa'ya ilan etmesini, Mustafa'nın kendisini türlü ihsanlarla mükâfatlandıracağını söylemişti. IV. Mehmed ayrıca papazı, Mustafa'nın saltanatının çok uzun müddet devam edeceğini ve saltanatı süresince birçok düşman toprağının fethedileceğini söylemekle görevlendirmişti.[102] 1683'ten beri devam eden Osmanlı-Avusturya savaşı bağlamında –ki 1699'da Osmanlıların yaşadığı büyük toprak kayıplarıyla neticelenecekti– bu ihtida metni hem padişahın moralini yükseltmek hem de Osmanlı askeri ve bürokratik seçkinlerini, Mustafa'nın aktif bir şekilde yürüteceği askeri ve siyasi önderliğin hükümet işlerini idarede elzem olduğu hususunda ikna etmek için tasarlanmıştı. Bu şekilde Osmanlı padişahı, tüm mercilerden de üst bir merciden, ihtida etmiş bir düşmanından meşruiyet ve tasdik görüyordu.

Üniteryen Bir Rahipken Müslüman Olan Osmanlı Matbaasının Kurucusu İbrahim Müteferrika (1674-1724)

İhtida etmiş bir rahibin ve kendisinin Osmanlı siyasi projesiyle kurduğu ilişkinin meşrulaştırıcı gücüne, mezhep olarak muhtemelen Üniteryen olan ilk Osmanlı matbaasının meşhur kurucusu Kolozsvárlı (günümüzde Romanya'nın Kluj bölgesi) İbrahim Müteferrika'nın kariyeri ve İslama geçtikten sonra kaleme aldığı otobiyografik anlatısı da ışık tutar.[103] *Risale-i İslamiyye* adlı eserini müteferrika zümresine dahil olmadan evvel 1710'da kaleme aldığı düşünüldüğünde, muhtemeldir ki İbrahim Müteferrika bu metni kariyerinde ilerlemek için uygun bir vasıta olarak görüyordu. III. Ahmed'e dizdi-

102 Bkz. Abou-El-Haj, "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703)," 115-131.
103 İbrahim Müteferrika üzerine yapılan son çalışma için bkz. Sabev, *İbrahim Müteferrika ya da ilk Osmanlı matbaa serüveni (1726-1746)*. Müteferrika'nın Üniteryen geçmişi için bkz. Berkes, "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği," 715-737.

ği övgüler ve Osmanlı idaresini açıkça takdir ve tasdik ettiği ibareler İbrahim Müteferrika'nın bu eseri yazarken aklında son derece muayyen bir okur kitlesi olduğunu gösteriyor. Müteferrika'nın tanınmışlığına rağmen elimizde bu eserin yalnızca tek bir nüshasının olması, esasında *Risale-i İslamiyye*'nin hiçbir zaman geniş bir muhatap kesime ulaşmamış olduğuna delalet ediyor.[104] Hatta metnin yalnızca padişah için kaleme alındığı dahi söylenebilir.

Yukarıda zikredilen diğer tüm metinlerin unsurlarını ihtiva eden *Risale-i İslamiyye*, otobiyografik ve polemikçi Osmanlı ihtida metinlerinin zirve noktasını temsil eder. Payitahttaki kütüphanelere erişimi olan İbrahim Müteferrika muhtemelen kendisinden önce kaleme alınmış bu metinlere aşinaydı. Tıpkı Anselmo Turmeda, Atinalı Mehmed ve Yusuf gibi İbrahim Müteferrika da görmüş olduğu ilahiyat eğitiminden; Yunanca ve Latince yazılmış kutsal kitapları incelerken bu kitaplarda Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair kanıtlar bulduğundan uzun uzadıya bahseder.[105] Ancak yine mutasavvıf olmuş rahip gibi, Osmanlı Hanedanı'nın kaderinde cihana hükmedip tüm düşmanlarını mağlup etmek olduğunu söyleyerek metnine kehanetvari bir hava yükler.[106] Son olarak yine Murad gibi İbrahim Müteferrika da döneminde Avrupalı devletler arasındaki güç savaşları ve Avrupa'daki din siyasetleri hakkındaki bilgisini kullanarak Osmanlıların rakiplerinin mütemadi dini ve siyasi çalkantılar nedeniyle çökeceğini iddia eder. Her şeyin sonunda tüm kâfirlerin Allah'ın birliğine iman etmeye başlayacağını, bunun da kutsal kitaplar tahrif edilmeden evvel Hz. İsa'nın hakiki mesajı olduğunu söyler. Üniteryen bir rahipken Müslümanlığa geçmiş ve *Risale-i İslamiyye* adlı eserinde bu tür hassasiyetlere yer vermiş olan İbrahim Mü-

104 Çok büyük bir ihtimalle müellif nüshası olan ve Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi #1187'de bulunan bu yazma yakın bir zamanda tenkitli metin olarak neşredildi. Bkz. Halil Necatioğlu, *Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risale-i İslamiye (tenkidli metin)*.

105 İbrahim Müteferrika çocukluğundan itibaren Tevrat'ı, İncil'i ve Zebur'u sürekli okuduğundan bahseder. Kutsal kitaplara dair bilgisini keskinleştirmesinden ve vaaz vermesi için atanmasından sonra, üstatları tarafından kendisinin okumasına izin verilmemiş Tevrat'taki "kadim kısımlar"ı gizlice okumak için büyük bir iştiyak duydu. Müteferrika ilk olarak Hz. Muhammed'in peygamberler silkindeki son peygamber olarak geleceğini ilan eden Yunanca bir ayeti inceledi, ki daha önce okuduğu metinlerdeki muhtelif yerlerden çıkarılmıştı. Allah'ın yol göstericiliğine sığındıktan sonra üstatlarına karşı çıkıp onların kutsal kitapları değiştirdiğini ve Hz. Muhammed'e inanmayı kabul etmediğini iddia etti. Daha sonra Yunanca yazılmış kutsal metinlerde Hz. Muhammed'in ahir zaman peygamberi olarak dünyaya geleceğini öngören ayetleri Türkçeye tercüme etmeye karar verdi. Bkz. Necatioğlu, *Risale-yi İslamiye*, 55-6.

106 A.g.e., 56.

teferrika için Osmanlılar, özellikle "Kızıl Elma" olarak lanetlenen Roma'ya ve kıyametten evvel Osmanlılara yenik düşecek Habsburglara karşı imanın saflığının yegâne koruyucularıydı.

Sonuç

Bu bölümdeki tartışmada kendilerine yer verilen metinlerin müellifleri hiçbir biçimde "tipik" Osmanlı mühtedileri değildi. Hepsi okumuş yazmış, büyük bir kısmı teoloji alanında tahsil görmüş ve daha sonra Müslümanken kaleme aldığı yazılarında İslamın üstünlüğünü öne sürerken tetkik ve tenkit edecekleri Hıristiyan reddiye geleneğinden haberdar olan isimlerdi. Ne var ki bu müellifler ve telif ettiği eserler, müstesna geçmişlerine karşın 16. yüzyıl sonlarında din değiştirmeye ve din değiştirenlere karşı Osmanlı dünyasında duyarlıkların değişmeye başladığını gösteriyor. Bu durumu, kadı sicilleri ya da padişaha mühtedilerin gönderdiği arzuhaller gibi diğer muasır kaynaklar da doğruluyor.[107] Daha önce öne sürdüğümüz gibi Osmanlıların gerek Habsburglar gerekse Safevilerle yürütmekte olduğu emperyal ve dini mücadeleyle Osmanlı padişahlarının 16. yüzyılın sonlarıyla 17. yüzyılda karşı karşıya kaldığı dahili meseleler bu değişime neden olan en önemli iki gelişmeydi. Bu gelişmeler otobiyografik Osmanlı ihtida metinlerini de doğrudan etkilemişti; zira türün önceki örneklerine nazaran bu devirde yazılanlar, ihtida edeni, mühtedinin yeni dini olan İslamı, ve İslamın sembolik veçhesi olan Osmanlı devleti/padişahını ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıyordu.

Müelliflerin büyük bir çoğunluğunun eserlerinde padişahın himayesine mazhar olmayı amaçladığı düşünüldüğünde gerek bu metinleri gerekse müelliflerini Osmanlı payitahtı İstanbul'daki dini ve siyasi çevreyle ilişkilendirebilmek mümkün. Ancak yine de etkileri burayla sınırlı değildi. Eserlerin mevcut yazma nüshalarının dağılımı göz önüne alındığında, günümüz araştırmacıları tarafından pek bilinmeyen ve yeterince çalışılmamış bu eserlerin yalnızca padişah ve muasır Müslüman kesimce değil aynı zamanda Avrupa'daki kraliyet ve imparatorluk kütüphaneleri için bu eserleri toplayan yabancı seyyahlar ve diplomatlar tarafından da dikkate alındığı

107 Mühtedilerin kaleme aldığı arzuhaller için bkz. Minkov, *Conversion*, 145-98. Kadı sicillerindeki ihtida hikâyeleri için bkz. Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women," 438-52.

görülüyor. Bu bölümde yer verilen metinlerin büyük bir kısmı İstanbul'dan ziyade Batı Avrupa'daki muhtelif yazma koleksiyonlarında bulunuyor. Bu da mühtedilerin eserlerinde işlediği tartışmanın İstanbul dışında bir karşılığı olmadığı iddiasının doğruluktan uzak olduğunu gösteriyor.[108] Aslına bakılırsa son yıllarda yapılmış bir araştırma, erken modern dönemde İstanbul'da (ve İzmir ve Halep gibi Osmanlı ticareti ve kültürünün diğer önemli merkezlerinde), Osmanlı ümerası ve ulemasına mensup kişiler, mühtediler ve Osmanlıların eline düşen esirler ile Avrupalı sefirler, seyyahlar ve tercümanlar arasında yürütülen tartışmalar, müzakereler ve yazma eser değiş tokuşunun, Avrupa'da "Şark" hakkında üretilen bilgiyi doğrudan ve kesin olarak etkilediğine ışık tutuyor.[109] Avrupa'daki bu proto-Oryantalist literatür ile Osmanlı ekabir sınıfının bu bilginin üretimi üzerindeki rolü arasındaki çift yönlü ilişki, Doğu-Batı arasında kesinkes bir ayrım olduğunu vazeden iddiaları sorguya açıp yeni ve verimli bir araştırma sahası teşkil ederek araştırmacıları, Akdeniz havzasındaki kültürel, siyasi ve dini irtibatlar üzerinde daha incelikli düşünmeye sevk ediyor.[110]

Bu bölümde kendilerine yer verilen Osmanlı mühtedileri, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman reddiye geleneklerini ve dini hassasiyetlerini bir araya getiren otobiyografik metinlerini kaleme alırken yalnızca birbirinden tamamen farklı dünyalar arasında arabuluculuk eden ve kendilerince önemli meseleleri öne çıkarmak için farklılığa yatırım yapan kültür simsarları değildi. Bu yazarlar, eserlerinde, 16. ve 17. yüzyılların mezhepler ve imparatorluklar arasındaki kutuplaşma çağında, Akdeniz boyunca göze çarpan müşterek tartışmalardan ve kavramsal çerçevelerden hem istifade edip hem de onları kalıcı kıldılar. Mezhep ayrışması çağında Katoliklerle

108 Bu bölümde sırasıyla tanıtılan eserlerin her birinden bahsedildiği kısımlardaki dipnotlara bakınız. Örneğin Murad'ın risalesinin kısmen tamamlanmış bir nüshası, 1608 ile 1636 arasında Viyana Sarayı Kütüphanesinde kütüphaneci olarak çalışan Sebeastian Tengnagel tarafından satın alınıp kütüphanenin Şarkiyat Koleksiyonuna bağışlanmıştı. Bkz. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, 3. Cilt, 13.

109 Bunlar, 25-28 Mart 2009 tarihinde Floransa ve Terme'de 10. Akdeniz Araştırma Toplantısı kapsamında E. Natalie Rothman ve Eric Dursteler tarafından organize edilen "Language and Cultural Mediation in the Mediterranean, 1200-1800" adlı atölye çalışmasında varılan sonuçlardı.

110 Bu konudaki bir dizi ufuk açıcı makale için bkz. Hamilton, van den Boogert ve Westerweel, der., *The Republic of Letters and the Levant*, özellikle de Neudecker, "From Istanbul to London? Albertus Bobovius' Appeal to Isaac Basire," 173-196.

Protestanlar, Müslümanlarla Hıristiyanlar, Sünnilerle Şiiler arasındaki tartışmaların hepsi müşterek bir kavram hazinesinden faydalanarak dini ve dünyevi otoriteye, dini vecibelerin "doğru" biçimlerine ve kutsal metinlerin sahihliğine dair meselelere parmak bastı. Bu müşterek kavramsal çerçeve içinde, mekânlar, metinler ve siyasi fikirler, aynı ahlaki ve dini sermaye, yani cihanşümul bir imparatorluk ve hidayete götüren yegâne hakiki din iddiası ekseninde yarıştıklarını bir şekilde kabul eden muhtelif cemaatlerin ortaya çıkması yolunda birbiriyle rekabet içine girdi.

Beşinci Bölüm

MÜSLÜMAN SARIĞI İLE PAPALIK TİYARASI ARASINDA

Mezhep Ayrışması Çağında Ortodoks Hıristiyan Yeni Şehitler ve Teşvikçileri

Hiristoforos Angelis isimli genç bir Ortodoks Hıristiyan 1606'da ilahiyat alanında tahsilini ilerletmek için Yunan Adaları'nın birinden "Tanrıça Athena'nın bilgin bir Yunanlı ağzıyla konuşup kehanetlerde bulunduğu" Atina'ya geldi. Ancak Atina'ya varışı şehir sakinleriyle başlarındaki Osmanlı "emiri" arasında yaşanan gerilimli bir döneme tesadüf etmiş, sonunda Hiristoforos İspanyol ajanı olduğu şüphesiyle derdest edilmişti. 1617'de Oxford'da İngiltere'ye sığınmış biri olarak yayınladığı sergüzeştine göre Atina'dayken işkence altında kendisine İslama dönmesi teklif edilmişti. Hikâyesinde nasıl yanlışlıkla suçlandığından, yakalanıp bağlandığından bahseden Hiristoforos, İslama geçmeyi üç kez reddetmiş ama Osmanlı kanunu uyarınca bu kararını yeniden gözden geçirmeye çağrılmıştı. Ayrıca kendisini yakalayanlar İslama geçmesi halinde ona büyük bir şan ve servet sözü vermişti. Bütün bunlara karşın Hiristoforos itikadında sebat edip ailesinin dininde ölmeye karar verdi. Sergüzeştinin devamında, tuzlu suya batırılmış sopalarla nasıl dövüldüğünden, Hz. İsa'ya olan sevgisini devam ettiremeyeceğine dair derin korkusundan ayrıntılarıyla bahseder. Şansı yaver giden Hiristoforos, kendisini yakalayanların rüşveti kabul etmesi ve Atina'daki Hıristiyan tacirlerin çabaları sayesinde şehirden kaçmayı başardı. Nihayet soluğu İngiltere'de almaya karar verdi, zira Fransa, Almanya ve İtalya "sürekli bir savaş" içindeydi ve birileri kendisine İngilizlerin Osmanlı boyunduruğu altında yaşayan Yunanların meşum vaziyetine sempatiyle yaklaştığını söylemişti.[1]

Hiristoforos'un bu eseri 17. yüzyıl başındaki birtakım fikri, siyasi ve dini temayüllere parmak basıyor. Bu dönemde her ne kadar Avrupalı hüma-

1 *Christopher Angell, a Grecian who tasted of many stripes and torments inflicted by the Turkes for the faith which he had in Christ Jesus, Early English Books Online* içinde.

nistler Osmanlı dünyasında eserlerini Yunanca kaleme almış bilginlerden daha iyi Yunanca biliyorsa da Hiristoforos İngiliz okurlarına kadim Atinalıların Osmanlı hükmü altında yaşayan Ortodoks Rumlarla çok yakından ilintili olduğunu ve özellikle de bu nedenle Ortodoks Rumların içinde bulundukları kötü durumdan kurtarılmayı hak ettiğini hatırlatır.[2] Bununla beraber Hiristoforos mezhep ayrışması çağında Avrupa'yı çepeçevre saran din savaşlarına işaret ederek Osmanlı idaresinin Hıristiyan Ortodokslar üzerinde uyguladığı dini baskı ile Katoliklerin Anglikanlara karşı olan zulmü arasında özdeşlik kurar. Hiristoforos'un söyledikleri, Batıdaki Hıristiyan cemaati arasında ve gittikçe artan bir biçimde muasır İngiltere'de hayli revaçta olan cebren ve baskıyla İslama döndürme temasını anıştırır. 16. yüzyıl sonunda İngiltere, gerek Osmanlı İmparatorluğu gerekse Kuzey Afrika sahilleri ile son derece yoğun ticari ilişkiler içindeydi. Bunu çok sayıda İngilizin Müslüman olması izledi.[3] Hiristoforos, 16. ve 17. yüzyıllarda Yeni Dünya'dan Safevi kontrolündeki İran coğrafyasına kadar uzanan geniş bir alan içinde yeni bir öneme bürünmüş "şehitlik" kavramının jargonuna ve imgelemine başvurur. Bir nevi kendi şehitlik anlatısı olan eserini kaleme alırken yalnızca İngiliz muhataplarının aşina olduğu şehitlik hikâyelerinden değil, bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki Ortodoks Hıristiyanlar arasında fevkalade bir popülerlik kazanmaya başlayan yeni şehitlik türünden de özellikle faydalanır.

Bu bölümde Ortodoks Hıristiyanlar, Katolikler ve Protestanların yeni şehitlik metinleri (*neomartyrology*) *kaleme* alıp tedavüle sokarak Osmanlı İmparatorluğu içinde ihtida ve şehadet meselelerini nasıl çetrefilleştirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Yeni şehitlik metinleri, Osmanlı idarecileri tarafından çoğunlukla önce ihtida edip sonra tekrar eski dinlerine döndükleri (*irtidat*) ya da kâfirlikle suçlandıkları halde İslama geçmeyi reddettikleri gerekçesiyle yakalanıp idam edilen kadın-erkek Ortodoks Hıristiyanların elem ve ölümleri hakkında yazılan eserlerdi. Bu bölümde Osmanlı dünyasındaki

2 Gerlach İstanbul'da geçirdiği 1573 ile 1578 yılları arasında Rum Ortodoks başpatriğinin zayıf Yunancasını kıyasıya eleştirip Tübingen'deki Lüterci âlimlerin muazzam dil yeteneklerinden bahseder. Bkz. *Türkiye Günlüğü*, 1. cilt, 225; 233.

3 Bkz. Matar, "Introduction: England and the Mediterranean Captivity, 1577-1704," 1-52; Vitkus, *Turning Turk: English Theater and the Multicultural Mediterranean, 1570-1630*; Burton, *Traffic and Turning—Islam and English Drama, 1579-1624*.

Ortodoks Hıristiyan cemaatinin farklı katmanlarının kendi cemaatlerinin sınırlarına yeniden şekil vermek ve hem İslama hem de Katolikliğe geçişin revaçta olduğu bir dönemde Ortodoks bir Hıristiyan olmanın ne demek olduğuna dair kendi tanımlarını getirmek için bu türü nasıl kullandığına ayrı bir parantez açacağız. Bunlara ilaveten Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Katolik ve Protestan misyonerlerin genel olarak yeni şehitlik kavramına, özel olaraksa bu türde yazılan eserlere karşı nasıl bir tutum takındığını ortaya sereceğiz. Bu bölümde bulacağınız tartışma ile konuyu 16. ve 17. yüzyıllarda hem Hıristiyan hem de İslam dünyasını sarmış mezhep siyaseti bağlamında değerlendirip ihtida ve şehadet tabirlerinin coğrafi sınırları aşan bir süreç olan mezhep ayrışmasının asli bir unsuru olduğunu ortaya koyacağız.

Erken Modern Dönem Osmanlı Dünyası Bağlamında Yeni Şehitlik Kavramı

Milattan sonra 313 yılında Doğu Roma Hükümdarı Constantinus Hıristiyanlığı meşru din kabul ederek Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki şehitlerin ya da "Hz. İsa Şahitleri"nin dönemine son vermiş oldu. Osmanlıların Hıristiyan topraklarındaki ilerleyişine kadar olan sürede benzeri Hıristiyan şehitlik örneği çok azdı.[4] Ancak gerek Osmanlı fütuhatı gerekse Protestan reformasyonu, Hıristiyan şehitliği tarihinde ve niceliğinde yeni bir sayfa açtı. Yeni şehitler yalnızca Hıristiyan değildi –Ortodoks, Katolik ya da farklı Protestan mezheplerindendi ve Hıristiyanlığın ilk dönemindeki "Hz. İsa Şahitleri"nin mirasçısı olduklarını iddia ediyorlardı. Bu soylu nesep iddiası, 16. yüzyılın ikinci yarısında erken modern dönem Hıristiyanlığını saran "hak" din hakkındaki çok yönlü polemikler içinde dile getirilmiş çok önemli bir savdı.[5]

Şunu da hatırlatmak gerekir ki şehitlik kavramı bu dönemde Sünnilerle Şiiler arasında yaşanan tartışmaların da önemli bir amili haline

4 Bunun en kayda değer istisnası Kurtuba Şehitleri (850-859) denen gruptu; ancak onların bile bile şehitliğe gitmeleri onları ilk dönem "Hz. İsa Şahitleri"nden çok Osmanlı zamanındaki yeni şehitlere benzetiyordu. Bkz. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, and Coope, *The Martyrs of Córdoba—Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Osmanlı devrinden önce yaşanmış diğer şehitlik örnekleri için bkz. Zachariadou, "The Neomartyr's Message," 51-63 ve El-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524."

5 Bkz. Gregory, *Salvation at Stake*.

gelmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nda müftüler Şii Safevilerle yapılan savaşlarda hayatını kaybedenleri şehit ilan etmeye başlarken[6] Safevi İmparatorluğu'nda da aynı dönemde, Hz. Ali'nin oğlu ve Hz. Muhammed'in torunu İmam Hüseyin'in şehit edilmesine ayrı bir önem verilmeye başlandı. İmam Hüseyin'in 680'de Kerbela'da zalimce öldürülmesi *taziye* olarak bilinen ve gerek Safevi emperyal merasiminin gerekse Şii dini kimliğinin merkezi bir unsuru halini alan gösterilerde tekrar tekrar temsil edilir oldu.[7] Osmanlılar, 1558'de Şii âlimi Zeynüddin b. Ali el-Amili'yi mülhidlik suçlamasıyla katlederek yalnızca Şii geleneğine "ikinci bir şehit" kazandırmakla kalmadı, aynı zamanda yolu Osmanlı coğrafyasından geçen Şii ulemanın hakiki dini kimliklerini gizleyerek *takiye* yapmasına da neden oldu. Zeynüddün b. Ali el-Amili katledilen yegâne Şii âlim değildi. 1536'da iki Şii âlim bir direğe bağlanıp Şam Kalesi'nin altındaki meydanda canlı canlı yakılmış, külleri nehre atılmıştı.[8] Yahudi şeriatında bilerek ölüme gitmek manasındaki şehitlik tasvip edilmese de 16. ve 17. yüzyıllarda, özellikle de Hıristiyan şehitliği geleneğinden etkilenen İberyalı Marranoslar arasında Yahudi itikadı için kasten ölme vakaları yaşandı.[9] Bu bağlamda "şehitler çağı," "mezhep ayrışması çağı" ile el ele yürüdü.

Her ne kadar Selçuklular zamanında bazı Ortodoks Hıristiyan yeni şehitlerin olduğu bilinse de yeni şehitlik kavramı 14. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'deki Osmanlı ilerleyişinin ilk dönemlerinde yaşanan ihtida vakaları sonucu ortaya çıktı.[10] 13. ve 14. yüzyıllarda Ortodoks Kilisesi, korku ya da baskı neticesinde Müslümanlığa geçmiş olanlara büyük bir şefkat gösteriyordu. Kripto-Hıristiyanlık, Hıristiyan itikadının Müslüman topraklarında devam etmesini sağlayacak strateji olarak özellikle kabul bulmuştu. Bu strateji çerçevesinde, Başpiskopos XIV. İoannis Aprenos, Bursa'nın 1331'de Osmanlılar

6 Bkz. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden*, 191, 196.

7 Bkz. Chelkowski, "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theater of Iran," 3; Calmard, "Le patronage de ta'ziyeh: eléments pour une etude globale," 122-3.

8 Bkz. Stewart, "Husayn b. 'Abd al-Samad al-Amili's Treatise for Sultan Suleiman and the Shi'i Shafi'i Legal Tradition," 164.

9 16. ve 17. yüzyıllarda şehit olma amacı güden Yahudiler için bkz. Gross, *Spirituality and Law—Courting Martyrdom in Christianity and Judaism*, 59-100; Bodian, *Dying in the law of Moses: crypto-Jewish martyrdom in the Iberian world*.

10 Bkz. Zachariadou, "A Neomartyr's Message," 56.

tarafından fethedilmesi üzerine, Müslümanlığa geçmiş ama daha sonra pişmanlık yaşayıp tövbe etmiş olanları yeniden Hıristiyanlığa kabul etti. Başpiskoposun yazdıkları, imanı için şehit olmayı göze alacak kadar cesur olamayanların cezalandırılmamasını ifade eder.[11] Müslüman fütuhatının yalnızca geçici bir yenilgi olduğunu düşünüp Hıristiyanlığın sonunda muzaffer olacağını uman Ortodoks patrikler bu nedenle başlangıçta tebaalarının kaderine anlayışla yaklaşıyordu; ancak Osmanlıların ele geçirdikleri topraklarda kalıcı olduğu ve kripto-Hıristiyanlığı desteklemenin aslında İslamın yayılmasını teşvik ettiği çok geçmeden anlaşıldı. Bu nedenle şehitlik mertebesine ulaşmak, özellikle de 16. ve 17. yüzyıllarda, Ortodoks ruhban sınıfının bazı zümreleri arasında daha da coşkulu bir şekilde tasvip edilmeye başladı. 18. yüzyılın sonunda *Neon martyrologion* [Yeni Şehit Menkıbeleri] adıyla Osmanlı döneminde ilk kapsamlı derlemeyi bir araya getiren Kutsal Dağlı (bundan sonra Aynaroz) Nikodimos Ayoritis (etkin olduğu dönemler 1784-1809) eserinde yeni şehitler hakkında yüzün üzerinde hikâyeye yer verdi.[12]

Nikodimos Ayoritis *Neon Martyrologion*'da, yeni şehitler, onların kendilerinden önce şehit olmuş olanlarla ilişkileri ve verdikleri "mesajlar" hakkındaki en kapsamlı tartışmaya yer verir.[13] Ona göre yeni şehitlerin cazibesi, insanların onları çok yakından tanımış olmalarından, onlarla yiyip içmelerinden ve şehit oldukları zaman yakınlarında bulunmalarından ileri geliyordu.[14] Yeni şehitler, Hıristiyanlığın ilk dönemindeki "Hz. İsa Şahitleri" ile kıyaslandığında daha düşük bir sosyal tabakadan geliyordu; zira Hz. İsa Şahitlerinin ekseriyeti soylu ailelere mensuptu. Yeni şehitler ise sıradan insanlardı; çoğu Rumeli'deki ve Anadolu'nun kıyı kesimlerindeki yerlerde zanaatkârlık, esnaflık ve tüccarlık yapıyordu. Hıristiyanlığın ilk döneminde-

11 Vryonis, *The Decline*, 341-43. Ayrıca bkz. Karlin-Hayter, "La politique religieuse des conquérants ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437)," 357.

12 Bkz. Pashou, der. *Neon Martyrologion para tou osiou Nikodimou tou Hagioretiou*.

13 Ioannis Karyofilles tarafından 17. yüzyılda yazılmış daha eski tarihli bir yeni şehitlik anlatıları derlemesi bilinse de bu eserde yalnızca on kişinin –ki hayatlarını 1650 ile 1683 arasında kaybetmiştir– hikâyesine yer verilir. Bkz. Balatsoukas vd., *To Neomartyrologio tou Ioannou Karyophilli*. Bu çalışmayı bana temin eden Phokion Kotzageorgis'e çok teşekkür ederim. Karyofilis'in ve Ayoritis'in derlemelerindeki metinlerin özet tercümeleriyle o derlemelere katılmamış başka şehitlik hikâyelerinin İngilizce özetleri yakın zamanda Vaporis tarafından basıldı. Bkz. *Witnesses for Christ-Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period, 1437-1860*. Vaporis'in derlemesinde 170'e yakın hikâye vardır.

14 Vaporis, "The Price of Faith: Some Reflections," 195.

ki şehitler ile yeni şehitler arasındaki temel fark, yeni şehitlerin umumiyetle İslama geçip daha sonra dönmüş olanlardan ya da görünüşte Müslümanlığa geçmiş olsalar da daha sonra kâfirlikle suçlananlardan oluşmasıydı. Yine de Ayoritis'in ısrarla dile getirdiği üzere yeni şehitlerin çektiği ıstıraplar her anlamda eski şehitlerin fedakârlıklarına denk düşüyor, hatta bazı bakımlardan onlara galebe çalıyordu; zira "başka bir inancın zihinleri kolaylıkla allak bullak edebilecek tek tanrıcılığına karşı" verilen mücadele "makul bir aklı baştan çıkarmakta zorlanacak çok tanrıcılığa ve putperestliğe karşı" verilen mücadeleden daha büyüktü.[15] Tektanrıcı bir din olarak İslamın çekimiyle karşı karşıya kalan yeni şehitler bu nedenle Roma İmparatorluğu'nun pagan çok tanrıcılığına karşı savaş veren eski şehitlerden üstündü. Bununla birlikte Aynarozlu Nikodimos Ayoritis yeni şehitlerin mesajını idrak ve ifade eden ilk kişi değildi. Ayoritis, mezhep ayrışması çağında kendisinden önce mevcut olan ve kim oldukları, misyonları ve hedef kitlelerinden aşağıda bahsedeceğimiz diğer yeni şehitlik teşvikçilerine dayanıyordu.

Yeni Şehitlik Teşvikçileri

Yeni şehitlik anlatılarının elimizdeki en eski örneklerinden biri olan ve 1515'te Bulgaristan'da öldükten sonra 16. yüzyılda hikâyesi kayıt altına alınan Kratovalı (günümüzde Makedonya sınırları içinde) kuyumcu Georgi'nin menkıbesi şehitlik teşvikçilerinin renkli bir tasvirini yapar.[16] Henüz genç yaşta babasını kaybeden Georgi eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalıp kendisini kuyumculuğa vermişti. Annesi onu Sofya'ya, bilgin bir papaz olan Peder Petar'ın yanına yolladı. Georgi, Peder Petar'ın himayesinde örnek bir Ortodoks Hıristiyan hâlini aldı; lakin onun dine kendini adamışlığı yörede dikkat çekmekten geri kalmadı ve kısa bir süre sonra Georgi'nin dindarlığından rahatsızlık duyan bir grup Müslüman onu İslama döndürecek bir oyun tertipledi. Buna göre içlerin-

15 A.g.e., 198.

16 Sofyalı Georgi'nin menkıbesinin olduğu en eski tarihli yazma Eski Kilise Slavcası ile hadisenin patlak verdiği söylenen tarihten yaklaşık elli yıl sonra, 16. yüzyılın son çeyreğinde yazılmıştır. Yazma şu an Aynaroz'daki Hilandar Manastırı'ndadır ve Dimitrikje Bodganovic tarafından açıklamalarla beraber yayınlanmıştır. Bkz. "Žitije Georgija Kratovca," *Zbornik istorije književnosti* içinde, 10 (1976): 203-67. Bu çalışmadan beni haberdar ettiği için Aleksandar Fotić'e müteşekkirim. Kısaltılmış İngilizce çevirisi için bkz. Vaporis, *Witnesses for Christ*, 45-58.

den biri arkadaşça yaklaşıp Georgi ile sohbete girişti ve onu İslama davet etti. Sohbette kendisine söylenenlerden pek de etkilenmeyen Georgi Müslüman olan kişiye İslamın bir yıkım yolu olduğunu ispata girişti ve başka hiç kimseyi bu yola davet etmemesi gerektiğini tembihledi. Georgi'nin söylediklerinden öfkeye kapılan adam Georgi'yi kadıya ihbar etti. Kadı Georgi'yi bir kez daha İslama davet ederek davete icabet etmemesi halinde kendisini bekleyen akıbeti anlattı.

Kadının huzurundaki ilk sorgulamada da İslama geçmeyi inatla reddeden Georgi hapse atıldı. Bu sırada Peder Petar, Georgi'ye kendisi adına en hayırlı olan öğüdü vereceğine söz vererek Georgi ile konuşmasına izin vermesi için kadıya başvurdu.[17] Müracaatı kabul edilen Peder, Georgi'yi ziyaret edip ona "neşelenmesi"ni söyledi, zira Hz. İsa'yı yüceltmek için bir fırsat yakalamıştı. Georgi, Peder'in bu coşkulu konuşmasına verdiği cevapta yakılmaktan korktuğunu, ıstıraplı ve aşağılayıcı bir biçimde öldürülmeye dayanabilecek kudreti olmadığını söylese de Peder "Hz. İsa ile ebediyyen raks etmek" için mukavemetini kaybetmemesi ve sabırlı olması hususunda Georgi'yi cesaretlendirdi.[18] Anlatının devamı boyunca Peder, Georgi'nin müdafasının yönünü tayin eder. Şurası ilginç ki Peder'in bu çabaları hayli muğlaktır, zira Peder'in Georgi'yi kurtarmak mı istediği yoksa onun İslama geçmeme yönündeki ısrarında devam etmesini mi makbul bulduğu anlaşılmaz. Yine de yeni şehitlik anlatılarının bir örneği olan bu metin, kadı huzurundaki ikinci ve üçüncü sorgulamadan sonra dahi Georgi'nin İslama geçmeyi reddettiği öyküde yaşanan gelişmelerin kaydını tutarak "azizlik mertebesine yükseliş" sürecine dair çok değerli bir resim sunar. Bu bağlamda mesela Müslüman ahali Georgi'nin İslama dair küçültücü sözleri üzerine hemen idam edilmesini isterken Georgi'ye yakın bir yerde durama-

17 Hemen hemen bütün yeni şehitlik anlatılarında mahkemeye çıkarılan kişiye tövbe edip İslama geri dönmesi için üç hak tanınır ve kişi, bu üç haklık zaman zarfında hapishanesindeki hücresinde seçimi üzerinde düşünmeye itilir. Bu metinlere göre İslamı üçüncü kez reddetmek idam cezasına zemin hazırlıyordu. Dinden dönme davalarında Osmanlı hukuk pratiğinin işleyiş mekanizmasının yeni şehitlik anlatılarındaki tasviri Osmanlı hukukunun gerçekteki işleyişine denk düşüyor gibi görünüyor. Hanefi fıkhına göre dinden dönme idam cezasıyla cezalandırılabilirdi, fakat mürtet olan kişiyi tekrar İslama döndürmek için çabalanıp çabalanmaması meselesine bağlı olarak başka seçenekler de vardı. Bkz. Heffening, "Murtadd," *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.*

18 Bogdanović, 244; 252.

yan Peder Petar kalabalıktaki Müslümanlardan birine –ki metne göre bu kişi gizli bir Hıristiyandır ve Peder'i de çok sevmektedir– Georgi'ye yakın durmasını ve hem Müslümanların ona söylediklerini hem de onun verdiği yanıtları kendisine iletmesini ister.

Metnin sonuna doğru Georgi'nin insan olarak hüviyeti, şehit Georgi beklentisi içinde önemini kaybeder ve Georgi'nin ölü bedeni sahnedeki Müslüman ve Hıristiyanlar arasında bir çekişme vasıtasına dönüşür. Georgi fiziki ve sözlü sataşmalar eşliğinde devasa bir odun yığını içinde yakıldıktan sonra Peder ve bir grup Hıristiyan, Georgi'yi Hıristiyan inancı gereği gömmek için kadıya başvurur. Ancak Hıristiyanların Georgi'yi bir şehit olarak gömüp kendisinden geriye kalanları kutsal emanet telakki etmek istediklerinin farkında olan Müslümanlar bu isteğe şiddetle karşı çıkıp Georgi'nin bedeninden geriye kalanlar hayvanların cesetlerinden ayırt edilemesin diye ateşe hayvan leşleri atarlar.[19] Bu an, metne göre, tam da Georgi'nin azizliğinin görünür olduğu andır, zira atılan hayvan leşleri küle dönerken Georgi'nin bedeni bozulmadan kalır. Bu mucizeden etkilenen kadı sonunda Peder'e Georgi'nin cesedini gömme iznini verir.

16. yüzyıl sonunda kaleme alınan bu anlatı yeni şehitlik meselesi hakkında bir dizi soruya gebeyse de ben burada, hikâyenin dramatik sonuna yol açan olaylarda (manevi) akıl hocasının rolü üzerinde durmak istiyorum. Kratovalı Georgi'nin hikâyesinde Peder'in yaptıkları da en az Georgi'ninkiler kadar önemlidir. Hikâyenin anlatıcısı, Peder'in her adımını takip edip söylediği ve yaptığı her şeyi kaydeder. Anlatıcıya göre olan biten her şeyin arkasındakileri tertipleyen Peder şehitlik mertebesine yükseliş sürecinin müşterek bir failidir. Peder, Georgi'nin işkencecileriyle arasında geçen diyaloglardan haberdar olmak (ve muhtemelen bunları daha sonra yazıya geçirmek) için gerekli tüm tedbirleri alır ve olayın sonunda Georgi'nin cesedini almak için elinden gelen her şeyi yapar. Adeta Makyavelist bir karakter olan Peder ve onun olaylara müdahil oluş biçimi, Georgi'nin şehit olması gibi toplumsal bakımdan karışıklığa sebebiyet veren bir hadiseyi teşvik etmesi ve bu olayın gerçekleşmesine önayak olmasında yöre eşrafınca tanınan papazı (ki kadı da onun bir tanıdığıdır) neyin harekete geçirdiği

19 A.g.e., 257.

sorusunu gündeme getirir. Şehit oluşum sürecinde papazın rolüne dair yapılan vurguyu ne ölçüde dikkate almalıyız?

16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyılda kaleme alınmış bu tür eserler, manevi akıl hocalarının ve manastırların yeni şehitlik meselesindeki ve mühtedilerin yeniden Hıristiyanlığa dönmesindeki rollerini kanıtlar niteliktedir.[20] Muasır Osmanlı kaynakları da, 15. yüzyıl anlatılarında pek gündeme gelmeyip ancak 16. yüzyılın sonunda yazılmış yeni şehitlik edebiyatı ürünlerinde karşımıza çıkan manevi rehberlerin rolünün göz ardı edilmemesi gerektiğini teyit eder.[21] Örneğin 1565 tarihli bir mühimme kaydı firari bir acemioğlanına Hıristiyanlığa dönmesi için yardım etmiş iki kişinin ruhban sınıfından olduğunu belirtir. Bunlardan biri, Kayseri yakınlarındaki Sarımsaklı Köyü'nden Kaya Keşiş oğlu Nikolaos, diğeri Sarımsaklı Papazı Papa Pavlos'tur. Hükme göre her ikisi de kürek cezasına çarptırılır.[22] 1582 tarihli bir başka hükümde de cariye ya da Atinalı zengin Müslümanların eşleri olarak İslama geçmiş kadınları muhafaza eden Atinalı hemşire Filotei'nin şehit edilmesinden bahsedilir. Filotei bu kadınlara yeniden Hıristiyan olmaları ve Venedik'e kaçmaları için yardım etmiştir.[23] Muasır Cizvit kaynakları da aşağıda daha detaylı olarak gösterileceği üzere bu konuda inandırıcı bir başka kanıt sunar. Örneğin Cizvit Papazı Thomas-Charles Fleurieu, Fransa'daki üstlerine Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Cizvit (Hz. İsa Cemiyeti) faaliyetleri hakkında 1695'te gönderdiği bir takrirde Moralı genç bir adamın sarhoşken "Türk" arkadaşları tarafından dininden dönmeye zorlandığından bahseder. Adam daha sonra tövbe edip bir rahibe itirafta bulunmuş, rahip de halk içinde İslamdan döndüğünü duyurmasının ve şehitliği benimsemesinin şart olduğunu buyurmuştu. Rahibin dediklerini yapan adam Osmanlı idarecilerince hemen yakalanıp hapse atıldı. Hapiste kendisini ziyaret etmek için gerekli izni alan rahip onun Hıristiyanlığa geri dönmeye hak kazandığını gizlice ona iletti.[24]

20 Bkz., Vaporis 64-5, 68-9, 76, 79, vd.

21 15. yüzyıl anlatıları için bkz. Vaporis, *Witnesses for Christ*, 31-44.

22 Bkz. 1070 numaralı hükm, *6 numaralı mühimme defteri(972/1564-65), Özet-Transkripsiyon ve İndeks* içinde, 2. Cilt, 70.

23 Bkz. Faroqhi, "An Orthodox Woman Saint in an Ottoman document," 383-94. Yeni şehitlik anlatısı için bkz. Vaporis, *Witnesses*, 83-86.

24 Bkz. Carayon, *Relations inédites des missions da la Compagnie de Jésus a Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle*, 278.

Yeni şehitlik yazını, Aynaroz'daki keşişlerin rolünün özellikle önemli olduğu hususunda hemfikirdir. Kutsal Dağ olarak da bilinen Aynaroz Dağı, bugün Yunanistan'ın kuzeyinde yer alan aynı isimli yarımadada meskûn Bizans ruhban sınıfının merkeziydi. Bölgede ilk manastırlar 9. yüzyılda kurulmuş, manastırların sayısı müteakip yüzyıllarda Bizans İmparatorluğu'nun himayesiyle artmıştı. Zaman içinde Aynaroz'daki manastırlar hatırı sayılır vergi muafiyeti ve sair imtiyazlarla Bizans imparatorlarından özerklik kazandı. Osmanlı zamanında da padişahlarla iyi ilişkiler sürdürüp Bizans zamanında elde ettikleri özerkliği muhafaza etmeyi başardılar.[25] II. Murad devrinden 1430 tarihli, elimizdeki en eski tarihli berata göre, manastırlar, Rumeli'deki tımar düzeninden muaf tutulmaları ve hiçbir Osmanlı idarecisinin bulundukları yarımadaya girmesine izin verilmemesi gibi imtiyazlar kazandılar. Rahip ve keşişlerin malları vakıf ve mülk sayıldı; bu sayede gayrimüslimlerden alınan *cizye* ya da ürettikleri üründen alınan *öşr* vergilerini ödemek zorunda kalmadılar.[26] Osmanlı padişahları, Rumeli'deki halk nezdinde kendilerini meşru göstermeye gayret gösterdikleri bu dönemde Aynaroz'daki manastırlara imtiyaz tanıyarak hayli büyük bir toplumsal destek kazandılar. Osmanlılar bu soyut faydanın yanı sıra, verdikleri büyük imtiyazlar karşılığında yıllık belli bir vergi (*maktu* ki hazine gelirlerinde kayda değer bir yeri vardı) ödemekle yükümlü güvenilir bir vergi mükellefi de edinmiş oldu.

Aynaroz, coğrafi bakımdan erişilmezliği, önemli şehir yerleşimlerine uzaklığı ve Osmanlı idarecileri karşısındaki göreli serbestisi sayesinde kısa bir süre içinde Osmanlı yöneticilerinden kaçan her tür firarinin saklanmak için seçtiği ideal bir yer haline geldi. Örneğin mühimme defterleri Aynaroz'un, devşirilip Müslüman yapılan Hıristiyan oğlanlar için cazip bir sığınma yeri olduğunu gösterir. Devşirme yapıldıktan sonra firar edenler sıklıkla Aynaroz'a kaçıp burada Ortodoksluğa geri dönüyor ve hayatlarının geri kalanını keşiş olarak geçiriyordu.[27] Kaynaklar, Osmanlıların bu meselenin farkında olduğu-

25 Bu konu için bkz. Zachariadou, "'A Safe and Holy Mountain': Early Ottoman Athos," 127-34.

26 Aynaroz'un vergilendirilmesi ve 15. yüzyılda Osmanlı merkeziyle Aynaroz keşişleri arasındaki ilişkiler için bkz. Kolovos, "Negotiating for State Protection: *Çiftlik*-Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth-Sixteenth C.)," 199-210. Ayrıca bkz. Kotzageorgis, "About the Fiscal Status of the Greek Orthodox Church in the 17th Century," 73.

27 Bkz. Fotić, *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom Carstvu, XV-XVII vek* [The Holy Mountain and the Hilandar Monastery in the Ottoman Empire, 15th-17th], 79.

nu ve keşişlerin faaliyetini yakından takip ettiğini gösteriyor; zira Müslümanları Hıristiyanlığa döndürmekle suçlananlar en ağır cezalara çarptırılıyordu. Örneğin Isaiah isimli bir keşiş, 16. yüzyıl başında kaleme aldığı eserinde Osmanlı imparatorunun Aynaroz'daki keşişleri "Osmanlı kaçkınlarını" keşiş yapmaktan alıkoyduğunu yazıyordu.[28] Firarilere ve mürtetlere yardım etmekle ilişkilendirilmek Aynaroz keşişlerinin imtiyazlarına halel getirmediyse de Osmanlı ceza hukukunun daimi bir hedefi haline gelmelerine yol açtı.

Öte yandan Osmanlı idaresi, 16. yüzyılın sonlarında ve özellikle de 17. yüzyılda, Aynaroz üzerinde daha sıkı bir denetim kurarak daha önce kendilerine verilen imtiyazları ve serbestiyi sorgulamaya başladı. İlk olarak Aynaroz manastırları, Kanuni zamanında başlayan merkezileşme ve Sünnileş(tir)me yönündeki tedbirlerin etkilerini hissetmeye başladı. 1568'de II. Selim, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin tek elde toplanmış bir vergi sistemi yaratma gayretleri ışığında, manastırın sahip olduğu mülklerin müsadere edilmesini buyurdu. Ebussuud Efendi, manastırların şeriat kapsamında ödemekle yükümlü olduğu vergilerini ödemediğini, bu nedenle Müslümanların hazinesine ziyan verdiğini ileri sürüyordu.[29] Aynarozlu keşişler "dört bir yana dağılmak," manastırlarını yerle yeksan etmek ve hazine için çok değerli maktu vergileri ödememek tehditleri ile sonraki hukuki müzakerelerde Osmanlı yönetiminden bazı imtiyazlarını kurtarmayı başardı. Yine de mülklerini yeni hukuki şartlar gereğince yeniden satın almaları gerekiyordu.[30] Bu da, 17. yüzyıl boyunca gerek Osmanlı Devleti'nin gerekse manastırların mali yükü artarak devam ederken manastırların sırtına bindirilen haddinden fazla yükün yarattığı bir vergi sarmalına sebebiyet verdi. Bu süreci belgeleyen vergi kayıtları, Osmanlı idarecilerinin toplumsal çalkantılarla dolu bu devirde Aynaroz manastırları gibi sağlam bir vergi mükellefine ihtiyaç duyduğuna ve muhtemelen bu nedenle keşişlerin yapmış olduğu muhtelif ihlallere ses çıkarmadıklarına işaret ediyor.[31] Yeni şehitlik

28 A.g.e.

29 Bu mesele hakkında Osmanlı merkezi idaresi ile keşişler arasında yürütülen müzakerelerin ve serdedilen hukuki savların çetrefilliği için bkz. Kermeli, "Central Administration Versus Provincial Arbitrary Governance," 189-202, Ebussuud Efendi'nin tezleri için bkz. a.g.e. 194.

30 A.g.e., 194

31 Bkz. Kotzageorgis, "About the Fiscal Status of the Greek Orthodox Church in the 17th Century," 73-77, özellikle de 35 numaralı dipnot.

edebiyatı örneklerinin de gösterdiği üzere Aynaroz 17. yüzyılda "Hz. İsa'nın Şahitleri"nin ortaya çıkması için önemli bir mekân halini aldı.

