



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Bilal GEDİKOĞLU

KLASİK DÖNEM OSMANLI KRONİKLERİNE GÖRE “MÜLHİD” VE “ZINDIKLARA”  
YÖNELİK KULLANILAN DİL

Tarih Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Bilal GEDİKOĞLU

KLASİK DÖNEM OSMANLI KRONİKLERİNE GÖRE “MÜLHİD” VE “ZINDIKLARA”  
YÖNELİK KULLANILAN DİL

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Gülay YILMAZ DİKO

Tarih Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018

**T. C.**

**Akdeniz Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,**

Bilal GEDİKOĞLU'nun bu çalışması, jürimiz tarafından Tarih Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Nurcan ABACI (İmza)

Üye (Danışmanı) : Dr. Öğr. Üyesi Gülay YILMAZ DİKO (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Hatice DURGUN (İmza)

Tez Başlığı: Klasik Dönem Osmanlı Kroniklerine Göre "Mülhid" ve "Zındıklara" Yönelik  
Kullanılan Dil.

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi: 20/06/2018.

Mezuniyet Tarihi : 19/07/2018

(İmza)

Prof. Dr. İhsan BULUT

Müdür

## **AKADEMİK BEYAN**

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Klasik Dönem Osmanlı Kroniklerine Göre “Mülhid” ve “Zındıklara” Yönelik Kullanılan Dil” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eslere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

**Bilal GEDİKOĞLU**



**T.C.**  
**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**  
**BEYAN BELGESİ**



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

<b>ÖĞRENCİ BİLGİLERİ</b>	
<b>Adı-Soyadı</b>	<b>Bilal Gedikoğlu</b>
<b>Öğrenci Numarası</b>	<b>20155206002</b>
<b>Enstitü Ana Bilim Dalı</b>	<b>Tarih</b>
<b>Programı</b>	<b>Tezli Yüksek Lisans</b>
<b>Programın Türü</b>	<b>(X) Tezli Yüksek Lisans ( ) Doktora ( ) Tezsiz Yüksek Lisans</b>
<b>Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı</b>	<b>Dr. Öğr. Üyesi Gülay Yılmaz Diko</b>
<b>Tez Başlığı</b>	<b>"Klasik Dönem Osmanlı Kroniklerine Göre "Mülhid" ve "Zındıklara" Yönelik Kullanılan Dil"