18. yüzyılın sonuyla birlikte İslama geçmiş olmaktan pişman olan mühtedilere akıl verme eğilimi sistematik bir mahiyete bürünmüş gibi görünüyor. Nitekim kendisi de Atinalı bir keşiş olan Nikodimos Ayoritis, *Neon Martyrologion* adlı eserinin girişinde, İslama geçtiği için pişmanlık duyanların "tecrübeli ve faziletli bir itiraf erbabı"na itirafta bulunmak için gidip ona şehitlik niyetinde olduklarını söylemesini öğütler. Pişman mühtedinin beş aşamadan oluşan Hıristiyanlığa geri dönüş programının içinde, kendisine ikinci defa kutsal yağ sürülmesi; gece nöbetleriyle, Tanrı'ya merhamet göstermesi ve şehitlik karşısında kendisine cesaret vermesi için edilen coşkulu dualarla ve oruçla geçirilecek bir inziva süreci; pişmanlık ve huşu içinde yeniden ilahi tasdikle onanma ve son olarak mühtedinin "ayağa kalkması," İslama geçip "Hz. İsa'yı reddettiği" yere gitmesi ve orada İslam dinini reddetmesi, bu sayede de Hz. İsa'ya olan imanını tazelemesi yer alıyordu. Ayoritis bu kısmı şöyle bitirir: "bu itirafla kanın dökülür ve sen ölürsün."[32] Görünüşe bakılırsa Atinalılar pişman mühtediye şehadet yerine giderken refakat edeceklerdi ve burada mühtedi bir merasim havası içinde, Müslüman kimliğinin sembolü olan başındaki sarığı, Osmanlı kadısının önünde ayakları altında çiğneyecek ve İslamdan döndüğünü beyan edecekti. Kendisine eşlik eden yoldaşlar, müstakbel şehidin son dakikada kararından vazgeçmesini engellemenin yanı sıra kadının sorgusu ve mühtedinin idamından sonra şehitten kalanların toplanması, menkıbesinin yazılması ve ikonunun resmedilmesi gibi işleri üstlenerek onun azizlik mertebesine yükselme sürecini başlatacaktı. Yeni şehidin kolay anlaşılır bir dille yazılacak olan menkıbesi daha sonra gezici Aynarozlu keşişler (*taxidiotes*) tarafından Hıristiyan halk arasında yayılacaktı.[33]

32 Vaporis, "The Price of Faith," 212-215. İnancı için şehit olanların "etno-şehit" olarak değerlendirilmeye başlandığı 19. yüzyıl başında yeni şehitlik meselesinin diğer destekçileri ve yeni şehitlik anlatılarının derleyicileri üzerine yapılan bir inceleme için bkz. Tzedopoulos, "Ethnike homologia kai symvolike sten Hellada tou 19ou aiona: oi ethnomartyres," 107-143. Çalışmanın tercümesi konusunda yardımlarını esirgemeyen Manolis Galenianos'a çok teşekkür ederim.

33 Bkz. Nihoritis, *Sveta Gora i bŭlgarskoto novomŭchenichestvo* [The Holy Mountain and the Bulgarian New Martyrdom], 64-65.

19. yüzyılda yeni şehitlik kavramının müdafiliğini yapan yazılarda kavramın Osmanlı zamanında hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından şiddetle tenkit edildiği açıktır. Yeni şehitlere getirilmiş en yaygın eleştiri, yeni şehitlerin Aynaroz ideolojisinin adeta kurbanlık koyunları gibi beyhude yere ölmeleridir ki bu tenkit, Aynaroz manastırlarının, mürtet ve firari olarak zaten tekinsiz bir ruh halinde bulunan insanlara baskı yaptığını ima eder. Eleştirilerde dile getirilen bir diğer yaygın şikâyet, yeni şehitlerin kibre kapılması, günahların cezasını hayat boyu çekmektense intihar yoluyla cennette ebedi bir hayatı garantilemeyi tercih etmesidir.[34] Hıristiyanlar için işkence ve şehitliğin peşinden gitmenin ne derece makul olduğu tartışması Hıristiyanlığın ilk dönemine kadar geri gidiyordu. Her ne kadar kilise babaları başlangıçta şehitliği desteklediyse de 3. yüzyılda, hidayetin kısa yoldan olmayacağını; şehitliğin kişinin tüm hayatı boyunca sürecek bir gündelik tasarruf olduğunu söyleyen İskenderiyeli Klement'in tavrı ağırlık kazanmaya başladı. Hıristiyan Ortodoks topraklarında bu tavır çileciliği ve ölümün arzu edilecek değil kaçınılacak bir gerçek olduğu düşüncesini besledi.[35] Esasında, Katolik inancından farklı olarak, Bizans Ortodoks geleneğindeki aziz oluşumu süreci, savaşçı aziz fikrine direndi. İmansızlara karşı savaşırken ölen kişi şehit ya da aziz olarak kabul edilmiyordu.[36] Çok sayıda erken kilise dönemi eseriyle de desteklenen bu eğilim, Osmanlıların fethettiği Bizans sonrası Ortodoks dünyasındaki aziz oluşumu seçeneklerini ciddi bir biçimde kısıtlayıp şehitlik nazariyesini aktif bir direnişten pasif bir direnişe doğru yönlendirdi. Yeni şehitlik teşvikçileri ise Ortodoks Hıristiyan geleneği içinde bu konuda tesis edilmiş olan doğru inanışı (ortodoksi) ve doğru davranışı (ortopraksi) yeniden tanımlamaya çalıştı. Teşvikçiler kilise ile

34 A.g.e., 173-174. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Eliou, "Pothos martyriou: apo tis vevaiotetes sten amfisvetese tou M. Gedeon. Symvole sten istoria ton neomartyron," 267-284.

35 Bkz. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 353. Frend'in gözlemlediği üzere şehitlik yönündeki bu değişim ilk iki yüzyılda Hıristiyanlığın bir hizipten çıkıp devlete karşı olmak yerine devletle ahenk içinde yaşamaya hazırlanan evrensel bir kilise olmaya "terfi" ettiğine delildi.

36 Bkz. Laurent, "L'idée de la guerre sainte et la tradition Byzantine," 71-98. Anna Komnena'nın Birinci Haçlı Seferine katılan silahlı Frenk keşişlerini ve piskoposlarını gördüğü zamanki dehşeti, ermiş olarak kabul edilen insanların aynı zamanda savaşçı olması fikrinin o dönem Bizanslılara hayli yabancı geldiğini gösteriyor.

devlet arasındaki uyum korunduğu ölçüde direncin yalnızca pasif olabileceği şeklindeki düşünceye de karşı çıktı.

Şehitlik karşıtı köklü geleneğin dışında, Osmanlı zamanındaki bazı Hıristiyan din âlimleri de çok sayıda risk taşıdığı gerekçesiyle şehitliğe karşıydı. Her şeyden önce, müstakbel şehidin kendisini bekleyen yargılamaya mukavemet edememe ve bu nedenle kilisenin diğer mensuplarını da olumsuz yönde etkileme tehlikesi vardı.[37] Bu da Osmanlı hâkimiyeti altındaki Ortodoks cemaatinin konumu için iyiye işaret olmayacaktı. Bu, tam olarak, 16. yüzyılda patrikhanenin ilk rahibi olan, Anabolu (Mora Yenişehri, Nauplio) metropoliti ve meşhur kilise hukuku bilgini Nikolaos Malaksos'un kaleme aldığı Yanyalı Terzi İoannis'in yeni şehitlik menkıbesinde dile getirilen görüştü. Buna göre rahip, İoannis'in şehit olma iradesi karşısında kutsal kitapların Ortodoks Hıristiyanlara kendi kendilerine şehit olma izni vermediğini, zira böyle bir teşebbüsün başarıyla sonuçlanıp sonuçlanmayacağının belli olmadığını söyler.[38] Diğer yeni şehitlik metinlerinde de şehitliğin tartışmalı mahiyeti ile hem onu arayanlar hem de onu teşvik edenlerin ihtilaflı konumları gözler önüne serilir. Örneğin 1590'da ölen Terzi Makarios'un menkıbesini kaleme alan yazar, şehit olarak ölme fikrinin Aynaroz'daki akıl hocası rahibinin değil Makarios'un kendi fikri olduğunu ileri sürer. Yazara göre rahip başta Makarios'un teşebbüsünü tasvip etmese de onun kendini adamışlığını gördükten sonra engel olmaktan vazgeçer.[39] Yeni şehitlik müdafileri, gelen eleştirileri göğüslemek için şehitlik süreci içinde özgür iradenin ve niyetin önemini vurgulayıp imansız birinin ellerinde ölmenin kişiyi şehit yapmadığını iddia ettiler.[40] Bu iddia, yeni şehitlik metinlerinde manevi akıl hocalarının rolünü her zaman dile getirmeksizin şehidin Hz. İsa'nın şahidi olma arzusunda olduğuna dair yapılan vurgunun sebebidir.

37 Bkz. Nihoritis, 25.

38 İoannis şehit edilmeden önce Patrik I. İeremias (1522-1546) kadıya para gönderip cezayı en azından Paskalya sonrasına ertelemesini istedi. Kadı teklifi kabul etti ve İoannis, Paskalya yortusu kutlandıktan sonra infaz edildi. Bkz. Vaporis, *The Witnesses*, 64-66.

39 Terzi Makarios'un menkıbesi ilk olarak Constantine Doukakis tarafından 19. yüzyılda yirmi ciltlik yeni şehitlik anlatıları antolojisinde yayınlanmıştı. Bkz. Constantine Doukakis, *Megas Synaxaristes* (Athens, 1889-96). İngilizce tercümesi için bkz.Vaporis, 86-90.

40 Nikodimos Ayoritis'in *Neon Martyrologion*'un başındaki mukaddime kısmı için bkz. Vaporis, "Price of Faith," 200.

Bununla birlikte yeni şehitlik teşvikçilerinin söylemi, manevi akıl hocalarının konumunun tam olarak ne olduğu hakkında bir şeyler söylemeyi güçleştirir. 18. yüzyıl sonunda Nikodimos Ayoritis mühtedileri şu şekilde betimlemek zorunda kalmıştı:

> Hz. İsa'yı reddedenler için şunu ilave etmek isteriz: Kardeşler! Mağlup olmanız ve inkâr yoluna sapmanız tuhaf değil; zira bu dünya şeytanla insanın daimi savaşının mekânıdır... Gerçekten garip ve korkunç olan, saptığınız bu acınası inançta kalmaya devam etmeniz ve ondan çıkmaya yanaşmamanızdır.[41]

Burada çıkmak pek tabii ölmek demekti. Başka bir deyişle, Ayoritis, İslama geçmiş olanlar için aleni olarak dinden dönme dışında başka bir çare olmadığını söylüyordu. Hz. İsa'yı inkâr etmiş olmanın günahını temizlemek için hiçbir tövbe kâfi gelemezdi.[42] Bu bağlamda 18. yüzyıl sonunda şehitlik, açıkça teşvik edilen meşru bir direnç kültürü haline geldi.

Beklendiği üzere İstanbul'daki Ortodoks patriklerin görüşü Aynaroz keşişlerininkilerden bütünüyle farklı ve müphemdi. Aynaroz keşişleri Osmanlı hâkimiyetine uyum sağlama sürecinde kısmi bir serbestiye sahip olabilmişken, Rum Patrikhanesi, İstanbul'un Osmanlıların eline geçmesinden sonra Osmanlı idari ve mali düzeninin bir parçası halini almıştı. Hatta patriklerin Osmanlı padişahlarının onayını almaları gerekiyordu. 1453'te İstanbul'un alınmasından sonra Fatih Sultan Mehmed'in patrik olarak atadığı ilk kişi, son dönem Bizans İmparatorluğu'nda Latin karşıtı grubun lideri olan Gennadios Skolarios'tu.[43] Başlangıçta İstanbul'daki patriklere

41 A.g.y., "Price of Faith," 207.

42 Fredrick Hasluck, "Neo-martyrs of the Orthodox Church" adlı makalesinde, dinden dönme suçunun ancak şehitlikle telafi edileceğine dair genel bir inanış olduğundan birinin bir manastıra kalıcı olarak sığınmasının imkânsız" olduğunu söyler. Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under Sultans*, 456. Yeni şehitlik olgusunun günümüz müdafilerinden biri ise şunu iddia eder: "Vicdanlarının suçunu çekmiş mürtetlerin tövbe etme isteği her zaman vardı. Şüphesiz kimileri şehitlik arayışındaydı zira kilisenin öğretisi şehitliğin ikinci bir vaftiz olduğunu, tüm günahlardan arınılacağını öğütlüyordu. Türklerin hükmü altında yoldan çıkmış Hıristiyanların paylarını genelde aziz keşişler ve sofu rahipler veriyordu." Bkz. D. J. Constantelos, "The 'Neomartyrs' as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire," *Greek Orthodox Theological Review* 23 (1978), 230.

43 Başpatriğin atanması ve Hıristiyan Ortodoks cemaatine verilen haklar için bkz. Braude, "Foundation Myths of the *Millet* System," 69-88.

(en azından teorik olarak) Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tüm Hıristiyanlar için yargı yetkisi verildi. Bu sayede patrikler, Ermeniler dışındaki Ortodoks Hıristiyanların "ekümenik" önderi oldular.[44] Ancak Mısır ve Suriye de Osmanlı topraklarına dahil olup buradaki muhtelif Hıristiyan cemaatleri Osmanlı hâkimiyetine geçince, İstanbul Patrikhanesi'nin "ekümenik" kontrolü sekteye uğradı. Zaman içinde Arap diyarındaki çoğu Hıristiyan cemaat kendi önderlerine sahip olmak, kendi vergilerini toplamak ve kendi aralarında meydana gelen hukuki mevzuları yine kendi içlerinde çözüme kavuşturmak gibi haklara sahip olunan *taife* statüsüne geçmek için başvurdu ve başvuruları kabul edildi.[45]1557'de Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'nın müdahalesiyle İstanbul'daki patrikhanenin ekümenik cazibesi, Peç'te yeniden tesis edilen Sırp Patrikhanesi ile geri plana itildi. Doğu Hıristiyanlığının bölünmesi, 17. yüzyılla birlikte Katolik ve Protestan misyonerlerin faaliyetleri ekseninde hız kazandı.[46]

İstanbul'daki patrikler farklı zümrelerden geliyordu. Kimisi Aynaroz'daki kadim manastır geleneğine mensupken diğerleri ruhban sınıfının dışındandı.[47] Yine de çoğu zaman patrikler, çoğunluğu Kantakuzenos gibi kudretli Bizans ailelerinden gelen önemli şahsiyetlerin kuklaları konumundaydı.[48] Bir patrik namzedi, ancak bu tür menfaat odaklarının desteğiyle bu makama gelebilirdi, zira patrik olmak Osmanlı idarecilerine yüksek meb-

44 Braude, Fatih Sultan Mehmed'in Doğu Anadolu'da Osmanlıların rakibi olan Akkoyunlu ve Karakoyunlulara bağlı olan Ermeni cemaatini kendi tarafına çekmek maksadıyla Ermeniler için İstanbul'da bir patriklik merkezi yaratmaya çalıştığını iddia eder. Ne var ki bu makam 18. yüzyılda daha fazla önem kazanıp daha kurumsal bir yapıya bürünmüştür. Bkz. Braude, "Foundation myths," 82.

45 Her ne kadar günümüz tarihyazımında Osmanlıların gayrimüslim tebaasını idare etme ve vergilendirmede kullandığı nizam genelde "millet" sistemi olarak tanımlansa da, son yıllarda yapılan bazı revizyonist çalışmalar bu terimin 19. yüzyılda icat olunduğunu ve erken modern dönemde din cemaatlere "taife" dendiğini gösteriyor. Bu tartışma için bkz. Braude, "The Foundation Myths" ve Daniel Goffman, "Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century," 135-58.

46 Bkz. Masters, *Christians and Jews*, 61-7.

47 Patriklerle Aynaroz keşişleri arasındaki ilişki muğlaktı zira Aynaroz, üst düzey Ortodoks ruhban sınıfı, özellikle de eski patrikler için ideal bir sürgün yeriydi. Örneğin Patrik II. Ieremias, selefi III. Mitrophanes'i Aynaroz'a sürdürmek için Mitrophanes'in metropolitenler arasında isyanı kışkırttığı, vergilerin toplanmasını zorlaştırdığı suçlamasıyla saraydan bir *ferman* almayı başardı. Kilisenin hışmına uğrayan patrikler ve metropolitler alıkonmak üzere zorla Aynaroz'a gönderiliyordu. Bkz. Fotić, 81.

48 Eski Bizans hanedan ailelerinden Kantakuzenosların, özellikle de Şeytanoğlu olarak bilinen Mihail Kantakuzenos'un Rum Patrikhanesi atamalarındaki siyasi çekişmelere etkisi için bkz. Runciman, *The Great Church in Captivity*, 197.

lağlarda ödeme yapmakla mümkün oluyordu. Ortodoks Patrikhanesinin bir kurum olarak Osmanlı hâkimiyeti altındaki mahiyeti üzerine yakın bir zamanda yayınlanmış kapsamlı bir çalışmaya göre patrikhane, cemaat önderliğinin değil önderlik için yaşanan çekişmenin nesnesi bir "iltizam"dan ibaretti; zira patrikler Ortodokslardan alınacak vergilerin tayini ile tahsilinden sorumluydu ve Osmanlı yönetimine gerekli payı ödedikten sonra kalacak fazla vergiyi cebine koyma şansına sahipti.[49] Kaynaklar, topladıkları vergi miktarını artırmak için imparatorluk bünyesinde dolanan Ortodoks patriklerin hem kendilerini korumak hem de salahiyetlerini uygulatmak için yeniçerilerin refakatine ihtiyaç duyduğuna işaret ediyor.[50] Patriklerin Osmanlı idaresiyle yakın ilişkisi ve patriklik makamının güvencesiz konumu, şehitlik gibi statükoyu bozacak ve Osmanlı idarecilerinin öfkesini çekecek olaylarda patriklerin genelde olumsuz etkilendiğini gösteriyor. Patrikler bu sebeple şehitliği açık açık tasvip edemiyordu; ancak patriklik makamına gelebilmek için yaşanan siyasi çekişmeler bağlamında kendi çıkarları uyarınca şehitlik pratiğini kontrol ve manipüle etmeye çabalıyorlardı.[51] Yeni şehitliğin, can atılan bu makam için verilen kavgalarda stratejik olarak kullanıldığına dair elimizde bazı kanıtlar mevcut.[52]

Yeni Şehitlerin Mesajları (ve Bedenleri) Üzerindeki Rekabet

Aynaroz keşişlerini ve taşradaki rahipleri yeni şehitlerin teşvikçileri olmaya iten gelişmeler neydi ve onların hedef kitlesini kimler teşkil ediyordu? Yeni şehitlik kavramının artan bir ilgiyle gündeme gelmesi ve bu tür hikâyelerin yazıya geçmesinde 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyıldaki çeşitli gelişmeler beraber rol oynadı. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle de mali ve askeri sahada, bazısı yalnızca Osmanlılara özgü, kimisiyse daha küresel mahiyete sahip birtakım mühim değişimler yaşandı. Os-

49 Bkz. Papademetriou, "Ottoman Tax Farming and the Greek Orthodox Patriarchate: An Examination of State and Church in Ottoman Society (15th-16th Century)," 13.

50 A.g.e., 162-64.

51 16. yüzyılda patrikhanenin başında ortalama 3,1 yıl kalınıyordu ve bu yüzyılda makam 32 kez el değiştirmişti. Öte yandan 17. yüzyılda makam 53 kez el değiştirdi ve makamda ortalama bulunma süresi 1,9 yıla düştü. Bkz. A.g.e., 143.

52 Örneğin, Patrik Dionisios'un, niyetlendiği şehitliği kendi görev süresi dolana kadar ertelemesini istediği keşiş Damaskenos'un yeni şehitlik metnine bakınız (Vaporis, *Witnesses*, 133).

rnanlılar 17. yüzyıla, 1585-6'daki mali kriz ve hemen ardından ayyuka çıkan toplumsal huzursuzluklarla, 1593'ten 1606'ya kadar Habsburglarla devam eden savaşlarla, bir dizi Celali isyanı ve diğer taşra ayaklanmalarıyla girdi.[53] Osmanlı iktidarının merkezini oluşturan padişahlar giderek artan bir şekilde saraya bağlı yaşamaya ve siyasi yetkilerini hanedan üyeleri, musahipler ve yüksek rütbeli devlet erkânı ile paylaşmak zorunda kalmaya başladı. Bazı padişahların tahta çıktığı vakit saltanat varisi bir erkek çocuğa sahip olmaması, bu yüzyıl içinde Osmanlı hanedanının bekasına dair duyulan korkuları birkaç kez gün yüzüne çıkardı.[54] Osmanlı siyaseti, veraset usulünü kardeş katlinden ekberiyet ilkesine çevirmeye çalışan; padişahı ve Osmanlı askeri sınıfını, özellikle de yeniçerileri etkisi altına almak isteyen çeşitli hizip ve çıkar gruplarının arenası halini almaya başladı. Bu hizipler, 17. yüzyıl boyunca iki padişahın ölümünden ve toplamda en az dört padişahın tahttan indirilmesinden sorumluydu.[55]

Mali, siyasi ve içtimai dinamiklerde yaşanan değişimler, Akdeniz coğrafyasındaki muasır diğer devletlerde olduğu gibi Osmanlı bünyesinde de, toplumun muhtelif tabakalarından gelen müellifleri, mevcut "inhitat"ın (gerilemenin) ardında yatan amilleri teşhis ve tedavi etmeye sevk etti.[56] Dönemin Osmanlı entelektüelleri, atama ve terakkilerde liyakat usulünün kaybolmasından, adam kayırmacılık ve her tarafı sarmış rüşvetten, askeri zümre ile reaya arasındaki çizgilerin kaybolmasından, sefere çıkmaya hepten gönülsüz durup zamanını sarayda geçiren padişahlardan ve değişen devşirme usullerinden rahatsızlık duyuyordu.[57]

53 Bu dönemde erken modern dünyanın ahvali için bkz. Parker ve Smith der., *The General Crisis of the Seventeenth Century*. Erken modern Osmanlılar için bkz., "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700," 283-337; Barkey, *Bandits and Bureaucrats*; Tezcan, "The Ottoman Monetary Crisis of 1585 Revisited;" Börekçi, "İnkirazın Eşiğinde Bir Hanedan."

54 Hikâyenin arka planı için bkz. Peirce, *The Imperial Harem*; Börekçi, İnkirazın Eşiğinde Bir Hanedan."

55 Bkz. Piterberg, *An Ottoman Tragedy*, 10-29, 71-132.

56 Tıpkı Osmanlı *nasihatname* yazarları gibi devletlerinin bozulmaya yüz tuttuğundan dem vuran İspanyol *arbitristas*ları için bkz. Kamen, "The Decline of Spain: A Historical Myth?," ve Jonathan Israel, "The Decline of Spain: A Historical Myth?" Venedik'teki bir benzeri için bkz. Grubb, "When Myths Lose Power: Four Decades of Venetian Historiography."

57 Osmanlıların "çöküşü" konusunda gerek erken modern çağda gerekse günümüzde yayınlanmış çok geniş bir literatür vardır. Son yapılan değerlendirmelerden biri için bkz. Howard, "Genre and myth in the Ottoman advice for kings literature." Ayrıca bkz. A.g.y., "Ottoman Historiography and the Lite-

Bir önceki bölümde de bahsedildiği üzere, bazı münekkitler "inhitat"ı Osmanlı toplumundaki dindarlık eksikliğine bağlıyordu. Merkezi otoritenin gücünün kırılmasıyla birlikte, Kadızadeli vaizler ve suhteler gibi avam sınıftan seçkinlere toplumun tüm kesimlerinden takipçi bulmuş diğer Sünni tabiatlı gruplar, dinde ıslahat hususunda Osmanlı padişahlarının gücüne ortak oldu. Bu gruplar dinde reform söylemini, bir numaralı düşmanları konumundaki Sufileri hedef almak ve aynı zamanda Müslüman "ortodoksi"sinin nasıl tanımlanması gerektiği meselesinde daha geniş bir siyasi mutabakat sağlamak için kullanıyordu. Bu dönemde yaşanan mali ve dini değişimler, Osmanlı dini cemaatleri arasındaki rekabeti ve gerilimi artırdığı gibi gayrimüslimlere yönelik tedbirlerin de sıkılaştırılmasına neden oldu. Kamu ahlakını denetlemek isteyen Osmanlı idaresi, kahvehane ve meyhaneleri kapattı; Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki sınırları belirginleştirmek için gayrimüslimlere yönelik mevcut kuralları daha da katılaştırıp sert tedbirler aldı.[58] Gayrimüslimler üzerindeki bu tür toplumsal denetim mekanizmalarının ve yeni baskı biçimlerinin, Ortodoks Hıristiyan iken İslama dönmüş olanlar arasında irtidat davalarının ve müteakip şehitlik vakalarının kayda değer artışında kısmen de olsa etkin olduğunu iddia edebiliriz.[59] Ancak yeni şehitlere dair anlatıların yalnızca 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyılda Müslüman nüfus içinde sapkınlık ve dinsizliğe dair tebellür eden yeni hassasiyetlerin ürünü olduğunu iddia etmek meseleyi fazlaca basitleştirmek olacaktır.

17. yüzyıldan Osmanlı ve Ortodoks Hıristiyan kaynaklarını kullanan son araştırmalar, dini cemaatler arasındaki sınırların belirginliğinin giderek kaybolduğuna dair Osmanlı toplumundaki muayyen tabakalar tarafından dillendirilen korkuların bütünüyle asılsız olmadığını gösteriyor. Gerek Ortodoks Kilisesi'ne ait kaynaklar gerekse Osmanlı kadı sicilleri, 17. yüzyıl boyunca Hıristiyanların Osmanlı toplumuna intibak edişinin ziyvesine ulaştığını, özellikle de kadınların hukuki davaları için kadı mahkemelerine

rature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries;" Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual*, 95-105, 226-7; Kafadar, "The Myth of the Golden Age," vd.

58 Bkz. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, 63-119.

59 Bkz. Sariyannis, "Aspects of 'Neomartyrdom': Religious Contacts, 'Blasphemy' and 'Calumny' in 17th Century Istanbul."

sıklıkla başvurduğunu ortaya koyuyor.[60] Osmanlı tahrir defterleri ve mühtedilerin divan-ı hümayuna gönderdiği arzuhaller de Rumeli'de ihtida eden Hıristiyanların sayısının aynı dönemde zirveye çıktığını gösteriyor. Anton Minkov yakın tarihli bir çalışmasında bunun ardında yatan neden olarak, Balkan milliyetçisi tarihçilerin sıklıkla iddia ettiği zorunlu din değiştirmenin aksine, Osmanlı merkezinde siyasi iktidarın paylaşımı konusunda yaşanan önemli değişikliklerin (örneğin iktidarın giderek artan bir şekilde yeni yeni zuhur eden paşa kapılarına dağılması) ve bunun, devletin hizmetini görecek kulların alımı temayüllerinde yarattığı değişimin altını çizdi.[61] Minkov'a göre yeni Müslüman olmuş olanların Osmanlı bürokratik kademelerindeki yükselişlerinin temel güzergâhı olan devşirme sistemi yürürlükten kalkınca, ihtida etmeyi düşünen genç erkeklere yeni himaye olanakları ve askeri bağlantılar sağlayan sayısız paşa kapısını ortaya çıkaran yeni istihdam yolları gündeme geldi. Minkov, bunun 17. yüzyılda artan ihtida oranının yegâne sebebi olmasa da önemli bir amili olduğunu iddia ediyor.

Osmanlı İmparatorluğu, 16. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle İstanbul, Ege kıyıları ve Levant'ta çeşitli Avrupa devletleri ile artan bir diplomatik ve ticari faaliyet içindeydi. Akdeniz'deki en önemli limanlardan biri olan ve ticaret yollarının kesişim noktasında bulunan İstanbul hem emtia hem de fikir alışverişinin önemli bir merkeziydi. İtalyan tüccarlar, özellikle de Venedikliler, Bizans zamanından bu yana şehirdeki varlıklarını sürdürürken, 16. yüzyılın ikinci yarısında ve 17. yüzyılda İstanbul (İzmir ve Halep'le birlikte) Fransızca, İngilizce, Felemenkçe ya da Almanca konuşan binlerce yabancı tüccar ve diplomatın varış noktası oldu. Bu tüccar ve sefirler, kapitülasyonlar olarak bilinen ve Osmanlı padişahının ilgili tacir ya da sefirin bağlı olduğu hükümete iyi niyetinin nişanesi olarak verdiği yeni ticari ve diplomatik imtiyazların peşinden geldiler.[62] Ka-

60 Bkz. Jennings, *Christians and Muslims in the Ottoman Cyprus, 1570-1640*; Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts;" Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women."

61 Bkz. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, 75-78.

62 Bkz. Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578-1582: A Democracy Study of the First Anglo-Ottoman Relations*; de Groot, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*; Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, 131-88 and id., *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*; Dursteler, *Venetians in Constantinople*; Burton, *Traffic and Turning* vd.

pitülasyonlar kâğıt üzerinde ticaret ve diplomasiyle ilgiliyse de Osmanlı topraklarında yaşayan Hıristiyan Avrupalılara ve onların taşradaki ticari ve kültürel arabulucularına daha büyük ayrıcalıklar getirdi. 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında yapılan bu ticari anlaşmalar Osmanlı dini cemaatleri arasındaki gergin ilişkilerin yegâne sebebi addedilemezse de uzun vadede, geniş bir yerel Hıristiyan nüfusun, giderek zayıflayan Yahudi ve Müslüman tüccar çevresine karşı Avrupalı tacirlerin imtiyazlı iş ortakları ve arabulucuları olarak güçlenmesine sebep oldu.[63] Erken modern çağın küreselleşen ekonomisine iştirak edip ondan nemalanmayı sağlayacak fırsatlara dair yaşanan rekabet bir bakıma Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mezhepler arası gerilimi de beslemiş oldu.

Erken modern çağın küreselleşen ekonomisine dahil olmak küresel dini akımlara ve misyoner faaliyetlerine maruz kalmayı da beraberinde getirdi. Batı Hıristiyan dünyasının başını ağrıtan mezhepler arası ayrışmalar Trento Konsili'nden (1543-1564) ve Katolik Reform hareketinin veya Karşı Reform'un yürürlüğe girmesinden sonra Osmanlı dünyasına da sirayet etti. Osmanlı bünyesindeki Ortodoks Hıristiyan cemaati arasında faaliyetlerine başlayan Protestan ve Katolik misyonerler, kiliselerin birliğini sağlama ümidiyle Ortodoks patriklerine erişmek için birbiriyle kıyasıya rekabet ediyor; Avrupa'daki Katolik ve Protestan devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki sefirlerinin desteğini alıyordu. 1540'ta kurulan Hz. İsa Cemiyeti (Cizvitler) kendisine ilk müttefik olarak Ortodoks Kilisesi'nin Vatikan'la birliğini arzulayan Patrik Mitrofanis'i (1565-1572) buldu.[64] Ne var ki Mitrofanis, birleşme tartışmalarının fazla ileriye gittiğini düşünen Sen Sinod Meclisince yerinden edildi. Katolik mezhebi ise 1577'de Roma'da Rum gençlerine yüksek eğitim veren Rum Okulunun kurulmasıyla güçlendi. İstanbul'da benzeri sağlam bir eğitim verecek kurumun yokluğunda birçok Ortodoks aile çocuklarını Roma'ya göndermeye karar verdi. İstanbul'un Osmanlıların eline geçmesinden bu yana kayda değer bir Rum nüfus, Yunanca matbuatın önemli merkezlerinden biri olan Venedik'te yaşıyordu ve Rum cemaati burada 16. yüzyıl

63 Bkz. Masters, *Christians and Jews*, 68-97; Van Den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System*.

64 Bkz. Runciman, *The Great Church in Captivity*, 230.

sonunda öğrencilerini Padova Üniversitesine hazırlayan bir de Rum Okulu açmıştı.[65] Okulun tüm mezunları Katolikliği benimsemediyse de birçoğu Katolikti ve kısa bir süre içinde, Ortodoks ruhban çevresindeki bazı kesimlerin ve Aynaroz keşişlerinin değerli bulduğu Latin karşıtı davayı baltalayarak Katolik Kilisesi ile Ortodoks Kilisesi arasındaki ayrımı tamir etmeye çalıştılar.[66] Cizvitler ise misyonerlik faaliyetlerini yürütmek için ilk meskenlerini 1590'larda Levant'ta tutup özellikle Osmanlıların kadim müttefiki Fransızların desteğiyle 17. yüzyılda etki alanlarını bir hayli genişlettiler.[67]

Protestanlar da bu sürede boş durmadı. Ortodoks Hıristiyanlara karşı Osmanlı topraklarındaki ilk girişimleri, başını Martin Crusius'un çektiği Tübingen'deki Lüterci ilahiyatçıların Habsburg sefaretinde görevli Vaiz Stephan Gerlach aracılığıyla İstanbul Patriği II. İeremias'a –1572-79 arasındaki ilk görev süresinde– ulaşmasıyla oldu. II. İeremias'ın Protestanlarla teması Ortodoks ruhban sınıfı tarafından duyuldu çünkü aralarında Lütherciler yahut Katoliklerle birleşme yanlıları olduğu gibi çok sayıda muarızları da vardı.[68] II. İeremias her ne kadar Lütercilerle birleşmeyi düşünmüyor ve aynı zamanda Vatikan'la da temasta bulunuyorsa da, Protestanlarla Ortodoksların birliği bir müddet sonra gerçeğe dönüştü 1621'de eğitimini Padova Üniversitesinde tamamlamış Cyril Lukaris [I. Kirillos] patrik seçildi ve 1629'da Kalvinci doktrine bağlılığını ilan edip bu doktrinle Ortodoks itikadı arasında bir ahenk yaratmaya çalıştı. Hollanda Sefiri Cornelius Haga'nın yakın bir dostu ve Anglikan Kilisesi'nin de hassaten taraftarı olan Lukaris, 1638 yılında Osmanlı idarecileri tarafından Katolik yanlısı bir adayı patrik yapmaya çalıştığı suçlamasıyla öldürüldü.[69]

16. yüzyıl sonunda ve 17. yüzyılda meydana gelen hadiseler Ortodoks cemaati içindeki derin ideolojik bölünmeleri gün yüzüne çıkardı. Bu bölün-

65 Bkz. Nicolaidis, "Scientific exchanges between Hellenism and Europe: translations into Greek, 1400-1700," 185. Ayrıca bkz. Fedalto, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI* as well as Tiepolo and Tonetti, eds., *I Greci a Venezia.*

66 Böylesi birinin kariyeri için bkz. Hartnup, *'On the Beliefs of the Greeks'—Leo Allatios and Popular Orthodoxy.*

67 Görevin nasıl yürütüldüğüne dair raporlar için bkz. Carayon, *Les relations.*

68 Bkz. Tsirpanlis, *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondence with the Lutherans (1573-1581);* Podskalsky, *Griechische Theologie,* 101-17.

69 Bkz. Runciman, *The Great Church,* 285. Ayrıca bkz. Hadjiantoniou, *Protestant Patriarch—The Life of Cyril Lucaris (1572-1638);* Podskalsky, *Griechische Theologie,* 154-230.

me esasında yeni değildi, ama gerek Osmanlı idarecilerine gerekse Katolik misyonerlere karşı tutarlı bir strateji geliştirmeye yanaşmayan ruhban sınıfı ile kendi cemaatleriyle çok daha yakın ilişkiler kuran taşra rahiplerinin arasındaki mevcut ayrımları daha da çetinleştirdi. Bu ayrım ve rekabet, kilise hiyerarşisinde daha çok menfaat sağlayacak makamlara gelmek isteyen rahiplerin birbirlerini karalamaktan çekinmediği ya da Osmanlı idarecilerini hakem olarak sürece dahil ettiği zamanlarda daha da ciddi boyutlara ulaştı.[70] Çoğunluğu yüksek tahsil görmemiş Aynaroz keşişleri ile patrikhane arasındaki farklar, Roma ve Venedik'te eğitim almış rahiplerin Ortodoks Kilisesi içinde daha yüksek rütbelere gelmesi ve 16. yüzyıl sonunda Ortodoks itikadında birtakım yeniliklere gitmesiyle daha da görünürlük kazandı.[71]

Patrikler çoğunlukla Aynaroz'dan geliyor ya da azillerinden sonra orada inzivaya çekiliyorlardı. Keşişlerle patrikhanedeki ruhban sınıfı arasındaki çizgiler de her zaman bütünüyle belirgin değildi. Yine de 17. yüzyıl başlarında Hıristiyan Ortodoks cemaatinin iki önder çevresi tarafından ihtidaya mukavemet etmek için farklı stratejiler geliştirilmeye başlandı. Patrikler ve altlarındaki rahipler Ortodoks cemaatinin gücünü artıracak ve itikatlarının hududunu tayin edecek "resmi" yollar aradılar. Patrikler, Hıristiyanların (evlilik, miras, boşanma gibi) genelde kilise hukuku içinde karara bağlanan meselelerde Osmanlı mahkemelerini kullanmasına ve cariye (*kebin*) anlaşmaları gibi Hıristiyanlık dışı uygulamalara yönelmesine karşı defaatle uyarıda bulundular.[72] Gerek ihtida oranının yüksekliğinden gerekse Ortodoks rahiplerin kilise hukukundaki ve hatta en temel itikadi meselelerdeki bilgisizliğinden teyakkuza geçen Patrikhane hem ruhban sınıfı hem de halk için, tövbekârlığa ve vazifeşinas Hıristiyanlık öğretisine vurgu yapan bir eğitim programı tasarladı. 1593'te Patrik II. İeremias'ın topladığı konsilde okulların kurulması aşamasında Ortodoks metropolitlerin gerekli adımları atmasına karar verildi. Bu, Bizans zamanından bu yana kilisenin Ortodoks halkın eğitimi konusunda faal bir role büründüğü ilk dönemdi.[73]

70 Arta metropoliteninin karalayıcı ithamları sonucu 1520'de ölen keşiş İakovos ve müritlerinin menkıbesi için bkz. Vaporis, *The Witnesses*, 58-9.

71 Bkz. Runciman, 224.

72 Bkz. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule*, 91-107.

73 Bkz. Vacalopoulos, *History of Macedonia, 1354-1833*, 216-217.

Patrikhanenin bu yeni girişiminde, inancı doğru bir şekilde yaşamak için son derece mühim bir mesele olan rahiplerin eğitimine önem veren Trento sonrası Katolik reformlarından da etkilendiği ileri sürülebilir. Patrik ve ruhban sınıfı, 16. yüzyılın sonuyla birlikte Osmanlı topraklarında faal olmaya başlayan Cizvit yöntemlerini ilk elden gözlemleme fırsatı buldu. İstanbul'daki ilk Civzit misyoner heyeti 1583'te şehre gelmiş ve Ortodoks ruhban sınıfının itikat konusunda yeterli eğitimi veremediğini gözlemlemişti. Dini eğitimin çoğunlukla azizlerin menkıbelerine dayandığını, dinin esaslarını ve ibadet şekillerini öğretecek temel eserlerin hiç olmadığını görmüşlerdi.[74] 1612 yılında Peder François de Canillac tarafından İstanbul'da yazılmış bir raporda Patrik Neofitos ile çoğunluğu Roma'da eğitim görmüş, Katolik mezhebine sıcak bakan ruhban sınıfının Cizvitleri içtenlikle karşıladığı anlatılır. Sonraki raporlarda da Cizvitlerin başarılarından ve 1640'larda Naksos, Paros, Anabolu ve Atina'da gördükleri hüsnükabulden bahsedilir. 1664'te Peder Robert Saulger, İstanbul'daki Civzit misyoner heyetinin tahmin ettiğinden çok daha büyük bir başarı kazandığını söyler. Saulger, birçok Rumun kendi rahiplerinden çok Cizvit papazlarına güvendiğinin ve özellikle de kadınların, "kendi rahiplerinin hasisliğinden kaçmak" için Cizvitlere katılmaya teşne olduğunun altını çizer.[75] Hülasa bütün bu raporlar hem geniş halk kesimlerinin hem de Ortodoks ruhban sınıfının itikatla ilgili meselelerdeki cehaletinden dem vurur.[76] Bu nedenle Ortodoks patriklerinin ruhban sınıfını yeniden eğitme teşebbüsünün Cizvitlerin temsil ettiği örnekten etkilenmiş olması muhtemel görünüyor.[77]

74 Bkz. Frazee, *Catholics and* Sultans, 73-4.

75 Carayon, *Relations*, 101-103.

76 Bu tema Hz. İsa Cemiyetinin (Cizvitlerin) Osmanlı dünyasına adım atmalarından itibaren Cizvit raporlarında sürekli gündeme gelir. Özellikle haşin bir eleştiri için İstanbul'dan gönderilen 1695 tarihli rapora bakılabilir: Carayon, *Relations*, 245. Raporda Cizvit misyoneri şöyle der: "Rumların cehaleti o kadar büyük ki çoğunlukla kendi kiliseleri ile Katolik Kilisesi arasında hangi ayinlerin ve merasimlerin yapılıp yapılmadığı gibi şekilsel farklar dışındaki farkların ne olduğunu dahi söyleyemezler. Ne neye inanmaları gerektiğini ne neye inandıklarını bilirler. Bu nedenle kendilerine yanaşan sapkınların daima tuzağına düşme tehlikesi altındadırlar. Rahipleri onları eğitmek bir kenara kendileri eğitimden geçmek zorundadır. Başlarındaki patrik her zaman pazarlığa açık olan kendi şanını sürdürmeyi ümit eder."

77 Gerçekten de 16. yüzyılın sonundan itibaren Hıristiyan Ortodoks ruhban sınıfı Cizvitlerin eğitimle ve dinlerini yaymayla ilgili önemli stratejilerini öğrenip bu stratejileri kendi dini cemaatlerinin sınırlarını güçlendirmek için kullandı. Örneğin Vatikan'ın önde gelen muarızı ve kendi mezhebinden olan şehitlerin teşvik edicisi Nikodimos Ayoritis *Unseen Warfare* adlı eserinde Ignatius Loyola'nın *Spiritual*

Eğitime dair bu artan ilginin bir neticesi olarak 17. yüzyıl başlarında Atinalılar bölgedeki güçlü hümanist eğitime dayanarak şehirdeki ilk akademiyi açtı. Bu okul, bir önceki bölümde hikâyesine yer verilen Mehmed ile bu bölümün başında kendisinden bahsedilen ve yüksek tahsilinin peşinde koşarken Atina'da başına gelenler anlatılan Hiristoforos'un 17. yüzyılın ilk çeyreğinde eğitim gördüğü yerdi. Atina'daki ve İstanbul'daki Patrikhane Akademisi ile diğer yerlerdeki öğretmenlerin çoğu, Venedik tesirinde bulunan ve Hıristiyan Ortodoks öğrencileri Katolikliğe döndürmekte Roma'daki Rum Okulu kadar agresif bir siyaset gütmeyen Padova Üniversitesi mezunuydu.[78]

Öte yandan aynı süre içinde Aynaroz ve diğer taşra keşişleri, yeni şehadet meselesini ve anlatısını, Hıristiyanların Osmanlı toplumuna hızlanarak artan ve genelde ihtidayla sonuçlanan intibakına ve Cizvitlerin misyonerlik faaliyetlerine karşı yürüttükleri çok yönlü direnişin merkezi unsuru olarak işlemeye çalıştı. Aziz kültü geleneksel olarak Bizans ve Bizans sonrası dönemde keşişlere mahsustu. Keşişlerin zaviyesinden bakıldığında, azizlerin ve özellikle de şehitlerin menkıbeleri, imanın gücünü ifade etmekte ve inananlara nasıl dindar bir hayat yaşanacağını öğretmekte itikat üzerine yazılmış herhangi bir risaleden daha güçlüydü. Ve en vazıh ifadesini, 16. yüzyılın ikinci yarısında (bugün Selanik yakınlarındaki) Studion Manastırı'nda yaşayan Selanikli keşiş Damaskinos Studitis'in yazmış olduğu ve döneminin doktrin üzerine en meşhur metni olan *Hazine*'de bulur. Rahipler ve halk arasında imanın temel ilkeleri hakkındaki bilgiyi artırmaya ve Hıristiyanlığın vazifeşinas bir edayla icra edilmesinin altını çizmeye çalışan Studitis halkın anlayabileceği bir Yunanca ile otuz altı başlık altında ve Hıristiyan itikadının temel ilkelerini, yortuların açıklamalarını ve en önemlisi ilk dönem Hıristiyan şehitlerinin menkıbelerini içeren bir mecmua hazırladı. *Hazine* ilk olarak 1568'te Venedik'te basıldı; ancak Slav dillerine tercümeleri ve değişik bölgesel lehçelerdeki biçimleri 16. yüzyıl sonunda çoktan

Exercises adlı kitabından derinden etkilenmişti. Ayoritis'in Cizvit faaliyetlerine sahne olan Naksos ve İzmir'deki tahsili sırasında Batıdaki manevi akımlara maruz kalması bir bakıma eserlerinin Hıristiyan Ortodoks dünyasında kalıcı bir şöhret kazanmasını sağladı. Bkz. Bobrinskoy, "Encounter of Traditions in Greece: St. Nicodemus of the Holy Mountain (1749-1809), 450.

78 Atina'da ve Osmanlı hükmü altındaki diğer şehirlerde eğitim hayatına öncülük eden Padova çıkışlı entelektüeller için bkz. Nicolaidis, "Scientific exchanges," 187-8. Ayrıca bkz. Runciman, 261.

zuhur etmişti. Metnin yeni versiyonları ve tercümeleri, özellikle Türkçe kelimeler anlamında, birtakım ilaveler ve bölgelere özgü özellikler getirdi. Hıristiyanlığın ilk dönemindeki şehit menkıbelerindeki emir yerine *ferman*, hakim yerine *kadı*, yahut da muhafız yerine *sipahi* gibi Osmanlıya has tabirlerin kullanılması, metnin Hıristiyan okur kitlesine hayli çağdaş gelmiş olmalı.[79] Keşişler, özellikle kadınların ahlak ve iffetine özel bir önem veren bu tür dogmaya dair eserlerin yayılmasında bir hayli faaldi.[80] Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, yeni şehitlik metinlerinin üretimi ve teşvikinde de aynı mantık izleniyordu.

Ortodoks Hıristiyan polemik metinlerinde, Vatikan'ın vazettiği Katolikliğe karşı şehitliğin ön plana çıkarılması, İstanbul'un Osmanlıların eline geçmesinden evvel, Bizans'ın son dönemlerinden itibaren görülmeye başlamıştı. İstanbul'da Latin hükümdarlığının (1204-1261) sona ermesinden sonra Bizans imparatorları, ilkin payitahtlarına olası bir Latin saldırısını engellemek, daha sonra ise Osmanlılara karşı Vatikan'ın yardımını sağlamak için, 11. yüzyıldan bu yana Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasında mevcut bulunan bölünmeyi tamir etmeye çalıştı. Kiliseleri birleştirme yönündeki her teşebbüs, halkın ve bazı ruhban tabakalarının, özellikle de Osmanlı zamanında dahi Vatikan ile birleşmeye karşı çıkan Aynaroz keşişlerinin gösterdiği direnç nedeniyle sekteye uğradı.[81] Örneğin Cizvit rahiplerinden biri tarafından 1658'de İzmir'de yazılan bir raporda, Aynaroz keşişlerinin "Roma kilisesinin büyük düşmanları" olduğundan ve keşişlerin tesirinin güçlü olarak hissedildiği Rumeli topraklarındaki tacirlerle çoğu Katolik olan İzmir'deki tüccar sınıfı arasında rekabet yaşandığından bahsedilir.[82] 1367'de papalık elçisi Paul ile Bizans İmparatoru İoannis VI. Kantakuzenos arasındaki müzakereler sırasında elçi, Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Hıristiyanlara, her gün Hz. İsa'nın sövülmesine tahammül gösterdikleri için veryansın ediyordu. İmparator ise cevabında Osmanlı saltanatı altında yaşayan Ortodoksların Hıristiyan yönetimi altında yaşayanlardan daha faziletli olduklarını, zira dinsizlere boyun eğmişlerse de imanlarını

79 Bkz. Petkanova Toteva, *Damaskinite v bŭlgarskata literatura*, 111-112.
80 A.g.e., 118.
81 Bizans dönemi için bkz. Runciman, 49. Sonraki gelişmeler için bkz. a.g.e., 232-33.
82 Carayon, 209.

muhafaza ettiklerini söylüyordu.[83] İşbu noktayı yeni şehitlik anlatılarından daha iyi ifade edebilecek bir şey bulunmuyor. Bizans dönemi sonrasında şehitlik meselesini hem Müslüman hem de Hıristiyan muhataplara hitaben yazılmış polemik eserlerde gündeme getiren ilk Aynaroz keşişlerinden biri İviron Manastırı'na mensup olan Pahomios Rusanos (1508-1553) idi. Rusanos, Hıristiyan Ortodokslara, kişinin imanında sebat etmesinin örneklerini gösterip Ortodoks inancının Lütercilikten, Katoliklikten ya da herhangi başka bir mezhepten üstün olduğunu ispat etmek için Osmanlı dönemindeki yeni şehitlere dair bir dizi eser kaleme aldı.[84] Bu tür polemik eserlerin müellifleri (ki çoğu Aynaroz keşişlerinden oluşuyordu), 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl boyunca şehit teşvikçileri olarak mezhep ayrışması çağında akisleri daha geniş bir alana yayılan bir ideolojiyle kendilerini teçhizatlandırdılar.

Daha önce dile getirildiği üzere Avrupa'daki mezhep savaşları şehitlik meselesini 1550'lerde kişinin kendi dinine bağlılığının nihai kanıtı olarak yeniden canlandırmıştı. 1552 ile 1559 arasında yayınlanan dört farklı Protestan yeni şehitlik metni Fransa, İngiltere ve Hollanda'daki Protestanlık kıvılcımlarına kalıcı bir iz bıraktı.[85] 1560'larda Trento reformlarının arifesinde Vatikan'ı şehitlik tarihinin vitrini olarak yeniden kurgulayan Katoliklerin cevabıysa gecikmedi. Cizvitler ve Fransiskenler de Avrupa'da kahramanca ölmüş Katoliklerin hikâyelerini toplamaya yoğun bir mesai harcadı.[86] Yine de elimizdeki kanıtlar, Ortodoks yeni şehitlerin hikâyelerinin ve onların Osmanlı idarecileri önündeki tecrübelerinin, İngiltere, Hollanda ve Fransa gibi Batı Avrupalı ülkelerin Osmanlı İmparatorluğu ile ticari faaliyetlerinin arttığı ve "Türk'e dönmek" [Müslüman olmak] kavramının gerçeklik kazandığı 17. yüzyılın ikinci yarısında Avrupalı okurlar arasında büyük bir tesirde bulunduğunu gösteriyor.[87]

Bu tesirin en iyi örneklerinden biri Hiristoforos Angelis'in otobiyografik şehitlik anlatısıdır. Hiristoforos metnini, "Aristoteles gibi birine göre ufak bir dünya" mahiyetindeki İngiltere'ye övgüsü ile –ki İngiltere'yi

83 Zachariadou, *The Neomartyr's Message*, 62-3.
84 Bkz. Argyriou, "Pachomios Roussanos et l'Islam," 143-64.
85 Gregory, *Salvation at Stake*, 165.
86 A.g.e., 288-297.
87 3 ve 62 numaralı dipnotlara bakınız.

Hıristiyan dünyasının başına benzetir– devam ettirir. Aynı zamanda İngiltere'den "Türklerin zulmüyle ezilmiş zavallı Yunanları rahatlatacak bir cennet" olarak bahseder. İngiltere'nin tıpkı "eskiden Yunanların yaptığı gibi" hikmet ve fazilette üstün olduğunu; İngilizlerle "Yunanların" aynı kanı taşıdığını, zira Constantinus ve annesi Helena'nın Britanya'dan geldiğini ilave eder. Kendisini bir "Yunan" olarak resmeden Hiristoforos "Hz. İsa aşkı için bir zamanlar Türklerin insafsızlıkları yüzünden bir keresinde öldüğünü" ama "Gerçek Tanrı olan Hz. İsa'yı hiçbir zaman inkâr etmediğini" söyler. Ona göre İngilizler de tıpkı "Yunanlar" gibi "dinleri için ölüp hiçbir zaman Tanrı'ya olan gerçek itikatlarından dönmezler"di.[88]

Hiristoforos bu şekilde Oxford'daki hamilerinin bam teline basmış olur. İngilizlerin geçmişteki ve günümüzdeki "Yunanlar"la manevi bağı ve benzerliğinden bahsederken bir yandan hamilerinin hümanist hassasiyetlerine hitap ediyor diğer yandan İngilizlerin hem İslama karşı gösterdikleri mücadelede (ki Kuzey Afrika ve Osmanlı topraklarında gerek esir düşen gerekse ticari faaliyetler yürüten İngilizleri kastediyor) hem de İngiltere ve dışında "Papalık" kalıntılarına karşı verdiği savaşlarında Anglikanlığa olan bağlılıklarında sebat etmesini ima ediyordu. Ayrıca Canterbury Başpiskoposu George Abbot ile Rum Ortodoks Patriği Lukaris'in [I. Kirillos] Ortodoks ve Anglikan kiliselerini birleştirme yolları aradığı ve meselenin hayli önem kazandığı bir dönemde, Hiristoforos açık bir biçimde Ortodoks ve Anglikan kiliseleri arasında bir yakınlık olduğunu vazediyordu.[89] Esasında Lukaris, patrik olmadan önce ve Hiristoforos'un metnini yazdığı 1618 yılında Kral I. James'in varlığına rağmen İngiltere'ye teoloji tahsili alması için ilk öğrencisini göndermişti.[90] 1620'de Thomas Dekker ve Philip Massinger isminde iki İngiliz piyes yazarı, Protestan İngiliz tiyatrosunda menkıbevi bir dramayı canlandıran (ki genelde Katoliklere özgü bir tür olarak düşürülüyordu bu) ve Hıristiyanlığın ilk döneminde Kapadokya'da inancına bağlılığından dolayı şehit edilen bir azizenin hikâyesine dair *The Virgin Martir* (Bakire

88 *Christopher Angell*, B2b.

89 Bkz. Patterson, "Cyril Lukaris, George Abbot, James VI and I, and the Beginning of Orthodox-Anglican Relations," 39-56.

90 Bkz. Davey, "Metrophanes Kritopoulos and his Studies at Balliol College from 1617-1622," 57-77; Runciman, 269.

Şehit) adlı bir oyun yazdı. 17. yüzyılda dört farklı baskısı yapılan oyun, dinlerinden dönmedikleri için "Türkiye topraklarında" ölen Hıristiyan şehitlerin hikâyesini İngiltere'ye taşımış oluyordu.[91] Hiristoforos'un anlatısı da bu bakımdan kadim Yunanlara duyulan hümanist ilgiye temas etmesinin yanı sıra hümanist risalelerde genelde görmezden gelinen çağdaş Yunanların çektiği ıstırapları, zamanının İngiliz Protestan polemik eserlerinde yaygın olan Papalık yanlıları ve Türkler analojisi çerçevesinde duyurmuş olur.[92]

İlk dönem Hıristiyan şehitlerinin yaşamlarını teatral bir performans içinde temsil etmek Cizvit dini propagandasının da merkezinde yer alıyordu. Gerek Cizvit misyonerlerince İstanbul ve Ege Adaları'ndan gönderilen raporlar gerekse 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıldan kalan piyesler, Yunan mahalli ağzıyla kaleme alınmış şehadet tiyatrosunun gittikçe geliştiğine delalet ediyor. Örneğin Cizvitler 1628'de Naksos Adası'nı mesken tuttuktan sonra ana karakteri "dininden dönmüş bir günahkâr" olan bir trajediyi sahneledi.[93] Oyunların bazıları, Aziz Demetrius gibi tüm Ortodokslarca olmasa da birçoğu tarafından taltif edilen azizlerin şehadeti hakkındaydı.[94] Francois de Aurillac, bir başka meşhur Ortodoks aziz olan Aziz İoannis Hrisostomos'un çocukluğuna dair 1624'te İstanbul'da tertiplenen bir oyunun gösterimi hakkında "tüm oyun, Rumların kalplerini daha kolay çalmak için kendi mahalli ağızlarıyla ve Aziz Hrisostomos'un yortusunu kutladıkları gün oynanmıştı" diye notunu düşer.[95] Bu oyunların yazarları, Roma'da Rumların, Sakız Adası'nda Cizvitlerin ya da İstanbul'da Katoliklerin okullarında eğitim gören Rumlardı.

Ne var ki Levant'taki Protestan ve Cizvit misyonerler Ortodoks yeni şehitlerin verdiği güçlü mesajın farkındaydı. 1573'ten 1578'e değin İstanbul'da kalan Habsburg elçilik heyetinin Lüterci vaizi Stephan Gerlach, Lüterci ve

91 Degenhardt, "Catholic Martyrdom in Dekker and Messinger's *The Virgin Martir* and the Early Modern Threat of "Turning Turk," 83.

92 Özellikle bkz. Dimock, *New Turkes—Dramatizing Islam and the Ottomans in Early Modern England*. Hem Katolik hem de Protestan polemik yazarları rakiplerini Türk'e benzetiyordu. Protestan geleneğindeki önceki örnekler için bkz. Henrich ve Boyce, "Martin Luther—Translations of Two Prefaces on Islam," 250-66.

93 Bkz. Puchner, "The Jesuit Theater on the Islands of the Aegean Sea," 209.

94 A.g.e., 210.

95 A.g.e., 214.

Ortodoks mezhepleri arasında bir birleşme ihtimalini araştırmaya soyundu. 1572'de İstanbul'a varışından hemen sonra, henüz birleşme umutları suya düşmeden evvel Tübingen'deki üstlerine, Aziz Damianos'un –muhtemelen 1568'de idam edilmiş olan keşiş Damianos– şehadeti hakkında detaylı bir rapor gönderdi.[96] Ancak Ortodokslarla olan birleşme ihtimali ortadan kalkmaya başladıkça Gerlach, İstanbul'da kaldığı süre içinde katledilen Ortodoks Hıristiyanları –her ne kadar eserinde bu yönde andığı birçok olayın içinden en azından biri Ortodoks külliyatında şehitlik olarak geçse de– herhangi bir şehitlik imasında bulunmaksızın sade bir dille anlatır.[97]

Yeni şehitler, 1658'de İzmir'den gönderilmiş ve ilk olarak İzmir'deki Rumların Vatikan ile birlik olduğunun delillerini açıklayan, daha sonra da Rumların bu sayede Tanrı'nın merhametinin nadide alametleriyle kutsandığını söyleyen bir Cizvit raporunda da kendisine yer bulur. Rapora göre Rumların sahip olduğu itikadın üstünlüğünün delili, İzmirli Nicolas Caseti'nin bir sene önce 1657'de şehit olmasıdır. Raporda bu kısmı, yeni şehitlik anlatılarında türe özgü en temel özelliklerden birini yansıtan uzun bir pasaj izler.[98] Sonuç kısmında ise Peder Vabois, yeni şehidin, herhangi bir kilisenin değil Katoliklerin bir kahramanı olduğunu iddia ederek şöyle söyler: "[Caseti'nin] çocuklarından biri şimdilerde davamızın rahiplerinin okulundadır. Bu, onun Vatikan'ın yolunda olduğunu göstermeye yeter."[99] Nicolas'ın şehadeti beklendiği üzere Nikodimos Ayoritis'in *Neon Martyrologion* adlı eserinde de yer bulur; ancak bu metinde Katolik Kilisesi'ne mensubiyetinden bahsedilmediği gibi ismi de "Nikolaos Karamanos" olarak geçer.[100]

1695'te Cizvit Papazı Charles Fleurieu bir dizi şehadet vakası hakkında haber verir. Bu vakalardan biri, İstanbul'daki patrikhanenin baş mu-

96 Bkz. Kotzageorgis, "'Messiahs' and Neomartyrs in Ottoman Thessaly," 226.

97 Gerlach'ın Vaporis'in derlemesinde dolap imalatçısı John (ö. 26 Şubat 1575) olarak nitelenen Ortodoks Hıristiyanın ölümüne dair kısa ve müstakil anlatısı için bkz. Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 1. Cilt, 170. Gerlach, ilki (2. Cilt, 727) Müslüman olmuş ama daha sonra tekrar Hıristiyanlığa dönüp Şubat 1578'de idam edilmiş asker, ikincisi ise (2. Cilt, 789) ***kelime-i şehadet*** getirmesine neden olan bir oyuna kurban giden ama Müslüman olmayı reddederek İtalya'ya kaçan Kefeli genç bir adam hakkında iki hikâyeye daha yer verir.

98 Carayon, 183-193.

99 A.g.e. 191.

100 Bkz. Vaporis, *Witnesses for Christ*, 113; 151.

hassılı İoannis Karyofilis'in –ki yeni şehitlik metinlerinin Osmanlı döneminde hazırlanmış ilk derlemesinin de müellifidir– eserinde de kendisine yer bulur.[101] Buna göre, Karpenesili bakkal Nikolaos, bir kâğıt üzerinde yazılı kelime-i şehadeti sesli okuma tuzağına düşüp daha sonra Müslüman olarak kalmayı kabul etmemesi üzerine 1672'de İstanbul'da öldürüldü. Fleurieu, Hıristiyan faziletlerinin böylesi kahramanca örneklerinin, Ortodoks topraklarının Fransa'da sanıldığı kadar "steril" olmadığını gösterdiğini söyler.[102] Esasında Karyofilis'in Karpeneseli Nikolaos'ın bedenini tafsilatlı bir biçimde anlattığı sergüzeştinden hareketle, bu "mümbit damar"ın itinayla işlendiği söylenebilir: Nikolaos öldürüldükten ve kadıya münasip miktarda rüşvet verildikten sonra, Hıristiyanlara mendillerini Nikolaos'un kanına batırmasına izin verildi. Cesedi daha sonra bir grup Hıristiyan tarafından alınıp Heybeliada'daki Teotokos Manastırı'na defnedildi. Ne var ki Nikolaos'un başı, Aynaroz'daki Kseropotamu Manastırı ile bağı olan patrikhane rahiplerinden biri tarafından alıkondu. İstanbul'da bir müddet kalan ve çeşitli kesimlerce üzerinde hak iddia edilen kesik baş sonunda Kseropotamulu keşişlere verildi.[103]

Bütün bu örneklerin de gösterdiği üzere, şehitlerin bedenleri ve hikâyeleri, Müslümanların, Ortodoks Hıristiyanların, Katoliklerin ve Protestanların hep birden dahil olduğu çetin bir mezhepler arası mücadelenin arenası hüviyetindeydi. İnançlar arasında baş gösteren yeni gerginlikler ve şehitliğin gerek keşişler gerekse bölgedeki din görevlilerince teşvik edilmesi, 17. yüzyıl boyunca "şehitlik"in gerçekten artan bir biçimde vuku bulmasına sebep oldu. Yeni şehitler Ortodoks Hıristiyanlar için yürüttükleri mücadelede güçlü bir silah halini aldı. Aynaroz keşişleri, Cizvitlerin kendi dini propaganda faaliyetlerinde şehitlik metinlerini belirgin bir şekilde kullandığının farkında olduğu gibi, inananların gözünde bir inancın hakikatini, bir şehitler ordusundan daha iyi hiçbir şeyin sağlayamayacağını da iyi

101 Karyofilis için bkz. Podskalsky, *Griechische Theologie*, 237-41. Karyofilis, Kalvinci Patrik Cyril Lukaris'in [I. Kirillos] entelektüel muhitine mensuptu. Kendisi ruhban sınıfından olmasa da İstanbul Patrikhanesi'nde çeşitli yüksek makamlara getirildi. Eserlerinde Evharist meselesini ve özdeğişimi ele alıp kendisini Protestanlıktan tecrit etmeye çalışıyordu. IV. Mehmed'in saltanatı (1648-1693) sırasında İstanbul'da hayatını kaybeden 12 yeni şehit hakkındaki hikâyeleri derledi.

102 Bkz. Carayon, 238.

103 Bkz. Balatsoukas, *To Neomartyrologio*, 38-46. İngilizce tercümesi için bkz. Vaporis, 123-126.

biliyordu –ki Cizvitlerin bu bakımdan Osmanlı bağlamında pek bir şansları yoktu. Gezici keşişler, Ortodoks Hıristiyan halka yeni şehitlerin hikâyelerini anlatarak, direniş fikrini ve şehit olmayı düşünen bir insanın yapması gereken davranış biçimlerini aşılıyordu. Yeni şehitlere dair metinler, İslama geçmiş olmaktan pişmanlık duyanlara kendi günah dolu yaşamlarını Hz. İsa'nın izzet-i nefsine nasıl "geri döndüreceğini" öğretiyor; eğer kişi İslama geçmiş olmanın yüküyle kendi kendine baş edemiyorsa Aynaroz'u gidilecek yer olarak işaret ediyordu. Yeni şehitlerin maruz kalmış olduğu detaylı çile süreci, gerek insanlarla cemaatler arasındaki sembolik ilişkiyi gerekse teşvikçilerin insanlar aracılığıyla cemaatleri kontrol etme ihtiyacını gözler önüne serer. Teşvikçiler, şehit olan kişinin bedeninin yok edilişini özendirerek, bedeni bağdaştırmacılık karşıtı güçlü bir umumi beyanın mekânı haline getiriyordu. Şehit olan kişinin bedeni, metinlerde anlatılan fiilleri "teşmil" ederek "dini hafızaya dair metinler yoluyla aktarılan bedenî tecrübelerin belleği" halini alıyordu.[104]

104 Bkz. Saphinaz-Amal Naguib, "The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Ḥagiographies as Mediators of Religious Memory," 225.

Altıncı Bölüm

ORTODOKS HIRİSTİYAN ŞEHİTLİĞİNİN VE BİR ARADA YAŞAMANIN GÜNDELİK SİYASETİ

Mezhep Ayrışması Çağında Toplumsal Cinsiyet Politikaları ve Kaynaklar Arası Bir Diyalog

Yeni şehitlik metinlerini derleyen çeşitli kaynaklarda 1589'da ölen Atinalı Rahibe Filotei Osmanlı döneminde şehit düşen ilk Ortodoks kadın olarak anılır.[1] Filotei'nin gerçek adı Regula'ydı (bazen Revula olarak da yazıldığı vakiydi) ve varlıklı bir Atinalı aileye mensuptu. Gerçi hayat hikâyesine bakılırsa Regula evliliğe karşıydı ve bekâretini muhafaza etmek istiyordu; lakin ailesi, onu zengin bir adamla evlenmeye zorlamış, evlendiği adam daha sonra Regula'ya epey zulmetmişti. Regula, kocasının ölümüne kadarki üç sene boyunca eşinin kendisine yaptığı eziyetlere katlandı; ölümünden sonra da on yıl dul olarak yaşadı. Annesiyle babası da vefat edince önce bir rahibe manastırı, ardından da bir hastane ile düşkünlerin konaklayabileceği bir tabhane yaptırdı. Filotei'nin menkıbesinde bu dönemde (1570'lerde) Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerinde esir edilen çok sayıda Hıristiyan kadının köle ve cariye olarak Atina'ya getirildiği iddia edilir. Bu kadınlardan İslama dönmeye zorlanmış, Filotei'yi ve hayırseverliğini duymuş dördü efendilerinden kaçıp Filotei'nin yaptırdığı rahibe manastırına sığındı. Ancak takip edilip yakalanmalarından sonra Filotei acımasızca dövülüp hapse atıldı. İdam edilecekken Rum ahalisinin sözüne itibar edilen kişileri onun lehine arabuluculuk edip salıverilmesi için Osmanlı sancak beyine gerekli fidyeyi verdi. Filotei hayırseverlik işine geri dönüp Atina'nın dışında bir başka rahibe

1 Bu konuda yapılmış çalışmalar hakkında kaynakça için bkz. Vaporis, *Witnesses for Christ*, 96-7. Nikodimos Ayoritis *Neon martyrologion* adlı eserinde Filotei'ye yer vermese de daha önceki bir dönemde, 1462'de şehir olan Sakız'daki Volisos Köyü'nden Matrona isimli kadının hikâyesinden bahseder. Volisoslu Matrona'nın hayatı ve şehit edilmesi Sakız Adası'nın Cenevizlerin kontrolü altındaki döneme denk düştüğünden onun hikâyesine bu bölümdeki tartışmada yer verilmeyecek. Ayoritis ise Matrona'ya isnad edilen mucizelerin çoğu Osmanlı döneminde de varlığını koruduğu için onu serisine dahil etmişti. Bu meselenin kapsamlı bir tartışması için bkz. Walsh, "The Women Martyrs of Nikodemos Hagiorites' *Neon Martyrologion*," 71-91.

manastırı yaptırdı. Ne var ki onun bu sofuluğu bazı Müslümanları rahatsız etmişti. Bir gün Filotei'nin rahibe manastırına giren kalabalık onu öldüresiye dövdü. Filotei hemen orada can vermediyse de ömrünün sonuna kadar yatalak kaldı ve nihayet 1589'da hayata gözlerini yumdu.[2]

Filotei, yeni şehitlik metinlerinin derlendiği çeşitli mecmualarda hikâyelerine yer verilen Osmanlı döneminde şehit edilmiş altı kadından biridir. Kadın şehitlerin bu denli az olmasına karşın yayınlanmış son derlemeye göre 1437 ile 1860 arasında şehit edilmiş toplam 170 erkek vardır.[3] Erkek ve kadın yeni şehitler arasındaki bu muazzam farkın nedenleri için ne söylenebilir? Filotei bir mühtedi değilse de gerek onun gerekse diğer kadın yeni şehitlerin hikâyeleri ayrılmaz bir biçimde din değiştirme mefhumuyla ilişkilendirilir. Acaba Hıristiyan müellifler kadınların ihtida hikâyelerini ve şehitliğini erkeklerinkinden farklı mı tahayyül edip anlatıyordu? Osmanlı toplumundaki diğer cemaat ve müesseseler, Ortodoks Hıristiyanların şehitlik iddiasını nasıl aktarıyordu? Müslüman yazarlar, ihtidayla ilgili kendi eserlerinde cinsiyet ve yaş bakımından bir ayrıma gidiyorlar mıydı? Filotei'nin hikâyesinin ayrıntıları, muasır Osmanlı kaynakları ışığında akla yatkın mı? Eğer bunun cevabı evetse, Filotei'nin hikâyesi Osmanlı İmparatorluğu'nda bir arada yaşama ve hoşgörü kültürü olduğu yönündeki mevcut yaklaşımların neresinde duruyor?

Suraiya Faroqhi son çalışmalarından birinde, 1582 tarihli bir mühimme defterinde Atina'da diğer rahibelerle birlikte yaşayan "Rusula" isimli rahibeden bahseden bir kayıt buldu. Hükme göre Rusula, bazı Müslüman idareciler tarafından "yeni ihtida etmiş köleleri, cariyeleri ve hatta bazen yöredeki Müslümanların eşlerini yeniden Hıristiyanlığa geçmeleri için ayartmakla" suçlanıyordu. Rusula aynı zamanda bu kadınlara manastırdan giyecek sağlıyor ve gizlice *Frengistan*'a kaçmaları için gereken malzemeleri ayarlıyordu. Mühimme defterindeki bu kayıtta anlatılana göre kaçak kölelerden birinin saklanmış olduğu gizli bir oda bulunmuştu. Atina kadısı ve subaşısı, olayın soruşturulması ve sorumlularının cezalandırılmasıyla görevlendirilmiş, Rusula'nın manastırı ise hemen kapatılmıştı.[4]

2 Vaporis, *Witnesses for Christ*, 83-6
3 Yukarıdaki eserdeki listeye bakınız.
4 Bkz. Faroqhi, "An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document," 383-94.

Faroqhi mühimme defterinde bahsi geçen rahibe Rusula'nın, gerçek adı Regula olan Filotei olduğunu düşünüyor. Ancak mevzubahis belgenin azize haline gelmiş Atinalı bir rahibe kadından bahsetmesinin ne ölçüde muhtemel olduğu sorusunu da ekliyor; zira hükümden anlaşıldığına göre anlatılan hadiseler rahibenin yakalanıp öldürülmesinden önce vuku bulmuştu. Esasında, İslam hukuku nazarında Filotei'nin suçunun büyüklüğü (yani Müslümanları Hıristiyan olmaya teşvik etmek), onun idamdan başka bir cezayla cezalandırılmasını güçleştirir. Ne var ki Filotei hakkında ilk kez 1775'te basılan şehitlik metni, kadıya rüşvet (*pişkeş*) veren Hıristiyan cemaati önderlerinin onu kurtardığını ileri sürer. Hikâyenin muasır kaynaklardaki işlenişi, hadisenin bu şekilde cereyan etmiş olmasının aslında mümkün olduğunu gösteriyor, çünkü Filotei/Regula, Bizans döneminin soylu hanedanı Paleologoslar ile bazı muteber İtalyan ailelerine bağı bulunan Benizelos sülalesine mensuptu.[5] Filotei'nin yaşadığı döneme yakın bir başka kaynak olan ve 1617 tarihinde kaleme alınmasına karşın 1606'da Atina'da meydana gelmiş olayları anlatan Hristoforos Angelis'in otobiyografik yeni şehitlik anlatısı da Atina'daki Hıristiyan Ortodoks aristokrasisi ve tüccar taifesinin, gerek İstanbul'da gerekse kendi bölgelerinde Osmanlı idarecileri üzerinde hatırı sayılır bir nüfuzu olduğuna işaret ediyor.[6] Bu nüfuzun gücü, Filotei ve Hristoforos gibi suçlanmış ve hatta cezalandırılmış kişileri bile rüşvet veya başka yollarla kurtarabiliyordu. Kaynaklar aynı zamanda 17. yüzyılın ilk yarısında Atina'da rahibelerin yönettiği yaklaşık 10 manastır olduğunu söylüyor ki bu da Filotei'nin hikâyesinin arka planını inandırıcı kılıyor.[7] Ayrıca Atina'daki tüccar taifesi ile Venedik'teki Hıristiyan Ortodoks ruhban sınıfı arasında özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda bağlantıların güçlendiği düşünüldüğünde, Filotei'nin hamilik ettiği rahibeleri gönderdiği *Frengistan*'daki yer ile Venedik'in kastedildiği bile iddia edilebilir.[8]

5 Olay, Osmanlı kaynaklarında Şeytanoğlu olarak bilinen Mihail Kantakuzenos'un himayesinde bulunan II. İeremias'ın patrikliği zamanında olmuştu. Kantakuzenos, Sokollu Mehmed Paşa ile kurduğu yakın ilişkiler yoluyla patriklik makamını ve başka kârlı iltizamları yönlendirebilmesiyle meşhurdu. Bu dönemde *pişkeş* âdeti müesseseleşmişti.

6 Hristoforos Angelis'in *Neon martyrologion* adlı eserine dair önceki bölümün başında yapılan tartışmaya bakınız.

7 1642 tarihli bir Cizvit raporu Atina'da 10 ila 12 rahibe manastırı olduğundan, hatta birinde yaklaşık altmış kadının barındığından bahseder. Bkz. Carayon, *Relations*, 145-50.

8 Bkz. Greene, "Trading Identities: the Sixteenth-Century Greek Moment," 121-48.

Faroqhi'nin bu son keşfi, yeni şehitlik anlatıları ile Osmanlı kaynakları arasında, Osmanlı tarihçilerince yakın zamanda gündeme getirilmiş olan ilginç ve beklenmedik çok sayıdaki çakışma örneğinden yalnızca biri. Bu, Osmanlı yöneticileri elinde hayatını kaybeden şehitlerin ahvalini anlatan hikâyelerin, Osmanlı karşıtı Ortodoks propagandası olarak tanımlanıp bir kenara atılmaması gerektiğini gösteriyor.[9] Yukarıdaki örneklerin de gösterdiği üzere, yeni şehitlik anlatıları, muasır Osmanlı kaynakları ve diğer eserlerle bir diyalog kurulmak suretiyle Osmanlı adaletinin ve bir arada yaşama siyasetinin mahalli düzeydeki mahiyeti üzerine birtakım ipuçları sunabilir. Dahası, ileride de göreceğimiz gibi, Filotei'nin hikâyesi, erken modern dönem Akdeniz'inde kadınların din değiştirmelerinden bahseden diğer kaynaklarla yan yana getirildiğinde, din değiştirme hikâyelerindeki ve kurumsal teamüllerdeki toplumsal cinsiyet boyutuna dikkat çekerek araştırmacılara yeni ve ilgi çekici kapılar açabilir.

Bu bölümde, bir yandan son yıllarda yapılmış araştırmalara dayanarak Ortodoks Hıristiyan yeni şehitlik metinleri ile Osmanlı hukuki kaynakları, özellikle de fetvalar arasında bir diyalog kurarken beri yandan 16. yüzyılla 18. yüzyıl arasında Akdeniz'in geri kalanında kaleme alınmış kaynaklardan da istifade edeceğiz. Yeni şehitlik metinlerinin, Osmanlı bünyesindeki Hıristiyan Ortodoks cemaatinin muayyen kesimleri tarafından diğer rakip mezheplere karşı bağdaştırmacılık karşıtı bir söylem çerçevesinde kullanıldığına odaklanan bir önceki bölümün ışığında, bu bölümde bu menkıbeleri Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler bağlamında ve erken modern dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda "hoşgörü" mefhumunun ve bir arada yaşama siyasetinin gündelik pratiğini incelemek maksadıyla ele alacağız. Bu bölümdeki tartışmada, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hoşgörü kültürünü genelde, örfi ve şeri hukuk mekanizmaları yoluyla dini farklılıkları tayin ve idare eden bir imparatorluk siyasetinin tezahürü olarak değerlendiren çalışmalardan farklı olarak devlete değil Osmanlı Müslümanları ve Hıris-

9 Yeni şehitlik anlatılarına dayanılarak yapılan son çalışmalar için bkz. Gradeva, "Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century," 29-74; *Archivum Ottomanicum*'un 2005/6 tarihli 23. sayısındaki şu makaleler: Gara, "Neomartyr Without a Message," 155-176; Kotzageorgis, "'Messiahs' and Neomartyrs in Ottoman Thessaly," 219-32; Sariyannis, "Aspects of 'Neomartyrdom': Religious Contacts, 'Blasphemy' and 'Calumny' in 17th –Century Istanbul," 249-62.

tiyanlarının uyum sağlamakta güçlük çektiğine ve mütemadiyen üzerinde müzakere ettiği hoşgörü kavramının, çeşitli mahalli bağlamlarda ne anlama geldiğine odaklanacağız.[10] Meselenin toplumsal cinsiyet boyutuna da, yeni şehitlik anlatıları ve diğer muasır Osmanlı kaynaklarından yansıdığı ölçüde hassaten temas edeceğiz. Zira kadınların ihtidası, cemaat ve aile içinde iffet ve bağlılık gibi mefhumlara erkeklerin ihtidasından farklı anlamlar yükleyen; Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bir arada yaşama ve hoşgörü biçimleri içinde mündemiç olan eşitsizliklerin diğer yönlerini gözler önüne seren bir meseleydi. Bu bölüm, (yeni şehitlerin teşvikçileri, kadılar, kadı kâtipleri ve mühtedilerin ümitlerini ve dileklerini aktaran diğer müellifler gibi) çeşitli Müslüman ve Hıristiyan yazarların anlatı stratejilerine odaklanarak Osmanlı Müslümanları ve Hıristiyanlarının mezhep ayrışması çağında kendi cemaatlerinin sınırlarını ortaya koymak adına dini söylemi ve birbiriyle rekabet halindeki hukuk ve toplumsal cinsiyet rejimlerini nasıl ele aldıklarını incelemeyi amaçlıyor.

Hıristiyan Ortodoks Yeni Şehitlik Metinleri Işığında Osmanlı İmparatorluğu'nda Hoşgörü ve Bir Arada Yaşam

Yeni şehitlik metinlerini Osmanlı kaynaklarıyla birlikte değerlendirmenin araştırmacılara neler sağlayabileceğini tartışmadan önce, bu metinlerin Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerin mahiyeti üzerine söyleyebileceklerini incelemek ilginç olabilir. 16. ile 18. yüzyıllar arasında kaleme alınmış bir dizi metni daha yakından incelediğimizde, yeni şehitlik anlatılarının, Hıristiyanların mütemadiyen zulme uğradıkları bir dünyadan çok Müslüman dostları, müşterileri ve çırakları ile iç içe yaşadıkları bir muhiti ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Menkıbelerin müellifleri ve yeni şehit kültünün teşvikçileri, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki sınırların müphemliğinin esasında Hıristiyanlar için en büyük tehlike olduğunu söylemekten ve yeni şehitler hakkındaki hikâyelerin, Müslümanlarla görüşüp kaynaşmanın tehlikelerine dair uyarı mahiyetinde olduğunu belirtmekten geri durmazlar.

10 Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörünün bir imparatorluk siyaseti olarak kullanıldığına dair ufuk açıcı bir tartışma için bkz. Rodrigue, "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire;" Barkey, *The Empire of Difference*, 110,114; Makdisi, *Artillery of Heaven—American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, 33-35.

Örneğin 1555'te, Nikola adında bir Ortodoks Hıristiyan Sofya'da şehit edildi. Günümüzde Yunanistan sınırları içinde olan Teselya bölgesindeki Yanya şehrinde doğan Nikola daha sonra evlenip bölgenin en iyi ayakkabıcısı olarak ün kazanacağı Sofya'ya gelmişti. Ayakkabı imalatındaki yeteneği sayesinde çok sayıda Müslüman ve Hıristiyan çırağı olmuştu ve zanaatının sırlarını onlarla cömertçe paylaşıyordu. Hakkındaki menkıbe, Nikola'nın Müslüman çıraklarıyla sıkı fıkı olduğunu, onları evlerinde ziyaret etmekten ve eğlencelerinde onlara eşlik etmekten memnuniyet duyduğunu gösteriyor. Yöredeki bir meyhanede gerçekleşmiş böylesi bir eğlence akşamında Nikola sarhoş olmuş, sabah uyandığında dostlarının kendisini sarhoşken sünnet ettiğini, böylece Müslüman yaptığını fark etmişti. Utançla keder arası bir hisle dolan Nikola evinde inzivaya çekilmiş, yakınındaki Ortodoks Hıristiyanlarca horlanıp dışlanmıştı. Yine de Hıristiyan Ortodoks inancının gereklerini gizlice yerine getirmekten geri durmamış ve karısını kiliseye gitmeye devam etmesi yönünde sürekli teşvik etmişti. Nikola'nın Müslüman olduktan sonra yöredeki Müslüman cemaatinden kimseyle konuşmadığını ya da ortalıkta, özellikle de camide görünmediğini fark etmiş sofu bir Müslüman, bir yıl sonra bir cuma günü Nikola'yı evinde ziyaret etti. Adam, Nikola henüz acemi olduğu için bu ihmalkârlığının bağışlanabileceğini söyleyip Müslüman cemaatin de kabahatli olduğunu ekledi, zira İslam akidesi hakkında kimsenin Nikola'yı bilgilendirmediğinin farkındaydı. Ancak Nikola Müslüman olduğunu itiraf etmeye yanaşmadı. Daha sonra mahkemeye çıkarılıp kadının hükümlerinden çok, öfkeli kalabalığın yön verdiği sürüncemeli bir hukuki süreç sonunda irtidat suçlamasıyla idam edildi.[11]

Nikola'nın hikâyesinin ve diğer birçok anlatının da gösterdiği gibi, yeni şehitlik metinlerinin müelliflerine göre, şehit olan Hıristiyanların ölümlerinin ardında Müslüman muhitine özgürce dahil olup onlarla görünürde eşit şanslara sahip olmaları ve Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında gözetilmesi gereken hiyerarşik sınırları unutmaları yatıyordu. Dini cemaatler arasında ortadan kaybolduğu ya da iyice belirsizleştiği düşünülen sınırların

11 Metnin Eski Kilise Slavcasından Bulgarcaya tercümesi için bkz. Ivanova, der., *Stara bulgarska literature* [Old Bulgarian Literature], Vol. IV, 308-76. Bu yeni şehitlik anlatısı aslen Matei Gramatik adlı, Nikola'nın çağdaşı Sofyalı bilgin bir keşiş tarafından yazılmıştı. Ne var ki metnin eldeki 1564 tarihli tek nüshası Kratovalı rahip Lazar tarafından yazıldı. Bkz. a.g.e., 615.

aniden yeniden ortaya çıkmasının birçok nedeni vardı; ancak yeni şehitlik anlatılarının da öne sürdüğü gibi bu sebeplerin altında çoğunlukla İslamiyet, Hz. Muhammed ya da Hz. İsa üzerine birtakım tartışmalar içine girmek yahut da daha dünyevi düzeyde mesleki kıskançlıklar yatıyordu. Ussama Makdisi'nin de dile getirdiği gibi, hoşgörünün rafa kalktığı, bağdaştırmacılık karşıtı siyasetin gündeme geldiği bu tür anlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörü ve bir arada yaşama kültürünün daima belirli gerilimler içinde vücut bulduğunu; mahalli, umumi ya da emperyal siyasetlere dayalı olarak azalıp arttığını gösteriyor.[12] Hoşgörünün rafa kalkması bir arada yaşamın sonunu getirmiyordu. Bilakis, bazı araştırmacıların, cemaatler arasındaki dini farklılıkların hâkim tabakanın imtiyazlı konumunu teyit edecek ayrımcı düzenlemeler yoluyla tesis edildiği modern öncesi çok mezhepli yapılar bağlamında öne sürdüğü gibi, bir arada yaşamak, hâkim grubun zaman zaman hoşgörüden vazgeçmesi ve hatta bazen açıkça şiddete başvurması şeklinde tatbik ediliyordu.[13] Osmanlı bağlamında bu tür anlar, bir Müslüman cemaatinin ya da bir grup Müslümanın imtiyazlarının ve dini hudutlarının çiğnendiğini hissettiği herhangi bir anda, her milletin olması gerektiği tabakada bulunduğu (yani Müslümanların hâkim millet olduğu, Yahudilerle Hıristiyanlarınsa en alt tabakada yer aldığı) müesses nizamın dengelerini yeniden tesis etmeye hizmet ediyordu. Önceki bölümlerde de gösterildiği gibi, Osmanlı imparatorluk nizamı ve İslami hukuk düzeninde *zimmet*[14] (güvence altına alınma akdi) sahibi olan Yahudi ve Hıristiyanlara karşı hoşgörüden vazgeçme eşiği, dahili ve harici gelişmelere bağlı olarak sürekli değişime uğruyordu. 16. yüzyılın ikinci yarısı ile özellikle 17. yüzyılda toplumsal denetimi ve cemaat inşasını tesis edecek tedbirlerin gündeme gelmesi sonucu bu eşik daha da kısıldı ve cemaatler arasındaki sınırların yeniden tayin edilmesi daha kati bir mesele halini aldı. Ancak mahalli düzeyde hoşgörünün rafa kalktığı bu tür vakaların imparatorluk ideolojisindeki dalgalanmaları takip etme zorunlu-

12 Bkz. Baer, Makdisi ve Shryock, "CSSH Discussion: Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire," 929.

13 Bkz. Nirenberg, *Communities of Violence* and MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance.*

14 Osmanlı İmparatorluğu'nda *zimmi* statüsü için bkz. Braude ve Lewis, "Introduction," *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, 1. Cilt, 1-33. Ayrıca bkz. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World,* 16-40.

luğu yoktu; kendi dinamikleri çerçevesinde de geliştiği oluyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörü mefhumunu, hoşgörünün yukarıdan aşağı, aşağıdan yukarı ve yatay olarak her dem müzakere edildiğini hesaba katmaksızın anlamak mümkün görünmüyor.

Peki, bu durum pratikte nasıl işliyordu? Mesela kaynaklarda birçok şehidin, hemşerisi Müslümanların kıskançlığının kurbanı olduğundan söz edilir. Sayısız hikâyede tekrar eden bu temada hikâyenin kahramanı tipik olarak büyük paralar kazanan ve Müslüman meslektaşlarına nazaran işinde ustalaşmış bir Hıristiyan zanaatkârdır. Gerek Nikola gerekse 1515'te öldürülen Sofyalı kuyumcu Georgi, en azından menkıbelerinin yazarlarına göre bu nedenle hedef alınmıştı.[15] Onların mesleklerindeki başarısı, bu başarı Hıristiyan olmanın büyük bir lütuf olduğu imasını taşıdığından İslama hakaret olarak algılanıyordu. Yeni şehitlerin düşmanlarının sığındığı strateji, hikâyedeki kahramanı dine küfretmeye ya da ihtida etmeye zorlama ümidiyle, Hz. İsa ve Hz. Muhammed üzerine gelişecek bir tartışma ortamına sokmaktı. Yeni şehitlik anlatılarının söylediklerine bakarsak bu tür tahrikler bir hayli başarılı da oluyordu. Esasında Müslümanların gayrimüslimlerin ihtidasını yalancı şahitlikle sağladığını iddia eden başka Hıristiyan kaynakları da mevcut. Mesela Theodore Spandounes 1538'de İtalyanca kaleme aldığı *Osmanlı İmparatorlarının Menşei* adlı eserinde "İslam hukukunun, Hıristiyan ve Yahudilerin Hz. Muhammed'le ilgili herhangi bir mesele hakkında konuşmasını tamamen yasakladığını; lakin onların [Müslümanların] kendi itikatları hususunda Hıristiyanları razı etmeye hevesli olduğunu ve kadı önünde yalancı şahitlik gibi Hıristiyanların cezalandırılıp ya zorla Müslüman edildiği ya da şehit edildiği çeşitli yöntemler kullandıklarının" notunu düşer.[16]

Bu, İslam karşıtı Hıristiyan duyarlığının yalnızca bu tür eserlere özgü bir ifadesi gibi değerlendirilebilirse de metinleri daha dikkat i incelediğimizde yeni şehitlik anlatılarında bahsi geçen dini ve içtimai ilişkilerin görünenden çok daha çetrefil olduğu görülür. Metinler şaşırtıcı bir açıklıkla Hıristiyanlara yöneltilmiş birçok suçlamanın yalnızca Müslümanlar-

15 Trabzonlu tüccar İoannis'in (ö. 1492), Edirneli Mihail Makroeides'in (ö. 15. yüzyıl sonu), Katakolonlu seyyar satıcı Nikolaos'un (ö. 1554) ve diğerlerinin hikâyeleri için bkz. Vaporis, *Witnesses for Christ*.
16 Theodore Spandounes, *On the origin of the Ottoman Emperors*, çev. ve der. D. Nicol (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 133.

dan değil kendi dindaşlarından da geldiğini anlatıyor. Bu nedenle mesela birbirini ihbar eden kıskanç biraderlerin ya da daha şaşırtıcı olarak, kilisedeki makamlar için yaşanan rekabet ya da sair ehemmiyetsiz nedenler için birbirlerini Osmanlı idarecilerine gammazlayan Ortodoks Hıristiyan ruhban sınıfının hikâyelerini bulmak mümkün.[17] Mesleki rekabet kaynaklı suçlamaların özel bir önemi vardı, zira bu tür suçlamalar, Ortodoks Rum Kilisesi içinde adeta Osmanlı idarecileri gibi davranan yüksek maaşlı din görevlileriyle taşradaki rahip ve keşişler arasındaki mevcut farklılıkları gün yüzüne çıkarmakla kalmıyor, aynı zamanda yeni şehitlik anlatılarının hangi tarafın zaviyesinden yazılmış olabileceğine dair ipuçları da sunuyor. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi yeni şehitlik anlatıları Hıristiyanlık yanlısı tek boyutlu metinler olmaktan çok, gerek dahili (Hıristiyan) gerekse harici (Müslüman ve Yahudi) düşmanlara karşı verilen mücadelenin ifadeleridir.

Muhtemel tüm düşmanları hedef alma temayülü, metinlerde Yahudilerin ele alınma biçimi düşünüldüğünde daha da açığa kavuşur. Elimizde Ortodoks Hıristiyanlar arasında anti-Semitik hissiyatın mevcut olduğunu gösteren en az iki yeni şehitlik anlatısı bulunuyor ve şans eseri ikisi de Trabzon'da vuku bulmuş olayları anlatıyor. 1492'de hayatını kaybeden Trabzonlu tacir İoannis'in menkıbesine göre, İoannis bir atın arkasına bağlanıp (günümüzde Ukrayna sınırları içinde, Karadeniz'e 15 km uzaklıktaki) Akkirman şehrinin sokakları ve Yahudi mahalleleri boyunca sürüklenmişti. Metin, Yahudilerin ona muhtelif şeyler attığını, hatta bir Yahudi'nin kılıcını çekip İoannis'in kafasını kestiğini iddia ediyorsa da bu ayrıntıların uydurma olduğu kolaylıkla kanıtlanabilir.[18] 1653'te idam edilen Trabzonlu kuyumcu Simeon'un hikâyesini yazan 17. yüzyıl yeni şehitlik teşvikçilerinden İoannis Karyofilis de, Simeon'un suçlanıp öldürülmesinde Yahudilerin parmağı ol-

17 Böylesi ihbar vakaları sonraki yüzyıllarda artış gösterir. 16. yüzyıl için 1520'de öldürülen çoban İakovos'la müritleri olan adaşı ve yardımcısı İakovos ve keşiş Dionisios'un hikâyeleriyle 1568'de ölen Tırhalalı keşiş Damianos'un öyküsüne bakınız. Vaporis, 58 ve 81.

18 Bu anlatı için bkz. Vaporis, 40. Bu yeni şehitlik anlatısı 1330'larda Akkirman'da ölen Trabzonlu Yeni İoannis'in hikâyesini temel almıştır. İoannis'in şehadetiyle ilgili 1402 tarihinde Grigorios Tsamblak tarafından yazılan en erken tarihli metinde İoannis'in Moğol idareciler tarafından Müslüman olmak için söz verdiği halde ihtida etmediği gerekçesiyle öldürüldüğü iddia edilirken Yahudilerden söz edilmez. Hıristiyan azizleri ve ermişlerine dair sonraki menkıbe geleneğinde ise hikâyeyi asrileştirmek için Osmanlı döneminde geçiyormuş gibi anlatılır. Hikâyenin asıl hali için bkz. *Stara bŭlgarska literatura*, 606.

duğundan bahseder. Karyofilis'e göre Simeon Yahudiler aleyhinde birtakım iddialı yorumlarda bulunmuş, Yahudilerin Hıristiyanlara garezi olduğunu iddia etmişti.[19] Bu ve benzeri ifadeler, Osmanlı toplumundaki Yahudi karşıtı görüşlerin genelde Müslümanlığa geçen Hıristiyanlardan geldiği teorisine inanılırlık katıyor.[20] 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl İstanbul'undan kaynaklar da şehirdeki Hıristiyan ve Yahudi cemaatleri arasında, her iki cemaatin de imtiyazlı ehl-i zimmi grubu olmak için mücadele etmesi hasebiyle kayda değer bir gerilim olduğunu teyit ediyor.[21] Ayrıca 17. yüzyılda Ortodoks Hıristiyanlar daha önce Osmanlı toplumunda genelde Yahudi ticaret simsarlarının üstlendiği ekonomik rolü almayı başararak iki cemaat arasındaki husumeti artırdı.[22] Yeni şehitlik anlatılarının bu tür yönleri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hoşgörü ve birlikte yaşama kavramlarının yalnızca Müslüman-gayrimüslim ilişkileri cihetinden değil, bu ilişkilere müdahil olanların kaderlerinin dahili ve harici siyasi koşullar çerçevesinde değişime uğradığı daha geniş bir "hoşgörü ekonomisi" bağlamında tartışılmasını zorunlu kılıyor.

Elimizdeki kaynaklara göre, din değiştirme ve dinden dönme vakalarına neden olan ithamlarla sık sık karşılaşan başka bir grup da eski Hıristiyan ahbaplarıyla ilişkilerini sürdüren yeni Müslümanlardı. Örneğin Trabzonlu bakır ustası İordanis (ö. 1650) İslama dönmüş bazı arkadaşlarıyla kumar oynarken Hz. Muhammed'den yardım dilediği için hayatını kaybetmişti. Kumardan sonra arkadaşlarından biri İordanis'in Hz. Muhammed'in adını saygısızca zikretmesini yörenin kadısına ihbar etmişti.[23] Buna karşın İstanbullu sarraf Angelis ise eski âdetlerinden vazgeçemeyen yeni Müslümanların da katılmış olduğu bir Hıristiyan yortusuna iştirak ettikten sonra hayatından

19 Hikâyenin aslı için bkz. *To Neomartyrologio tou Ioannou Kariophilli*, 30-32. İngilizcesi için bkz. Vaporis, 111.

20 Hıristiyan mühtedilerin Osmanlı toplumuna anti-Semitik fikirleri soktuğu teorisi için bkz. Gradeva, "Apostasy," 41; Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, 84.

21 Stephan Gerlach'ın paylaştığı ilginç bir anekdota gore 1577 senesinde bir Yahudi'nin Hz. İsa'ya karşı aleni olarak kötü sözler söylemesi üzerine Hıristiyanlar. adamın idam edilmesi için padişaha başvurur. Gerlach, *Türkiye Günlüğü*, 622-23. Diğer ilginç bir başka hikâye Santuri Ali Ufki Bey olarak bilinen Albert Bobovius'un Yahudilerin 17. yüzyıl Osmanlı toplumundaki ayrıcalıklı konumunu açıklarken onlardan aşağılayıcı ifadelerle bahsettiği öyküdür. Bkz. Ali Ufki Bey, *Topkapı Sarayı'nda Yaşam*, 40.

22 Bkz. Braude ve Lewis, "Introduction," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 25; Benbassa ve Rodrigue, *Sephardy Jewry*, 44-5.

23 Bkz. Vaporis, 109.

olmuştu. Angelis kutlamanın ve dansın ateşi içinde bazı Müslüman arkadaşlarıyla takkelerini değiştirmişti. Yeni şehadet anlatılarına göre, Müslümanların kafalarına taktığı sarığı takmak İslama dönmek demekti. Angelis'ten bu nedenle bir Müslüman olarak yaşamaya başlaması bekleniyordu; böyle yaşamayı beceremediğinde de irtidat ile suçlandı.[24] 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı kaynakları, akraba ve yakınların din değiştirme sürecinde merkezi bir rol oynadığını; din değiştirmeye vesile olan kişilerin çoğunlukla mühtedinin tanıdığı insanlardan olduğunu gösteriyor. Örneğin mühimme defterlerindeki birçok hüküm, imparatorluğa hizmet eden kişilerin akrabası olan yeni Müslümanlara padişahın tımar ya da mansıp verdiğini gözler önüne seriyor.[25]

Bu hikâyeler ve hikâyelerde anlatılan din değiştirme koşulları hakikati ne ölçüde yansıtıyor? Yeni şehitlik anlatılarına denk düşebilecek bir başka kaynak, Osmanlı müftülerinin toplumun tüm kesimlerinden kişilerce yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan oluşan fetvalardır. Hem yeni şehitlik anlatıları hem de fetvalar, farklı dini cemaatler arasında keskin sınırlar oluşturması bakımından bağdaştırmacılık karşıtı metinler olarak nitelenebilir. Yine de bu iki metin türünün ne raddede birbiriyle örtüştüğünü incelemek ilginç olabilir. Örneğin 1545 ile 1574 arasında şeyhülislamlık yapmış Ebussuud Efendi ve kendisinden sonraki şeyhülislamlar, yukarıda zikredilen vakalarla ilgili olacak şekilde, yeni Müslümanların Paskalya gibi Hıristiyan yortularına iştirak etmemesi yönünde fetvalar hazırladılar. Bu, Paskalya yortusunun kutlanmaya devam ettiğini ve dinler arasındaki farklılıkların bulandırılması yolundaki her türlü gelişmeyi engellemek için çaba sarf edildiğini gösteriyor.[26] Fetvalar, Müslüman sarığını takmanın din değiştirme olarak düşünüldüğü yeni şehadet metinlerindeki bu tür ithamları da tasdik ederken, aynı zamanda sarhoşken İslama dönmenin,[27] kelime-i şehadetin anlamını bilmeden (yani yanlışlık-

24 A.g.e., 130.

25 Örneğin bkz. MD # 25 (AH 981/1573), 169, 218, 326, 560 numaralı hükümler.

26 Bkz. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 93. Bu tarz teşebbüsler sonraki fetva mecmualarında daha sık görünüyor. Bkz. Dimitrov, "Fetvi za izkorenyavane na bulgarskata mirogledna sistema sred pomohamedanchenite bulgari," [Bulgar Mühtediler Arasında Bulgarlık Düşüncesinin Ortadan Kaldırılmasıyla İlgili Fetvalar], 35.

27 Ebussuud Efendi'nin fetvası için bkz. Düzdağ, 89, # 360. Abdürrahim Efendi'nin fetvası için bkz. Velkov vd., *Osmanski izvori za islyamizatsionnite protsesi na Balkanite (XVI-XIX v.)* [Balkanlar'daki

la o ibareyi söyleyerek) şehadet getirmenin[28] ve tehdit altında Müslüman olmanın[29] özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı müftülerinin gözünde hepten kabul edilebilir olduğunu doğruluyor.

Bununla beraber bazı durumlarda önceki yüzyıllardaki fetvalarla sonraki fetvaların her zaman uyum içinde olmadığını da söylemek gerekiyor. Mesela Ebussuud Efendi'nin Müslüman sarığı takmaya dair fetvasına göre eğer bir Yahudi beyaz türbanını korkusundan başının etrafında sararsa o kişiyi Müslüman olmaya zorlamaya gerek yoktur. Öte yandan bir kâfir kıyafetlerini değiştirir (muhtemelen Müslüman kıyafetleri giyer) ve "Müslüman mısın yoksa *kâfir* mi?" diye sorulduğunda korkusundan Müslümanım derse, Müslüman olmalı ya da daha doğru bir deyişle olduğu Müslüman halinde kalmalıdır. Bu iki fetvaya bakıldığında Ebussuud'un "Ben bir Müslümanım" beyanına, her ne kadar bu beyan korkudan da verilmiş olsa, büyük önem verdiği; öte yandan yalnızca sarık takıp kıyafet giymenin dine dönmek için yeterli bir beyan olmadığını düşündüğü anlaşılıyor.[30] 17. ve 18. yüzyıl şeyhülislamları ise Ebussuud'dan farklı olarak, "mühtedi" İslama geçişini sözle beyan etsin ya da etmesin, kılık kıyafet değiştirmeyi din değiştirmeye eş görüyordu. Sonraki dönem şeyhülislamları için aldanarak ya da cebren Müslüman olmak, her ne kadar "dinde zorlama olmadığını" buyuran Kuran hükmünü çiğnese de tamamen kabul edilebilir bir şeydi.[31] Şurası ilginç ki Şeyhülislam Ali Efendi (şeyhülislamlık dönemi 1674-1686), İslamı "gönülsüzce" kabul eden birinin Müslüman sayılıp sayılmayacağına dair kendisine yöneltilen soruya sayılır şeklinde cevap veriyor; ancak o kişinin, daha sonra dinden dönmesi durumunda öldürülmesindense "zorla İslama döndürülmesi"nin altını çiziyordu.[32]

İslamlaşma sürecine dair Osmanlı kaynakları, 14.-19. yüzyıllar], 295, # 72.

28 1672'de Türk hocası tarafından hileyle kelime-i şehadet getirtildikten sonra Müslüman olmayı reddedip hayatını kaybeden bakkal Nikolaos'un hikâyesi için bkz. Vaporis, 123. Abdürrahim Efendi'nin fetvası için bkz. Velkov vd., 294-5.

29 Vaporis'in derlemesinde daha fazla örnek bulmak mümkün. Abdürrahim Efendi'nin fetvası için bkz. Velkov vd., 295.

30 Örneğin *kelime-i şehadet* getiren ama eski dinini açıkça reddetmeyen (*teberra eylemese*) bir *Zeyd-i zimmi*nin Müslüman olmasının zorunlu olup olmadığı meselesinde Ebussuud'un cevabı hayırdır. Bkz. Düzdağ, 89.

31 Bkz. Velkov vd., 294-5.

32 Bkz. A.g.e., 300.

Farklı dönemlerde yaşamış Osmanlı müftülerinin verdikleri fetvalardaki bu farklılıklar ve fetvalarda, kişinin din değiştirmesine yol açan koşulların, cebrin dahil olduğu durumlarda dahi daha az dikkate alınır olması, yeni şehitlik anlatılarında dile getirilen iddiaların bazılarını kanıtlamakla kalmıyor aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal denetime ve mezhep ayrışmasına yönelik tedbirlerin giderek şiddetlendiğine, bu toplumsal denetim ve mezhep ayrışması sürecinin şeri uygulamalardaki etkisine ışık tutuyor. Yine de fetvalar, hukuki bir bağlayıcılıkları olmadığından her zaman şeri mekanizmanın Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl işlediğini yansıtmıyordu. Her ne kadar şeyhülislamın verdiği fetvaların genel bir geçerliliği varsa ve benzer vakalar için rehber vazifesi görüyorsa da, davacının sunduğu fetvanın o davayla gerçekten ilgili olup olmadığına ve o dava için uygulanıp uygulanmayacağına kadı karar veriyordu.[33]

Örneğin 16. yüzyıl sonlarında kaleme alınmış ve Sakız Adası sakinlerinden terzi Makarios'un yazgısını detaylandıran bir yeni şehitlik metninde Makarios'un, inancını değiştirmeye zorlanan bir kişinin hiçbir engel olmadan yeniden eski inancına dönüp dönemeyeceği meselesi hakkında fetva almak için İstanbul'daki bir müftüye gittiğinden bahsedilir. Makarios'un müftüden aldığı cevap kâğıt üzerinde olumluydu; ancak ona rağmen Makarios hayatından oldu.[34] Bir Osmanlı kazasında adli sürecin nasıl işlediğine ışık tutan bu olaylar silsilesine dikkat etmek gerekiyor. Makarios'un müftüden almış olduğu fetva yörenin kadısını Makarios'un salıverilmesi için ilkin ikna etmişti; zira Makarios zorla İslama döndürülmüştü. Ancak Makarios'u kadı önüne çıkaran Müslümanlar kolay pes etmediler. Ertesi gün kadının huzurunda toplanıp kadıyı şu sözlerle tehdit ettiler: "Sen hakiki bir Müslüman değilsin. İnsanları İslam yoluna girmeye zorlayacağına, bir vakitler o yola girmiş ama sonra yeniden eski inancına dönmüş olanları, evvelsi gün keşişe yaptığın gibi cezasız bırakıyorsun. Seni din düşmanı olarak cezalandırması için padişaha

33 Bu konunun detaylı bir incelemesi için bkz. Gradeva, "Apostasy," 45. Ayrıca bkz. Akgündüz, *Osmanlı Devletinde şeyhülislamlık*, 220-21.

34 Osmanlı İmparatorluğu'nda takip edilen esas fıkıh mezhebi olan Hanefiliğin kurucusu Ebu Hanife'ye (Hicri 80-148, Miladi 699-767) göre eğer bir kişi zorla Müslüman yapılmış ve daha sonra tekrar eski dinine dönmüşse bir mürtet olarak değerlendirilmez ve bu nedenle idam edilmeyebilir. Bkz. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam*, 104.

ihbar edeceğiz."[35] Nikola'nın şehitlik hikâyesinde olduğu gibi, ahalinin yaptığı bu baskı kadının fikrini değiştirmesine yol açtı. Kadı, Makarios'u yeniden mahkemeye çağırdı ve onun İslama dönmeye ısrarcı bir biçimde direnmesi üzerine *mürted* suçlamasıyla idamına karar verdi.

Yumuşak başlı, şeriata bağlı kadı ile gözü dönmüş, ya ihtida ya ölüm çağrısı yapan Müslüman ahali teması, birçok yeni şehitlik metninin temel unsurlarındandır. Şehidin ölümüne dair her anlatı, genel olarak faillerinin karakteristik bazı rollere sahip olduğu bir piyes gibidir.[36] Bu bakımdan yeni şehitlik metinleri eskilerinden farklı değildir; ancak, eski menkıbelerin müellifleri alicenap kadı figürüne pek yer vermezken,[37] Osmanlı döneminden kalan metinlerde bu figür çok daha sık bir biçimde karşımıza çıkar. Yumuşak başlı kadı ile öfkeli kalabalık arasındaki kutuplaşma ister istemez Hz. İsa'nın Pontius Pilatus önündeki yargılanmasını akla getiriyor. Yine de bu motif Osmanlı İmparatorluğu'ndaki vaziyeti gerçekte ne ölçüde yansıtıyordu ve bir kadı ile yöredeki Müslümanlar arasındaki gerilimler neye delalet ediyordu?

Yeni şehitlerin menkıbelerini kaleme alanlar, kadıların şeriatın men ettiği aşırı cezalandırmalardan kaçındıklarını ve kâfirlikle suçlanan kişiye idam cezası vermekte tereddüt ettiklerini vurgulayarak kadıların –ki merkez ile taşra arasındaki siyasi meselelerde arabuluculuk yapan, umumi bir uzlaşmanın (*modus vivendi*) aracılığını üstlenen başlıca unsurdu– görevleri hususunda bilgili olduklarını gösterir.[38] Her ne kadar kadının şehit olacak kişiyi birtakım maddi mükâfatlar ve toplum içinde konum olarak yükselmek gibi vaatlerle Hıristiyanlıktan vazgeçirmeye çalıştığını gösteren sahneler ilk dönem Hıristiyan metinlerinde yaygınsa da, yeni şehitlik anlatılarındaki bazı kadılar, hakkaniyetli olmayan ya da kasten kışkırtılmış bir idamın önüne geçmek için adeta kendi mesleki konumlarını tehlikeye atmaya hazırdır-

35 Bkz. Vaporis, 88.

36 Kadim şehitlik anlatılarındaki denk düştüğü kavramlar Romalı hâkim/hükümdar ile ahaliydi. İlk dönem şehitlik metinlerindeki aktörlerin tipolojisi için bkz. Delahaye, *Les passions des martyres et les genres littéraires*, 173-183.

37 Bkz. a.g.e., 178.

38 Aynaroz'daki manastır mülklerinin 1568'de müsadere edilmesi meselesini ele almak zorunda kalan Patmos ve Kos kadılarının bir yandan keşişlerin memnuniyetini sağlamak öte yandan şeriatın hükmünü yerine getirmek için nasıl arabuluculuk yaptığı için bkz. Eugenia Kermeli, "Central Administration versus Provincial Arbitrary Governance," 196-202.

lar. Birçok kadı, bulundukları yöredeki cemaate sağlam bir şekilde intibak etmiş; suçlananların ya da olaya dahil olmuş Hıristiyanların yakından tanıdığı kişiler olarak tasvir edilir. Bu açıdan bakıldığında kadının yöre ahalisi arasındaki dengeyi bozacak ve inançlar arasındaki ilişkileri gerecek kararlar almaktan imtina etmesi anlaşılabilir.[39] Buna ilaveten bu metinler kadının ortaya çıkan durumdaki hilenin farkında ve "dinde zorlama yoktur" ilkesine göre karar vermeye teşne olduğunu kesin olarak ortaya koyar. Bu bölümün başında yer verdiğimiz Nikola'yla ilgili anlatıdaki kadı örneğin böyledir. Öte yandan kadıların aynı zamanda idamı engelleyemeyen bir konumda olduğu da sergilenir; zira kadının şeri otoritesi mevzuya müdahil olan Müslüman grupların belirli bir gayeye matuf olarak tertiplemiş olduğu şahitlikle etki altına alınmaya çalışılır.[40] Kadının müdahil olan grup tarafından yapılan şahitliğin doğru olup olmadığını araştırması genelde güçtü ve onun kuşkuya düşmesi muhtemelen Müslüman cemaatin öfkesini toplardı.

Gerek fetvaların gerekse yeni şehitlik anlatılarının gösterdiği üzere herhangi bir yöredeki Müslümanların, uygulamalarını yetersiz ya da Müslümanca bulmadıkları bir kadıya ya da imama karşı çıkması nadir değildi.[41] Yeni şehitlik anlatılarındaki Müslüman kalabalık, din değiştirme meselesine dair şeri hukuktaki nüansların da tabiatıyla farkında değilmiş gibi görünür ve ahalinin psikolojik durumuna uygun olarak olay ilerledikçe daha da radikal bir hale bürünür. Gerçi hukuki süreci ele almak hususunda kadının mutlak otoritesi, kanun indinde kendi yorumlarına dayanan geniş yetkileri varsa da, mahkeme huzurunda hazır bulunan cemaatteki bilgili kişiler, kadının gücünü dengeleyen bir unsur görevi görüyordu. Bu durum yozlaşmış

39 Bir örneği için Mihail Mavroidis'in şehitlik vakasına bakınız. Vaporis, 42.

40 Ronald Jennings'e göre, şahitlerin (*şuhudü'l-hal*) sayısı çok fazlaydı ve içlerinde mevzuyla şahsen ilgilendikleri için şahitlerin tanıklığını dinleyen, görüşülen davaya dair hususi bir bilgiye sahip olan ve davanın görüşüldüğü anda mahkemede hazır bulunan erkekler de vardı. Bkz. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri," 162.

41 Bkz. Dimitrov, "Fetvi," 35. Jennings'in gösterdiği üzere, imparatorluk otoritesi kadının otoritesini ve müstakil karar alma sürecini kolaylıkla gölgeleyebiliyordu. Kadıların azil ve tayinlerine Dersaadet'te karar veriliyordu ve divan-ı hümayun kadılara ya da aldıkları kararlara dair şikâyet aldıklarında davayı yeniden açabiliyordu; ancak davanın görüşülme biçimine müdahale etmiyordu. Kadının otoritesinin karşısında duran diğer unsur ise bölgenin sancakbeyi ya da beylerbeyiydi. Mülki amirler merkez tarafından kontrol edilemediği durumlarda kadının karar alma sahasına sızabiliyordu. Kadıların kolluk kuvveti ya da askerleri olmadığından, sancakbeyi ya da beylerbeyine karşı güçsüz bir konumdaydı. Bkz. A.g.e., 151-155

kadıların durumunda özellikle belirginken, bilgili kişilerin varlığı herhangi bir yumuşak başlılık emaresinin gevşek "Müslümanlık" olarak yorumlanabildiği düşünüldüğünde, kadının irtidat davalarındaki hükmüne karşı ahali tepkisinin akışını belirliyordu. Osmanlı kaynakları, kadı huzurunda dava görüşülürken yöreden çok sayıda insanın orada bulunduğu ihtimalini doğrular niteliktedir.[42] Esasında hukuki gelenek içinde şeriatın, bunun kadı tarafından yorumlanışının, kadının mahalli koşulları hesaba katışının ve vakaya müdahil olan Müslüman grubun baskısının tecessüm ettiği bu "alan" tam da adaletin tevdi edildiği alandır. Bu nedenle, din değiştirme ve dinden dönme meseleleri gündeme geldiğinde, devlet ve gayrimüslim tebaa arasındaki ilişkiden bu müzakere sürecini dikkate almadan söz etmek doğru olmayacaktır. İslamın ve İslam içindeki zimmet statüsünün siyasi dili ile söylem çerçevesinin hükmü varsa da, bunlar asla durağan değildi ve gerçekte nasıl cereyan ettikleri durumdan duruma farklılık gösteriyordu.[43]

İslama Geçen Kadın ve Çocukların Anlatıları Üzerinden Cemaatler Arası Sınırların Tahkimi

Şimdiye kadarki tartışmanın odağında yeni şehit erkekler vardı, zira eldeki anlatılar ekseriyetle erkeklerin –genelde küçük şehirler ya da kırsal bölgelerden daha iyi imkânlar elde etmek için büyük şehirlere giden şehirli genç erkekler– hayatlarını anlatır. 16. ile 18. yüzyıllar arasında yazılmış başka Osmanlı kaynakları da İslama geçmesi en muhtemel kesimin erkekler olduğunu gösteriyor.[44] Yeni şehit anlatıları, şehir yaşamının genç erkeklere, (bu erkeklerin geldikleri yerin dini bakımdan daha türdeş çevresine nazaran) dini bakımdan türdeş olmayan bir çevredeki toplumsal ilişkilerine sıkıca bağlı olan mesleki terakki fırsatları yarattığına işaret ediyor. Hem yeni şehitlik anlatıları hem de diğer kaynaklar ya hiçbir bağlantıya sahip olamayıp kendisine arka çıkacak bir grup arayışında olmalarının ya da Müslüman

42 Gradeva'ya göre Anadolu ve Rumeli'deki kadı mahkemeleri kâğıt üzerinde, "ahlaken şüpheli" olanlar dışında tebaanın tamamına açıktı. Bkz. Gradeva, "Apostasy," 51. Jennings'in de gösterdiği gibi, bir davada hazır bulunan şahitler mevcut "kalabalığı" oluşturuyordu.

43 Bu konu için bkz. Rodrigue, "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire."

44 Bkz. Ginio, "Childhood, mental capacity and conversion to Islam in the Ottoman State," 110-11; Minkov, *Conversion to Islam*, 166-192.

bir toplumsal ağ içinde halihazırda arkadaşları ve yakınları bulunmaları hasebiyle daha avantajlı bir toplumsal ağ örgüsüne dahil olma isteğinin İslama geçmeyi teşvik ettiğini gözler önüne seriyor. Yeni şehitlik anlatılarında kendilerine yer verilen çoğu yetişkin erkek hikâyesinde toplumsal ve ailevi bağlar din değiştirme sürecinde merkezi bir rol oynar. Her ne kadar yeni şehitlik anlatılarında zorunlu din değiştirme temasına değinilse ve bazı erkekler, iktisadi ve siyasi hayata dahil olmalarından kaynaklı –mesleki haset bu tür günah keçiliği için en başta gelen itkiydi– kurbanlar olarak resmedilse de erkekler din değiştirme süreci içinde ya da şehitlik yolunda her zaman edilgen olarak betimlenmezler. Yeni şehitlik anlatıları, erkeklerin din değiştirmesini bilinçli bir dini değişim ve şehitlik arayışının sonucu olarak resmederken erkeklerin otobiyografik ihtida tecrübelerini aksettirir. Peki, ya kadınların ve çocukların İslama geçme tecrübeleri?

Yeni şehitlik anlatılarında çocukların ihtidasının ele alınış biçimi – ki Osmanlı kaynaklarında çocukların ihtidası meselesine nadiren rastlanır – ailelerin ve toplumsal ağların bu hususta özellikle önemli olduğunu gösteriyor. Daha önce de değinildiği gibi yeni şehitlik anlatıları, mekânı, mesleği ve eğlenceyi farklı bir inanç mensubuyla paylaşmanın tehlikelerine dikkat çekiyordu. Çocukların din değiştirmesiyle ilgili anlatılar bazı mensuplarının Müslüman olduğu bazılarınınsa olmadığı hanelere odaklanarak bu mevzuyu bir adım öteye taşır. Birçok metinde anlatıldığı üzere, yeni şehit olacak kişi henüz çocukken, daha önce Müslüman olmuş aile üyeleri tarafından İslama geçmeye zorlanıyordu. Mesela Selanikli debbağ Kirilos 10 yaşında yetim düşmüş ve birbirinden farklı dinlere mensup (biri Müslüman diğeriyse Hıristiyan) dayılarıyla beraber yaşamak zorunda kalmıştı. Müslüman olan dayısı onu tabakhanede çalıştırmaya başlamış, daha sonra Kirilos başka bir zanaatkârın yanında işe başlamıştı. Hayatından memnun olmayan Kirilos keşiş olacağı Aynaroz'a kaçtı. Birkaç keşiş ahbabıyla beraber bir süre sonra Selanik'e gittiğinde dayısı onu fark etti ve etrafındaki Müslümanlara Kirilos'un bir zamanlar Müslüman olduğunu haykırdı. Yakalanıp kadı önüne çıkarılan Kirilos İslama "dönmeyi" reddedip 1566'da bir mürtet olarak hayatını kaybetti.[45]

45 Bkz. Vaporis, 79-80.

Çocukların din değiştirme vakalarında aile üzerine yapılan bu vurguyu Osmanlı kaynakları ne ölçüde doğrular? Şeri hukuk açısından bir çocuğun ihtidasının geçerli olup olmaması, din değiştirme esnasında o çocuğun akli melekelerinin değerlendirilmesine dayanıyordu. Din değiştirmenin getireceklerini idrak edip İslam itikadının gereklerini anlama becerisine vasıl olma yaşı (cinsel olgunluğa baliğ olma yaşından farklı olarak) şeri hukukta belirlenmiş olmadığından her bir olay kendi içinde değerlendirilmeliydi.[46] Eyal Ginio Selanik kadı sicilleri üzerinde yapmış olduğu çalışmada gösterdiği gibi, en çetrefil grubu, yaşları yedi ile on arasındaki çocuklar oluşturuyordu.[47] Kadının imanın şartlarını çocuğa telkin edip (*telkin-i iman*) çocuğun bu şartları anlayıp anlamadığını (*taakkul-ı din*) ölçmesi gerekiyordu. Bu ölçüm neticesinde kadı, çocuğun Müslüman olup olamayacağına karar veriyordu. Ailesinin karşı çıkmasına rağmen sekiz yaşındayken Müslüman olmuş Bulgar Onofrii'nin ya da 17. yüzyıl Kudüs'ünde Onofrii ile aynı yaştayken İslama geçmiş Yahudi çocuğun vakalarında olduğu gibi bazı durumlarda çocuk, Müslüman cemaatinin şiddetle karşı çıkmasına karşın ailesine iade ediliyordu.[48]

Ginio'nun çalışması, fakir ailelerin loncalarda çırak ya da evlerde hizmetçi olarak çalışması için çocuklarını verme âdetinin 18. yüzyıl Selanik'inde yaygın olduğunu gösteriyor. Ustanın Müslüman olup çocuğun olmadığı durumlarda "böylesi bağımlı ve hiyerarşik bir ilişki biçiminin... çocuğu İslama geçmeye zorlayabilmesi ya da teşvik edebilmesi"nin kesinlikle muhtemel olduğunu da öne sürüyor Ginio.[49] 16. yüzyılda Selanik'te yaşamış Kirilos'un yukarıda bahsedilen hikâyesi iki yüzyıl sonrasının Selanik kadı sicillerinde çocukların ihtidasına dair hükümlerle bir hayli örtüşüyor.[50] Gerçi kadı sicillerinde cebren din değiştirmeye dair bir ipucu bulunmasa da bu kayıtlar, yeniyetme erkeklerin yaşı ufak mühtediler içindeki en kalabalık grubu oluşturduğunu ve mesleki fırsatlarla toplumsal yaşayışa dahil olma

46 Bkz. Ginio, "Childhood, mental capacity," 99; Friedmann, *Tolerance*, 109-115.

47 Ginio, 104.

48 Onofrii vakası için bkz. Nihoritis, 84; Vaporis, 307. Yahudi çocuğun hikâyesi için bkz. Mina Rozen, "The Incident of the Converted Boy–A Chapter in the History of the Jews in Seventeenth-Century Jeruslem," *Cathedra* 14 (1980): 65-80 [İbranice], aktaran Ginio, 98.

49 A.g.e., 105-106.

50 Ayrıca fırıncının kalfası Nikolaos'un (ö. 1617), Tasoslu terzi çırağı Ioannis'in (ö. 1652) hikâyelerine bakınız.

arayışı çerçevesinde din değiştirmeye en yatkın grup olduğunu gösteriyor. Muhtelif sebeplerle genç yaşta ihtida etmek zorunda kalan Hıristiyan yeni şehitlerin hayat hikâyelerinde de genç gayrimüslim erkeklerin bu zafiyetinin altı çiziliyor. Elimizdeki metinler birçok durumda şehit olacak kişinin din değiştirmeye herhangi bir zorlama olmadan kendi inisiyatifiyle karar verdiği gerçeğini yadsımasa da bu genç mühtedilerin daha sonra kararlarını değiştirdiği vakalardan da söz ediyor.[51]

Dini açıdan muhtelit bir evde ufak bir fert olarak yaşamanın sıkıntılarına 1764 yılında ölen Selanik'teki Zagliveri Köyü'nden yeni şehit bir kadın olan Akilina'nın anlatısı da ışık tutar. Akilina henüz küçükken babası bir arbede sırasında bir Müslümanı öldürmüş, idam cezasından kaçmak için de ihtida etmek zorunda kalmıştı. Akilina'nın annesiyse Hıristiyanlıktan dönmemiş, kızını da daima Hıristiyan kalmaya teşvik etmişti. Akilina büyüdüğünde babasının Müslüman arkadaşları, Akilina'nın Müslüman olması yönünde kendisine baskı yaptı; lakin babasının ısrarlarına karşın genç kadın annesinden de güç alarak İslama geçmeyi kabul etmedi. Kısa bir süre sonra birkaç Müslüman gelip Akilina'yı kadının huzuruna çıkardıysa da Akilina din değiştirmeyi kabul etmedi. Bunun üzerine kırbaç cezasına çarptırıldı ve bu esnada hayatını kaybetti.[52]

Akilina'nın öyküsü hayli yaygın olan bir duruma işaret ediyor: Bir mühtedinin henüz aklı ermeyen (yani yedi yaşın altındaki) çocukları da babalarıyla olan bağları nedeniyle mühtedi kabul ediliyordu. Ayrıca bu çocukların ihtidası çocukların faydasına olacağı düşüncesiyle geçerli sayılıyordu.[53] İlgilendiğimiz dönemde hazırlanan fetvalar bir kez daha yeni şehitlerin menkıbelerindeki senaryonun tamamıyla ihtimal dahilinde olduğunu gösteriyor. Örneğin 18. yüzyıl başında şeyhülislamlık yapmış Abdürrahim Efendi, bir Hıristiyanın İslamı kabul etmesinden sonra çocuklarının da Müslüman sayılacağını belirtiyordu.[54] Bir başka fetvada da ailenin ufak kı-

51 Örneğin bakınız, keşiş Teofanis'in (ö. 1559), Metsovolu fırıncı kalfası Nikolaos'un, Alaşehir rahibinin oğlu Demetrios'un (ö. 1641), kendisini cezadan kurtarmak için ihtida eden bir yetim olan İstanbullu keşiş Damaskenos'un (ö. 1681) hikâyeleri.

52 Vaporis, 185

53 Bkz. Ginio, "Childhood," 101; Friedmann, 109-115.

54 "Mesele: Zeyd-i zimmî şeref-i İslâmla müşerref oldukdan sonra evlâd-ı sigârı Zeyd'e tabi'yet ile Müslim olurlar mı? El-cevab: Olurlar." Bkz.,Velkov, vd., 294.

zının aklı erecek yaşa geldiğinde Müslüman olması gerektiği söyleniyordu. Buna yanaşmaması halinde kız mürtet bir kadın olarak hapsedilip kırbaçlanacaktı.[55] Şeri hukuka göre, ebeveyninin ihtidası sonucunda henüz aklı ermez bireyler olarak Müslüman olmuş erkek ve kız çocukların, akılları erecek yaşta İslama bağlılıklarını ispat etmeleri gerekiyordu; aksi takdirde öldürülmeseler bile hapis ve kırbaçla cezalandırılacaklardı. Bu, yetişkin mürtedin erkek ise öldürülmesi kadın ise hapsedilip kırbaçlanması gerektiği yönündeki hükme tezat teşkil ediyordu.[56] Bütün bunlar meseleye dair serdedilen hukuki görüşlerse de bu hükümlerin uygulamaya geçirilmesi, bu bölümde de gördüğümüz üzere, yörenin koşullarına bağlı olarak değişlik gösterebiliyordu.

Akilina'nın öyküsü bizi kadın yeni şehitlik meselesine götürüyor. İlginç bir şekilde yalnızca Filotei'nin hikâyesi 18. yüzyıldan önceki bir döneme tekabül ediyor ve kendisinden sonraki kadınlarla ilgili yeni şehit anlatılarındansa, azize halini almış rahibelere dair ilk dönem Bizans menkıbelerine daha fazla benzerlik gösteriyor.[57] 18. yüzyıl sonunda kaleme alınmış Nikodimos Ayoritis'in *Neon Martyrologion*'u kadın yeni şehitlerle ilgili dört farklı hikâyeye ilk defa yer verirken 19. yüzyıldan da bir hikâye kaydediliyor.[58] Yeni şehit kadınlarla ilgili anlatıların genel olarak az olması, özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda daha da nadir bulunması, Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların ihtidası meselesi için bu kaynakları görünürde daha az kullanışlı yapsa da Osmanlı Müslümanları ve Hıristiyanlarının bu dönemde kaleme aldığı diğer kaynaklarla onları yan yana getirdiğimizde bu tür metinlerin seyrekliği kendi başına çok şey söylüyor. Yeni şehit kadınlarla ilgili bu me-

55 "Mesele: Zeyd-i zimmî şeref-i İslâmla müşerref oldukda Zeyd'in sagire kızı Hind Zeyd'e tabi'yet ile Müslime olmuş iken Hind bâlige oldukda İslâmı kabul itmeyüb mürtede olub ol hâlde fevt olsa makâbir-i müslimîne mi defn olunur yohsa kefere makâbirine mi defn olunur? El-cevab: Birine defn olunmaz. Kelb gibi bir hafraya ilkâ ve defn olunur." Ayrıca: "Mesele: Hind-i Nasrâniye şeref-i İslâmla müşerrefe oldukdan sonra el-iyazu billâh teâla mürtede olsa Hind'e ne lazım olur? El-cevab: Habs ile İslama cebr olunur" bkz., a.g.e.

56 Ebu Hanife'nin görüşleri için bkz. Freidmann, *Tolerance*, 134-9. Bir mühtedinin aklı baliğ olduğunda Müslüman olmaya yanaşmayan çocuk yaştaki oğlunun öldürülmeyip dövülmesi gerektiğini söyleyen Abdürrahim Efendi'nin ilgili fetvası için bkz. Velkov, vd., 294.

57 İlk dönem Bizans azizleri ve ermişlerinin menkıbeleriyle olan paralellikler için bkz. Alice-Mary Talbot, der., *Holy Women of Byzantium*, (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library, 1996).

58 Bkz. Walsh, "The Women Martyrs of Nikodemos Hagiorites' *Neon Martyrologion*," 72.

tinlerde, şimdiye dek yalnızca Osmanlı kaynaklarına, özellikle de kadı sicilleri ve padişaha yazılan arzuhallere dayanılarak yürütülen Osmanlı dünyasındaki toplumsal cinsiyet ve din değiştirme tartışmalarına dair başka değerli bilgiler bulmak da mümkün.[59]

Akilina (ö. 1764) dışındaki diğer tüm yeni şehit kadınlar, genelde yüksek makam sahibi Müslümanların kalkıştığı taciz ve tecavüz sonucu hayatını kaybetmişti. Örneğin yeni evlenmiş genç ve güzel bir kadın olan Bursalı Aryiris'e (ö. 1721) Müslüman bir komşusu âşık olmuştu. Aryiris'in defalarca reddettiği adam sonunda kadıya gidip Aryiris'in İslama geçmeye söz verdiği yönünde yalancı şahitlik etti. Aryiris suçlamaları reddetse de hapse atıldı; kocasıysa daha adil bir yargılanma umuduyla eşini İstanbul'daki bir mahkemeye çıkarttı. Ancak İstanbul'daki mahkemede de sonuç değişmedi ve Aryiris sorgulanıp Hıristiyanlıktan dönmemekte ısrar ettikten sonra mahkûm edildi. Hasköy'deki hapishanede sürekli dövüldü; ancak dayanıklılığıyla diğer mahpus kadınlara da örnek oldu. Uzun yıllar süren hapis hayatından sonra 33 yaşında öldü.[60] Aryiris'le benzer bir kaderi Selanik yakınlarında Avysokka Kasabası'ndan olup bölgenin subaşısı olan yeniçerinin arzuladığı Kirana (ö. 1751), odun toplarken bir Müslüman tarafından zorla alıkonan (bugün Bulgaristan sınırları dahilindeki) Moglenli Hrisi (ö. 1795) ve "Müslüman bir Arnavut"un kurbanı olmuş Maria da (ö. 1826) paylaşıyordu.[61]

Bütün bu anlatılarda ortak olan en bariz özellik yeni şehit kadınların cinsel obje olarak sunulması ve içinde oldukları koşulların kurbanları olmalarıdır. Sayıları az olsa da Hz. İsa yolunda şehit olacak bu kadınların hiçbiri erkeklerde olduğu gibi İslama gönüllü olarak geçmez. Hepsi dini bütün iffetli kadınlardır. Kendi içinde düşünüldüğünde Hz. İsa'nın kadın "şahitleri" hakkında yazılan Ortodoks yeni şehit metinleri bu bakımdan bir ikileme sebebiyet verir: dini bağlılıklarında değişiklik arayan kadınlara dair ihtida hikâyeleri acaba bizim düşündüğümüz kadar nadir midir yoksa yeni şehit erkeklerle ilgili anlatılarla kıyaslandığında kadınların hikâyelerindeki

59 Bu konudaki en önemli çalışmalar için bkz. Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women," 425-58; Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, 166-92.

60 Bkz. Vaporis, *Witnesses for Christ*, 161.

61 Bkz. A.g.e., 179; 230; 348.

bu görece çeşitlilik azlığı başka bir şeyin mi göstergesidir? Bu metinlerde ısrarla altı çizilen kadınların ihtidaya direnci teması, acaba diğer kaynaklarda da ortaya çıkıyor mu? Son olarak, hikâyenin akışı, özellikle de anlatılarda aktarılan hukuki süreçler düşünüldüğünde ne ölçüde gerçeği yansıtıyor?

Osmanlı kaynakları bir kez daha kadınlara dair yeni şehitlik metinlerinin sağlamasını harikulade bir şekilde yapıyor. Evvela, Aryiris, Kirana ve Hrisi'nin hapsedilmeleri ve gördükleri işkencelere dair verilen ayrıntılar büyük bir duygusal etkide bulunmak için abartılmış olsalar bile, bu kadınların içine düştükleri durumları ve aldıkları cezaları tamamen kurgusal unsurlar olarak bir kenara atmak, bu cezaların kadın mürtetler hakkında şeri hukukta önerilen cezalarla aynı çizgide olmalarından hareketle mümkün görünmüyor. Aryiris ve Kirana'nın hayatını kaybettiği dönemde şeyhülislamlık yapmış olan Abdürrahim Efendi'nin bir fetvası özel olarak eğer bir Hıristiyan kadın İslama geçip sonra dinden dönerse –ki öykülerine yer verilen kadınların hepsine yöneltilen suçlamaydı bu– hapsedilip İslama dönmeye zorlanacağını söylüyordu.[62] Öte yandan Osmanlı kaynakları, yeni şehitlik anlatılarının yalnızca kadınların ihtidaya karşı direnmesine odaklanıp İslama geçerken kendi iradeleriyle geçtiklerine dair herhangi bir ayrıntıya yer vermeyerek kadınların durumunu fazlasıyla abarttığını gösteriyor. Çok sayıda kadı sicilinde kadın mühtedilerin sık sık kadı mahkemelerinden faydalandığından ve kadınların mahrem hayatına dair meseleleri çözüme kavuşturmak için şeri mahkemelerin yardımına başvurduğundan bahsediliyor. Şeriat indinde bir kadın mühtedi, kocasının ihtida etmeyi kabul etmemesi durumunda kocasını boşayıp çocuklarının velayetini alabilirdi. Kadın bir esir mahkemede ihtidasını tescil ettirerek (Hıristiyan ya da Yahudi olmasındansa) Müslüman bir efendi talebiyle konumunda değişiklik sağlayabilirdi.[63] Dahası, 17. ve 18. yüzyıllarda yeni Müslümanlara verilmesi âdet olan mali yardımlardan faydalanmak ve verilen yeni kıyafet parasını almak için mühtedilerin divan-ı hümayuna gönderdiği arzuhaller arasında kadınlar tarafından yazılanların oranında büyük bir artış vardı.[64]

62 Bkz. Velkov vd., *Osmanski izvori za islyamizatsionnite protsesi na Balkanite*, 294.
63 Bkz. Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women," 445-48.
64 Bkz. Minkov, *Conversion to Islam*, 170-71.

Yeni şehitlik anlatıları, Müslüman erkekleri, yalnızca Hıristiyan kadınların bedenlerini değil aynı zamanda onları İslama geçmeye zorlayarak ruhlarını da parçalamaya meyyal kadın avcıları olarak göstererek Ortodoks Hıristiyan ruhban sınıfında daimi bir korku olan melezleşmeyi (*miscegenation*) gün yüzüne serip kadın ihtidasının, cemaatin, ailenin ve bireyin iffetinin bir araya geldiği başlıca durum olarak görüldüğüne işaret ediyor. 17. yüzyılda uzun yıllar Osmanlı payitahtında yaşamış İngiliz diplomat Sir Paul Rycaut bu korkuları şöyle anlatır:

> Türkler için özellikle Yunan topraklarının şimdilerde Romanya denen kısımlarında ve Rumeli'de eş olarak Rum kadın almak, Hz. Muhammed'in şeriatı uyarınca onlarla evlenmek yaygındı. Bu âdet o kadar yaygınlaştı ki Hıristiyan kadınlar havarilerin uyarılarını dikkate almayarak ayrım yapılmaksızın boyunduruk altına alındı ve Türklerle aynı yatağa girdi. Hiç tereddüt etmeden bedenlerinin meyvesini Deccal'in hizmetine sundular. Çocuklarının ihanetiyle yarı memnun bir şekilde dinden çıktılar. Bu durumu önleyip düzeltmek için patrikler ve metropolitler sık sık birbirine danıştı; lakin bu müzakereler meseleye derman olmadı. Türkler ise, hayatlarının ve kaderlerinin efendileri olarak erkekleri işe kadınları da kendi şehvetlerinin hizmetine koştu.[65]

Rycaut'nun bu pasajı Osmanlı politik (ve cinsel) iktisadında gayrimüslim kadınların öneminin altını çiziyor.[66] İkinci bölümde de tartışıldığı üzere şeri hukuk Müslüman erkeklere gayrimüslim kadınlarla (ya da daha doğru bir deyişle *ehl-i kitaptan* olan kadınlarla) evlenme ya da onları cariye olarak alma hakkı tanırken, kadınlara böyle bir hak vermiyordu.[67] Müslümanlarla evlenmiş olan gayrimüslim kadınların ihtida etmesi zaruri değilse de zımnen böyle bir beklenti vardı. Bu, erkeğin yeni Müslüman olmuş biri olduğu durumlarda özellikle geçerliydi, ki bölümün başında anlatılan Nikola'nın hikâ-

65 Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches*, 314-7.
66 David Nirenberg de benzer bir durumu ortaçağ İspanya'sında gözlemliyor. Bkz. Nirenberg, *Communities of Violence*, 127-165.
67 İslamiyette farklı dine mensup olanlar arasındaki evlilikleri düzenleyen hukuk kurallarının detaylı bir incelemesi için bkz. *Tolerance and Coercion in Islam*, 160-193.

yesi buna benziyordu.[68] Öte yandan Osmanlı Müslümanları arasında yaygın olan cariyelik müessesesi (*kebin*) yavaş yavaş Ortodoks cemaatine de sızmıştı. Vryonis'in de dile getirdiği üzere "bu, belirli bir süre için geçerli olan ve erkeğin, kadının babasına belli bir miktar nakit ödediği bir sözleşmeydi."[69] Kadı mahkemelerinde akdedilen bu ve benzeri anlaşmalar, tebaasının hukuki otoritesi olarak kalma sıkıntısı yaşayan Kiliseyi korkutmaktaydı.

Ortodoksların kendi kilise merciindense (ki sonrasında özellikle nafaka ve veraset meselesinde şeri hukukun nimetlerinden yararlanıyorlardı) kadı mahkemelerinde tescil ettirdikleri evlilik akitleri ve boşanma davalarına dair 17. yüzyıldan sayısız vaka mevcut.[70] Özellikle de Hıristiyan kadınlar kendi menfaatleri icabı Osmanlı hukuk sisteminden faydalanmaya hazırlardı; zira şeri hukuk, verasetten evliliğe, mal-mülkle ilgili muamelelerden boşanmaya kadar birçok hususta kadınlara daha uygun koşullar sağlıyordu.[71] Hukuki sistemler arasındaki bu farklılık, gayrimüslim kadınlara, kendi cemaatleri içindeki güçler dengesini geçici olarak bozup ihtida yoluyla ya da yalnızca Müslümanlarla beraber yaşamayı seçerek, babalarının ve kocalarının baskıcı denetiminden kaçma fırsatı sağlıyordu. Bu durum öyle yaygınlaşmıştı ki 1670'lerin sonlarında patrikhane, saraydan, Hıristiyanlar arasındaki boşanma davalarında karar verme yetkisine yalnızca patriklerin sahip olduğunu gösterir bir berat istemek zorunda kaldı.[72]

Ortodoks Kilisesi'nin Hıristiyan kadınların Müslümanlarla ilişkileri hususundaki konumuna dair çarpıcı bir başka tablo, Diço Zoğraf'ın ikona

68 Dönemden başka kaynaklar ilginç bir biçimde hem kadın hem de erkek mühtedileri diğer mühtedilerle evlendirme âdetinin olduğunu öne sürüyor. Bu âdet muhtemelen Osmanlı idarecileri tarafından zımnen benimsenmişti. İlgili örnekler ve anekdotlar için bkz. Gerlach, *Türkiye Gündüğü 1573-1576*, cilt I, 134; Bennassar ve Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, 290-91.

69 Hıristiyan Ortodoks geleneğinde gelin çeyiz getirmek zorundayken normal bir evlilikte Müslüman damatların eşleri için genelde başlık parası ödemesi bir hayli dikkat çekicidir. Cariyelikte ise doğan çocuk babasıyla kalırken kadın, akdin süresi dolduktan sonra genelde baba ocağına dönüyordu. Bkz. Speros Vryonis, "The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century" *Conversion and Continuity* içinde, 203.

70 Bkz. Gradeva, "Orthodox Christians in the Kadi Courts," 37-69.

71 Bkz. a.g.e., 186-7. Ayrıca bkz. Jennings, "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: the Sharia Court of Anatolian Kayseri," 53-114.

72 Hıristiyan Ortodoks şeriatınca boşanma durumu ortaya çıktığında erkek tarafının gelinin ailesi tarafından kendisine nikâh öncesi verilen parayı geri ödemesi gerekmiyordu. İslam hukukunda ise kadının evlilik öncesinde verilen parayı geri alma hakkı vardı. Bkz. Pantazopoulos, 57; ayrıca bkz. Baer, "Islamic Conversion Narratives of Women," 434.

ressamlarına rehber olması için yazdığı bir 19. yüzyıl kaynağında yer alır. Kaynakta sözü edildiği üzere, cehennemde tasvir edilip zebaniler tarafından eziyet edilirken resmedilmesi gereken birçok günahkâr arasında "Muhammed dinini benimsemiş erkek ve kadınlar" da bulunurken Müslüman bebeklerini emziren kadınlara özel bir önem verilmesi gerekiyordu, zira bunun özellikle büyük bir sınır aşımı olduğu düşünülüyordu. Örneğin 16. yüzyılda Bulgaristan'ın Kalotina Kasabası'ndaki kilisenin bir duvar resminde Türk çocuklarını emziren sütanneler cehennemde resmedilirken, yine Bulgaristan'daki Voynika Kasabası'ndaki kilisenin fresklerinin birinde kadının biri, çıplak göğüsleri iki yılan tarafından acımasızca ısırılıp çaresiz bir şekilde ayakta beklerken tasvir edilir. Tasvirin altındaki yazıda "Türk çocuklarını emzirdiği için" yazılıdır.[73] Bu kıyametçi imgeler, Hıristiyan kadınların bedenlerini Deccal'in hizmetine sunduğu yolundaki Rycaut'nun iddiasına da denk düşüyor. Görünüşe bakılırsa kilisedeki görevliler de böylesi bir günaha batmış kadınların ancak kıyamet gününde kefaret bulabileceklerini söylüyordu.

Bu, yeni şehit kadınların menkıbelerinin, pederşahi "filtreler"den ince ince sızarak kuralcı ve bağdaştırmacılık karşıtı bir mahiyete sahip tutucu metinlerin oluşmasına yol açtığını gösteriyor. Biçim ve içeriğin bu katılığı muhtemelen 17. yüzyılda şeri hukukun sağladığı çeşitli faydalardan yararlanma isteği gösteren Ortodoks kadın kitlesini ürkütmek maksadına hizmet ediyordu. Ortodoks Hıristiyanları imanın gereklerini tövbekâr ve vazifeşinas bir edayla yerine getirmek için eğitme gayreti, daha 16. yüzyılların sonunda Damaskinos Studitis'in *Hazine*'si gibi metinlerle başlamıştı. Studitis'in sonraki yüzyıllarda çoğaltılıp çeşitli ilaveler görmüş *Hazine* adlı eserinde azizler ve şehitlerle ilgili anlatılan hikâyelerde kadınların dedikoduya, hurafelere ve başka "günah" fiillere meyyal olması eleştiriliyordu.[74] Hıristiyan Ortodoks otoriteleri, melezleşmeyi ve farklı mezheplere mensup kişiler arasındaki evliliği cemaatin birliğini, ahlakını ve itibarını zedeleyen en önemli tehditlerden biri addediyordu. Bu bakımdan Hıristiyan bir kadının (gerçekten ya da hayali olarak) Müslüman erkekler tarafından

73 Bkz. Angelov, "The Eschatological Views of Medieval Bulgaria as Reflected in the Canonical and Apocryphal Literature," 46.

74 Bkz. Toteva, *Damaskinite v bŭlgarskata literatura*, 118.

"alıkonması"nın Hıristiyan cemaatinin Osmanlı egemenliği altında çektiği çilelerle ilgili anlatı geleneğinin her zaman hazır ve nazır olan temalarından biri olması şaşırtıcı değildir.

Yine de yeni şehitlik anlatılarında sözü edilen rızası olmayan kadın mühtedi imgesini tamamen görmezden gelme ya da hukuki konumlarında bir değişim arayan çok sayıda aktif kadın mühtediden bahseden Osmanlı kadı sicillerindeki kayıtları içtimai hakikatleri tamamen yansıtan kaynaklar olarak benimseme konusunda dikkatli olmak gerekiyor. Kaynaklar arasındaki diyaloğu, mezkur dönemde, Akdeniz'in genelinde kadınların ihtidasının nasıl tasvir edildiği ile genişlettiğimizde bu konuya el atan herhangi titiz bir çalışmanın, kadınların din değiştirmesinin çeşitli müesses kesimlerce ne şekilde tahayyül edildiğini ve ihtidalarının müzakere ve tescil edildiği müesses nizam içinde kadınların ne tür "kadınsı stratejiler" uygulamış olabileceğini hesaba katması gerekliliği ortaya çıkıyor.

Beşinci Bölümde zikredilen Filotei'nin hikâyesi ile diğer yeni şehitlik anlatılarının gösterdiği üzere, İslamdan dönen kadın ve erkeklerin bazıları soluğu *Frengistan*'da, çoğunlukla da Venedik'te alıyordu. Venedik arşivleri, hikâyenin diğer yüzünü; gidecekleri yere varan bu kadın ve erkeklerin kaderlerini belgeliyor. Hikâyelerinin çoğuna engizisyon mahkemesi kayıtlarından ulaşmak mümkün, zira bunlar yaşadığı şehirden kaçmış ve tekrar Hıristiyan kimliğine döndürülmesi gereken biri olarak ele alınıyorlardı. Katolik inancının temel kaidelerinin öğretildiği bir nevi ıslahevi olan *Casa dei Catecumeni*'de bir müddet bulunmaları gerekiyordu. 1557'de Cizvitler tarafından kurulan *Casa dei Catecumeni*'deki kayıtlarla diğer Venedik engizisyon arşivi belgeleri, Venedik Cumhuriyeti'nin Levant'taki hudut bölgelerine yakın yerlerdeki, hassaten de Dalmaçya, Bosna ve Kıbrıs'taki birçok kadın mühtedinin aile içinde ihtida ettiğini gösteriyor.[75] Örneğin Hırvatistan kıyısındaki Sebenico Kasabası'ndan Maddalena adında 50 yaşında, ailesi Hıristiyan olan bir kadın, beş ya da on yaşında yetim kaldıktan sonra babasının Müslüman akrabalarıyla yaşamaya başlamıştı. Kendisine Müslüman bir isim verilmiş,

75 Bkz. Rothman, "Between Venice and Istanbul: Trans-imperial Subjects and Cultural Mediation in the Early Modern Mediterranean," 123-139. Ayrıca bkz. A.g.y., *Trans-Imperial Subjects: Boundary-Markers of the Early Modern Mediterranean* (Cornell University Press, 2011) ve Vanzan, "In Search of Another Identity," 327-33.

daha sonra bir Türkle evlenip Türk âdetlerine göre yaşamıştı. Ne var ki kız kardeşinin söylediğine göre Maddalena çocukken vaftiz edilmiş, 1647'de Venedik'te tekrar Hıristiyan olmak istemişti.[76] Bir başka ilginç vaka da 1570'te bir Türk paşası tarafından yakalanıp Bulgaristan'a getirilen ve burada yaşarken "'Hıristiyanların maruz kaldığı kutsal haç üzerine tükürme gibi eziyetlerden kaçmak için Müslümanmış gibi davranan" Kıbrıslı Fiorenze Podocattaro'nın hikâyesi idi. Podocattaro Bulgaristan'da 22 sene yaşadı. Üç çocuğunu da vaftiz etti ve Hıristiyan olarak bilinmekten duyulan korku nedeniyle çocuklarına istavroz çıkarmamalarını tembihledi.[77] Başka bir araştırmanın işaret ettiği üzere Akdeniz coğrafyasındaki farklı arşivlerde bulunan engizisyon kayıtlarında dönme (*renegade*) olarak görülen kadınların çoğu, eğer özellikle köleleştirilmişlerse din değiştirme hikâyelerini evlilik bağlamında aktarıyordu. Din değiştirmiş köleler çoğunlukla evlendikleri gün azat oluyordu. En kötü ihtimalle *ümm-i veled* (doğan çocuğun annesi) statüsünün getirdiği üzere eğer bir çocuk doğururlarsa da özgürlüklerine kavuşuyor, sahiplerinin ölümünden sonra onların mirasından hak talep edebiliyorlardı.[78] Engizisyon kayıtlarında görüldüğü üzere aile bağları ve toplumsal ağların varlığının (ya da eksikliğinin) önem arz etmesi, kadınların Müslüman olma süreçleri için de geçerliydi. Ayrıca kadınlar herhangi bir inisiyatif almadan koşulların edilgen nesneleri olarak gösteriliyordu.

Natalie Rothman'a göre Venedik engizisyon kayıtları hem bölgedeki mahalli engizisyoncuların İslama geçmeyi nasıl tasavvur ettiğini hem de kendilerini Venedik'te bulmuş Osmanlı mühtedilerinin ihtidadan ne anladığını gösterir. İki taraf da birbirini tamamlar nitelikteydi: Engizisyoncular ihtidanın erkekler mevzubahis olduğunda düşmanlık içinde, kadınlar söz konusu olduğunda ise bir tür erkek tahakkümü üzerinden olmasını beklerken; bir zamanlar Osmanlı tebaasına mensup olmuş olanlar İslama geçişlerini, ailelerinin ya da yaşadıkları yerin değişmesi gibi birtakım koşul-

76 Maddelana'nın yazılı ifadesi için bkz. Rothman, "Between Venice and Istanbul," 130-31.

77 Bkz. Vanzan, 329.

78 Bkz. Bennassar ve Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, 294-296. Köle bir kadının ihtidasının sahibiyle olan ilişkilerine nasıl yansıdığıyla ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Baer, "Islamic Conversion Narratives," 444-448. Ayrıca bkz. Toledano, "Slave Dealers, Pregnancy, Abortion, and the World of Women: the Story of a Circassian Slave-girl in Mid-Nineteenth- Century Cairo," *Slavery and Abolition*, 2/1 (1981): 53-68.

ların sonucu olarak ifade ediyorlardı. Osmanlı topraklarından gelen mühtedilerce anlatılan ve engizisyoncularca kayda geçirilen din değiştirme her iki durumda da –gerek İslama gerek Katolikliğe dönme olsun– önceden yapılan bir hazırlık ve bilinçli bir dini değişim arayışının neticesi olmaktan ziyade hesap edilmemiş şartlar sonucu ortaya çıkıyordu.[79] Protestanlık ve Yahudilikten Katolikliğe geçmiş olanların Venedik'teki engizisyoncularca kayıt altına alınan hikâyelerinde merkezi bir rolü olan din değiştirmeye gönülsüzlük meselesi, *kelime-i şehadet* getirmeyi din değiştirmek için gerekli yegâne kıstas kabul eden ve motivasyonu sorun haline getirmeyen şeri hukukun ihtidaya bakışıyla da uyumluydu.[80]

Bu bakımdan engizisyon kayıtlarında, Venedik'teki gelecekleri, hikâyelerini nasıl anlattıklarına bağlı olan Osmanlı mühtedileri, özellikle de kadın mühtediler ile engizisyoncular arasında bir nevi "uyum" göze çarpar. Suçlanan kişiyi temize çıkaran ve genelde hakikatle de bağdaşan mekanizmalardan biri kadının henüz aklı ermez bir çocuk ya da Müslüman kocasını memnun edemeyen bir eş olarak İslama geçtiğini iddia etmekti. İlginç bir şekilde Müslümanlığa geçmiş erkek kaçkının esareti sırasında ya da Müslüman topraklarında geçici olarak kaldığı bir zamanda Müslüman bir kadınla yaptığı evlilik, engizisyoncuların gözünde asimilasyonun ve Müslüman olarak kalma isteğinin en bariz örneği olarak algılandığı için en suçlayıcı kanıttı.[81] Erkekler Müslüman kadınlarla nikâhlanarak daima süreci başlatanlar olarak görülürken, her ne kadar farklı yazın türlerinde kaleme alınmış Venedik kaynakları aksini söylüyorsa da, kadınlar süreci başlatacak bir inisiyatife sahip değillermiş gibi tasavvur ediliyordu.[82] Kadınları zayıf resmetmek, onların pederşahi ve ailevi sınırlarla bağlı olduklarını söylemek kadınların cezadan muaf olma savını

79 Bkz. Rothman, 125-139. Ayrıca bkz. a.g.y., "Narrating Conversion and Subjecthood in the Venetian-Ottoman Borderlands."

80 Bkz. Dutton, "Conversion to Islam: the Qur'anic paradigm," 151-165.

81 Bkz. Bennassar ve Bennassar, *Les Chrétiens*, 48.

82 Osmanlı payitahtındaki Venedik balyoslarının gönderdiği *relazioni* and *dispacci*'ler, üst sınıftan Beatrice Michel vakasının da işaret ettiği üzere, Osmanlılarla Venediklerin irtibatta oldukları bölgedeki tüm kadınların ihtida sürecindeki koşulların pasif kurbanları olmadığını gösteriyor. Beatrice Michel, Venedikli bir kent soyluyla (*cittadino originario*) evlenmekten kaçmak için İstanbul'a gitmeyi ve ihtida etmeyi seçmişti. Bkz. Dursteler, "Fatima Hatun née Beatrice Michiel: Renegade Women in the Early Modern Mediterranean," 355-382.

güçlendiriyordu. Venedikli engizisyoncular bu hikâye akışını benimseyip kadın mühtedileri suçtan azade kılarak bu kadınların "acz"ini teyit ediyor, onları Venediklilerce desteklenen alternatif bir kan bağı zeminine yerleştirerek korumaya çalışıyor, bu sayede pederşahi Hıristiyan düzenini yeniden tesis ediyordu.

Kadınların ihtidasını belgeleyen Osmanlı kaynakları da kadınları korumaya çalışan, bunun karşılığında da kadınların şeri hukukta mündemiç cinsiyetler arası asimetriyi kendi ihtiyaçları için benimsediği pederşahi düzenin bir benzerine örnek teşkil eder. Yakın bir geçmişte Leslie Peirce, kadı sicillerindeki kadınlarla ilgili kayıtları mahkemede olan bitenlerin aynası olarak değil normatif ya da "ahlaka dair" meseller olarak görmek gerektiğini ileri sürmüştü.[83] Marc Baer de Peirce'in çalışmasına dayanarak kadınların ihtidasını ve bunun sonucunda ortaya çıkan boşanma ya da çocukların velayetinin alınması gibi gelişmelerin kaydedilmesi yoluyla "şeri mahkemelerin, hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için toplumu oluşturan farklı kesimlerin birbirleriyle nasıl etkileşimde olması gerektiğini gösteren bir ders fırsatı sunduğunu" savundu.[84] Mahkemeler yalnızca toplumsal olarak kadınlar ve çocuklar gibi kırılgan kesimleri koruyup toplumsal meselelerdeki nihai otorite olarak kendilerini yüceltmekle meşgul değildi; aynı zamanda toplum içinde cemaatler arasında mevcut olan sınırları muhafaza etmekle, din ve cinsiyet ayrımına dayanan düzeni sürdürmekle uğraşıyordu. Kadılar, kadınları hukuki haklarının tamamen farkında olan özneler olarak tasvir ederken pederşahi düzeni yaralama niyetinde değildi; daha ziyade gayrimeşru ilişkileri önlemek için gayrimüslim bir kocadan boşanmak gibi kadınların ihtidasının makbul ve müstakbel neticelerini ön plana taşıyordu. Kadınlar ise "kadı"nın aracılığını umarak hem kendi hukuki ihtiyaçlarını gideriyor hem de kadı mahkemesine kendisini Osmanlılaştırma sürecinin bir amili ve Osmanlı tebaasına mensup tüm milletlerin mihenk taşı olarak ortaya koymasına fırsat tanımış oluyordu.

83 Bkz. Pierce, *Morality Tales-Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Peirce bir dizi vaka çalışması üzerinden kadınların, cemaatinin sempatisini kazanmak, olaydaki diğer tarafların ahlaksızlığı karşısında kendi ahlaklarını göstererek kendilerini temize çıkarmak için kadı mahkemesini stratejik amaçları doğrultusunda nasıl kullandığını gösteriyor.

84 Baer, "Islamic Conversion Narratives," 431.

Yine de gerek Venedik gerekse Osmanlı kaynaklarındaki "kadına mahsus stratejiler"in kapsamını yalnızca kadınların pederşahi düzenin "üstesinden gelme" çabasına indirgememek gerekiyor. Saba Mahmood'un da işaret ettiği gibi "temel problem, birçok çalışmada zımnen mevcut olan, ne tür bir söylemsel yapının ürünü olduğuna bakmaksızın tüm kadınların tahakküme dayanan ilişkilerden ve erkeğin boyunduruğundan kaçmaya can attığını varsaymaktır."[85] Din değiştiren kadınlar üzerine yapılmış mevcut çalışmalar, kadınların pederşahi âdetleri geçici bir süre olsa bile tersine çevirmekte aracılık etmelerini ve bunda başarılı olmalarını yücelttikleri için, onların ihtida yoluyla gerçekte ne ölçüde himaye gördüklerini ve/veya onları tahakküm altında tutan güçlere ve iktidar yapılarına ne kadar bağımlı hale geldiklerini tespit edememişlerdir.[86] Bu durum eşini kaybetmiş kadınlar, yetimler ve boşanmış kimseler mevzubahis olduğunda özellikle belirgindir.

17. yüzyılda ve 18. yüzyıl başlarında divan-ı hümayuna sunulan *kisve bahası* arzuhalleri ışığında yapılan yeni bir çalışmaya göre, İslama geçenler genelde dul kalmış kadınlardı ve dirliklerini sağlamaya yardım etmesi için padişaha arzuhal gönderiyorlardı.[87] Çalışmada erkeklerin din değiştirmesi ihtimalinin kadınların en az dört katı olduğu ve arzuhal gönderenlerin yüzde 85'inin bekâr olduğu ortaya çıkıyor. Divana arz sunan 94 yetişkin kadından 77'sini bekâr ya da eşini kaybedip çocuğuyla kalan kadın oluşturuyor; ezici bir kısmı da yetim ve boşanmış kimselerden oluşuyor.[88] Şurası ilginç ki eşini kaybetmiş kadınlar padişahtan *nafaka* ya da dirlik istiyordu –ki normal koşullarda evlilik kapsamında bunu kocaları sağlayacaktı. Bu bakımdan eşini kaybetmiş bir kadın İslama geçerek bir anlamda yeniden, bu kez devletle, ya da daha doğru bir deyişle padişahla "evlenmiş" oluyordu. Arzuhal sahibi kadınların çoğunun dilekçelerini sunmak için İstanbul'a

85 Bkz. Mahmood, "Anthropology," *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*.

86 Bu olgunun ihtidaya dair modern tartışmalar üzerinde ilginç bir şekilde ciddi yankıları vardır. Günümüzde Avrupa'daki kadın mühtediler üzerine yapılan yeni çalışmalar, birçok kadın, hem çocuklarını büyütmek hem de kariyer yapmak gibi erkek ve kadınlara has cinsiyet rollerinin tamamını yerine getirmektense kendilerine "evde kalıp çocuklarını büyütmeye" izin verdiği için İslama geçmeyi seçtiğini söylüyor. Bu nedenle bazı feminist eleştirmenlerin gözünde bu kadınlar tam da kadınların yıkması gereken zincirlere bağlanmayı istemektedir. Bkz. van Nieuwkerk, "Gender, Conversion, and Islam," 104.

87 Bkz. Minkov, *Conversion to Islam*, 171-2.

88 A.g.e., 170-71.

geldiği ve İstanbul'da kalma isteklerini beyan ettikleri düşünüldüğünde, kadınlar kendilerini ailesi ve akrabası olmayan köksüz bireyler olarak görüyor olmalılardı.[89] Devlet ricalinden himaye görmezler ya da yeni bir muhitte yeni bir hayata başlama şansı kendilerine verilmezse çok ciddi sıkıntılarla karşı karşıya kalabilirlerdi. Örneğin bir padişah fermanında bahis konusu edilen bir 16. yüzyıl vakası, himayesiz bırakılmış bir kadın mühtedinin çaresizliğini gösteriyor. Vakaya göre Çatalcalı zimmi Mihal'in kızı iki kızıyla beraber Müslüman olmuştu; ancak görünüşe bakılırsa ailesi ve komşuları onu ya öldürmüş ya da kaçırmıştı. Padişahın meseleyi hayli ciddiyetle ele aldığını gösterecek biçimde olayın araştırılması buyruldu.[90]

Hıristiyan Ortodoks, Venedik ve Osmanlı kaynakları kadınların ihtidası olgusunun Osmanlı dünyasında bir arada yaşamak ve inançlar arası ilişkiler gibi meselelerin özellikle tartışmalı bir yönü olduğuna işaret ediyor. Bu yön din değiştirenlerin ruhları ve bedenleri için kıyasıya bir rekabetin yaşandığı böyle bir çağda, cemaat önderlerinin cemaatlerinin birliği, maneviyatı ve onurunu temin etmek için tüm dikkatleriyle gayret sarf etmesini gerektiriyordu. Yine de bu kaynaklar, kadınların din değiştirmesine dair farklı ve kimileyin birbirine tezat teşkil eden bakış açılarına sahipken, aynı zamanda erken modern dönem toplumsal cinsiyet düzenlerindeki mühim ortak noktaları göz önüne seriyor. Kaynaklar, toplumsal cinsiyet üzerine söylemler bakımından, "Hıristiyan" ve "Müslüman" toplumların karşılaştırılmasında sıklıkla altı çizilen çarpıcı bir ideolojik ayrım görmektense erken modern Akdeniz'indeki pederşahi düzen ve dini duyarlıklarda, kadınların din değiştirmesi meselesine dair hatırı sayılır yakınlaşmaların ve hatta örtüşmelerin olduğunu ortaya koyuyor.[91] Ayrıca gerek Venedik gerekse Osmanlı Hıristiyan ve Müslüman kaynaklarında sıkça karşımıza çıkan ve kadınların ihtidasında kan bağının ve vakaya özgü koşulların önemine

89 Bu konu hakkında bkz. Veinstein, "Femmes d'Avlonya (Vlorë) vers le milieu du XVI siècle (d'après les actes des cadis)," 207.

90 Bkz. *5. numaralı mühimme defteri*, 14 Muharrem 973.

91 Bu konu hakkında bkz. Rothman, "Between Venice and Istanbul," 369-85 ve a.g.y., "Mediating Converts, Commensurating Differences: Boundary-Marking and Boundary-Crossing in the Venetian-Ottoman Borderlands." Ayrıca bkz. Julie Hardwick, "Looking for the Universal in the Local: Morality Tales from the Western End of the Mediterranean," Leslie Peirce'in *Morality Tales* kitabı üzerine yaşanan tartışma, *Journal of Women's History* 18/1 (2006): 181-85.

işaret eden ayrıntılar, farklı kültürlerdeki kurumsal pratikler ve anlatıların birbirini karşılıklı olarak etkilediğini gösteriyor.[92]

Sonuç

Çeşitli Müslüman ve Hıristiyan kaynaklar arasında bu bölüm boyunca kurmaya çalıştığımız diyalog, mezhep ayrışması çağında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ihtida, bağdaştırmacılık ve hoşgörü mevzularına dair birtakım yeni bakış açıları ortaya koyuyor. Gerek yeni şehitlik anlatıları gerekse diğer kaynaklar hem Osmanlı topraklarında hem de Osmanlılarla diğer devletler arasındaki sınır bölgelerinde, cemaat önderlerinin, inançlar arası ilişkilerin açıkça cinsiyet farkı gözeten tasavvuru çerçevesinde ihtida anlatıları kaleme alarak mezhepler arasındaki sınırları belirlemeye ve denetlemeye çalıştıklarını gösteriyor. Bu kaynaklar bir araya getirildiklerinde, müesses nizamın muhtelif temsilcileriyle etkileşim halinde olan ve her birinin ihtida tecrübesi bulunan Müslüman ve Hıristiyan kadınlarla erkeklerin cinsiyetlerine dayanan çeşitli stratejilerini de ortaya koyuyor.

Bu bölümde kaynakların ışığında "yukarıdan" ve "aşağıdan" bakan perspektifleri bir araya getirip Osmanlı İmparatorluğu'nda hoşgörü ve birlikte yaşama olgularının, birtakım muayyen ihtida ve dinden dönme vakalarındaki cemaatler arası, emperyal ve küresel koşullar ile kişilerin yaş, cinsiyet ve dini eğilimlerine dayanarak mahalli bağlamda anlam kazandığını öne sürüyorum. *Zimmi* statüsü ile benzeri imparatorluk âdetleri ve şeri usuller, dinler arasında farklılıklar bulunduğu gerçeğiyle baş etmek zorunda olan ve bu farklılıkları asgari de olsa bir arada yaşamak için tatbik etmesi gereken çeşitli dini cemaat mensuplarının aralarındaki etkileşim sayesinde mahalli düzlemde müzakereye sokuluyor, kabul ediliyor, değiştiriliyor ya da yadsınıyordu.

92 Bu rekabetçi kültürel etkileşim yakın bir geçmişte bir araştırmacının 16. yüzyıl Venedik dini ve ticari siyasetinin "Osmanlılaştığı"nı öne sürmesine yol açtı. Bkz. Husain, "Introduction," *A Faithful Sea* içinde, 17.

Sonuç

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA İHTİDA VE MEZHEP AYRIŞMASI

Müstakbel Araştırmalar Üzerine Düşünceler

Osmanlı İmparatorluğu'nda ihtida meselesini ele alan bu kitap aynı zamanda 14. ila 17. yüzyıllar arasında "İslam"ın ve "Osmanlı İmparatorluğu"nun, din değiştirme sürecine cevaben nasıl tanımlanıp yeniden tarif edildiği meselesi hakkındadır. İhtidaya dair Osmanlıların hüküm sürdüğü Rum diyarında kaleme alınmış çeşitli anlatıların incelendiği bu çalışmada Müslüman kime denir, Müslüman cemaatinin sınırlarını nasıl tanımlamak ve bu sınırları Osmanlı topraklarında ne şekilde icra etmek gerekir gibi soruların geçirmiş olduğu evrime temas etmeye çalıştık. Bu süreç, kendi kimliğini gerek İslama gerekse Hıristiyanlıktaki diğer mezheplere karşı ortaya koymaya çalışan Osmanlı Rum Ortodoks cemaati içinde yaşanan benzer tartışmalara koşut hatta onlarla doğrudan bir diyalog içinde gelişti. İhtidanın algılanma biçimleri ve İslama geçme deneyiminin anlatılma şekilleri zaman içinde değişiklik gösteriyordu ve mevzubahis dönemde süreci açıklamak için yararlanılan tek bir Osmanlı kavramı ya da ihtida anlatısı yoktu. Osmanlı dünyasındaki bu tartışmaları ve ihtida meselesinin mütemadiyen yeniden kavramsallaştırılmasını daha geniş bir dini ve siyasi çerçeveye, bir başka ifadeyle erken modern dönem Akdeniz'indeki "mezhep ayrışması"na yerleştirmeden meseleleri tam manasıyla anlamak ya da açıklamak mümkün değildir.

Mezhep ayrışması çağındaki imparatorluklar ve mezhepler arası rekabet sürecinde Osmanlıların ihtida kavramıyla çeşitli Hıristiyan kesimlerin din değiştirme mefhumları arasında yoğunlaşan diyalog, hayli farklı koşullar altında ve yeni güç odaklarının dahliyle de olmuş olsa 17. yüzyılda devam etti. 1839'daki Tanzimat reformları çerçevesinde, ihtida eyleminin "gönüllülük" esasında olmasını sağlamak için bir dizi düzenlemeye gidildi. Bu düzenlemelere göre mühtedilerin en yakın akrabaları ve önceki dini cemaatinin en yetkili kişileri –ki kendilerine bu sayede müstakbel mühtediyi kararından vazgeçirme fırsatı tanınıyordu– huzurunda İslama bağ-

landıklarını ilan etmeleri gerekiyordu.[1] İhtidanın gönüllü ve bilinçli olarak yapılmasını vurgulayan bu usul, kimi hususi durumlarda cebren ihtidayı dahi onaylar gözüken 15. yüzyıl kaynakları ya da 17. yüzyıl fetvalarında anlatıldığı gibi, İslama amaca mahsus geçici şekillerde ve gayri resmi yollarla girmekten bir hayli farklıydı. Trento sonrası Katolik inanışının karakteristik bir özelliği olan itikadın bilinçli bir biçimde kabul edilmesi ve içselleştirilmesi gereğini yansıtıyordu. 16. ve 17. yüzyıllarda yazılmış Osmanlı otobiyografik ihtida metinleri, çağdaşı Katolik din değiştirme anlatılarına benzese de, daha önce de ileri sürdüğümüz gibi, İslamın ve Osmanlı padişahının üstünlüğünü benimseyen Osmanlı otobiyografik ihtida metinlerinin polemikçi bir mahiyeti vardı ve Osmanlıların belli bir güç dengesinin gözetilmesi gereken mezhep ayrışması çağına iştirakini yansıtıyordu. Tanzimat ile birlikte böylesi bir güç dengesi ortadan kalktı. Bu dönemde Osmanlı dünyasındaki ihtida pratikleri ve anlatıları savunmacı bir havaya büründü ve Avrupalı diplomatların Osmanlıların içişlerine müdahale etmek için bahane olarak kullanabileceği cebren ihtida ettirmek suçlamasına meydan vermemeye çalışıyordu. Osmanlıların 19. yüzyılda din değiştirmekle ilgili yaklaşımıyla Hıristiyanların (özellikle de Katoliklerin) Trento sonrası anlayışları arasındaki ahenk, mezhep ayrışması çağındaki birtakım temayüllerde doğal bir evrimin yaşandığından daha çok Osmanlıların rekabet ettiği devletlerle arasındaki ilişkilerde ve güç dengesinde Osmanlı aleyhinde ciddi bir değişim olduğunu gösterir.

Önceki bölümlerde mezhep ayrışması kavramı üzerinde durmamıza karşın bu meselenin yalnızca dış tabakasına temas edebildiğimizi, yapılmayı bekleyen çok iş olduğunu teslim etmek gerekir. Mezhep ayrışmasının mahiyeti ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal denetimi sağlamak için alınan tedbirlerin lehinde ya da aleyhinde yaşanan çok sayıda dini teşebbüs daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeyi hak ediyor. Osmanlı tarihçileri bugüne kadar Osmanlı tarikatlarının ideolojilerini, farklı dini tecrübeler ve reform söylemlerini ilahiyatçılara bıraktığı için bütün bu konuları tarihsel bir pers-

1 Selim Deringil, "'There is No Compulsion in Religion'" On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856," ve a.g.y., "'The Armenian Question is Finally Closed': Mass Conversions of Armenians in Anatolia during the Hamidian Massacres of 1895-1897."

pektif içinde anlayabilmemiz için yapılacak daha çok iş var.[2] Geniş Osmanlı coğrafyasındaki farklı bölgeler üzerine yapılacak hususi vaka çalışmaları muhtemelen meselenin tezahüründeki ilginç bölgesel farklılıkları ortaya çıkaracak. Ayrıca Osmanlıların, Safevilerin ve Hint-Moğol İmparatorluğu'nun birbiriyle irtibatlı tarihleri her üç muasır Müslüman devletinde devlet ve mezhep inşasına dair yaşanmış muhtelif tecrübelere ışık tutabilecekken maalesef henüz bundan da yoksunuz. Aşağıda Osmanlı İmparatorluğu'nda ihtida ve mezhep ayrışması hakkında başlangıç mahiyetindeki bazı çıkarımları özetleyip sonraki araştırmalar için gidilebilecek bazı yollar önereceğim.

Cemaat kimlikleri üzerine yaşanan tartışmaların nasıl evrildiğini, kitap boyunca ele alınan Müslüman ve Hıristiyan menşeili Osmanlı kaynaklarından çıkarsamak mümkün. Osmanlı Beyliği'nin 14. yüzyılın başında tarih sahnesine çıkmasından itibaren İslamın temel akidelerini öğretmeye çalışan didaktik metinler (özellikle de ilmihal türü eserler); vilayetname ve menakıbname gibi Müslüman ermişlerin hayatlarına dair hikâye ve menkıbeler, meşhur gazilerle ilgili destan mahiyetindeki gazavatnameler, mühtedilerin eğitiminin ve farklı Osmanlı Müslüman cemaatlerinin teşekkül etmesinin merkezinde yer alıyordu. Kişi, dahil olacağı yorumlama cemaatine has dili, teamülleri ve anlatıları öğrenme yoluyla Müslüman oluyordu. Herhangi bir zaman dilimi içinde Osmanlı İslamı çatısı altında, birtakım metinlerle dini tecrübelerin yorumlanmasına ve mensuplarının Osmanlı siyasi yelpazesindeki konumlarına bağlı olarak birbirinden değişiklik gösteren farklı Müslüman cemaatler bulunuyordu. Fatih Sultan Mehmed döneminde merkezi otoritenin gücünü artırmaya yönelik tedbirler, uç beyleri gibi muhtelif grupları siyaseten tecrit ederek ilk dönem Osmanlı Devleti'ndeki dini ve siyasi dinamikleri özellikle kutuplaştırmış; süreç içinde orların ve takipçilerinin mistik ve kıyametçi bir havayla dolu İslamlıklarını radikalleştirmişti. Mühtediler kendi dahil oldukları çevreye uygun düşecek bir dille eğitici metinler kaleme alarak bu cemaatlerin ortaya çıkmasına ve cemaatler arası sınırların muhafazasına katkıda bulunmuştu, ki bu metinler diğer müstakbel mühtedileri İslama dönmeye teşvik ediyor, onlara İslam akidesi-

2 Derin Terzioğlu'nun "The Age of the Kadızadelis: Social and Moral Regulation in Seventeenth-Century Ottoman Empire," başlıklı projesi bu gayeye yönelik ciddi bir katkının habercisidir.

nin temellerini öğretip eski dinlerine karşı polemik için kullanabilecekleri birtakım savlar kazandırıyordu.

16. yüzyıl başında Habsburglar ve Safevilerle yaşanan rekabet Osmanlıları kendi imparatorluk ve dini kimlikleri üzerine düşünmeye sevk etmiş; bu da Osmanlı İslamı içindeki çeşitliliğin, özellikle de binyılcı damarın yeniden şekillendirilmesine, kapsamının daraltılmasına ve denetlenmesine yol açmıştı. Yazmış oldukları otobiyografik metinlerin ve şahsi mecmuaların ilk kez bu çalışmada ortaya konduğu 16. ve 17. yüzyılın okumuş bazı Osmanlı mühtedileri, padişahı kıyamet kopmadan evvel dünyaya gelmesi ve tebaası için manevi hidayeti temin etmesi beklenen Mehdi olarak takdim ederek Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenlik kavramıyla alemdeki ilahi planı birbirine bağlıyordu. 15. yüzyılın sonlarından itibaren artan kıyamet beklentilerine ve imparatorluklar arasında şiddetlenen rekabete tanık olunan Akdeniz dünyasında bu tür metinler, Osmanlı coğrafyasının sınırlarının ötesinde de yankı buluyor ve reformasyon sonrası süregiden dini ve siyasi tartışmaları alevlendiriyordu. Kitapta irdelenen bu ve buna benzer kaynaklar, erken modern döneme dair birtakım yerleşik anlayışların hilafına olacak şekilde Osmanlı seçkinlerinin Batı Hıristiyan dünyasını kasıp kavuran tartışmaların hem siyasi hem de teolojik taraflarına yoğun bir ilgisi olduğunu gösteriyor. Mürekkep yalamış mühtediler, İslamı reformasyon sonrasında düş kırıklığına uğramış Hıristiyanlara tanıtmaya ve onu, kıyametin kopmasından sonra ebedi kurtuluşu güvence altına alacak en sahih semavi din olarak tasvir etmeğe özellikle mesai harcıyorlardı. Hıristiyan hümanistlerin polemikçi dilini andıran bir dille İslamı evrensel bir din olarak takdim etmeleri 16. yüzyılda özellikle göze çarpıyordu ve onların bu çabaları, aynı dönemde Osmanlıların Roma imparatorluk geleneğinin mirasçısı olma ve Akdeniz'in tamamında geçerli olacak bir evrensel hükümdarlık kurma düşlerine denk düşüyordu.

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerek Osmanlılar gerekse Habsburglar rakiplerini kesin olarak mağlup etmeyi ve dini farklılıkları ortadan kaldıracak evrensel bir hükümdarlık tesis etmeyi başaramayınca Hıristiyan ve İslam dünyasındaki yeni dini bölünmeler ortaya çıkmaya başladı ve bu bölünmeler bir dizi barış anlaşmasıyla tasdik edildi. 1555'teki Augsburg

Din Barışı V. Karlos'un Lüterci prenslere karşı verdiği mücadeleyi sonlandırıp Kutsal Roma İmparatorluğu'ndaki dini ve siyasi bölünmeleri, "hükümdar kimse onun dini geçerlidir" (*cuius regio, eius religio*) ilkesi çerçevesinde tanımak zorunda kaldı. Aynı yıl Kanuni ile Şah Tahmasb da, birbirlerinin meşruiyetini kendi hükmettikleri topraklarda kabul ettikleri, iki imparatorluk arasındaki sınır çizgilerini belirledikleri ve sonraki yirmi yıl boyunca hükmü devam edecek Amasya Muahedesini –ki Osmanlılarla Safeviler arasında imzalanan ilk barış anlaşmasıydı bu– yürürlüğe soktu. Amasya Muahedesi Safevi ve Kızılbaş karşıtı Osmanlı metinlerinin üretimine ya da daha sonra iki güç arasında çıkan savaşlara engel teşkil etmediyse de Osmanlılarla Safeviler arasında 1639'da Kasr-ı Şirin Anlaşmasıyla kalıcı bir hal kazanan sınırları belirleyen öncü anlaşma mahiyetindeydi. Osmanlılarla Habsburglar Avrupa'nın ortasında ve Akdeniz'de birbirleriyle savaşmaya devam etseler de 1683'e kadar Viyana'yı kuşatmaya yönelik herhangi bir Osmanlı girişimi olmadı. Bu sebeple, 16. yüzyılın ikinci yarısında birbiriyle rekabet içindeki her bir imparatorluk kendi hüküm sürdüğü coğrafyaya odaklanma ve dini reform, toplumsal denetim ve devlet inşası projelerini eşzamanlı olarak yürürlüğe koyma fırsatı buldu. Osmanlı anlatıları bu dönemde Sünni İslama ihtida etmenin Osmanlı imparatorluk merasiminin merkezi bir unsuru olduğunu ve daha önce hiç şahit olunmadığı derecede müesseseleştiğini gösteriyor.

1540'larda Kanuni Sultan Süleyman, imparatorluğun hukuk sistemindeki reformları ve Ebussuud Efendi'nin de desteğiyle *kanun* ve şeriatı uyumlu hale getirme çabaları yolunda bir dizi Sünnileştirici ve topluma nizam verici tedbiri yürürlüğe koydu. Ne var ki Osmanlı İmparatorluğu'nda Sünniliği dillendiren yegâne kesim padişah ve çevresindeki devlet erkânı değildi. Diğerleri de kendi konumlarını Hanefi fıkhı noktasından dile getiriyor ve ulema olarak mevcut otoritelerini birtakım fiilleri ve kavramları dinsizlik olarak ilan etme yönünde kullanıyordu. Bu, özellikle Ebussuud Efendi ile şeyhülislamlık makamındaki selefi Çivizade Muhyiddin Efendi (ö. 1547) arasında İslam dünyasında yaygın olan para vakıflarının hukukiliği üzerine yaşanan yüksek ilmi düzeydeki tartışmada belirgindir. Çivizade, eserleri daha sonra Kadızadelileri etkileyecek olan Mehmed Birgivi ile

beraber para vakıflarının şeri kuralları ihlal ettiğini iddia ederek bu yönde bir fetva yayınladı.[3] Gerçi şeriat indinde Birgivi ve Çivizade haklı olsalar da görüşleri kabul edilmedi zira bunun kamunun, devletin ya da Sünnileştirici tedbirlerin menfaatine olmadığı düşünülüyordu.[4] Zira bu para vakıfları esasında şehrin fakir mahallelerinde Müslümanların dinlerini yaşamasını mümkün kılıyor, Müslümanların gayrimüslimlerden sayıca az olduğu Rumeli'de Cuma camilerinin hatipliğini yapan birçok kişiyi mali olarak destekliyordu. Bu bakımdan para vakıfları bölgenin Sünnileş(tiril)mesi sürecinin kilit bir unsuruydu.[5]

Dini ortodoksi hususunda bir kesimin üstünlük sağlamasının hem imparatorluğun idari kültüründe hem de bunun ötesinde hissedilen geniş toplumsal etkileri vardı. Sünnileş(tir)me yönündeki tedbirler 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal ve siyasi ahvalin değiştiği, özellikle de bürokratikleşme sürecinin, idari makamlar için artan rekabetin ve kendi istihdam vasıtalarını geliştiren seçkinlere ait kapıların yükselişinin yaşandığı bir döneme tesadüf etmişti. Mühtedilerin Osmanlı idaresindeki rolü, Fatih Sultan Mehmed'in kendisine sadık ve güçlü alternatif kimliklerden mahrum bir idareci tabanı oluşturup Müslüman eşrafın etkisini azaltmak için yönetimini Balkanlar'daki soylu sınıflara mensup olup yeni ihtida etmiş bireylerden ve devşirme sistemiyle kazandırılan kullardan oluşturmaya çalıştığı 15. yüzyıl ortalarından beri tartışmalıydı. O dönemden itibaren Osmanlı idaresindeki makamlar için, kulların, diğer yetenekli Müslümanlara ve Müslüman hanedanlarına mensup bireylere yeğlenmesi kural halini aldı. Ne var ki bu teamüle yönelik eleştiriler, 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar imparatorluğun karşı karşıya olduğu birtakım yeni dini ve siyasi zorlukların farkında olan Osmanlı müelliflerinin yazdığı siyasi risalelerde ve diğer kaynaklarda ortaya çıkar. Bazı 16. yüzyıl müellifleri yeni mühtedilerin, kendileri de mühtedi olan ama İslama ve Osmanlılara hizmetleri bakımından kıdemleri bulunan diğer mahir Müslümanlara tercih edilerek önemli makamlara getirilmesini *kanun-ı kadim*in ve liyakat

3 Arka planı için bkz. Şimşek, "Osmanlı cemiyetinde para vakıfları üzerinde münakaşalar."
4 Bkz. Imber, *Ebu's-su'ud*, 144.
5 A.g.e. Ayrıca bkz. Buzov, "The Lawgiver and His Lawmakers," 252-8.

sisteminin ihlali olarak görüyordu. Bir kişinin ihtidasının yeni olmasını o kişinin dini ve siyasi bağlılığını alaşağı etmek için bir sav olarak kullanmak, mansıp için yaşanan rekabetin arttığı, Osmanlı ekabirinin sağladığı himaye olanaklarının genişlediği ve tüm bunların Safevilerle süregiden ideolojik ve askeri savaşla aynı döneme denk geldiği 16. yüzyılın ikinci yarısında özellikle cazip geliyordu.

Bu nedenle 1555 Amasya Muahedesinden önce Rüstem Paşa'ya gönderilen bir mektupta bir grup yeniçerinin yeni atanan ağalarının Müslüman olarak kıdeminin azlığını ve mansıpları kendisi gibi diğer yeni Müslüman olmuşlara dağıtma eğiliminde olmasını imparatorluğun Safeviler karşısında yaşadığı ciddi dini zorluklarla, dinine fevkalade bağlı ve hatırı sayılır hizmetleri olan önderlere ihtiyaç duyulmasıyla kıyaslaması şaşırtıcı değildir.[6] Safevilerin yaşattığı zorluklar nedeniyle dile getirilen benzer eleştirilere, Osmanlı bürokrasisinin ve propaganda makinesinin sadık hizmetkârı olmanın alamet-i farikası Nişancı Celalzade Mustafa'nın 1565 civarında yazdığı ve Yavuz Sultan Selim'in "parlak başarıları"na adadığı *Measir-i Selim Hani* (ya da yalnızca *Selimname*) adlı eserinde de rastlanır. Celalzade bu eserinde *merdümzade*lere (ki bununla Rumeli ve Anadolu'daki soylular ya da halkın arasından gelen mahir ve atanmayı hak eden Müslümanlar kastediliyordu) karşı kulların (ki onların dini sadakatleri, zihni ve idari kapasiteleri kuşku götürebiliyordu) hakkaniyet gözetilmeden göreve getirilmesi âdetini başlattığı için II. Bayezid'i suçlar.[7] Celalzade, idareyi tüm salih bireylere, "hakikaten Müslümanlara, pak itikadlara" –ki bunlar *merdümzade*lerle özdeşleştirdiği özelliklerdi– açmaktansa geldikleri konumları hak etmeyen kulları yükseltmesi Osmanlıların, Anadolu'daki Müslüman eşrafın desteğini kaybetmesine ve bu Müslüman eşrafın Safevi şahına yanaşmak zorunda kalmasına mal olduğunu ima eder.[8] Mühtediler 16. ve 17. yüzyıllarda idari ve askeri kademeleri doldurmaktan hiçbir şekilde geri durmasalar da, Müslümanların, yeniçeri ocağına ve kendilerine daha evvel kapalı olan bazı

6 Gökbilgin, "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar," 48.

7 *Merdümzade* kavramının incelenmesi ve kavramın Celalzade'nin eseriyle Yavuz Sultan Selim'in iktidar savaşındaki önemi için bkz. Çıpa, "The Centrality of the Periphery: The Rise to Power of Selim I, 1487-1512," 156-63.

8 Bkz. Celalzade Mustafa, *Selimname*, 54b-55a; 48 b, aktaran a.g.e., 160; 157.

diğer müesseselere girmeye başlaması; yavaş yavaş Kafkaslar'dan gelen kulların tercih edilir olması bu dönemde iz bırakan ve kul kavramının yeniden tanımlanmasıyla devşirme sisteminin sona ermesine neden olan gelişmelerdi. Bu bakımdan 16. yüzyılın ikinci yarısı farklı kullar arasında yaşanan bir iktidar kavgasına sebebiyet verip mühtedilerin imtiyazlı konumuna son verdi.

İmparatorluğun siyasi ve dini kademelerinde avantajlı bir konuma gelmek için yaşanan bu rekabet ve Sünnileş(tir)meye yönelik çok sayıda itici güç 17. yüzyılda ortaya çıkan Kadızadeli hareketine zemin hazırladı. Yaşanan gelişmelerin belki de en önemlisi, imparatorluğun genelinde cami ve mescitlerin sayısını artırmak ve Osmanlılarla Safevileri birbirinden ayıran kilit unsur olan Cuma hutbesi müessesesini (ki Safeviler on ikinci imam zuhur edinceye kadar Cuma hutbesinin haram olduğunu düşünerek bu âdetten kaçınıyordu) perçinlemek için Kanuni'nin saltanatı sırasında yürürlüğe konan imparatorluk projesiydi. Ebussuud Efendi, Cuma namazına katılımı artırmak için camide düzenli olarak namaz kılmanın zorunlu olduğunu ve Cuma namazını kaçıran ya da Cuma namazının önemini inkâr edenlerin mürted olarak cezaya çarptırılacağını buyuran bir dizi fetva yayınladı.[9] Sayıları artırılıp konumları güçlendirilen cami hatipleri ve vaizleri bu sayede Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Sünnileş(tir)menin ve Sünni kimlik devşirmenin kilit amilleri olarak ortaya çıktı. Hatipler ve vaizler, padişah, ulema ve özellikle de imparatorluğun din siyasetindeki asıl rakipleri olan Sufilerin de içinde olduğu ve Osmanlı İmparatorluğu'nda dindarlık meselesine iştirak eden diğer tüm kesimlere meydan okuyarak Kadızadeli hareketinin bayraktarlığını yapacak ve ciddi sayıda taraftar bulacaktı. Derin Terzioğlu'nun öne sürdüğü gibi, bu, 16. yüzyıldan 17. yüzyıla, mezhep ayrışması ve toplumsal denetim süreçlerinde hatırı sayılır bir devamlılık olduğunu; Kadızadelilerin, mevcut literatürde sıklıkla dile getirildiği üzere 17. yüzyılda birden ortaya çıkmış anormal bir olgu olmadığını gösterir.[10] Kanuni'nin 16. yüzyıldaki halefleri Sünni ortodoksi konusunda seleflerinden daha gevşek bir siyaset güttüğü ve toplumsal denetimin gerek yöntem gerekse hedef boyutunda

9 Bkz. Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 34-5; 48-9.
10 Terzioğlu, "The Age of the Kadızadelis."

kati bölgesel farklılıklar olduğu için, Sünnileş(tir)me süreci çizgisel ya da yekpare yaşanmadı. Yine de bu süreç 17. yüzyıl başlarında birtakım somut sonuçlara sebebiyet verdi.

Aynı dönemde ilginç bir şekilde, genelde mezhep ayrışması yelpazesinde Kadızadelilerin zıddı bir noktada duran yüksek rütbeli âlimlerin konumunda düzenli bir yükseliş yaşandı.[11] Osmanlı uleması ve gerek Kadızadelilerin gerekse onların Sufi tenkitçilerinin ve Sufi kesimler dışındaki muarızlarının yazdığı polemik eserler üzerinde yapılan ve 17. yüzyıl Osmanlı tarihine dair yapılmış öncü çalışmaları genişleten incelemeler bu dönemdeki dini ve hukuki tartışmalar hakkındaki bilgimizi bir hayli zenginleştirecek niteliktedir.[12] Ayrıca Kadızadeliler imparatorluk idaresinden gördüğü desteği kaybedip takipçileri 1683'te Viyana kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması üzerine –ki Kadızadeli hareketinin önderi Mehmed Vânî Efendi seferi teşvik ediyordu– payitahttan uzaklaştırıldıysalar da, bunun Osmanlı dini hayatında Kadızadeli etkisinin sonu olmadığını unutmamak gerekir. Mesela 18. yüzyılın ikinci yarısında Bosna'da kaleme alınmış kaynaklar, Saraybosna'daki camilerde Sufilerle Kadızadeli fikirlerini benimsemiş imamlar arasında sürtüşmeler yaşandığının delilleridir.[13] Gottfried Hagen, "Kadızadeli İslam anlayışının Türkiye'deki modern İslamcılığın en önemli damarlarından biri olduğunu"nu iddia ediyor.[14] Ancak onu ortaya çıkaran süreçler hakkında hâlâ çok az şey bildiğimizden sonraki araştırmalar için bu, hayli mühim bir konu olarak duruyor.

Sonraki araştırmalarda gündeme getirilmesinde fayda olan temel sorulardan bir diğer grup da mezhep ayrışması ve toplumsal denetimin Rum diyarı dışında kalan Osmanlı topraklarında da mevcut olup olmadığı, olduysa ne ölçüde olduğu, buralarda ne şekilde tatbik edildiği ve kendisine hangi biçimlerde direnç gösterildiğidir. Stefan Winter Suriye özelinde bu konuya temas ettiği yakın tarihli çalışmasında Osmanlıların Suriye'yi ele geçirme-

11 Tezcan, "The Ottoman *Mevali* as 'Lords of the Law'." Ayrıca bkz. Zilfi, *The Politics of Piety*. Tezcan'ın öne sürdüğü üzere, yüksek mansıplı Osmanlı kadıları ve müderrisleri imtiyazlı bir sosyal zümre oluşturmaya başladı. Bu bağlamda bir nevi soyluluk konumu edinip makamlarını oğullarına bırakır oldu.
12 Özellikle bkz. Terzioğlu, "Sufi and Dissident," ve Hagen, "Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century."
13 Bkz. Kerima Filan, "Sufije I kadizadelije u osmanskom Sarajevu."
14 Hagen, "Ottoman Understanding of the World," 246.

sinden sonra Osmanlı idarecilerinin Hıristiyan Marunilere ek olarak bölgede heterojen karakterdeki hayli geniş Şii nüfusu (ki İsna Aşeriye inancına sahip olanlar, Nusayriler, İsmaililer ve Dürzülerden oluşuyordu) ve aşiret liderlerini Osmanlı nizamının bir parçası haline getirme ve etkin bir şekilde vergilendirme problemiyle karşı karşıya kaldığını söyler. Winter'in ikna edici bir biçimde gösterdiği üzere her ne kadar Şiilerin maruz kaldığı zulme zemin hazırlayan bir imparatorluk düzeni ve hukuk nizamı mevcutsa da, Suriye'de (ve muhtemelen başka yerlerde) bu tarz tedbirlerin uygulanması bölgedeki etkin bir hâkimiyetin zaruri şartlarıyla makulleştiriliyordu. Bu ise şu anlama geliyordu: Şiddet ya da ağır vergi yükü yoluyla uygulanan haşin tedbirler mahalli koşullara dayanarak gündeme gelebilse de bir kaide oluşturmuyordu. Winter bununla birlikte bölgedeki Osmanlı idarecilerinin tüm Şii gruplara aynı sapkınlık suçlamasını yöneltmediğini, daha ziyade meseleyi, herhangi bir grubun mahalli idaredeki işlevi doğrultusunda dikkatlice ele aldığını öne sürüyor. Winter bölgedeki Osmanlı idarecilerinin bu yaklaşımını Osmanlı İmparatorluğu'nda Şiiliğe yönelik muğlak tutuma bağlayarak 16. ve 17. yüzyıllarda Şiilere yönelik Osmanlı siyasetinin yalnızca Ebussuud fetvaları ışığında anlaşılamayacağını; bu siyasetin "hususi ve genelde mahalli koşullar ışığında şekillenip dönüştüğünü" ileri sürüyor.[15] Winter'in de öne sürdüğü üzere Şiilere yönelik eziyetin ya da hoşgörünün tercih edilmesi Osmanlıların merkezileşme ve devletleşme sürecinin bir parçasıydı.

Elinizdeki kitapta daha önce de söylendiği üzere, Kadızadeli hareketinin muhtelif yönleri gerek Anadolu ve Rumeli topraklarında gerekse başka bağlamlarda henüz yeterince anlaşılmamıştır. Yine de Birgivi'nin düşüncelerine yürekten bağlı olan Kadızadelilerle çeşitli Sufi tarikatlar arasındaki sürtüşmelerin diyar-ı Rum sınırlarının ötesinde de yankılandığına dair elimizde bazı kanıtlar mevcut. Bu sürtüşmeler Suriye ve Mısır'da kendilerini yalnızca, "emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker" (iyiliği emredip kötülükten men etmek) konusunda ve Sünni otoritenin sınırlarını tayin etme hususunda kimin otorite olacağına dair yaşanan çekişmede göstermiyordu. Aynı zamanda bölgedeki nüfus ile bölgeye sonradan gelen Rumîler arasındaki ekonomik ve bölgesel ayrışmanın da ekmeğine yağ sürüyordu.

15 Bkz. Stefan Winter, *The Shiites of Lebanon under the Ottoman Rule*, 20.

Osmanlıların hükmettiği Arap diyarını karış karış gezmiş olan Dımaşklı meşhur Sufi Şeyhi Abdülgani el-Nablusi (ö. 1731) Kadızadelilerin iddialarına karşı bir dizi polemik risalesiyle Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediye* adlı eserine 1683'te tamamladığı uzun bir şerh yazdı. Nablusi yazdığı eserlerde ümmet içinde barış ve huzurun sağlanmasını temenni ediyor, Dımaşk'taki bazı Rumî vaizlerin bölgedeki çeşitli Sufilere açıkça yaptığı gibi başka Müslümanları kâfirlikle suçlamaktan kaçınılması gerektiğini vurguluyordu. Sadık bir Osmanlı destekçisi olan Nablusi'nin Dımaşk'tan Sadrazam Köprülü Mustafa Paşa'ya gönderdiği ve Habsburglara karşı yürütülen seferler sırasında Rumeli'deki Sırplara haddinden fazla yumuşak başlılık gösterilmemesi konusunda idarecileri uyardığı mektupları Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı bölgeler arasındaki siyasi ve dini etkileşimin iyi bir örneğidir. Öte yandan Nablusi aynı zamanda Kadızadeli hareketini, Dımaşk'ta ve başka Arap yerleşim merkezlerinde münasebetsiz bir biçimde ortaya çıkan bir "Türk" ve "Rumî" çılgınlığı olarak görme eğilimindedir. Nablusi, Sufi zikir pratiğini eleştiren cahil bir Rumî'ye (*el-Rumî el-cahil*) hitaben yazdığı mektubunda, adamın Anadolu'ya İslamı Arapların getirdiğini hatırlaması gerektiğini söyleyip onun "domuz yemekten, İsa'yı ilahlaştırmaktan ve putlara tapmaktan muhtemelen daha yeni vazgeçtiği" için bunu unutmuş olduğunu ilave eder.[16]

Nablusi'nin mektupları ve polemik eserleri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki politik bağlılıkların ve dini ortodoksi kavramı üzerine birbiriyle çekişen kültürel, kurumsal ve bölgesel görüşlerin çetrefilli mahiyetini ortaya serer. Nablusi'nin söyledikleri, 16. yüzyılın sonlarında İstanbul'daki Venedik balyoslarından Lorenzo Bernardo'nun, Arapların Rumîleri dinibozuk Müslümanlar olarak gördüğünü (zira onlara göre Rumîlerin çoğu mühtedilerden geliyordu) söyleyen satırlarıyla ilginç bir yakınlık gösterir. Bu durumda aslında Rumîlerin kabahati çok fazla "Hıristiyanlaşmış" olmaları değil, "gerçek Müslümanlar"dan daha Müslüman görünmeye çabalamalarıdır.

Sabetay Sevi'nin mesiyanik fikirlerinin erken modern Akdeniz'i ve ötesinde yayılmasında Kahire'deki Yahudi cemaati önemli bir rol üstlen-

16 Barbara Rosenow von Schlegell, "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Gani al-Nablusi (d. 1143/1731)," 100.

miş, Mısır'da mezhep ayrışması ve toplumsal denetim farklı bir biçimde tezahür etmişti. Jane Hathaway'in gösterdiği gibi, Kadızadeliler üzerinde etkisi bulunan Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmed Paşa tarafından Mısır'da yürürlüğe konan mali tedbirlerle Sabetay Zevi'nin Mesihlik davası ve Osmanlı bünyesindeki Yahudi cemaatine yönelik artan baskılar aynı döneme denk düşmüştü. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ıslahatçı tedbirlerin bir parçası olarak bölgede uzun zamandır mevcut olan *çelebi* makamını lağvetti ki çelebi, Yahudi cemaatinin mali amiri olarak çoğunlukla Mısır'daki idarenin finansörü işlevini görüyordu. Bölgenin valisi ile azınlık mensubu bir finansör arasındaki mali ittifakı bozan Köprülü, hem Kadızadeli görüşleriyle uyumlu olacak şekilde gayrimüslim bir grubun etkisini frenlemeyi başardı hem de merkezin taşra üzerindeki kontrolünü sağlamlaştırdı.[17] Köprülü örneği, idareyi üstlenen grup ve bireylerin kendi siyasi gayelerini ve devleti bir güç olarak ortaya koyma hedefini gerçekleştirmek için dini ve toplumsal denetimi nasıl kullandığına iyi bir örnektir. Bununla birlikte, Kadızadelilerin fikirleri Mısır'da görünüşe bakılırsa en çok, mali ıslahatlar kapsamında Avrupa'daki seferlerin tamamlanmasından sonra silahları elinden alınıp Anadolu'dan Mısır'a gönderilen Osmanlı askerleri arasında rağbet bulmuştu. Birgivi'nin eserlerinden etkilendiği söylenen bu askerler 1711'de Kahire'deki ulemaya ve Sufi şeyhlerine saldırmış, bazı Sufi mezarlarını yıkmıştı.[18]

Rum diyarının dışında kalan topraklarda cereyan etmiş bu örneklerin de gösterdiği gibi, mezhep ayrışması sürecinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki serencamı 15. yüzyılla 17. yüzyıl arasında merkezi hükümetin ve devleti teşkil eden seçkinlerin güttüğü hedeflerin tekrar tekrar şekillendiğini ve Osmanlı idaresinin farklı bölgelerde değişik tecrübeler yaşadığını hesaba katmaksızın anlatılamaz. Köprülülerin Mısır ve Suriye'de mali tedbirlerini uygularken ya da Girit'in ilhakında (ki 1669'da Venediklilerden geri alınmıştı) dini ne şekilde kullandığını dikkatli incelediğimizde Osmanlı dünyasında yaşanan mezhep ayrışmasının muhtelif yönleri üzerine yeni ve ilginç bazı fikirler ortaya çıkar. Örneğin Girit'te Köprülüler mülk hakkı

17 Bkz. Hathaway, "The Grand Vezir and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt."

18 Bkz. Flemming, "Die Vorwahhabitische Fitna im osmanischen Kairo, 1711," ve Peters, "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo."

meselesinde kanun yerine şeri kuralların uygulanması konusunda ısrarcı olmuştu, zira bu hem onlara dini ortodoksiden kaynaklanan bir hava kazandırmış hem de hazineye aktarılacak daha büyük bir kaynak havuzunu mümkün kılmıştı.[19] Tıpkı Osmanlı idaresi gibi mezhep ayrışması süreci de 17. yüzyılda adem-i merkeziyetçileşmiş; Köprülüler, Padişah IV. Mehmed ve annesi Turhan Sultan, Kadızadeliler gibi çeşitli aktörler, kendi amaçlarını gerçekleştirmek ve gerek hükümette gerekse siyasi ekonomide üstünlüğü ele geçirmek için siyaset arenasını bölüşmüşlerdi.

Baki Tezcan 16. yüzyılın ikinci yarısı ve 17. yüzyılı bir "geçiş" dönemi olarak resmetmekten (ki onun da sorduğu üzere, nereden nereye geçişti bu?) vazgeçmek yönünde bir çağrıda bulunmuştu.[20] 17. yüzyılda iktidar kavgası veren farklı sosyo-politik grupların mezhep ayrışmasına yönelik teşebbüsleri ile başarısız Viyana Kuşatması neticesinde gücünü yitiren Kadızadeli hareketinden sonra bu tür teşebbüslerin Rum diyarında nasıl ve kimler tarafından devam ettirildiği meseleleri, bu dönemi "geçiş," "dönüşüm," "bozulma" ya da "gerileme" gibi kavramlar yerine döneme has terimlerle açıklama lüzumunun önemli bir parçasıdır. Osmanlıların yaşadığı mezhep ayrışması deneyimi üzerine yapılacak müstakbel çalışmalar, (hem Müslümanlar hem de gayrimüslimlere yönelik) farklı müzakere ve uyum sağlama biçimlerinin belirleyici olduğu Osmanlı devlet inşası tecrübesine has özellikleri hesaba katmak (ki diğer çağdaş devletlerde yaşanmış süreçlere genelde denk olarak kabul edilmez); "doğru" olanı emredip "kötülük"ten men etme, dolayısıyla Müslüman cemaatinin ve Osmanlı Devleti'nin ne olduğunu tanımlama yetkisi için birbiriyle mücadele içindeki siyasi ve dini aktörlerden oluşan çapraşık sahneyi yansıtmak zorundadır.

19 Bkz. Greene, *A Shared World*, 27-8. Suriye'deki mali ıslahatlar için bkz. Winter, *The Shiites of* Lebanon, 74-76.

20 Tezcan, "The Second Empire: The Transformation of the Ottoman Polity in the Early Modern Era." Tezcan, Osmanlı Hanedanı'nın, kendisinin mutlak gücüne el uzatan ve devletin yönetiminde hak sahibi olma mücadelesi veren diğer tüm siyasi aktörlerin (sipahiler, ayanlar, yeniçeriler, ulema vd) gücünü kabul etmeye direndiği 1580'lerden 1703'e kadar olan dönemi "ikinci imparatorluk" olarak nitelendirir. Tezcan'ın öne sürdüğü üzere, 18. yüzyılda Osmanlı Hanedanı diğer aktörleri tanıdı ve hükümet sürme işinde bir denge sağlandı.

Kaynakça

Kataloglar ve Başvuru Eserleri

Blochet, Edgar, ed. *Catalogue des manuscrits turcs.* Bibliothèque National, Department des manuscrits. Paris: Bibliothèque National, 1932-33.

Boškov, Vančo ed. *Katalog turskih rukopisa franjevačkih samostana u Bosni i Hercegovini.* Sarajevo: Orijentalni Institut, 1980.

Dobrača, Kasim ve diğ., ed. *Katalog arapskih, turskih i persijskih rukopisa - Gazi Husrev-Begova Biblioteka u Sarajevu.* 8 Cilt. Sarajevo, 1963-.

Encyclopaedia of Islam. Second Edition. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_title_islam.

Flügel, Gustav, ed. *Die arabischen, persischen und türkischen handschriften der Kaiserlich-königlichen hofbibliothik zu Wien.* 3 Cilt. Viyana: K. K. Hof- und staatsdruckerei, 1865-67.

Hasandedić, H. ed. *Katalog arapskih, turskih i persijskih rukopisa.* Mostar: Arhiv Hercergovine, 1977.

İslam Araştırma Merkezi (İSAM) Türkiye'deki Bilgisayara Aktarılmış Yazmalar Veri Tabanı. Üsküdar, İstanbul. http://ktp.isam.org.tr.

Nametak, Fehim ve Salih Trako, ed. *Katalog arapskih, persijskih, turskih i bosanskih rukopisa iz zbirke Bosnjačkog Instituta.* C. I. Zürih: Bosnjački institut, 1997.

Rieu, Charles, ed. *Catalogue of the Turkish manuscripts in the British Museum.* Londra, 1888.

Schmidt, Jan, ed. *Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and other collections in Netherlands.* C. 1. Leiden: Legatum Warnerianum, 2000.

Yayınlanmamış Birincil Kaynaklar

Atatürk Kütüphanesi (İstanbul Belediye Kütüphanesi), İstanbul

Hibetullah b. İbrahim. *Sa'atname.* Yeni bağışlar, K. 311.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İstanbul

Mühimme Defterleri (BOA. MHM): 1, 2, 4, 7, 8, 10, 12, 13, 25.

Kamil Kepeci Tasnifi, Ruus Kalemi (BOA. KK Ru'us): 230, 239, 246.

Bab-ı Asafı Ru'us Kalemi (BOA A. RSK): 1453, 1459, 1473.

British Library, Londra

Murad b. Abdullah. *Kitab tesviyetü't-tevecciih ila'l-hak.* MS. no. Add. 19894.

Hartford Seminary Library, Connecticut

Seyyid Ali Sultan Velayetnamesi - John Birge's copy. Not catalogued.

İzzet Koyunoğlu Şehir Müzesi Kütüphanesi, Konya

"Bir rahip ile bir pir-i Müslim arasında 'İsa A. S. hakkında." MS. no. 10812.

Milli Kütüphane, Ankara

Küçük Abdal. *Otman Baba Velayetnamesi.* Ankara Cebeci Semt Ktb. 5. A. 3/1 (495).

Şark Koleksiyonu, "SS Cyril and Methodius" National Library, Sofya
Hibetullah b. İbrahim. *Sa'atname.* MSS Or. 499; 265; 614; 1790; 2457; 2230.
Serrac b. Abdullah. *Mecmū'atü'l-leta'if.* MS. Or. 2461.
Yusuf b. Abi Abdüdeyyan. (Yahudi karşıtı polemikleriyle bir otobiyografik ihtida anlatısı) MS. Or. 2050/ 2.

Österreichische Nationalbibliothek, Viyana
Mehmed b. Abdullah. (Anti-Hıristiyan polemikleriyle bir otobiyografik ihtida anlatısı) N.F. 380.
Murad b. Abdullah. *Kitab-ı tesviyetü't-teveccüh ila'l-hak.* A. F. 180.
Mecmū'a. MS. no. Mixt 2006.
Papasname. MS. no. Mixt 689.
Eğer sorsalar... (soru-cevap formatında br ilmihal). A.F. 437, 22a-28b.

Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul
Hibetullah b. İbrahim. *Sa'atname.* Fatih 2644.
——. *Sa'atname.* Yazma bağışlar 3693.
———. *Sa'atname.* Mesih Paşa 109.
———. *Sa'atname.* Serez 1634.
——. *Sa'atname.* Yazma bağışlar 3398.
İbrahim Müteferrika. *Risale-i İslamiye.* Esad Efendi 1187.
Mehmed b. Abdullah (Atinalı Kadı Mahmud b. Hasan olarak kataloglanmış). *Hazret-i Muhammed'e Dair Tevrat Zebur ve İncildeki Nasların Tahrifi Hakkında.* Ali Nihat Tarlan 144. 57 b-60 a.
Mecmū'a. Mihrişah Sultan 443.
Menakıbname-i Mahmud Paşa. Aya Sofya 1940/2.
Papasname. Saliha Hatun 112/2.
Yusuf b. Abi Abdüddeyyan. *Reddu İtikadati Yahud* [aynen]. Giresun Yazmaları 3610. 30 b-45 b.
———. Giresun Yazmaları 3574. 133 b-164 a.

Topkapı Saray Kütüphanesi, İstanbul
Kavanin-i zümre-i Bektaşiyan. Revan MS. no. 1319.

Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi, Kütahya
Papasname. MS. no. 1545.

Yapı Kredi Kütüphanesi, İstanbul
Seyyid 'Ali Sultan Vilayetnamesi.

Yayınlanmış Birincil Kaynaklar

5 Numaralı Mühimme Defteri - Özet ve İndeks (973/ 1565-1566). Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994.
6 Numaralı Mühimme Defteri - Özet-Transkripsiyon ve İndeks (972/ 1564-1565). C. II. Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.
12 Numaralı Mühimme Defteri--Özet-Transkripsiyon ve İndeks (978-979/ 1570-1572). C. II. Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1996.
Ahmet Bican. *Envaru'l-aşıkın.* 3 Cilt. Ed. A. Kahraman. İstanbul: Tercüman, t.y.
Albèri, Eugenio. *Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato.* III. Seri, C. II. Floransa: 1844.

Ali Ufki Beğ. *Topkapı Sarayı'nda Yaşam.* Ed. S. Yerasimos ve A. Berthier. Çev. A. Berktay. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002.

Aşıkpaşazade. *Osmanoğulları'nın Tarihi.* K. Yavuz ve M. A. Yekta Saraç, ed. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Babinger, Franz, ed. *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch Nach den Handschriften zu Oxford und Cambridge erstmals herausgegeben und eingeleitet.* Hannover, 1925.

Balatsoukas, Sotirios, ed. *To Neomartyrologio tou Ioannou Karyophilli.* Selanik, 2003.

Birgivi Mehmed Efendi. *Vasiyyet-name.* Ed. M. Dumnan. İstanbul: R Yayınları, 2000.

Carayon, Auguste. ed. *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus a Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle.* Poitiers ve Paris, 1864.

Christopher Angell, a Grecian who tasted of many stripes and torments inflicted by the Turkes for the faith which he had in Christ Jesus (Oxford, 1618 (2. baskı). http://gateway.proquest.com.ezaccess.libraries.psu.edu/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&res_id=xri:eebo&rft_id=xri:eebo:image:176819 (erişim: 14 Eylül 2007).

Danişmend, İsmail Hami. "Gurbet-name-i Sultan Cem ibni Sultan Muhammed." *Fatih ve İstanbul* II, no. 12 (1954): 212-70.

Düzdağ, M. E. ed. *Barbaros Hayreddin Paşanın Hatıraları.* C. 1. Tercüman: İstanbul, t.y.

——. *Şeyhülislam Ebussuūd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı.* İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi. C. 5. Ed. Y. Dağlı, S. A. Kahraman, İ. Sezgin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Georgius de Hungaria. *Tractatus de moribus, condictionibus et nequicia turcorum. Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken.* Ed. ve çev. Reihhard Klockow. Viyana: Böhlau, 1994.

Gerlach, Stephan. *Türkiye Günlüğü.* 2 Cilt. Ed. Kemal Beydili. Çev. Türkis Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

Gerlach, Stephan. *Tagebuch der von zween Glorwürdigsten Römischen Kaysern Maximiliano un Rudolpho... an die Ottomannische Pforte zu Constantinopel Abgefertigten.* Franckfurth am Mayn: Verlegung Johann David Zunners, 1674.

Gö'çek Abdal. *Vilayetname-i Şahi* [*Vilayetname-i Otman Baba*]. Ed. Şevki Koca. İstanbul: Can Yayınları, 2002.

Halil b. İsmail b. Şeyh Bedrüddin. *Simavna Kadısıoğlu* Şeyh *Bedreddin Manakıbı.* Ed. A. Gölpınarlı ve I. Sungurbey. İstanbul: Eti Yayınevi, 1967.

Ibn al-'Arabi. *The Meccan Revelations.* C. I. Ed. ve çev. Michel Chodkiewicz, William C. Chittick ve James W. Morris işbirliğiyle. New York: Pir Press, 2005.

Ivanova, K., ed. *Stara bŭlgarska literatura.* C. 4. Sofya: Bŭlgarski pisatel, 1986.

Kutbe'd-din İzniki. *Mukaddime (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük).* Ed. ve giriş Kerime Üstünova. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2003.

Mihailović, Konstantin. *Memoirs of a Janissary.* Çev. ve notlar B. Stolz ve S. Soucek. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975.

Necatioğlu, H., ed. *Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risale-i İslamiye (tenkidli metin).* Ankara, 1982.

Nicolay, Nicolas de. *The Nauigations into* Turkie. Amsterdam ve New York: Da Capo Press, 1968 (Londra, 1585).

Noyan, Bedri, ed. *Seyit Ali Sultan Velayetnamesi*. Ankara: Ayyıldız Yayınları, t.y.
——. *Demir Baba Vilayetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
Odorico, Paolo, ed. *Conseils et mémoires de Synadynos, pretre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle)*. Paris: Editions Association "Pierre Belon," 1996.
Rycaut, Paul. *The Present State of the Ottoman Empire*. Londra, 1670.
———. *The Present State of the Greek and Armenian Churches*. Londra: John Starkely, 1687.
Saltuk-name (of Ebu'l Hayr-i Rumi). Ed. A. H. Akalın. 3 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1987.
Schiltberger, Johannes. *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger*. Çev. J. B. Telfer. Londra: Hakluyt Society, 1879.
Spandounes, Theodore. *On the Origins of the Ottoman Emperors*. Çev ve ed. D. Nicol. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
Tarih-i Edirne (Hikayet-i Beşir Çelebi). Ed. İ. H. Ertaylan. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
Velkov, A., M. Kalitsin, E. Radushev, ed. *Osmanski izvori za islyamizatsionnite protsesi na Balkanite (XVI-XIX v.)* [Balkanlar'da 14.-19. Yüzyıllarda İslamlaşma Süreci Konusunda Osmanlı Kaynakları]. Sofya: Izdatelstvo na Bŭlgarskata Akademiya na Naukite, 1990.
Yazıcızade Mehmet. *Muhammediyye*. C. 2. Ed. A. Çelebioğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

İkinci Kaynaklar

Abdul-Raof, Hussein. *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. New York: Routledge, 2001.
Abisaab, Rula J. *Converting Persia - Religion and Power in the Safavid Empire*. Londra, New York: I. B. Tauris, 2004.
Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name - Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.
———. "The ugly modern and the modern ugly: reclaiming the beautiful in Islam." *Progressive Muslims - On Justice, Gender and Pluralism* içinde, ed. Omid Safi. 33-77. Oxford: Oneworld, 2003.
Abou El-Hadj, Rifat. "The Ottoman Nasihatname as a Discourse over "Morality." *Revue d'histoire maghrebine* 47-48 (1987): 15-30.
——. "The Narcissism of Mustafa II (1695-1703): Psychohistorical Study." *Studia Islamica* 40 (1974): 115-131.
Ács, Pál. "Tarjumans Mahmud and Murad. Austrian and Hungarian Renegades as Sultan's Interpreters." *Europa und die Türken in der Renaissance* içinde, ed. W. Kühlmann & B. Guthmüller. 307-16. Tübingen: Frühe Neuzeit, 2000.
Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur - The Life of Ibn 'Arabi*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
Agoston, Gabor. "Information, Ideology, and Limits of Imperial Policy: Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry." *Early Modern Ottomans - Remapping the Empire* içinde, ed. Virginia Aksan ve Daniel Goffman. 75-103. New York: Cambridge University Press, 2007.
Aguilera Manuel Barrios ve Mercedes García-Arenal, ed. *Los Plomos del Sacromonte - Invención y Tesoro*. Valencia, Granada, Zaragoza: Impremta Palacios, 2006.
Akgündüz, M. *Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık*. İstanbul: Beyan, 2002.
Aleksov, Bojan. "Adamant and Treacherous: Serbian Historians on Religious Conversion." *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe* içinde, ed. P. Kolstø. 158-190. Londra: Hurst & Co., 2005.

Alexander, Paul. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Ed. Dorothy de F. Abrahamse. Berkeley: University of California Press, 1985.

Alouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.

Al-Tikriti, Nabil. "*Kalam* in the Service of the State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity." In *Legitimizing the Order - The Ottoman Rhetoric of State Power*, ed. H. Karateke ve M. Reinkowski. 131-150. Leiden: Brill, 2005.

And, Metin. *Culture, Performance and Communication in Turkey*. Tokyo: ILCAA, 1987.

Angelov, Dimitar. "The Eschatological Views of Medieval Bulgaria as Reflected in the Canonical and Apocryphal Literature." *Bulgarian Historical Review* 4 (1990).

Argyriou, Asterios. "La litterature grecque de polemique et d'apologetique a l'adresse de l'Islam au XVe siecle," *Byzantinische Forschungen* 12 (1987): 253-77.

---. *Les exegeses grecques de l'apocalypse a l'epoque turque (1453-1821)*. Selanik, 1982.

——. "Pachomios Roussanos et l'Islam." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 51 (1971): 143-64.

——. "Une 'Controverse entre un chretien et un musulman' inedite," *Revue des sciences religieuses* 41 (1967): 237-245.

Argyriou, A. ve G. Lagarrique. "Georges Amiroutzes et son Dialogue sur la Foi au Christ tenu avec le Sultan des Turcs." *Byzantinische Forschungen* 11 (1987): 29-229.

Arpaguş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.

Asad, Talal. "Comments on Conversion." *Conversion to Modernities* içinde, ed. Peter van der Veer. 263-73. New York ve Londra: Routledge, 1995.

——. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

---. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D. C.: Georgetown University Center for Contemporary Arabic Studies, 1986.

Aubin, Jean. "L'avènement des Safavides reconsideré." *Moyen Orient et Océan Indien* 5 (1988): 1-130.

Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: Diyanet Vakfı, 1998.

Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

——. "Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth Century Iran." In *Safavid Persia - The History and Politics of an Islamic Society*, ed. C. Melville. 117-138. I.B. Tauris: Londra, New York, 1996.

Babinger, F., R. Gragger, E. Mittwoch, ve J. H. Mordtmann, ed. *Literaturdenkmäler aud Ungarns Türkenzeit*. Ungarischen Institute an der Universität Berlin. Berlin ve Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927.

Babinger, Franz. "Der Pfortendolmetsch Murad und seine Schriften." *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* içinde, ed. F. Babinger, R. Gragger, E. Mittwoch ve J. H. Mordtmann. 33-54. Berlin, Leipzig: W. de Gruyter & Co., 1927.

Baer, Marc D. "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in İstanbul." *International Journal of Middle Eastern Studies* 36 (2004): 158-181.

---. *Honored by the Glory of Islam - Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

---. "Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, Non-Muslims, and Conversion to Islam in Late Seventeenth-Century Istanbul and Rumelia." Doktora tezi, University of Chicago, 2001.
---. "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul." *Gender & History* 16/2 (2004): 425-48.
Baer, Marc D., Ussama Makdisi ve Andrew Shryock. "CSSH Discussion: Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation." *Comparative Studies in Society and History* 51/4 (2009): 927-40.
Balázs, Mihály. *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566-1571).* Baden-Baden ve Bouxwiller, 1996.
Balivet, Michel. "Aux origines de l'islamisation des Balkans ottomans." *Revue du Monde Musulman et de la Mediteranée* 66/4 (1992): 11-20.
—. "Avant les *jeunes de langue*: coup d'oeil sur l'apprentissage des langues turques en monde chrétien, de Byzance à Guillaume Postel (VIe-XVIe siecles)." *Istanbul et les langues orientales. Actes du colloque organize par l'IFEA et l'INALCO à l'occasion du bicentenaire de l'Ecole des Langues Orientales, İstanbul, 29-31 mai 1995* içinde, ed. F. Hitzel. 67-77. Paris: L' Harmattan, 1997.
---. *Byzantins et Ottomans.* İstanbul: ISIS, 1999.
—. "Byzantins judaïsants et juifs islamisés, des *kühan (kahin)* aux *chionai (chionis)*." *Byzantins et Ottomans* içinde, 151-180.
---. "Chrétiens secrets et martyrs christiques en Islam Turc: Quelques cas à travers les textes (XIIIe-XVIIe siècles)." *Byzantins et Ottomans* içinde, 231-54.
---. "Deux partisans de la fusion religieuse des chretiens et des musulmans au XVe siecle: le turc Bedreddin de Samavna et le crec George de Trebizonde." *Byzantina* 10 (1980): 363-96.
—. *Islam mystique et revolution armée dans les Balkans ottomanes--Vie du Cheikh Bedreddin le "Hallaj des Turcs" (1358/59-1416).* İstanbul: ISIS, 1995.
—. "Le saint turc chez les infidèles: thème hagiographique ou péripétie historique de l'islamisation du Sud-East Européen?" *Byzantins et Ottomans* içinde, 205-16.
—. "Miracles christiques et islamisation en chrétienté seldjoukide er ottomane entre le XIe et le XVe sècle." *Byzantins et Ottomans* içinde, 217-30.
—. "Mystiques musulmans dans les Balkans ottomans." *Byzantins et Ottomans* içinde, 255-70.
Barkan, Ö. L. "Essai sur les donnés statistiques des registres de recensement dans l'Empire Ottoman au XVe et XVI siècles." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1 (1957): 9-37.
---. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 9/1-4 (1949-50): 524-69; 13/1-4 (1951-52): 56-78; 15/1-4 (1953-54): 209-37.
---. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila devirlerinin kolonizatör dervişleri ve zaviyeleri." *Vakıflar Dergisi* II (1942): 279-386.
Barkey, Karen. *Empire of Difference - The Ottomans in Comparative Perspective.* New York: Cambridge University Press, 2008.
Bernabé Pons, Luis F. *El Evangelio de San Bernabe; Un evangelio islamico espanol.* Universidad de Alicante, 1995.
Beldiceanu-Steinherr, Irène. "En marge d'un acte concernant le pencik et les akinci." *Revue des etudes islamiques* 37 (1969): 21-47.

——. "La conquete d"Adrianople par les Turcs: La pénétration turque on Thrace et la valeur des chroniques ottomans." *Travaux et Memoires* I (1965): 439-61.

——. "La Vita de Seyyid 'Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs." *Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists, Ann Arbor, Michigan, 13th August 1967.* 275-276 içinde, Wiesbaden, 1971.

——. "Péchés, calamites et salut par le triomphe de l'islam. Le discours apocaliptique relatif a l'Anatolie (fin XIIIe-fin XVe s.). In *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople,* Actes da la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996), ed. B. Lellouch ve S. Yerasimos. 19-34. Fransız Anadolu Araştırmaları Merkezi: İstanbul, 1999.

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue. *Sephardy Jewry.* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2000.

Bennassar, B.ve L. Bennassar. *Les Chrétiens d'Allah - L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe--XVIIe siècles.* Paris: Perrin, 1989.

Berkes, Niyazi. "İlk Türk Matbaası Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği." *Belleten 26/104* (1962): 715-737.

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

——. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: a social history of Islamic education.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

Bernabé Pons, Luis F. *El Evangelio de San Bernabe; Un evangelio islamico español.* Universidad de Alicante, 1995.

Biller, P. and A. Hudson, ed. *Heresy and Literacy, 1000-1300.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Bilici, Faruk. "Les bibliothèques vakıf-s à Istanbul au XVIe siècle, prémices de grandes bibliothèques publiques." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (special issue entitled *Livres et lecture dans le monde ottoman*) 87-88 (1997): 39-60.

Birge, John. *The Bektashi Order of Dervishes.* Londra: Luzac & Co., Ltd, 1965.

Bobrinskoy, Boris. "Encounter of Traditions in Greece: St. Nicodemus of the Holy Mountain (1749-1809)." *Christian Spirituality III: Post-Reformation and Modern* içinde, ed. Louis Dupre ve Don E. Saliers. New York: Crossroads, 1989.

Boer, Wietse de. *The Conquest of the Soul - Confession, Discipline, and Public Order in Counter Reformation Milan.* Leiden: Brill, 2001.

——. "Social Discipline in Italy: Peregrinations of a Historical Paradigm." *Archiv für Reformationsgeschichte* 94 (2003): 294-307.

Bodian, Miriam. *Dying in the law of Moses: crypto-Jewish martyrdom in the Iberian world.* Bloomington: Indiana University Press, 2007.

Bogdanović, Dimitrije. "Žitije Georgija Kratovca." *Zbornik istorije književnosti* 10 (1976): 203-67.

Bojanić-Lukač, Dušanka. "Sırp-Hırvat destanlarından üç yeniçeri destanı." *Türkische Miszellen - Festschrift R. Anhegger* içinde, ed. B. Flemming, J. Bacque-Grammont, M. Gökberg ve İ. Ortaylı. 63-68. İstanbul: İstanbul Fransız Anadolu Araştırmaları Merkezi, 1987.

——. "Sırp-Hırvat halk destanlarında Fatih'in oğlu Şehzade Mustafa." *I. Milletler Arası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20. X. 1973)* (1979): 344-49.

——. "Un chant a la gloire de Mahomet en Serbe." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 57-63.

Börekçi, Günhan. "İnkirâzın Eşiğinde Bir Hanedan: III. Mehmed, I. Ahmed , I. Mustafa ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasî Krizi." *Dîvân* 14/26 (2009/1): 45-96.

Bowen, John. *Muslims through Discourse - Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

——. "What is 'Universal' and 'Local' in Islam?," *Ethos* 26 /2 (*Communicating Multiple Identities in Muslim Communities*) (1998): 258-61.

Braude, Benjamin. "Foundation Myths of the *Millet* System." *Christians and Jews in the Ottoman Empire - The Functioning of a Plural Society* içinde, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis. C. I. 69-88. New York ve Londra: Holmes & Meier Publishers, 1982.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Çev. Sian Reynolds. New York: Harper & Row, 1972.

Brummett, Palmira. "Visions of the Mediterranean: A Classification." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 37/1 (2007): 9-55.

Bulliet, Richard. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press, 2004.

——. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

———. "Conversion Stories in Early Islam." *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* içinde, ed. M. Gervers ve R. J. Bikhazi, Papers in Medieval Studies 9. 123-133. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

——. "Process and Status in Conversion and Continuity." *Conversion and Continuity* içinde, 1-12.

Burchill, Christopher J. *The Heidelberg Antitrinitarians*. Baden-Baden ve Bouxviller, 1989.

Burke, Peter. "Can we speak of an 'early modern' world?" *International Institute for Asian Studies Newsletter* 43 (2007): 10.

——. "Early Modern Venice as a Center of Information and Communication." *Venice Reconsidered* içinde, ed. J. J. Jeffreys ve D. Romano. 389-419. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Burton, Jonathan. *Traffic and Turning - Islam and English Drama, 1579-1624*. Newark: University of Delaware Press, 2005.

Buzov, Snježana. "The Lawgiver and His Lawmakers: the Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture." Doktora tezi, University of Chicago, 2005.

Calasso, Giovanna. "Récits de conversions, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographes des "gens de Basra" du *Kitab al-Tabaqat* d'Ibn Sa'd." *Conversions islamiques--Identités religieuses en Islam méditeranéen* içinde, ed. M. García-Arenal. 19-48. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.

Carlebach, Elisheva. *Divided Souls - Converts from Judaism in Germany, 1500-1750*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001.

Casale, Giancarlo. "The Ethnic Composition of Ottoman Ship Crews and the "Rumi" Challenge to Portuguese Identity." *Medieval Encounters* 13 (2007): 122-44.

——. *The Ottoman Age of Exploration*. New York: Oxford University Press, 2010.

Chartier, Roger. *Forms and Meanings*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

Cheikh, Nadia el-, Bosworth, C.E. "Rūm." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth , E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0939 (erişim Mart 17, 2010).

Chelkowski, Peter. "Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theater of Iran." *Ta'ziyeh - Ritual and Drama in Iran* içinde, ed. Peter J. Chelkowski. 1-12. New York: New York University Press, 1979.

Chittick, W. C. *Sufism - A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000.

---. *Ibn Arabi - Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2005.

---. "On the Cosmology of *Dhikr*." *Paths to the Heart - Sufism and the Christian East* içinde, ed. J. Cutsinger. 48-63. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002.

Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints - Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

——. "The Diffusion of the Ibn 'Arabi's doctrine," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* IX (1991). http://www.ibnarabisociety.org /articles/diffusion.html (erişim 5 Mayıs 2008).

——. "La reception de la doctrine d'Ibn 'Arabi dans le monde ottoman." *Sufism and Sufis in Ottoman Society* içinde, ed. Ahmet Y. Ocak. 97-120. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.

Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları (kuruluştan Fatih devrinin sonuna kadar)*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Clark, Jane. "Early Best-sellers in the Akbarian Tradition," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* XXXIII (2003). http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/bestsellers.pdf (erişim 5 Mayıs 2008)

Clayer, Natalie. *Mystiques, état & société - Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du xve siècle à nos jours*. Leiden: Brill, 1994.

Clucas, Lowell M. "Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim da Fiore." *Byzantinische Zeitschrift* 70/2 (1977): 324-46.

Coleman, David. *Creating Christian Granada*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

Colpe, Carsten. "The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam." *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, ed. K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean. 35-48. Leiden-New York-Köln: Brill, 1997.

Comaroff, Jean and John Comaroff. *Of Revelation and Revolution I*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991.

Constantelos, D. J. "The 'Neomartyrs' as Evidence for Methods and Motives Leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire." *Greek Orthodox Theological Review* 23 (1978): 216-234.

Coope, Jessica A. *The Martyrs of Córdoba - Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

Cummings, W. "Scripting Islamization: Arabic Texts in Early Modern Makassar." *Ethnohistory* 48/4 (2001): 559-586.

Çetin, İsmet. *Türk edebiyatında Hazreti Ali cenknameleri*. Ankara : Kültür Bakanlığı, 1997.

Çetin, Osman. *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

Çıpa, Erdem H. "The Centrality of the Periphery: The Rise of Selim I, 1487-1512." Yayınlanmamış doktora tezi. Harvard University, 2007.

Dán, Róbert ve Antal Pirnát, ed. *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Budapeşte, Leiden, 1982.

Darling, Linda. "Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context." *Studia Islamica* 91 (2000): 133-63.

Davey, Colin. "Metrophanes Kritopoulos and his Studies at Balliol College from 1617-1622." In *Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the 'Greek College' in Oxford* içinde, ed. Peter M. Doll. 57-77. Oxford, Bern, Berlin: Peter Lang, 2006.

Davis, James C. *Pursuit of Power - Venetian Ambassadors' Reports on Turkey, France, and Spain in the Age of Philip II, 1560-1600.* Harper Torchbooks: New York, Evanston, Londra, 1970.

Davis, Natalie Z. *Trickster Travels: A Sixteenth-century Muslim between Worlds.* New York: Hill and Wang, 2006.

Dedes, Yorgos. *Battalname - Part I: Introduction and English Translation.* The Sources of Oriental Languages and Literatures 33. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Degenhardt, Jane H. "Catholic Martyrdom in Dekker and Messinger's *The Virgin Martir* and the Early Modern Threat of "Turning Turk." *English Literary History* 73 (2006): 83-117.

Delahaye, Hypolite. *Les passions des martyres et les genres littéraires.* Brüksel: Société des Bollandistes, 1966.

Delilbaşı, Melek. "Christian *Sipahis* in the Tırhala Taxation Registers (15th and 16th centuries)." *Provincial Elites in the Ottoman Empire* içinde, ed. A. Anatastasopoulos. 87-114. Crete University Press: Herakleion, 2005.

Demetriades, V. "The Tomb of *Gazi* Evrenos Bey at Yenitsa and its Inscription." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976): 328-332.

Deringil, Selim. "'There is No Compulsion in Religion': On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856." *Comparative Studies in Society and History* 42/3 (2000): 547-75.

---. "'The Armenian Question if Finally Closed': Mass Conversions of Armenians in Anatolia during the Hamidian Massacres of 1895-1897." *Comparative Studies in Society and History* 51/3 (2009): 344-71.

DeWeese, Devin. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde - Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.

Dimitrov, Strashimir. "Fetvi za izkorenyavane na bulgarskata mirogledna sistema sred pomohamedanchenite bulgari" [Bulgar Mühtedilerindeki Bulgar Dünya Görüşünün Kökünü Kurutma Konusunda Müslümanların Hukuki Görüşü] *Vekove* 2 (1987).

——. "Some Aspects of Ethnic Development, Islamisation and Assimilation in Bulgarian Lands in the 15th-17th Centuries." *Aspects of the Development of the Bulgarian Nation* içinde, ed. G. Yanakov. Sofya: Bulgar Bilimler Akademisi, 1991.

Dimock, Matthew. *New Turkes - Dramatizing Islam and the Ottomans in Early Modern England.* Hampshire: Ashgate, 2005.

Dionisotti, Carlo. "La Guerra d'Oriente nella Letteratura Veneziana del Cinquecento." *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento* içinde, ed. Agostino Pertusi. 471-93. Floransa: Sansoni, 1966.

Dressler, Markus. "Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman Safavid Conflict." *Legitimizing the Order - The Ottoman Rhetoric of State Power* içinde, ed. H. Karateke ve M. Reinkowski. 151-176. Leiden: Brill, 2005.

Droogers, A. "Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem." *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, içinde ed. J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout ve A. Wessels. 7-24. Grand Rapids, Michigan: Eerdsmans Publishing Co., 1989.

Dursteler, Eric. "Fatima Hatun née Beatrice Michiel: Renegade Women in the Early Modern Mediterranean." *The Medieval History Journal* 12/2 (2009): 355-82.

——. *Venetians in Constantinople: Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.

Dutton, Yasin. "Conversion to Islam: the Qur'anic paradigm." *Religious Conversion - Contemporary Practices and Controversies* içinde, ed. C. Lamb ve M. D. Bryant. 151-165. Londra: Cassell, 1999.

Eaton, Richard. "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India." *Approaches to Islam in Religious Studies* içinde, ed. R. C. Martin. 106-123. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik geneg die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften.* Freiburg am Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1970.

Eliou, F. "Pothos martyriou : apo tis vevaiotetes sten amfisvetese tou M. Gedeon. Symvole sten istoria ton neomartyron." *Istorika* 12/23 (1995): 267-284.

El-Leithy, Tamer. "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524." Doktora tezi, Princeton University, 2005.

Elmer, P., ed. *Challenges to Authority.* New Heaven ve Londra: Yale University Press, 2000.

Emecen, Feridun. "Gaza'ya Dair: XIV. Yüzyıl Kaynakları Arasında Bir Gezinti." *Hakkı Dursun Yıldız'a Armağan* içinde, 191-7. İstanbul, 1995.

Emiralioğlu, M. Pınar. "Cognizance of the Ottoman World: Visual and Textual Representations in the Sixteenth-Century Ottoman Empire (1514-1596)." C. I. Doktora tezi, University of Chicago, 2006.

Epalza, Mikel de. *Fray Anselm Turmeda ('Abdallah al-Taryuman) y su polémica islamo-cristiana.* (3. baskı). Madrid: Hiperion, 1994.

---. "Le milieu hispano-moresque de l'évangile islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe siècle)." *Islamochristiana* 8 (1982): 159-183.

Faroqhi, Suraiya. "An Orthodox Woman Saint in an Ottoman document." *Syncrétismes et Hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman des XIIIe-XVIIIe siècles* içinde, ed. Gilles Veinstein. 383-94. Leuven: Peeters, 2005.

——. "Bektashis: Report on Current Research." *Bektashiyya* içinde, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein. 9-28. İstanbul: ISIS, 1995.

—— "Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)." *Bektachiyya* içinde, 171-84.

——. *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire.* Londra, New York: I. B. Tauris, 2000.

Farr, James R. "Confessionalization and Social Discipline in France, 1530-1685." *Archiv fiir Reformationsgeschichte* 94 (2003): 276-293.

Fedalto, Giorgio. *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI.* Florence: Olschki, 1967.

Fetvaci, Emine. "Vezirs to Eunuchs: Transitions in Ottoman Manuscript Patronage, 1566-1617." Doktora tezi., Harvard University, 2005.

Fierro, Maribel. "Al-Asfar." *Studia Islamica* 77 (1993): 169-81.

Finkel, Caroline. *Osman's Dream.* Londra: John Murray, 2005.

Finlay, Robert. "Al servizio del Sultano: Venezia, i Turchi e il mondo cristiano, 1523-1538." *Renovation Urbis - Venezia nell'età di Andrea Gritti* içinde, ed. Manfredo Tafuri. 78-118. Roma: Officina Edizioni, 1984.

---. "Prophecy and Politics in Istanbul: Charles V, Sultan Süleyman, and the Habsburg Embassy of 1533-1534." *Journal of Early Modern History* 2/1 (1998): 1-31.

Fish, Stanley. *Is There a Text in this Class?: The Authority of Interpretative Communities*. Boston: Harvard University Press, 1980.

Fisher, Alan. "Studies in Ottoman Slavery and the Slave Trade II: Manumission." *Journal of Turkish Studies* 4 (1980): 49-56.

Fisher, C. G., ve A. Fischer. "Topkapı Sarayı in the Mid-Seventeenth Century: Bobovi's Description." *Archivum Ottomanicum* 10 (1985-87): 5-81.

Fischer-Galati, Stephen A. *Ottoman Imperialism and German Protestantism 1521-1555*. New York: Octagon Books, 1972.

Filipović, Nedim. "A Contribution to the Problem of Islamization in the Balkan under the Ottoman Rule." *Ottoman Rule in Middle Europe and the Balkan in the 16th and 17th Centuries* içinde, Papers presented at the 9th Joint Conference of the Czechoslovak-Yugoslav Historical Committee, Prag, 1978, 305-58.

Fleischer, Cornell H. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

——. "From Şeyhzade Korkud to Mustafa Ali: Cultural origins of the Ottoman *nasihatname*." *Proceedings of the IIIrd congress of the Social and Economic History of Turkey (Princeton 24-26 August 1983)* içinde, ed. H. Lowry ve R. Hattox. 67-77. İstanbul: ISIS Press, 1990.

---. "Imperialism and the Apocalypse, 1450-1550." *Annales*, forthcoming.

——. "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. 159-177. Paris, 1992.

---. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism' in Seventeenth Century Ottoman Letters." *Journal of Asian and African Studies* 18 (1983): 198-220.

---. "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. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.

---. "Shadows of Shadows: Prophecy and Politics in 1530s Istanbul." *International Journal of Turkish Studies* 13/1-2 (2007): 51-62.

Flemming, Barbara. "Aşikpaşazades Blick auf Frauen." *Arts, Women and Scholars - Festschrift Hans Georg Majer* içinde, ed. Sabine Prätor ve Christoph Neumann. C. I. 69-96. İstanbul: Simurg, 2002.

---. "Sahib-kiran und Mahdi: Türkische Endzeiterwartungen im Ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans." *Between the Danube and the Caucasus* içinde, ed. Gy. Kara. 43-62. Budapeşte: Akademiai Kiado, 1987.

---. "Die Vorwahhabitische Fitna im osmanischen Kairo, 1711." *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan* içinde, 55-65. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).

Fleming, Kate E. "Two Rabbinic Views of Ottoman Mediterranean Ascendancy: The *Chronica de los reyes otomanos* and *Seder elijahu zuta*." IA *Faithful Sea - The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700* içinde, ed. Adnan Husain ve K. E. Fleming. 99-120. Oxford: Oneworld, 2007.

Fodor, Pál. "State and Society, Crisis and Reform, in 15th-17th Century Ottoman Mirror for Princes." *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 40/2-3 (1986): 217-240.

——. "The View of the Turk in Hungary: The Apocalyptic Tradition and the Red Apple inn Ottoman-Hungarian Context." *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Actes da la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996) içinde, ed. B. Lellouch ve S. Yerasimos. 99-131. Fransız Anadolu Araştırmaları Merkezi: İstanbul, 1999.

Folaron, Deborah. "Oral Narrating and Performing Traditions in the History of Modern Middle Eastern and Maghrebian Theatre and Drama [online]." http://www.teatroestoria.it/Docs/Links/Anto/FOL-2002-01.htm (erişim 22 Mart 2010).

Fotić, Aleksandar. *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom Carstvu, XV-XVII vek* [Osmanlı İmparatorluğu'nda Kutsal Dağ ve Hilandar Manastırı, XV-XVII. Yüzyıllar]. Belgrad: Balkanološki institut SANU, 2000.

Frazee, Charles A. *Catholics and Sultans - the Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Fredricksen, Paula. "Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self," *Journal of Theological Studies* 37 (1986), 3-34.

Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Frend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford: Blackwell, 1965.

Gandev, Hristo. *Bulgarskata narodnost prez 15. vek* [15. Yüzyılda Bulgar Halkı]. Sofya: Nauka i izkustvo, 1972.

Gara, Eleni. "Neomartyr Without a Message." *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/06): 155-176.

García-Arenal, Mercedes. "Dreams and reason: Autobiographies of converts in religious polemics." *Conversions Islamiques - Identités religieuses en Islam méditeranéen* içinde, ed. Mercedes Garcia-Arenal. 89-118. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.

García-Arenal, Mercedes and Gerard Wiegers. *A Man of Three Worlds: Samuel Pallache, A Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

García-Arenal, Mercedes and Fernando Rodríguez Mediano. "Médico, Traductor, inventor: Miguel de Luna, Cristiano Arábigo de Granada." *Crónica Nova* 32 (2006): 187-231.

Gerber, Haim. *State, Society and Law in Islam*. New York: SUNY Press, 1994.

Geertz, Clifford. *Islam Observed - Religious Development in Marocco and Indonesia*. Chicago, Londra : University of Chicago press, 1971.

Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: religion and society in the modern Arab world*. New York: Pantheon Books, 1983.

Ginio, Eyal. "Childhood, mental capacity and conversion to Islam in the Ottoman state." *Bvzantine and Modern Greek Studies* 25 (2001): 90-119.

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Çev. J. ve A. Tedeschi. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

Gjeorgiev, Dragi. "Islamisierung im makedonisch-albanisch Grenzgebiet in den ersten Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft (15. und 16. Jahrhundert)." *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 5/2 (2005): 7-14.

Goffman, Daniel. *Izmir and the Levantine World, 1550-1650*. Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1990.

---. "Negotiating with the Renaissance state: the Ottoman Empire and the new diplomacy." *The Early Modern Ottomans* içinde, ed. Virginia Aksan ve Daniel Goffman. 61-74. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

——. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

——. "Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century." *New Perspectives on Turkey* 1 (1994): 135-58.

Goldstone, Jack. "The Problem of the 'Early Modern' World." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41/ 3 (1998): 249-284.

Goody, Jack. *The logic of writing and the organization of society.* Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1986.

---. "Question of Interface in Turkey." *Revue du monde musulman et de la Mediterannee (Oral et ecrit dans le monde turco-ottoman)* 75-76 /1-2 (1995): 11-18.

Gökbilgin, T. M. *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası (Vakıflar-Mülkler-Mukataalar).* Üçler Basımevi: İstanbul, 1952.

---. *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fatihan.* İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957.

---. "Rüstem Paşa ve Hakkındaki İthamlar." *Tarih Dergisi* 8 (1955): 11-50.

Gradeva, Rossitsa. "Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century." *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 22 (2000): 29-74.

---. "Orthodox Christians in the Kadi Courts: the Practice of the Sofia Sheriat court, seventeenth century." *Islamic Law and Society* 4 (1997): 37-69.

Graham, W. A. "Qur'an as Spoken Word - An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture." *Approaches to Islam in Religious Studies* içinde, ed. R. C. Martin. 23-40. Tucson: University of Arizona Press, 1992.

Gramatikova, Nevena. "Zhitieto na Demir Baba i sazdavaneto na rukopisi ot M'usl'umanite ot heterodoksnite techenia na isl'ama v severoiztochna Bulgaria (izvor za kulturnata i religioznata im istoriya)" [Demir Baba'nın Hayatı ve Kuzeydoğu Bulgaristanda Heteredoks Müslümanların (kültürel ve dini tarihi için bir kaynak olarak) Yazma Üretimi]. *M'usl'umanskata Kultura po Bŭlgarskite Zemi* [*Muslim Culture in Bulgarian Lands*] içinde, ed. Rossitsa Gradeva ve Svetlana Ivanova. 400-33. Sofya: IMIR, 1998.

---. "Isl'amski neortodoksalni techeniya v Bŭlgarskite zemi" [Bulgar Topraklarında Ortodoks Olmayan İslami Eğilimler]. *Istoriya na M'usl'umanskata Kultura po Bŭlgarskite Zemi* [Bulgar Topraklarındaki Müslüman Kültürünün Tarihi] içinde, ed. Rossitsa Gradeva. 192-284. Sofya: IMIR, 2001.

Green, Molly. "Trading Identities: the Sixteenth-Century Greek Moment." *A Faithful Sea - The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700* içinde, ed. Adnan Husain ve K. E. Fleming. 121-148. Oxford: Oneworld, 2007.

Gregory, Brad. *Salvation at Stake - Christian Martyrdom in Early Modern Europe.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Groot, Alexander H. de. *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630.* Leiden, 1978.

Gross, Abraham. *Spirituality and Law - Courting Martyrdom in Christianity and Judaism.* Lanham, Oxford: University Press of America, 2005.

Grubb, James. "When Myths Lose Power: Four Decades of Venetian Historiography." *The Journal of Modern History* 58 (1986): 43-94.

Guenther, A. M. "The Christian Experience and Interpretation of the Early Muslim Conquest and Rule." *Islam and Christian-Muslim Relations* 10/3 (1999): 363-378.

Hadjiantoniou, George. *Protestant Patriarch - The Life of Cyril Lucaris (1572-1638), the Patriarch of Constantinople.* Richmond, VA: John Knox Press, 1961.

Hagen, Gottfried. "Ottoman Understanding of the World in the Seventeenth Century." Robert Dankoff'un *Evliya Çelebi - An Ottoman Mentality* adlı eserinde Sonsöz, 207-48. Leiden: Brill, 2004.

Halasi-Kun, Tibor. "Gennadios' Turkish Confession of Faith." *Archivum Ottomanicum* XII (1987-92): 5-7.

Hardwick, Julie. "Looking for the Universal in the Local: Morality Tales from the Western End of the Mediterranean." *Journal of Women's History* 18/1 (2006): 181-85.

Harris, W. V., ed. *Rethinking the Mediterranean.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hartnup, Karen. *'On the Beliefs of the Greeks' - Leo Allatios and Popular Orthodoxy.* Leiden, Boston: Brill, 2004.

Harvey, L. P. *Muslims in Spain, 1500-1614.* Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Hasluck, Fredrick W. *Christianity and Islam Under the Sultans.* 2 Cilt. Ed. M. Hasluck. Oxford: Oxford University Press, 1929.

Hathaway, Jane. "The *Evlad-i 'Arab* ('Sons of the Arabs') in Ottoman Egypt: A Rereading." *Frontiers of Ottoman Studies,* C. I içinde, ed. C. Imber ve K. Kiyotaki. 203-16. I.B. Tauris: Londra, New York, 2005.

——. "The Grand Vezir and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt." *Journal of the American Oriental Society* 117/4 (1997): 665-71.

Hayden, Robert. "Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans." *Current Anthropology* 43/2 (2002): 205-219.

Hazai, György. "Vorstudien zur Anatolisch-Türkischen Version des *Tezkaratu l-awliya* von Fariduddin 'Attar." *Archivum Ottomanicum* 20 (2002): 269-333.

Headley, John M. "Rhetoric and Reality: Messianic, Humanist, and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara." *Prophetic Rome in the High Renaissance Period* içinde, ed. Marjorie Reeves. 241-70. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Headley, Stephen C. *Durga's Mosque - Cosmology, Conversion and Community in Central Javanese Islam.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.

Heffening, W. "Murtadd." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.* Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. Pennsylvania State University. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5554 (accessed 28 April 2010).

Henrich, Sarah and James L. Boyce. "Martin Luther - Translations of Two Prefaces on Islam." *Word & World* 16/2 (1996): 250-66.

Hess, Andrew C. *The Forgotten Frontier - A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier.* Chicago: University of Chicago, 1978.

——. "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain." *The American Historical Review* 74/1 (1968): 1-25.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hickman, William. "The Taking of Aydos Castle: Further Considerations on a Chapter from Aşikpaşazade." *Journal of the American Oriental Society* 99/3 (1979): 399-407.

Holbrook, Victoria. "Ibn 'Arabı and Ottoman Dervish Traditions: The Melami Supra-Order" (Bölüm I). *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* IX (1991). http://www.ibnarabisociety.org/articles/melamir.html (Accessed May 5, 2008).

Horden, Peregrine and Nicholas Purcell. *The Corrupting Sea - A Study of the Mediterranean History*. Oxford: Blackwell, 2000.

Howard, Douglas. "Genre and myth in the Ottoman advice for kings literature." *Early Modern Ottomans* içinde, ed. V. Aksan ve D. Goffman. 137-66. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

——. "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Journal of Asian History* 22 (1988): 52-77.

Hsia, Ronnie Po-Chia. *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*. New York: Routledge, 1989.

——. "Social Discipline and Catholicism in Europe of the Sixteenth and Seventeenth." *Chiesa Cattolica e Mondo Moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi* içinde, ed. A. Prosperi, P. Schiera, and G. Zarri. 167-80. Bologna: il Mulino, 2007.

Husain, Adnan A. "Conversion to History: Negating Exile and Messianism in al-Sama'wal al-Maghribı's Polemic Against Judaism." *Medieval Encounters* 8/1 (2002): 3-34.

——. "Introduction: Approaching Islam and the Religious Cultures of Medieval and Early Modern Mediterranean." *A Faithful Sea - The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700* içinde, ed. Adnan Husain and K. E. Fleming. 1-26. Oxford: Oneworld, 2007.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Ottoman Educational and Scholarly-Scientific Institutions." *History of the Ottoman State*, içinde, ed. E. İhsanoğlu. C. II. 371-74. İstanbul: IRCICA, 2002.

Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

——. "A Note on 'Christian' Preachers in the Ottoman Empire." *Osmanlı Araştırmaları* 10 (1990): 59-67.

——. *The Ottoman Empire, 1300-1650 - The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

——. "What does *ghazi* actually mean?" *The Balance of Truth--Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis* içinde, ed. C. Balım-Harding ve C. Imber. 165-178. İstanbul: ISIS, 2000.

İnalcık, Halil. "Dervish and a Sultan: An Analysis of the Otman Baba *Vilayetnamesi*." *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Rule* içinde, 19-36. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

——. "Islam in the Ottoman Empire." *Cultura Turcica* 5-7 (1968-70): 19-29.

——. "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700." *Archivum Ottomanicum* 6 (1980): 283-337.

——. "Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler." *Belgeler* 10/14 (1980-1981): 1-91; 13/17 (1988): 1-41.

——. "Ottoman Methods of Conquest." *Studia Islamica* 2 (1954): 103-129.

——. "Rūmi." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-6336 (accessed March 13, 2010).

——. "The Status of the Greek Patriarch Under the Ottomans." *Turcica* 21-23 (1991): 407-36.

——. "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna: XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri." *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* içinde, 137-184. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954.

——. "The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role." *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire - Essays on Economy and Society* içinde, Bloomington: Indiana University Press, 1993.

İnalcık, H. ve M. Oğuz. *Gazavat-ı Sultan Murad b. Mehemmed Han.* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989 (1978).

Isom-Verhaaren, Christine. "An Ottoman Report about Martin Luther and the Emperor: New Evidence of the Ottoman Interest in the Protestant Challenge to the Power of Charles V." *Turcica* 28 (1996): 299-318.

Israel, Jonathan. "The Decline of Spain: A Historical Myth?" *Past and Present* 91/1 (1981): 170-80.

Itzkowitz, Norman. *Ottoman Empire and the Islamic Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1972.

Jacobs, Martin. "Exposed to All the Currents of the Mediterranean: a Sixteenth-Century Venetian Rabbi on Muslim History." *Association for Jewish Studies Review* 29:1 (2005): 33-60.

——. *Islamische Geschichte in jüdischen Chroniken.* Mohr Siebeck: Tübingen, 2004.

Jennings, Ronald C. *Christians and Muslims in the Ottoman Cyprus, 1570-1640.* New York: New York University Press, 1993.

———. "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri." *Studia Islamica* 50 (1979): 151-84.

——. "Some Thoughts on the Gazi-Thesis." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76 (1986): 151-161.

——. "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: the Sharia Court of Anatolian Kayseri." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975): 53-114.

Kaldy-Nagy, Gyula. "The Holy War (*jihad*) in the First Centuries or the Ottoman Empire." *Harvard Ukranian Studies* 3-4 (1979-80): 467-73.

Kafadar, Cemal. "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum." *Muqarnas* 24 (*History and Ideology: Architectural Heritage of the "Lands of Rum,"* ed. S. Bozdoğan and G. Necipoğlu) (2007): 7-25.

——. *Between Two Worlds.* Berkeley: University of California Press, 1995.

——. "The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the Post-Süleymanic Era." *Süleyman the Second and His Time* içinde, ed. H. İnalcık and Cemal Kafadar. 37-48. İstanbul: ISIS Press, 1993.

——. "Müteredddit bir mutasavvıf: Üsküp'lü Asiye Hatun'un Rüya Defteri, 1641-43." *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 5 (1992): 168-222.

———. "Self and Others: the Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Pe son Narratives in Ottoman Literature." *Studia Islamica* 69 (1989): 121-150.

Kafescioğlu, Çiğdem. "The Ottoman Capital in the Making: The Reconstruction of Constantinople in the Fifteenth Century." Doktora tezi, Harvard University, 1996.

Kamen, Henry. "The Decline of Spain: A Historical Myth?" *Past and Present* 81 (1978): 24-50.

Kara, Mustafa. "Molla Ilahı: Un précurseur de la Nakşibendiye en Anatolie." *Naqshbandis* içinde, ed. M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone. 303-330. İstanbul: ISIS, 1990.

Karamustafa, A. *God's Unruly Friends.* Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.

---. "*Kalenders, Abdals, Hayderis*: the Formation of the *Bektaşiye* in the Sixteenth Century," *Süleyman the Second and His Time* içinde, ed. H. İnalcık ve C. Kafadar. 121-29. İstanbul: ISIS, 1993.

---. "Origins of Anatolian Sufism." *Sufism and Sufis in Ottoman Society* içinde, ed. Ahmet Y. Ocak. 67-95. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005.

Karataş, A. İhsan. "XVI. Yüzyılda Bursa'da Yaygın Olan Kitaplar." Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1995.

Karlin-Hayter, P. "La politique religieuse des conquerants ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437)." *Byzantion* 35 (1965): 353-58.

Keane, Webb. "From Fetishism to Sincerity: Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion." *Comparative Studies in Society and History* 39/4 (1997): 674-93.

Kermeli, Eugenia. "Central Administration Versus Provincial Arbitrary Governance: Patmos and Mount Athos Monasteries in the 16th Century." *Byzantine and Modern Greek Studies* 32/2 (2008): 189-202.

Khalidi, Tarif. *The Muslim Jesus.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

---. "The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics of the First Two Islamic Centuries." *Christian-Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258)* içinde, ed. S. K. Samir ve J. S. Nielsen. 146-56. Leiden: Brill, 1994.

Khoury, Adel-Théodore. *Les théologiens byzantins et l'Islam. Texts et auteurs (VIIIe-XIIIe siècles.* Paris: Editions Béatrice Nauwelaerts, 1969.

Kiel, Machiel. *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period.* Maastricht: Van Gorcum, 1985.

---. "Razprostranenie na Islyama v Bulgarskoto selo prez osmanskata epoha (XV-XVIII v.): Kolonizatsiya i Islamizatsiya" [Osmanlı Döneminde (15.-18. Yüzyıllar) Bulgar Kırsal Alanlarında İslamiyetin Yayılışı: Kolonizasyon ve İslamlaşma]. *M'usl'umanskata Kultura po Bülgarskite zemi* içinde, ed. R. Gradeva ve S. Ivanova. 56-124. Sofya: IMIR, 1998.

Kiprovska, Mariya. "The Mihaloğlu Family: Gazi Warriors and Patrons of Dervish Hospices," *Osmanlı Araştırmaları* 32 (2008): 193-222.

Knysh, Alexander D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition.* Albany: State University of New York Press, 1999.

Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi.* Ankara, 1970.

Kolovos, Elias. "Negotiating for State Protection: *Çiftlik*-Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, Fifteenth-Sixteenth C.)." *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West* içinde, ed. Colin Imber, Keiko Kiyotaki ve Rhoads Murphey. Cilt II. 199-210. Londra: I. B. Tauris Publishers, 2005.

Koningsveld, P. S. van. "The Islamic image of Paul and the origin of the Gospel of Barnabas." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996): 217-28.

Koningsveld, P. S. van ve Gerard A. Wiegers. "The Parchment of the "Torre Turpiana:" the original document and its interpreters." *Al-Qantara* 24/2 (2003): 327-358.

Koningsveld, P. S. van, Q. al-Samarrai ve G. Wiegers, ed. ve çev. *Kitab nasir al-din 'ala'l-qawm al-kafirin (The Supporter of Religion Against the Infidels).* Madrid, 1997.

Kotzageorgis, Phokion P. "About the Fiscal Status of the Greek Orthodox Church in the 17th Century." *Turcica* 40 (2008): 67-80.

---. "'Messiahs' and Neomartyrs in Ottoman Thessaly: Some Thoughts on Two Entries in a Mühimme Defteri." *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/06): 219-231.

Köprülü, M. F. *The Origins of the Ottoman Empire*. Çev. ve ed. G. Leiser. Albany: State University of New York Press, 1992.

Köse, Ali. *Conversion to Islam - A Study of Native British Converts*. Londra ve New York: Kegan Paul International, 1996.

Krstić, Tijana. "The Ambiguous Politics of "Ambiguous Sanctuaries:" F. Hasluck and Historiography on Syncretism and Conversion to Islam in 15th- and 16th-Century Rumeli." *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck* içinde, ed. David Shankland ve Keith Hopewood. Isis Press: İstanbul, 2008.

---. "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, Issue 01 (Jan 2009): 35-63.

---. "Narrating Conversions to Islam: the Dialogue of Texts and Practices in the Early Modern Ottoman Balkans." Doktora tezi, University of Michigan, 2004.

Kunitzsch, P., F. de Jong. "al-Kutb." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0550 (erişim 15 Mart 2010).

Kunt, Metin İ. "Transformation of *Zimmi* into Askeri." *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, C. 1 içinde, ed. B. Braude ve B. Lewis. 55-68. New York: Holmes & Meier, 1982.

Kut, Günay. "Turkish Literature in Anatolia." *History of the Ottoman State, Society & Civilization* içinde, ed. E. İhsanoğlu. Vol II. 27-45. İstanbul: IRCICA, 2002.

Laurent, V. "L'idée de la guerre sainte et la tradition Byzantine." *Revue Historique du Sud-Est Européen* 23 (1946): 71-98.

Le Strange, Guy, ed. ve çev. *Don Juan of Persia -a Shi'ah Catholic, 1560-1604*. New York ve Londra: Harper & Brothers, 1926.

Levend, Agah Sırrı. *Gazavat-nameler ve Mihaloğlu Ali Bey'in gazavat-namesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000 (2. baskı).

Lindner, Rudi Paul. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

---. "Stimulus and Justification in Early Ottoman History." *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982): 207-24.

Lofland, John and Norman Skonovd. "Conversion Motifs." *Journal for the Scientific Study of Religion* 20/4 (1981): 373-85.

Lopašić, Aleksandar. "Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia." *Journal of Islamic Studies* 5/2 (1994): 163-186.

Lowry, Heath W. *Fifteenth Century Ottoman Realities - Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos*. İstanbul: Eren, 2002.

---. *The Nature of the Early Ottoman State*. New York: State University of New York Press, 2003.

---. *Trabzon Şehrinin İslamlaşması ve Türkleşmesi, 1461-1583*. Çev. D. Lowry ve H. Lowry. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1998.

Lozanova, Galina. "Mūkite v groba" (*azab al-kabr*) ili ideyata za chasten (predvaritelen) sud u bulgarskite Musulmani" [Bulgar Müslümanları Arasında "Mezar Azabı" (*azab al-kabr*) veya Hesap Günü Düşüncesi]. *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in the Balkans, Sofya, April 21-23, 2000* içinde, ed. E. İhsanoğlu. 247-259. İstanbul: IRCICA, 2002.

---. "Sakralnata sreshtu realnata istoriya na Bulgarite m'usl'umani v Rodopite [Rodop Bölgesindeki Bulgar Müslümanları Arasında Kutsal ve Gerçek Tarih Karşıtlığı]." *M'usl'umanskata kultura po bulgarskite zemi* içinde, ed. R. Gradeva and S. Ivanova. 451-63. Sofya: IMIR, 1998.

Lukač, Dušanka. *Vidin i vidinskija sandjak prez 15-16. vek* [15. ve 16. yüzyıllarda Vidin ve Vidin Sancağı]. Sofya: Nauka i izkustvo, 1975.

Lybyer, Albert H. *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent.* Londra, 1913.

Madelung, W. "al-Mahdi." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.* Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0618 (accessed March 13, 2010).

Mahmood, Saba. "Anthropology." *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* içinde, Ed. Suad Joseph ve diğ. Brill Online, 2008. http://www.brillonline.nl.proxy.uchicago.edu/subscriber/entry?entry=ewic_COM-0043 (accessed March 20, 2010).

Makdisi, Ussama. *Artillery of Heaven - American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East.* Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2008.

Manger, Leif, ed. *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts.* New York: Routledge, 1999.

Martin, John J. *Venice's Hidden Enemies.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World.* New York: Cambridge University Press, 2001.

Matar, Nabil. "Introduction: England and the Mediterranean Captivity, 1577-1704." *Piracy, Slavery, and Redemption - Barbary Captivity Narratives from Early Modern England* içinde, ed. Daniel Vitkus. 1-52. Columbia University Press: New York, 2001.

---. *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery.* New York: Columbia University Press, 1999.

Matuz, Josef. "Die Pfortendolmetscher zur Herrschaftszeit Süleymans des Prächtigen." *Südost-Forschungen* 24 (1975): 26-60.

MacCullouch, D., M. Laven ve E. Duffy, "Recent Trends in the Study of Christianity in Sixteenth-Century Europe." *Renaissance Quarterly* 59 (2006): 697-731.

MacEvitt, Christopher Hatch. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

McGinn, Bernard. "Cabalists and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought." *Jewish Christians and Christian Jews* içinde, ed. R. H. Popkin ve G. M. Weiner. 11-34. Dodrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Meeker, Michael E. *A Nation of Empire - The Ottoman Legacy of Turkish Modernity.* University of California Press: Berkeley, 2002.

Melikoff, Irène. "La communauté *kızılbaş* du Deli Orman." *Bektachiyya* içinde, ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein. 401-412. İstanbul: ISIS, 1995.

---. "Le problème bektaşi-alevi: quelques dernière considerations." *Au banquet des Quarante* içinde, 65-86. İstanbul: ISIS, 2001.

——. " Le probleme kızılbaş." *Turcica* VI (1975): 49-67.
———. "Les voies de pénétration de l'hétérodoxie islamique en Thrace et dans les Balkans aux XIVe-XVe siècles." In *The Via Egnatia Under Ottoman Rule (1380-1699)*, ed. E. Zachariadou. 159-170. Rethymnon: Crete University Press, 1996.
Messick, Brinkley. *The Caligraphic State.* Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993.
Meyendorff, John. *A Study of Gregory Palamas.* Londra: The Faith Street, 1964.
Minkov, Anton. *Conversion to Islam in the Balkans* - Kisve Bahası *Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730.* Brill: Leiden, 2004.
Mittwoch, E., ve J. H. Mordtmnan. "Die Wiener Sammelhandschrift." *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* içinde, ed. F. Babinger, R. Gragger, E. Mittwoch ve J. H. Mordtmann. 70-87. Berlin, Leipzig: W. de Gruyter & Co., 1927.
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): 125-145.
Moačanin, Nenad. "Mass Islamization of the Peasants in Bosnia: Demystifications." *Melanges Professor Machiel Kiel* içinde, 353-58. Zaghouan: Fondation Temimi, 1999.
Morris, James W. "Ibn 'Arabi's 'Esotericism': The Problem of Spiritual Authority." *Studia Islamica* 71 (1990): 37-64.
Morrison, Karl F. *Conversion and Text - The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah, and Constantine Tsatsos.* Charlottesville ve Londra: University Press of Virginia, 1992.
Mout, M. E. H. N. "Calvinoturcismus und Chiliasmus im 17. Jahrhundert." *Pietismus und Neuzeit* 14 (1988): 72-84.
Mulsow, Martin. "Ambiguities of the *Prisca Sapientia* in Late Renaissance Humanism." *Journal of the History of Ideas* 65/1 (2004): 1-13.
Muljačić, Žarko. "Jedno nepoznato izvješće iz Dubrovnika o stanju u Otomanskom Carstvu (1531.) [Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Durum Hakkında Dubrovnik'ten Yazarı Bilinmeyen Bir Rapor, 1531]. *Anali Dubrovnik* 37 (1999): 33-46.
Murphey, Rhoads. "The Ottoman Resurgence in the Seventeenth-Century Mediterranean: the gamble and its results." *Mediterranean Historical Review* 8/2 (1986): 186-200.
Naguib, Saphinaz-Amal. "The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory." *Numen* 41 (1994): 223-254.
Nasr, Sayyed Hossein. "The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism." *Orthodox Christians and Muslims* içinde, ed. N. M. Vaporis. 195-203. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1986.
Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan.* Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005.
——. "Creation of a National Genius: Sinan and the Historiography of "Classical"Ottoman Architecture." *Muqarnas* 24 (2007): 141-184.
Neudecker, Hannah. "From Istanbul to London? Albertus Bobovius' Appeal to Isaac Basire." *The Republic of Letters and the Levant* içinde, ed. Alastair Hamilton, Maurits H. van den Boogert ve Bart Westerweel. 173-196. Brill: Leiden, 2005.
Neumann, Christoph. "Concepts of the Self among the Ottomans." *Symposium on Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, tebliğ, Boğaziçi Universitesi, İstanbul, 15-17 Mayıs 2003.

Newman, Andrew J. *Safavid Iran - Rebirth of a Persian Empire.* Londra, New York: I. B. Tauris, 2006.
Niccoli, Olivia. *Prophecy and People in Renaissance Italy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
Nicol, Donald. *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
Nicolaidis, Efthymios. "Scientific exchanges between Hellenism and Europe: translations into Greek, 1400-1700." *Cultural Translation in Early Modern Europe* içinde, ed. Peter Burke ve R. Po-Chia Hsia. 180-191. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007.
Nieuwkerk, Karin van. "Gender, Conversion, and Islam." *Women Embracing Islam - Gender and Conversion in the West* içinde, ed. Karin van Nieuwkerk. 95-119. University of Texas Press: Austin, 2006.
Nihoritis, Konstantinos. *Sveta Gora i bŭlgarskoto novomŭchenichestvo* [Kutsal Dağ ve Bulgar Yeni Şehitliği]. Sofya: "Prof. Marin Drinov," 2001.
Nirenberg, David. *Communities of Violence - Persecution of Minorities in the Middle Ages.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
Nock, A. D. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* Oxford: Clarendon Press, 1933.
Norman, York. "An Islamic City? Sarajevo's Islamization and Economic Development, 1461-1604." Doktora tezi, Georgetown University, 2005.
Norris, H. T. *Islam in the Balkans.* Londra: Hurst and Company, 1993.
Ocak, Ahmet Yaşar. "Bazı Menakibnamelere Göre XIII-XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü." *Osmanlı Araştırmaları* 2 (1981): 31-42.
——. "Din" [Religion]. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* - C. 2 içinde, ed. E. İhsanoğlu. İstanbul: IRCICA, 1998, 107-158.
——. "Islam in the Ottoman Empire: A Sociological Framework for a New Interpretation." *International Journal of Turkish Studies* 9, no. 1 ve 2 (2003): 183-98.
——. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler - Metodolojik Bir Yaklaşım.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
——. "Les reactions socio-religieuses contre l'idéologie officielle otomane et la question de *zendeqa* ve *ilhad* (hérésie et athéisme) au XVIe siècle." *Turcica* 21-23 (1991): 71-82.
——. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar).* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
O' Malley, John W. *Trent and All That - Renaming Catholicism in the Early Modern Era.* Boston: Harvard University Press, 2000.
Osterhout, Robert. "The East, the West and the Appropriation of the Past in Early Ottoman Architecture." *Gesta* XLIII/2 (2004): 165-176.
Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf - Anadolu'da Sufiler, Devlet ve 'ulema (XVI. Yüzyıl.* İstanbul: İz Yayıncılık: İstanbul, 2000.
Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği - 14.-17.Yüzyıllarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve İmgeleri.* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
——. "Ottomans as 'Rumes' in Portuguese Sources in the Sixteenth Century." *Portuguese Studies* 17 (2001): 64-74.
Özdeğer, Hüseyin. *Onaltıncı Asırda Ayıntab Livası.* İstanbul, 1988.

Öztürk, Zehra. "Muhammediyye'nin İki Yazma Nüshası ve İki Kadın Müstensih." *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1 (1999): 333-338.

Pagden, Antony. *Lords of All the World - Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-1800*. New Haven: Yale University Press, 1998.

Pantazopoulos, N. J. *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule*. Selanik: Balkan Araştırmaları Merkezi, 1967.

Papademetriou, Anastasios G. "Ottoman Tax Farming and the Greek Orthodox Patriarchate: An Examination of State and Church in Ottoman Society (15th-16th Century)." Doktora tezi, Princeton, 2001.

Parker, Geoffrey. *The Grand Strategy of Philip II*. New Haven ve Londra: Yale University Press, 1998.

Parker, Geoffrey ve Lesley M. Smith, ed. *The General Crisis of the Seventeenth Century*. New York: Routledge, 1997.

Pashou, P. V., ed. *Neon Martyrologion para tou osiou Nikodimou tou Hagioretiou*. Atina, 1961.

Patterson, W. B. "Cyril Lukaris, George Abbot, James VI and I, and the Beginning of Orthodox-Anglican Relations." *Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the 'Greek College' in Oxford* içinde, ed. Peter M. Doll. 39-56. Oxford, Bern, Berlin: Peter Lang, 2006.

Peirce, Lesley. *The Imperial Harem - Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford: Oxford University Press, 1993.

---. *Morality Tales - Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Petrosyan, I. E., ed. *Mebde-i kanun-i ienicheri odzhzaqı tarihi*. Moskova, 1987.

Peters, Rudolph. "The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo." *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* içinde, ed. Nehemia Levtzion ve John O. Voll. 93-115. Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1987.

Petkanova Toteva, Donka. *Damaskinite v bŭlgarskata literatura*. Sofya: Bulgar Bilimler Akademisi, 1965.

Philippidis-Braat, Anna. "La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire." *Travaux et memoires* 7 (1979): 109-218.

Pistor-Hatam, Anja. "The Art of Translation - Rewriting Persian Texts from the Seljuks to the Ottomans." *Essays on Ottoman Civilization - Proceedings of the XIIth Congress of CIEPO (Praha, 1996)* içinde, 305-16. Praha, 1998.

Piterberg, Gabriel. *An Ottoman Tragedy - History and Historiography at Play*. Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 2003.

Podskalsky, Gerhard. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenschaft (1481-1821)*. München, 1987.

Pollmann, Judith. "A Different Road to God: the Protestant Experience of Conversion in the Sixteenth Century France." *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity* içinde, ed. Peter van der Veer. 47-64. New York ve Londra: Routledge, 1995.

Popović, Alexandre. *Cultures musulmanes balkaniques*. İstanbul: ISIS, 1994.

---. *L'Islam balkanique : les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*. Berlin ve Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.

Pratt, Mary Louise. "The Arts of the Contact Zone." *Profession* 91 (1991): 33-40.

Puchner, Walter. "The Jesuit Theater on the Islands of the Aegean Sea." *Journal of Modern Greek Studies* 21 (2003): 207-222.

Questier, Michael. *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

Quinn, Sholeh A. *Historical Writing During the Reign of Shah 'Abbas*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2000.

Raby, Julian. "El Gran Turco, Mehmet the Conqueror as a Patron of the Arts of Christendom." Doktora tezi, Oxford University, 1980.

---. "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium." *Dumbarton Oaks* 37 (1983): 15-34.

Radtke, Bernd. "Birgiwis *Tariqa Muhammadiyya*--Einige Bemerkungen und Überlegungen." *Journal of Turkish Studies* 26 (2002): 159-174.

Radushev, Evgenii. "Smisŭlŭt na istoriografskite mitove za islamizatsiyata" [İslamlaştırmada Historiografik Mitosların Anlamı]. In *Balkanski Identichnosti*, C. 3, ed. E. Radushev ve S. Fetvadzhieva. 152-197. Sofya: Open Society Fund, 2003.

Ragg, Lonsdale ve Laura Ragg, ed. ve çev. *The Gospel of Barnabas*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

Rambo, L. R. ve C. E. Farhadian. "Converting: stages of religious change." *Religious Conversion - Contemporary Practices and Controversies* içinde, ed. C. Lamb ve M. Darrol Bryant, 23-34. Cassell: New York, 1999.

Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.

Renard, John. *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1993.

Reeves, Marjorie. "The Abbot Joachim's Sense of History." *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe* içinde, 782-96. Aldershot: Ashgate, 1999.

---. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages - A Study in Joachimism*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Reynolds, D. F., ed. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley ve Londra: University of California Press, 2001.

Rodrigue, Aron. "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire - An Interview with Aron Rodrigue." Görüşmeyi yapan Nancy Reynolds. *Stanford Electronic Humanities Review* 5/1. http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/rodrigue.html (accessed April 15, 2010).

Rothman, E. Natalie. "Becoming Venetian: Conversion and Transformation in the Seventeenth-Century Mediterranean." *Mediterranean Historical Review* 21/1 (2006): 39-75.

---. "Between Venice and Istanbul: Trans-imperial Subjects and Cultural Mediation in the Early Modern Mediterranean." Doktora tezi, University of Michigan, 2006.

---. "Narrating Conversion and Subjecthood in the Venetian-Ottoman Borderlands." *The Turn of the Soul: Representations of Religious Conversion in Early Modern Art and Literature* içinde ed. Harald Hendrix, Todd Richardson and Lieke Stelling. Leiden: Brill, forthcoming 2011.

---. "Mediating Converts, Commensurating Differences: Boundary-Marking and Boundary-Crossing in the Venetian-Ottoman Borderlands." *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, forthcoming, 2011.

---. *Trans-Imperial Subjects: Boundary-Markers of the Early Modern Mediterranean*. Ithaca: Cornell University Press, forthcoming, 2011.

Rummel, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
Rutherford, Danilyn. "After Syncretism: The Anthropology of Islam and Christianity in Southeast Asia. A Review Article," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002): 196-205.
Sabev, Orlin. *İbrahim Müteferrika ya da ilk Osmanlı matbaa serüveni (1726-1746): yeniden değerlendirme*. İstanbul: Yeditepe, 2006.
Samsel, Peter. "A Unity with Distinctions: Parallels in the Thought of St Gregory Palamas and Ibn Arabi." *Paths to the Heart - Sufism and the Christian Eas* içinde, ed. J. Cutsinger. 190-224. Bloomington: World Wisdom, 2002.
Sariyannis, Marinos. "Aspects of 'Neomartyrdom': Religious Contacts, 'Blasphemy' and 'Calumny' in 17th Century Istanbul." *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/06): 249-262.
Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
Schilling, Heinz. "Confessionalization: Historical and Scholarly Perspectives of a Comparative and Interdisciplinary Paradigm." *Confessionalization in Europe, 1555-1700* içinde, ed. J. M. Headley, H. J. Hillerbrand, ve A. J. Papalas. 21-36. Aldershot: Ashgate, 2004.
Schilling, Heinz and Istvan György Toth, ed. *Cultural Exchange in Early Modern Europe: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*. C. I. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2006.
Schlegell, Barbara Rosenow von. "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Gani al-Nablusi (d. 1143/1731). Doktora tezi, University of California, Berkeley, 1997.
Setton, Kenneth. *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*. Darby, PA: Diane Publishing, 1992.
Shatzmiller, Maya. "Marriage, Family, and the Faith: Women's Conversion to Islam." *Journal of Family History* 21, no. 3 (1996): 235-66.
Shaw, Stanford. *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York: New York University Press, 1991.
Skilliter, Susan. *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578-1582: A Democracy Study of the First Anglo-Ottoman Relations*. Londra: British Academy, 1977.
Slomp, Jan. "The Gospel of Barnabas in Recent Research." *Islamochristiana* 23 (1997): 81-109.
Smith, Jane I. ave Yvonne Y. Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Sohrweide, Hanna. "Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Ruckwirkungen auf der Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert." *Der Islam* 41 (1965): 164-186.
Starn, Randolph. "The Early Modern Muddle." *Journal of Early Modern History* 6/3 (2002): 296-307.
Stavrides, Theoharis. *The Sultan of Vezirs - The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474)*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
Stern, S. "Abd al-Jabbar's account of how Christian religion was falsified by the adoption of Roman custom." *Journal of Theological Studies* 19 (1968): 129-176.
Stewart, Charles ve Rosalind Shaw, ed. *Syncretism/Anti-Syncretism*. Londra: Routledge, 1994.
Stewart, Devin J. "Husayn b. 'Abd al-Samad al-Amili's Treatise for Sultan Suleiman and the Shi'i Shafi'i Legal Tradition." *Islamic Law and Society* 4/2 (1997):156-99.
Stock, Brian. *The Implication of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Stoilova, Anka ve Zorka Ivanova. "On two new collections of books in the Arabic script preserved in Bulgaria." [Bulgarca] In *M'usl'umanskata kultura po bülgarskite zemi*, ed. R. Gradeva ve S. Ivanova. 380-396. Sofya: IMIR, 1998.

Stojanovski, Aleksandar and Metodija Sokoloski, ed., *Opširen popisen defter 4 (1467-1468)* [Detailed Cadastral Register 4 from 1467-1468]. Üsküp: Arhiv na Makedonija, 1971.

Stromberg, Peter G. *Language and Self-transformation - A Study of the Christian Conversion Narrative.* Cambridge University Press: Cambridge, 1993.

Stroumsa, S. "On Jewish Intellectuals who Converted in the Early Middle Ages." *The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity* içinde, ed. D. Frank. 180-197. Leiden: Brill, 1995.

Subrahmanyam, Sanjay. "Connected Histories: Notes towards a Reconfuguration of Early Modern Euroasia." *Modern Asia Studies* 31/3 (1997): 735-762.

---. "Turning the Stones Over: Sixteenth-Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges." *Indian Economic and Social History Review* 40/2 (2003): 129-161.

Szalay, Laszlo, ed. *Erdély és a Porta, 1567-78.* Budapeşte, 1862.

Šabanović, Nazim. *Krajište Isa-Bega Isakovića - Zbirni katastarski popis is 1455 godine* [İsa Bey İskoviç'in Sınır Bölgeleri – 1455 Arazi Tahriri Özeti]. Saraybosna: Orijentalni Institut, 1964.

Šamić, Jasna. "Où sont les bektachis de Bosnie?" *Bektachiyya* içinde, ed. A. Popovic ve G. Veinstein. 381-391. İstanbul: ISIS, 1995.

Şimşek, Mehmet. "Osmanlı cemiyetinde para vakıfları üzerinde münakaşalar." *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985): 207-20.

Şişman, Cengiz. "A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the Emergence of a Judeo-Islamic Community (1666-1720)." Doktora tezi, Harvard University, 2004.

Tahrali, M. "A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabi on the Ottoman Era:" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 26 (1999): 43-54.

Talbot, Alice-Mary, ed. *Holy Women of Byzantium.* Washington, D.C.: D. Oaks Research Library, 1996.

Tambiah, Stanley. *Levelling Crowds - Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia.* University of California Press: Berkeley, 1996.

Tekin, Şinasi. "XIV. Yüzyılda Yazılmış *Gazilik* Tarikasi "*Gaziliğin* Yolları" Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni." *Journal of Turkish Studies* 17 (1989): 139-163.

Teply, Karl. *Sagen und Legenden um die Kaiserstadt Wien.* Viyana, Graz, Köln: Böhlau, 1980.

Terzioğlu, Derin. "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation." *Muqarnas* 12 (1995): 84-100.

---. "Man in the image of God in the image of the times: Sufi self-narratives and the diary of Niyazi-i Mısri (1618-94)." *Studia Islamica* 94 (2002): 139-165.

---. "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mısri (1618-1694)." Doktora tezi, Harvard University, 1999.

---. "Sufis in the Age of State Building and Confessionalization." *The Ottoman* World içinde, ed. Christine Woodhead. Routledge, forthcoming 2011.

---. "The Age of the Kadızadelis: Social and Moral Regulation in Seventeenth-Century Ottoman Empire. K.Ü. Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezine 2009/10'da sunulan yayınlanmamış proje önerisi.

Tezcan, Baki. "The Ottoman Monetary Crisis of 1585 Revisited." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52/3 (2009): 460-504.

---. "The Ottoman *Mevali* as 'Lords of the Law'." *Journal of Islamic Studies* 20/3 (2009): 383-407.

---. "The Second Empire: The Transformation of the Ottoman Polity in the Early Modern Era." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29/3 (2009): 556-72.

Tiepolo, Maria F. and Eurigio Tonetti, ed. *I Greci a Venezia: atti del Convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998*. Venedik: Instituto Veneto di Scienze, 2002.

al-Tikriti, Nabil. "*Kalam* in the Service of the State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity." *Legitimizing the Order - The Ottoman Rhetoric of State Power* içinde, ed. H. Karateke ve M. Reinkowski. 131-50. Leiden: Brill, 2005.

Todorova, Maria. "Conversion to Islam as a trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film." *Balkan Identities* içinde, ed. Maria Todorova. 129-57. New York: New York University Press, 2004.

Toledano, Ehud. "Slave Dealers, Pregnancy, Abortion, and the World of Women: the Story of a Circassian Slave-girl in Mid-Nineteenth- Century Cairo." *Slavery and Abolition*, 2/1 (1981): 53-68.

Trako, Salih. "Pretkosovski dogadjaji u Hešt Bihištu Idrisa Bitlisija." *Prilozi za orijentalnu filologiju* XX-XXI (1970-71): 159-203.

Tsirpanlis, Constantine. *The Historical and Ecumenical Significance of Jeremias II's Correspondence with the Lutherans (1573-1581)*. New York: The American Institute for Patristic and Byzantine Studies, 1982.

Tŭpkova-Zaimova, Vasilka and Anisava Miltenova. *Istoriko-apokaliptichnata knizhnina vŭv Vizantija i v srednovekovna Bŭlgariya* [Bizans'ta ve Ortaçağ Bulgaristan'ında Kıyamet Edebiyatı]. Sofya: Univerzitetsko Izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski," 1996.

Turan, Ebru. "The Marriage of Ibrahim Pasha (ca. 1495-1536): The Rise of Sultan Süleyman's Favorite, Ibrahim Pasha, to the Grand Vizirate and the Politics of Elites in the Early Sixteenth-Century Ottoman Empire." *Turcica* 41: 3-36.

---. "The Sultan's Favorite: Ibrahim Pasha and the Making of the Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Süleyman (1516-1526)." Doktora tezi, University of Chicago, 2007.

Tzedopoulos, G. "Ethnike homologia kai symvolike sten Hellada tou 19ou aiona: oi ethnomartyres." *Mnemon* 24 (2002): 107-143.

Unghvary, A. S. *The Hungarian Protestant Reformation in the Sixteenth Century Under the Ottoman Impact*. Lewiston, Lampter, Queenston: Edwin Mellen Press, 1989.

Vacalopoulos, Apostolos E. *History of Macedonia, 1354-1833*. Selanik: Balkan Araştırmaları Merkezi, 1973.

Vanhoozer, Kevin J. "Scripture and Tradition." *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* içinde 149-69. New York: Cambridge University Press, 2003.

Vanzan, Anna. "In Search of Another Identity: female Muslim-Christian conversions in the Mediterranean World." *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, no. 3 (1996): 327-33.

Vaporis, Nomikos. "The Price of Faith: Some Reflections on Nikodemos Hagiorites and His Struggle Against Islam, Together with a Translation of the "Introduction" to his *New Martyrologion*." *Greek Orthodox Theological Review* 23 (1978): 194-215.

---. Ed. *Witnesses for Christ - Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period, 1437-1860*. New York: Saint Vladimir Seminary Press, 2000.

Vatin, Nicolas. *Sultan Djem - Un prince ottoman dans l'Europe du XVe siecle d'apres deux sources contemporains: Vaki'at-i Sultan Cem, oeuvres de Guillaume Caoursin*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.

Veinstein, Gilles. "Femmes d'Avlonya (Vlorë) vers le milieu du XVI siècle (d'après les actes des cadis)." *Festschrift Hans Georg Majer - Arts, Women and Scholars* içinde, ed. Sabine Prätor ve Christoph Neuman. C. I. 195-208. Simurg: İstanbul, 2002.

---. "Sokollu Mehmed Pasha." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.* Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-7090 (accessed March 10, 2010).

---. "The Ottoman Administration and the Problem of Interpreters." *The Great Ottoman-Turkish Civilisation, C. III: Philosophy, Science and Institutions* içinde, ed. K. Çiçek. 607-615. Ankara, 2000.

Vitkus, Daniel. *Turning Turk: English Theater and the Multicultural Mediterranean, 1570-1630.* New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Viswanathan, Gauri. "Beyond Orientalism - Syncretism and the Politics of Knowledge," *Stanford Electronic Humanities Review* 5/1 (1996). http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/viswanathan.html (accessed November 20, 2008).

Volan, Angela. "Last Judgments and Last Emperors: Illustrating Byzantine Apocalyptic History in Late- and Post-Byzantine Art." Doktora tezi, University of Chicago, 2005.

Vryonis, Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh to the Fifteenth Century.* Los Angeles: University of California Press, 1971.

---. "The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century." *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* içinde, ed. M. Gervers ve R. J. Bikhazi, Ortaçağ Araştırmaları Tebliğleri 9. 185-216. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

---. "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th Centuries." *Aspects of the Balkans* içinde, ed. H. Birnbaum ve S. Vryonis, Jr. The Hague: Mouton, 1972, 151-76.

Walsh, E. M. "The Women Martyrs of Nikodemos Hagiorites' *Neon Martyrologion.*" *Greek Orthodox TheologicalReview* 36/1 (1991): 71-91.

Wensinck, A.J. "al-Masih." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition.* Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel ve W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_SIM-5012 (accessed March 10, 2010).

Wiegers, Gerard A. "Muhammad as Messiah: A comparison of the polemical works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas." *Bibliotheca Orientalis,* LII, 3/4 (1995): 245-291.

---. "The "Old" or "Turpiana" Tower in Granada and Its Relics according to Ahmad b. Qasim al-Hajari." *Res Orientales* 8 (1996): 191-205.

—. "The Persistence of Mudejar Islam? Alonso de Luna (Muhammad Abū'l-'Asi), the Lead Books, and the Gospel of Barnabas." *Medieval Encounters* 12/3 (2006): 498-518.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon.* New York: Cambridge University Press, 2010.

Wittek, Paul. *The Rise of the Ottoman Empire.* Londra, 1938.

---. "The Taking of Aydos Castle: A Ghazi Legend and its Transformations." *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* içinde, ed. George Makdisi. 662-72. Cambridge, 1965.

Wolf, Kenneth B. *Christian Martyrs in Muslim Spain.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Wolper, Sarah. *Cities and Saints.* University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2003.

Yates, Frances A. *Astraea: the imperial theme in the sixteenth century.* New York: Routledge, 1975.

Yelten, M. "Hibetullah b. İbrahim'in *Sa'atname*si ve Eserde Dudak Uyumunun Durumu." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* XXVIII (1998): 585-593.

Yerasimos, Stephane. *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie*. Paris: Institute Français d'etudes anatoliennes d'Istanbul, 1990.

——. "De l'arbre à la pomme: la généalogie d'un thème apocalyptique." *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* içinde, (13-14 Nisan 1996), ed. B. Lellouch ve S. Yerasimos. 153-192. Fransız Anadolu Araştırmaları Merkezi: İstanbul, 1999.

Yurdaydın, H. "Üstüvani Risalesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10 (1962): 71-78.

Yüksel, Emrullah. "Müslüman Türk Alimi Olarak İmam Birgivi'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiyesinde Yeri." *İmam Birgivi* içinde, ed. Mehmet Şeker. 32-37. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Yürekli, Zeynep. "Legend and Architecture in the Ottoman Empire: The Shrine of Seyyid Gazi and Hacı Bektaş." Doktora tezi, Harvard University, 2005.

Zachariadou, Elisabeth. "The Neomartyr's Message." *Kentro Mikrasiatikon Spoudon* (1990-1991): 51-63.

——. "Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion." *Religionsgespräche im Mittelalter* içinde, ed. B. Lewis ve F. Niewohner. 289-304. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.

——. "'A Safe and Holy Mountain': Early Ottoman Athos." *Mount Athos and Byzantine Monasticism* içinde, ed. Anthony Bryer ve Mary Cunningham. 127-34. Aldershot: Variorum, 1996.

——. "The Worrisome Wealth of Čelnik Radić." *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage* içinde, ed. C. Heywood ve C. Imber. 383-397. İstanbul: Isis Press, 1994.

Zarcone, Thierry. "Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kizilbas-Alevis et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace orientale." *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu* IV (1995): 1-11.

Zarinebaf-Shahr, Fariba. "Qızılbaş 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century." *Anatolia Moderna* VII (1997): 1-13.

Zhelyazkova, Antonina. "The Bulgarian Ethnic Model." *East European Constitutional Review* 10/4 (2001). http://www.law.nyu.edu/eecr/vol10num4/focus/zhelyazkova.html (accessed November 23, 2008).

---. "Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective." *The Ottomans and the Balkans* içinde, ed. S. Faroqhi ve F. Adanır. 223-266. Leiden: Brill, 2002.

——. "The Penetration and Adaptation of Islam in Bosnia from the Fifteenth to the Nineteenth Century." *Journal of Islamic Studies* 5/2 (1994): 187-208.

——. "The Problem of Authenticity of Some Sources on the Islamization of the Rhodopes, deeply Rooted in Bulgarian Historiography." *Etudes Balkaniques* 4 (1990): 105-111.

---. *The Spread of Islam in the Western Balkan Lands Under Ottoman Rule (15th-18th Centuries)* [Bulgarca]. Sofya: Bulgar Bilimler Akademisi, 1990.

Zhukov, Konstantine A. "The Cathars, *Fraticelli*, and Turks: A New Interpretation of Berklüdje Mustafa's Uprising in Anatolia, c. 1415." *The Proceedings of the XVIIIth International Byzantine Congress* içinde, ed. I. Shevchenko, G. Litavrin ve W. Hanak. C. II. 188-95. Shepherdstown, WV. 1996.

Zilfi, Madeline C. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in the Seventeenth-Century İstanbul." *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (1986): 251-269.

——. *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Minneapolis: Biblioteca Islamica, 1988.

Dizin

Ab

Abbasi(ler) 73; **Halifeliği** 47, 67
Abbot, George 210
abdal(lar) 75
Abdürrahman Aksarayi 69
Abdürrahim Efendi 225-226, 233-234, 236
el-Acemi, Mevlana Haydar 73
Acem(ler) 17, 128
Adang, Camilla 173
Adem (Hz.) 58
Afrika 50, 52, 127, 140-142, 184, 210
Ahmed I 111, 167, 169-171
Ahmed III 178
Ahmed Bican 55-56, ayrıca bkz. **Yazıcızade Kardeşler**
Ahmed Çelebi (Hayali) 66
akaid 47, 50-51, 69
Akdeniz 11, 13-14, 18-20, 26-27, 31, 42-43, 45, 74, 116-117, 127, 129, 140-141, 144, 155, 167, 171, 181, 200, 202, 218, 240-241, 245, 247, 250-251, 257
Akilina 233-235
Akkirman 223
Akkoyunlular 198
Ali (Hz.) 17, 114, 130, 163, 186; **merkezli** 94
Ali b. Muhammed 60
Ali Bey, Mihaloğlu 78-79, 95-96
Ali Efendi (Şeyhülislam) 226
Ali Karaki 162-163
Ali Ufki Bey 224
Alman prenslikleri 28
Almanya 165, 176, 183
Alyon-ı Rumî/ İlyas-ı Rumî 87
Amasya Muahedesi 251, 253
Amerika 117
Amirutzes, Yeorgios 99-100
Anabaptist(ler) 144
Anabolu (Mora Yenişehri, Nauplio) 196, 206
Anadolu, Anadolulu(lar) 11, 15-16, 18, 23-24, 27, 30, 33, 39, 44, 47, 49-50, 57, 59, 65-66, 68, 70, 72-73, 78-79, 84, 88-89, 93, 97, 113-114, 117, 125-126, 141, 145, 186-187, 198, 230, 253, 256-258; **tasavvufu** 23, ayrıca bkz. **Küçük Asya**
And, Metin 64, 66
Angelis (Sarraf) 224-225
Angelis, Hiristoforos 183, 209, 217
Anglikan(lar)/Anglikanlık 184; **Kilisesi** 204, 210
Ankara 72, 76; **savaşı** 72
anlatı 12-13, 40, 43-45, 64, 66, 71, 75, 84-85, 89-90, 92, 94-96, 102-103, 105-108, 113-114, 120-121, 128, 134-135, 137, 140, 145-146, 150-156, 168, 170-171, 178, 184, 187-191, 194, 196, 201, 207, 209, 211-212, 217-225, 227-231, 233-237, 240, 246-247-249, 251
Anna Komnena 195
Antep: Mahalle-i Kayacık/Mahalle-i Kızılca Mescid 162; **Mahalle-i Sıkkak/Mahalle-i Mescid-i Hoşkalem** 162
anti-Semitik 223-224
Arab-Endülüs mistisizmi 66
Arap(lar) 17, 128, 257; **diyarı** 198, 257; **yarımadası** 50
Aristoteles 209
Arius (Aziz) 133
Arnakis, George 20
Arnavut(lar)/Arnavutluk 39, 76, 235
Aryanizm 133
Aryiris (Bursalı) 235-236
Aşıkpaşazade 65, 87, 98, 102
Atinalı(lar) 184, 191, 194, 207, 215, 217
Atmeydanı 100
Augsburg Din Barışı/Antlaşması 28, 146, 250
Augustine (Aziz) 153-155
Aurillac, Francois de 211
Avrupa/Avrupalı(lar) 13, 18, 26, 28-32, 38, 70, 91-92, 117-119, 120-123, 126, 130, 133-135, 149, 153, 158-160, 166, 171-172, 175, 179-181, 183-184, 202-203, 209, 244, 248, 251, 258
Avusturya/Beç 164, 167, 176
Avysokka Kasabası 235

Aya Sofya: efsaneleri 97; vakfı 111
Aydos Kalesi 102
Aynaroz/Kutsal Dağ, keşişleri 187-188, 192-195, 197-199, 204-205, 207-209, 213-214, 228, 231
Ayoritis, Nikodimos 187-188, 194, 197, 207, 212, 215, 234
Ayşe b. Kadir 62
Aziz Petrus Bazilikası 117, 121
aziz, azize(ler)/azizlik 65, 131, 143, 189-190, 194-195, 197, 206-207, 210-211, 217, 223, 234, 239

Ba

Babayan, Kathryn 27
Baer, Marc 243
bağdaştırmacılık (sinkretizm) 32-36, 38, 44, 70, 83-85, 91, 101, 103, 105, 108-109, 112-113, 146, 214, 218, 221, 225, 239, 246
Bali Efendi (Sofyalı) 163
Balivet, Michel 24, 66, 72-73, 143
Balkan(lar) 11, 15, 39-40, 50, 52, 60, 76-77, 79, 97, 119, 225, 252; devletleri 34; kökenleri 44; milliyetçisi 202; soyluları 89, 97, 252
Barbaros Hayreddin 101-102, 105
Barkey, Karen 36
Barnabas (Havari) 140
Bathory, Stephan 166
Battal Gazi 76, 93
Battalname 64, 76, 93
Bayezid I (Yıldırım) 72
Bayezid II 78-79, 88, 98, 114, 110-120, 253
Bayrami(ler) 54, 71
Bedevi(ler) 17
Bedreddini(ler) 73, 163
Bektaşi(ler) 75, 78-79, 94, 111-112
Beni Asfar 122
Beni İsmail, İsmail oğulları 126
Benizelos sülalesi 217
berat 192, 238
Berkey, Jonathan 58, 60
Bernardo, Lorenzo 17, 257
bidat 30, 54-55, 174-175
Binyıl/Binyılcı 117, 126, 139; beklentileri 124; isyanlar 126
Bizans/ Bizanslı(lar) 13, 23, 20-25, 40, 44, 70-71, 75, 86, 96-100, 110, 121-122, 125, 139, 192, 195, 197-198, 202, 205, 207-209, 217, 234; metinleri 26, 98
Bodganovic, Dimitrikje 188
Bohemya 165
Bolus (Aziz Paul) 132-133, 138, 139
Borromeo, Carlo 163
Bosna/Bosnalı 39, 50, 59, 76, 82, 95, 98, 145, 240, 225
Boşnak 39
Börekçi, Günhan 176
Brankoviç, Curac 82
Braudel 18-19
Britanya 210
Bruke, Peter 31
Budin 27, 143
Bulgaristan 50, 60, 63, 76, 172, 188, 235, 239, 241
Bulliet, Richard 35
Bursa/Bursalı 14, 20, 57, 68, 87, 136, 186, 235

Ca

cami(ler) 29, 48, 61-62, 64, 162, 220, 252, 254-255
Canillac, François de 206
Canterbury 210
Cariyelik/cariye(ler) 62, 102-103, 191, 215-216, 237, 205; müessesesi 238; anlaşmaları 205
Carvajal, Don Alvaro de 171
Caseti, Nicolas 212
Cavalli, Marino 157
Cebel-i Lübnan 148
Celali isyanı 200
Celalzade Mustafa (Nişancı) 253
Cem Sultan 86, 119-122, 130-131, 132
Ceneviz(ler) 215
Cermen toprakları 126-127, 146
Charles VIII 120
Chionai(ler) 20, 22
Chittick, William 68
Cicero 157

Cici, Recep 69
Cihangir Camii 64
Cizvit(ler) 13, 191, 203-204, 206-209, 211, 212-214, 240; raporu 217
Clement VIII 120
confessionalization bkz. *konfessionalisierung*, mezhep ayrışması
Constantinus (Büyük) 133-134, 185, 210
Crusius, Martin 204
Cyril Lukaris [I. Kirillos] 204, 210, 213
Çaldıran Savaşı 79

Da

Dalmaçya 240
Damaskenos (Keşiş) 199
Damianos (Keşiş) 212, 223
Danyal Peygamber 26
Davud-ı Kayseri 23, 51, 69
Dekker, Thomas 210
Deliorman 73
Demetrios (Alaşehir rahibinin oğlu) 233
Demetrius (Aziz) 211
Demir Baba 75-76, 78
Dersaadet, bkz. İstanbul
derviş(ler) 33, 43, 48, 54, 56, 63, 65, 68-69, 71, 77, 80-81, 84-86, 96-98, 113, 126, 142, 143-145, 150, 173, 177
devşirme(ler) 40, 77, 88, 95, 97, 112-113, 151, 164, 166, 200, 202, 252, 254
DeWeese, Devin 85, 109
Dimetoka 73, 77, 103
Dionisios (Keşiş) 223
Dionisios (Patrik) 199
Dionisos (Sahte) 22
divan-ı hümayun 40-41, 111, 119, 122, 142, 163-164, 167, 171, 202, 229, 236, 244
diyar-ı Rum/Rum diyarı/vilayet-i Rum 13-19, 27, 30, 55, 71-72, 105, 114, 169, 247, 255-256, 258-259
Dobruca 27, 73
Dominiken 92
Donatizm 139
Doukakis, Constantine 196
dönme/dönen(ler) 12, 17, 21, 34, 38, 119, 122, 126, 183, 189, 191, 197, 209-211, 215, 224-226, 228, 230-231, 233, 235-236, 241-242, 246, 249 ayrıca bkz. ihtida

Eb

Ebu Hanife 227
Ebu'l-Hayr-ı Rumi 86-87
Ebubekir 130, 163
Ebussuud Efendi 142, 161, 193, 225-226, 251, 254, 256
Eckersdorf 157
Edirne/Edirneli 14, 68, 72-73, 76-77, 89-90, 92, 97, 136, 178. 222
Ege Adaları 211
ehl-i zimmet 35
Emine (Müslüman) 62
Endonezya 50
Endülüs 66, 117; tasavvuf geleneği 23
engizisyon 11, 24, 162, 240-243, ayrıca bkz. mahkemeler
Erdel/Erdelli 92, 133, 152, 157, 159, 166
Ermeni(ler) 198
Eskişehir 95
Evharist 213
evlilik 102-105, 205, 215, 237-239, 241-242, 244
Evliya Çelebi 19, 57
Evrenos Gazi 78; sülalesi 88, 96
Evrenosoğulları 74, 77

Fa

fakih(er) 52, 69
faraklita (*paraclete*)/şefaatçi 110
Faroqhi, Suraiya 216-218
Fars/Farsi 13, 46; mistisizmi 66
Fatma (Cariye) 62-63
Fazıl Ahmed Paşa (Köprülü) 258
Felipe II 162
Felipe III 171
Feridüddin Attar 63
fetva(lar) 40, 60, 73, 135, 142, 165, 218, 225-227, 229, 233-234, 236, 248, 252, 254, 256

Filotei/Rusula (Rahibe) 191, 215-218, 234, 240
Fleischer, Cornell 26, 117, 123
Fleurieu, Thomas-Charles 191, 212-213
Fotić, Aleksandar 188
Fransa/Fransızlar 14, 26, 90, 119, 120, 138, 165, 167, 183, 191, 204, 209, 213
Fransisken(ler) 24, 111, 128, 142, 155, 209
Frengistan 149, 165, 216-217, 240
Frenk keşişleri ve piskoposları 195

Ga
Gagavuzlar 73
gayrimüslimler 18, 30, 34, 42, 45, 83-84, 88-89, 93, 95-96, 98, 100-101, 103-104, 118, 125, 134, 136, 147, 159, 165, 174, 192, 198, 201, 222, 224, 230, 233, 237-238, 243, 252, 258-259
gaza 34, 59, 87, 96-97, 103, 120, 138 ayrıca bkz. gazi(ler)
Gazali 53-54, 58, 160
gazavatname(ler) 87, 89, 101-102, 105, 137, 249
Gazi Rahman 102
gazi(ler) 48, 56, 59, 70-77, 84-86, 89-90, 96-97, 106, 249 ayrıca bkz. gaza
Geertz, Clifford 49, 70
Gelibolu 55-57, 59, 70-71, 76, 136
George (Macar) 80-81, 92, 95, 111, 113
George (Sofyalı) 89
Georgi (Kuyumcu) 188-190
Gerber, Haim 162
Ginio, Eyal 232
Girit 19, 125, 258
göçebe(ler) 16-17
Gradeva, Rossitsa 218, 230
Gramatik, Matel 220
Granada 14, 127, 129
Gregorius XIII 168

Ha
Habsburg(lar) 26-27, 29, 42, 44, 104, 118, 121, 124, 126-127, 129, 134, 141, 145-146, 156-157, 159, 161-163, 165-166, 170-171, 177, 180, 200, 204, 211, 250-251, 257; hanedanı 117; imparatorluğu 28, 133, 152
el-Haceri, Ahmed b. Kasım 128
Hacı Bayram-ı Veli 55, 71-72
Hacı Bektaş-ı Veli 72, 75, 79; kültü 65, 78; türbesi 78, 96
Hacı İlbeği 77, 103
Haçlı Seferi I 195
hadis(ler) 50-52, 56-61, 63-64, 71, 137-138, 141, 143
Hafız Halil 73
Haga, Cornelius 204
Hagiografi 43, 47, 63, 66, 215, 233
Halep 14, 181, 202
halife 67, 73, 94, 123, 130, 161, 163-164, 169-170
Halil Paşa (Çandarlı) 97
Halveti(ler) 163
Hamzaname 64, 66
Hanefi/Hanefilik 52, 174, 189, 227, 251
Haniwald, Philip 157
Harmankaya 87
Hasan (Hz.) 76
Hasan Gaferalla, el-Hac 63
Hathaway, Jane 258
Hatice b. Ömer Karabatak 63
Hatice Hatun 63
Haydar (Remmal) 123
Heidelberg/Heidelbergli 133-134
Helena 210
Heterodoksi/Heterodoks 33-34, 79, 101, 106
Heybeliada 213
Hıristiyan(lar) 11, 17, 26, 32, 34-35, 38, 40, 70-71, 73-74, 77, 83-90, 94-97, 100, 102, 104-105, 108, 112, 119, 121-127, 140-141, 143, 145, 153, 157, 159-160, 164-165, 167, 176, 180, 183, 188, 190-191, 194, 201-202, 221-222, 224-225, 229, 234, 236-242, 246-249; Anabaptist(ler) 144; Anglikan(lar), Anglikanlık 184, 204, 210; cemaat 36, 44, 82, 91, 98, 103, 106, 109, 129, 132-133, 169, 184-185, 198, 203, 217; Dominiken 92; Donatizm 139; dünyası 93, 106, 118, 134, 146, 149, 151, 203, 210, 250; Fransisken(ler) (Fraticelli) 24, 111, 128, 142, 155, 209; Kalvinci, Kalvinist 151, 204,

213; **Katolik(ler), Katoliklik** 13, 18, 25, 28-29, 43-44, 98-99, 111, 118, 129, 139, 146, 150-151, 156, 163, 168-169, 171, 175, 181, 184-185, 195, 198, 203-213, 240, 242, 248; **keşiş(ler)** 12, 20, 22, 24-25, 33, 81, 92, 101, 106-107, 110-111, 131-132, 155, 169-170, 192-195, 197-199, 204-205, 207-209, 212-214, 220, 223, 227-228, 231, 233; **Lütherci(ler)** 204; **Maruniler** 256; **Ortodoks** 12-13, 23, 25, 30, 43, 45, 168, 184, 195, 197-198, 205-207, 209-210, 217-218, 220, 223, 238-239, 245 247; **Protestan(lar), Protestanlık** 13, 18, 28-29, 43, 117-118, 129, 136-137, 139, 146-147, 150, 156, 158, 163, 182, 184-185, 198, 203-204, 209-211, 213, 242; **şehitleri/şehitliği** 185-186, 195-196, 207-208, 211-212, 214-216, 218-220, 228, 232; **Üniteryen(ler)** 151, 159, 178-179

Hıristiyanlık 12, 20-22, 33-34, 37, 44, 61, 66, 70, 73, 94, 98-99, 104, 106-107, 109-110, 116-118, 120-122, 129-133, 135, 139, 144, 145-146, 149-151, 154-160, 168, 170, 172, 175-176, 185, 191, 193-195, 205, 207-208, 210, 212, 216, 223, 228, 233, 235, 247, 257; **Doğu Hıristiyanlığı** 24, 198; **kripto-Hıristiyanlık** 186-187

Hırvatistan 240

Hızır b. Abdullah 95-96

Hibetullah b. İbrahim 50, 59-62

Hilandar Manastırı 188

Hindistan 117

Hint-Moğol İmparatorluğu 249

Hollanda 204, 209

hoşgörü 32, 34-36, 162, 216, 218-219, 221-222, 224, 246, 256

Hrisi (Moglenli) 235-236 237

hubmesih(ler) 145

Hussain, Adnan 18

hümanist/hümanizm 31, 98, 118, 151, 156, 158, 160, 168, 207, 210-211, 250

Hüseyin (Hz.) 76, 186

Innocent VIII 120

Isaiah (Keşiş) 193

Ivanova, Zorka 50, 172, 220

İakovos 205, 223

İber Yarımadası 117

İberya/İberyalı 129, 186

İbn Arabi 23-25, 47, 58, 66-69, 71, 73-75, 79, 124, 143-144, 160

İbrahim (Padişah) 177

İbrahim Müteferrika 151, 178-179

İbrahim Paşa 124

İdris-i Bitlisi 77

İeremias I 196

İeremias II 198, 204-205, 217

İhtida 11-13, 16-20, 32-33, 36, 38-43, 45, 52-53, 57, 83-87, 89, 94-95, 97-98, 101, 103, 106-111, 113-114, 116-117-118, 130, 132-135, 137, 140, 154, 167-168, 175, 177, 184-186, 207, 219, 222-223, 227, 231-238, 240-247, 251-253; **eser(ler)i, metin(ler)i** 149-153, 155-157, 170, 172, 176, 178-180, 216, 248; **merasim(ler)i** 164, 171; **olgusu dönüşümü** 147; **oranları** 119, 202, 205

ilmihal 13, 43, 46-47, 50-52, 54-55, 57-59, 69, 135-136, 249

İngiltere 183-184, 209-211

insan-ı kâmil 23, 25, 67, 144-145

İntizami (Foçalı) 164

İoannes Kantakuzinos 22

İoannis (Tasoslu terzi çırağı) 232

İoannis (Trabzonlu) 222-223

İoannis (Yanyalı Terzi) 196

İoannis Aprenos XIV 186

İoannis Hrisostomos 211

İoannis VI. Kantakuzenos 208

İordanis (Trabzonlu) 224

İran,/İranlı(lar) 66, 125, 141, 163, 171, 184; **şahları** 115

irtidat/dinden dönme, dönme(ler) 12, 17, 21, 38, 119, 122, 126, 183-184, 189, 191, 197, 201, 209, 211, 215, 220, 224-226, 228, 230-231, 233, 235-236, 241-242, 246, 249

İsa (Hz.), İsa Mesih 12, 20, 21-22, 64, 89, 106, 108-110, 118, 122-123, 128-133, 138-146, 159, 161, 179, 183, 189, 194, 196-197, 208, 210, 214, 221-222, 224, 228, 235, 257
İsa (Hz.) Cemiyeti 191, 203, 206
İsa (Hz.) Şahitleri 185, 187
İsevi 143-145
İshak (Hekim) 142
İsihazm/İsihazmik(ler) 22-24
İskender (Büyük, III. Aleksandros) 64, 98
İskenderiyeli 195
İslamlaşma 18, 47, 49, 55, 66, 70, 75, 176, 226
İsmail (Şah) 27, 68, 79, 117, 125, 161, 163
İsmaili(ler) 256; Şiiliği 79, 126
İsna Aşeriya/İsna Aşeriye Şiiliği/On İki İmamcılık/Onikicilik 27, 79, 126, 162, 254, 256
İspanya 14, 117, 127-129, 135, 140-141, 145-146, 165, 170, 237
İsrailiyat 61
İstanbul 14, 19, 30, 32, 50, 55, 59, 71, 82, 96-99, 112, 114-117, 119, 121, 125, 133-134, 136-138, 140, 142, 144-145, 151-153, 159, 166, 169-170, 174-175, 180, 181, 184, 197, 202-203, 206, 208, 211, 217, 224, 227, 229, 235, 242, 244-245, 257; Atmeydanı 100; Cihangir Camii 64; Heybeliada 213; Patriği 204; Patrikhane Akademisi 168, 207; Patrikhanesi 198, 212-213; Şehzade Mehmed Medresesi 62, ayrıca bkz. Konstantinopolis
İtalya 116, 119, 121-122, 144, 159, 183, 212
İviron Manastırı 209, 290
İzmir 14, 181, 202, 207-208, 212
İznik 21, 23, 68, 72, 131; İznik Medresesi 51, 69

Ja
James I 210
Jennings, Ronald 229-230
Joachim (Fioreli) 25, 92, 126
Joachimcilik 92
John (İmalatçı) 212

Kabız Efendi (Molla) 142
kadı(lar) 54, 135, 189-190, 194, 196, 208, 213, 216-217, 219, 222, 224, 227-229, 231-232, 235, 255; mahkemeleri 201, 230, 236, 238, 243; sicilleri 40, 57, 162, 180, 201, 231-232, 235-236, 240, 243
kadın(lar) 21, 52-53, 57, 62, 93, 102-104, 106, 184, 191, 201, 206, 208, 215, 217-218, 220, 230-234, 237, 239, 241, 246, 248; erenler 63; şehitler 216, 234-235
Kadızadeli(ler)/Kadızadeliler hareketi 28, 30, 32, 50, 54-55, 122, 144, 152-153, 157, 174-175, 177, 201, 251, 254-259
Kafadar, Cemal 15-16, 34
kâfir(ler)/kâfirlik/küffar 11-12, 21, 52-53, 56, 86-87, 89, 93-94, 97, 100-101, 106, 109, 112, 123, 128, 158, 165, 179, 184, 188, 226, 225, 257
Kafkaslar 17, 254
Kahire 14, 68, 75, 257-258
Kalabriyalı(lar) 25, 92
Kalotina Kasabası 239
Kalvinci/Kalvinist 151, 204, 213
Kantakuzenoslar 198
kanun(lar) 36, 91, 111-112, 128, 132, 146, 155, 161, 183, 229, 251, 259; kanun-ı kadim 252
kanunname 162, 171
Kapadokya 210
kapitülasyonlar 202
Kapsali, Eliyahu 125
Karaburun 73
Karadeniz 14, 176, 223
Karakoyunlular 198
Karamanos, Nikolaos 212 ayrıca bkz. Caseti, Nicolas
Karataş, Ali İhsan 57
Karavida 93
Karesi 46, 88; Beyliği 52
Karlos V 117-118, 121, 126-127, 146-147, 161-162, 251
Karyofilis, İoannis 187, 213, 223-224
Kasr-ı Şirin Anlaşması 251

el-Kaşşaş, Ebu'l-Gays Muhammed 170
Katolik(ler), Katoliklik 28, 43-44, 111, 118, 129, 139, 146, 150-151, 156, 168-169, 171, 175, 181, 184-185, 195, 206-207, 209-213, 240, 242, 248; kilisesi 13, 25, 98-99, 204, 208; misyonerler 18, 198, 203, 205; -Protestan 29, 163
Kayseri 191
kebin 103, 205, 238
Kefeli 212
Kemalpaşazade 142, 144
Kenderova, Stoyanka 172
Kerbela 186
keşiş(ler) 12, 20, 22, 24-25, 33, 81, 92, 101, 106-107, 110-111, 131-132, 155, 169-170, 192-195, 197-199, 204-205, 207-209, 212-214, 220, 223, 227-228, 231, 233
Kıbrıs 27, 55, 240
kıyamet/kıyametçi/kıyametçilik/eskatoloji 20-21, 24-26, 51, 57-61, 64, 67, 81, 92, 116-119, 123-127, 129, 133, 139, 141, 143-145, 147, 170, 176-177, 180, 239, 249-250
Kızılbaş(lar) 27, 79, 125, 162-163, 165, 251
Kirana 235-236
Kirilos (Debbağ) 231-232
kisve bahası 40, 244
Kluj 178
Kocatürk, Vasfi Mahir 59
konfessionalisierung 26, 28 ayrıca bkz. mezhep ayrışması
Konstantinopolis/Konstantıniyye 17, 21, 86, 97, 115, 142, ayrıca bkz. İstanbul
Konya 14, 66, 68
Korvinus (Macar Kralı)
Kotzageorgis, Phokion 187
köle(ler)/kölelik 17, 41, 57, 62, 95, 103, 113, 215-216, 241
Köprülüler 258-259 ayrıca bkz. Fazıl Ahmed Paşa
Kratova 188, 190
Kseropotamu Manastırı 213
Kudüs 132, 232
Kutbeddin Mehmed İzniki 46-47, 49, 51-56, 69, 160
kul(lar) 11, 17, 64, 137, 202, 252-254
Kurtuba Şehitleri 185
kutb 65, 72, 81, 114, 126, 129, 169; merkezli 68, 74, 76, 78; kutbu'l-aktab 67, 76, 125; kutbü'z-zaman 67
Kutbeddinzade (Kutbeddin Mehmed İzniki'nin oğlu) 69
Küçük Asya 13, 25, ayrıca bkz. Anadolu
Kütahya 176

Lala Şahin 77
Lamii Çelebi 160
Latin(ler) 24; hükümdarlığı 208; karşıt(lar)ı 99, 197-204; toprakları 26
Lazar (Kartovalı) 220
Levant 18, 202, 204, 211, 240
Luka (Aziz) 131
Luther, Martin 133-134
Lütherci(ler) 204

Macar(lar) 11, 52, 80-82, 89, 92, 95, 111, 113, 137-138, 149, 152
Macaristan/Macar diyarı/Üngürüs 120-121, 133, 137, 152, 158-159, 165; Seferi 121
Maddalena 240-241
Mağribi(ler) 17
mahkeme(ler) 12, 189, 201, 205, 220, 228-230, 235-236, 238, 240, 243, ayrıca bkz. engizisyon, kadı
Mahmud Bey b. Abdullah 64
Mahmud Paşa Angelovic 107-108
Makarios (Terzi) 227-228
Makedon 39
Makedonya 188
Makroeides,Mihail 222
maktu 192-193
Malaksos, Nikolaos 196
Malkoçoğulları 74, 77
Manastır 107
Mansur el-Hallac 143
Manuel II Paleologos 22

La

Ma

Maria 235
Markos (Aziz) 131
Maruniler 256
Mar-Yakub 132
Massinger, Philip 210
Matrona (Volisoslu) 215
Matta (Aziz) 131
Mavroidis, Mihail 229
Mayorka 155
mecmua 13, 44, 52, 119, 135-138, 171, 207, 216, 225, 250
Mehdi/Mehdilik 25, 27, 67, 123, 125-126, 141, 145, 250
Mehmed Ağa (Silahdar Fındıklılı) 178
Mehmed II (Fatih) 44, 46, 71, 76-77, 86, 88, 96-100, 102, 107, 114, 116, 197-198, 249, 252
Mehmed IV 175, 178, 213, 259
Mehmed (Atinalı) 111, 151, 167, 176, 179
Mehmed (Bayezid'in oğlu) 72
Mehmed (Tımarlı) 111
Mehmed Efendi (Birgivi) 50, 52, 54-55, 57, 174, 251-252, 256-258
Mehmed Paşa (Rum) 98
Mehmed Paşa (Sokollu) 112, 143, 166-167, 198, 217
Melami-Bayrami(ler) 126, 143
Melka/Melki 132-133
menakıbname(ler) 13, 33, 43, 47, 63, 73-75, 77-78, 84-85, 249
merdümzade(ler) 253
Meryem (Hz.) 21, 116, 227-228
Mesih Paşa 98
Mesih/Mesihlik 44, 74, 108-109, 116-119, 125, 128, 139-141, 144-145, 175, 258
Mesihvari 124, 161
metadoksi 34
Mevlana Celaleddin Rumi 66, 160
mezhep ayrışması 26, 28, 30-32, 43-45, 118, 147, 149, 151-152, 157, 174, 181, 183-186, 188, 209, 215, 219, 227, 246-249, 254-255, 258-259
ayrıca bkz *konfessionalisierung*
Mısır 30, 34, 116, 124, 198, 256, 258
Mısri, Niyazi 135
Michel, Beatrice 242
Midilli 102
Mihail (Çatalcalı zimmi) 245
Mihail Kantakuzenos 198, 217
Mihailoviç, Konstantin 82-83, 91-94, 102
Mihal (Köse) 87; sülalesi 88, 95
Mihaloğulları 74, 77-79
Milano 163
Mileseva Manastırı 112
millet(ler) 15-16, 40, 91, 147, 173, 198, 221, 243
Minkov, Anton 39, 84, 119, 180, 202
Mir Hüseyin 164
mistik/mistisizm 23-24, 27, 54, 56, 66, 68, 73-74, 80, 124, 144, 150, 160, 177, 249
Mitrofanis (Patrik) 203
Mitrophanes III 198
Moğol(lar) 47, 67, 223
Mohaç Muharebesi 122, 152
Molla Fenari 69
Molla Gürani 107
Moralı 191
Moriskolar 117, 128-129, 140-142, 145, 170
Muhammed Peygamber/Muhammed Mustafa (Hz.) 17, 21, 41, 51, 54-55, 57-58, 61-62, 64, 71, 74-75, 89, 94, 98, 108, 110, 123, 125, 129-132, 138-145, 158, 161, 163, 168, 170, 173, 177-179, 186, 221-222, 224, 237, 239
Muhyiddin Efendi (Çivizade) 144, 251-252
Murad I 77
Murad II 71-72, 80-81, 84, 89, 92, 107, 192
Murad III 98, 135, 166
Murad b. Abdullah 11, 46, 122-123, 127, 129, 138-139, 149, 151-153, 156-161, 164-168, 170-171, 179, 181
Musa (Bayezid'in oğlu) 72
Musa (Hz.) 20, 105, 143
Musevi(ler)/Yahudi(ler)/Yahudilik 19-20, 26, 32, 36, 43, 45, 61, 74, 117, 119, 124-125, 131-132, 137-138, 141-143, 146, 149-151, 155-156, 158,

164, 172-176, 181, 186, 203, 221-224, 226, 232, 236, 242, 257-258
Mustafa II 178
Mustafa Âli 15-16
Mustafa da Aranda 140
Mustafa Paşa (Köprülü) 257
müceddid 125
mühimme defteri, kaydı 111, 191-192, 216-217, 225
mühtedi(ler) 11-12, 16, 18, 26, 36, 38-44, 46, 49, 52-53, 64, 82-85, 87-91, 93-95, 98, 101, 104, 106, 111-114, 117, 119, 122, 127, 129-130, 132, 134-135, 137-139, 145, 149, 151, 155-156, 159, 161, 164-167, 171, 176, 180-181, 191, 194, 197, 202, 216, 219, 224-226, 232-234, 236, 238, 240-245, 247, 249-250, 252-254, 257 ayrıca bkz. ihtida
mülk/mülkiyet 77, 95, 100, 128, 173, 177, 192-193, 228, 238, 258
Müslümanlık 11-12, 22, 36-37, 39, 41, 44, 52-53, 87, 105, 107, 117, 139, 150, 153, 160, 162, 175, 179, 186-188, 224, 230, 242

el-Nablusi, Abdülgani 257
Nagybánya 152
Naksos 206-207, 211
nasihatname 137, 165, 200
Nastur/Nesturi 132-133
Nâzım Hikmet 73
neo-Aristocu 168
Neofitos (Patrik) 206
neo-Platoncu/neo-Platoncu(lar) 22-24; dil 20; metinler 26
Neuser, Adam 134, 159
Nicolay, Nicolas de 90-91
Nikola (Çırak) 12, 220, 222, 229, 237
Nikolaos (Karpenesili bakkal) 213, 226
Nikolaos (Katakolonlu) 222
Nikolaos (Metsovolu) 233
Nikolaos (Kaya Keşiş oğlu) 191
Nock, Arthur 154
Norman, York 95
Novabırda Kuşatması 79
nüfus 18, 33, 42, 68, 84, 95, 125, 148, 201, 203, 256

Oc

Ocak, Ahmet Yaşar 72
okuma yazma/okuryazarlık 48, 62-63, 150
Onofrii (Bulgar) 232
Orhan (Sultan) 20-21, 23, 75, 76, 294
Ortodoks(lar) 12-13, 23, 25, 30, 43, 45, 168, 184, 195, 197-198, 205-207, 209-210, 217-218, 220, 223, 238-239, 245, 247
ortopraksisi 12
Oruç Bey 87
Osman (Hz.) 130, 163
Osman Bey 87, 93
Osman II 177
Osmanlı İmparatorluğu 11-12, 14, 16, 26, 29-32, 35-38, 43, 45, 57, 61, 67, 84-85, 112, 125, 141-142, 144, 148, 151-153, 159, 162, 164-165, 169, 184-186, 191, 198-199, 202-203, 209, 216, 218-219, 221-222, 224, 227-228, 234, 246-252, 254, 256-258; beyliği 34, 66, 87, 93; hanedanı 15, 27, 64-65, 72, 75, 114, 121, 126, 130, 147, 151, 160, 162, 176-177, 179, 200, 259
Osmanlı-Avusturya savaşı 178
Osmanlı-Habsburg 29, 117
Otman Baba 75-76, 78, 96
Otranto seferi 92, 116
30 Yıl Savaşları 28
Oxford 183, 210
Ömer (Hz.) 17, 130, 163-164

Pa

Padova Üniversitesi 207
Palamas, Grigorios 20-25
Paleologoslar 98, 217
papaz(lar) 112, 139, 171, 178, 188, 190-191, 206, 212
Paris 137
Paros 206
patrik/patriklik/patrikhane 99, 184, 187, 196-199, 203-207, 210, 212-213, 217, 237-238

Patrikhane Akademisi (İstanbul) 168, 207
Paul (Papalık elçisi) 208
Paul/Bolus (Aziz) 132-133, 138, 139, 153-154
Pavlos (Papaz) 191
Peç 198
Pers(ler) 17
Petar (Peder) 188-190
Petrus (Aziz) 116, 129, 161
Pierce, Leslie 243
Pius II 99
Plevne 95
Podocattaro, Fiorenze 241
polemik/polemikçi 11, 20-22, 27, 44, 85, 93, 100, 106, 108-110, 114, 116, 118-120, 130, 132, 134, 137-139, 149-151, 155-158, 163, 173, 179, 185, 208-209, 211, 248, 250, 255, 257
Polonya 133, 159, 165
Pontus Rum İmparatorluğu 99
Portekiz 117, 165
Protestan(lar)/Protestanlık 29, 43, 129, 136-137, 139, 146-147, 150, 156, 163, 182, 184, 204, 209-210, 213, 242; **kilisesi** 13, 28; **misyonerler** 18, 185, 198, 203, 211; **reformasyonu** 117-118, 158, 185

Ra

rahip/rahibe(ler) 85, 106-112, 139, 151-152, 169, 176-179, 191-192, 196-197, 199, 205-208, 212-213, 215-217, 220, 223, 233-234
reaya 113, 200
reddiye 21, 99, 108-109, 131, 151, 156, 158, 168, 170, 180-181
Reinhard, Wolfgang 28
Renard, John 70
Rodos 119
Roma/ Romalı(lar) 13, 19, 86, 92, 98, 116, 120-122, 127, 130, 146, 170, 180, 205-206, 211, 228; **imparatorluğu, imparatorları** 14, 96, 99-100, 115-117, 124, 126, 188, 250-251; **kilisesi** 208; **Rum Okulu** 203, 207; **uygarlığı** 19
Romaniyot 125
Romanya 152, 178, 237
Rothman, Natalie 241
Rum(lar) 15-17, 128, 138, 178, 206, 211-212, 215, 237, 247; **nüfus** 203; **Ortodoks başpatriği, patriği** 184, 210; **Ortodoks Rum kasabası** 168; **Ortodoks Rum Kilisesi** 12-13, 223; **Patrikhanesi** 197-198; **toprakları** 14
Rumeli 15, 17-18, 27-28, 30, 33, 39-40, 44, 47, 49, 55, 59, 68-70, 74, 76, 78-79, 81, 84-86, 88-89, 95, 98, 100, 107-108, 114, 145, 163, 186-187, 192, 202, 208, 230, 237, 252-253, 256-257; **akıncıları, gazileri** 71-73, 75, 77, 96
Rumî(ler) 13-17, 82, 86, 101, 104, 106, 114-115, 118, 256-257
Rusanos, Pahomios 209
ruznamçe defteri 111
Rüstem Paşa (Sadrazam) 11, 90, 152, 163, 166, 253
rüşvet 11, 165, 176, 183, 200, 213, 217
Rycaut, Sir Paul 237

Sa

Saatname 50, 59-63, 106
Sabetay Sevi 175
Safevi(ler) 16-17, 26-28, 31, 44, 78-79, 117-118, 124, 127, 146-147, 161-164, 171, 177, 180, 184, 186, 249-251, 253-254; **devleti, imparatorluğu** 14, 29, 125, 151; **tarikatı** 68
sahibleran 124-125, 161
Said, Edward 19, 32
Sakız 25, 73, 211, 215, 227
Samokov Kasabası 63
Samuel el-Mağribi/Samuel ibn Abbas ha-Ma'aravi 155-156, 175
San Cecilio 128
Saraybosna 50, 59, 98, 225
Sarı Saltuk 75-76, 86-87, 101, 106, 108-109, 114
Sarımsaklı 191
Saulger, Robert 206
Schilling, Heinz 28
Schiltberger, Johann 94
Schmidtke, Sabine 173
Selanik/Selanikli 21-22, 136, 207, 231-233, 235; **başpiskoposu** 20

Selçuklu(lar) 23-24, 66, 73, 186
Selim I (Yavuz Sultan Selim) 79, 116, 124-125, 253
Selim II 164, 193
Selman-ı Farisi 131-132
Serez 73, 111
Serrac b. Abdullah 134, 137-138
Seyyid Ali Sultan/Kızıl Deli Sultan 75-77, 101
Seyyid Battal Gazi Külliyesi 95
Seyyid Gazi 78, 95-96
Seyyid Muradi 101
Sırp Patrikhanesi 198
Sırp(lar) 39, 82, 91, 257; **Patrikhanesi** 198
Simavna Kalesi 105
Simeon (Trabzonlu) 223-224
Sinan Paşa 166
sinkretizm bkz. bağdaştırmacılık
Skolarios, Gennadios 99, 197
Slav(lar) 90
Sobenico Kasabası 240
Sofya/Sofyalı 12, 14, 50, 59, 63, 89-90, 137-138, 163, 172, 188, 220, 222
Sokol 112
Stock, Brian 47
Studion Manastırı 207
Studitis, Damaskinos 207, 239
Subrahmanyam, Sanjar 31, 123
Sufizm/Sufi(ler) 24, 36, 54-55, 58-60, 63, 68-69, 71, 81, 84-85, 92, 96, 110, 126, 150, 176-177, 201, 254-255, 257-258; **ritüeller** 23, 30; **tarikatları** 66, 80, 114, 163, 174-175, 256
Suriye 30, 34, 116, 124, 198, 225-256, 258-259
Süleyman I (Kanuni) 19, 29, 100, 116-118, 121, 123-127, 130, 133-134, 137, 146-147, 150, 152, 160-166, 193, 251, 254
Süleyman Paşa (Orhan Bey'in oğlu) 75-77
sünnet 53-54, 104, 153, 164, 171, 220
Sünni(ler)/Sünnileşme/Sünnileş(tir)me 12, 17, 26-27, 29-30, 38, 54, 140-141, 144-148, 151, 162-165, 175, 182, 185, 193, 201, 251-252, 254, 256
Şam/Dımaşk 14, 68, 257; **Kalesi** 186
Şamanizm 63
şehadet 12, 41, 53, 56, 89, 184-185, 194, 207, 211-213, 223, 225-226, 242
Şehzade Mehmed Medresesi 62
şeriat/şeri 12, 27, 35-36, 46, 58, 73, 80, 102-104, 115 131-132, 147, 155, 161-162, 166, 171, 173, 186, 193, 218, 227-230, 232, 234, 236-239, 242-243, 246, 251-252, 259
Şeyh Bedreddin 69, 72-76
Şeyhülislam/şeyhülislamlık 69, 135, 142, 144, 161-162, 165, 193, 225-227, 233, 236, 251
şifahi 48, 52, 85, 114
Şii(ler)/Şiileştirme/Şiilik 12, 17, 27, 29, 79, 94, 117, 125-126, 146-148, 151, 162-164, 171, 182, 185-186, 256
Şükrullah Amasyavi 69

Ta

Tahmasb 117, 161-163, 251
tahrif 158
tahrir defteri 39-40, 84-85, 95, 102, 119, 162, 202
taife 73, 88, 95, 100, 122-123, 153, 157, 198, 217
takiye 186
Talikizade 147
Tanzimat 248
tarikat(lar) 37, 50, 54-55, 57, 65-66, 68, 71, 75, 78, 80, 94, 100, 114, 126, 163, 174-175, 248, 256-257
Tatar(lar) 15-16
taziye 186
tecdid 124
Tekin, Şinasi 46, 53
tekke(ler) 62, 75, 78, 84
Teofanis (Keşiş) 233
Teofilos Koridalleos 168
Teotokos Manastırı 213
tercüman/dragoman 122, 138, 149, 152, 157, 159, 163, 181
tercüme 49, 54, 56, 63, 92, 99-100, 111, 120, 122, 128, 131, 136-140, 143, 149, 156-160, 165, 170, 179, 187, 194, 196, 207-208, 220
tereke 57

Terzioğlu, Derin 26, 30, 54, 65, 135, 174, 249, 254
Tesalya 220
timar 77, 87-88, 111, 192, 225
Timur 72
Tirmizi 75
Trakya 39, 50, 75-76
Trento Konsili 150, 154, 163, 169, 176, 203, 206, 209, 248
Tsamblak, Grigorios 223
Tunus 14, 52, 170, 176-177
Turahanoğulları 74, 77
Turhan Sultan 259
Turmeda, Anselmo 155-156, 167, 169-170, 172, 175-176, 179
Tübingen 184, 204, 212
Türkleşme 66
Türkmen(ler) 27, 68, 73, 75, 78, 88, 125-126

Ul

ulema 37, 58, 60-61, 65, 68, 74, 80-81, 98, 117, 120-121, 142, 145, 161, 164, 174, 181, 186, 251, 254-255, 258-259
umumileştirici (*universalizing*) 49, 55
Uruç Bey 171-172
ümmet 15-16, 94, 123, 141, 147, 155, 161, 171, 257
Üniteryen(ler) 151, 159, 178-179
Üstüvani Mehmed Efendi (Kadızadeli)/Kadızadeli Vaiz Vani Mehmed) 50, 55, 175

Va

Vabois (Peder) 212
vahdet 159; -i vücud 67
vaiz/vaizlik 28-29, 55-56, 74, 79, 104, 142, 144, 174-176, 201, 204, 211, 254, 257
vakıf/vakfedenler/vakfiyye 20, 25, 52, 61-64, 95, 98, 100, 173, 192, 251-252
Valladolid 171
Valois hanedanı 26
Vaporis 187, 212
Vardar Yenicesi 102
Vasıl, Şeyh 139
Vasiyetname 50, 52, 54
Vatikan 120, 168-169, 203-204, 206, 208-209, 212
Vefai tarikatı 65
Velisos Köyü 215
Venedik/Venedikli(ler) 17, 19, 26, 42, 116, 120-121, 124, 133, 140, 142, 157, 172, 177, 191, 200, 202-203, 205, 207, 217, 240-245, 157-258
Vezir/veziriazam 77, 88, 97-98, 107-108, 114, 132, 163, 167
vilayetname(ler) 13, 33, 43, 47, 63, 75-76, 78, 84-86, 96 249
Viyana 14, 135, 137, 152, 158, 167, 177, 181 251, 255, 259; kuşatması 32, 127
Voynika Kasabası 239
voynuk(lar) 88, 90

Wi

Winter, Stefan 255
Wittek, Paul 34

Ya

Yakubi 133
Yakup Ağa 102
Yanya 220
Yazıcızade Kardeşler 55-56, 58-59, 69, 71-72, 74, ayrıca bkz. Ahmed Bican ve Yazıcızade Mehmed
Yazıcızade Mehmed 50, 55-56, 58-59, 69, 71, 160, ayrıca bkz. Yazıcızade Kardeşler
Yeni Dünya 117, 127, 184
yeni şehitlik/yeni şehitler 12-13, 45, 183-197, 199, 201, 208-209, 211-214, 216, 218-225, 227-231, 233-234, 236-237, 240, 246
yeniçeri(ler)/yeniçerilik 11, 89, 93, 111, 113-114, 143, 199-200, 235, 259; ocağı 82, 94, 152, 253
Yeorgios (Trabzonlu) 98-99, 116
yerelleştirici (*indigenizing*) 49, 55
yorumlama cemaati (*interpretative communities*)
Yuhanna (Aziz) 127, 131
Yunan Adaları 183
Yusuf b. Abdullah 60, 95
Yusuf b. Abdüddeyan/Yusuf b. Abdüdeyan 137, 151, 172-173, 176
Yürük/Yörük(ler) 74, 88-89

Zagliveri Köyü 233
Zağanos Paşa 97
zaviye(ler) 33, 68, 70, 78, 84, 96, 110, 173, 207, 223
zendeka 27, 126
Zerdüşt(ler) 164
Zeynüddin b. Ali el-Amili 186
zımmi 221, 224, 226, 233-234, 245-246
Zoğraf, Diço 238
Zvečaj Kalesi 82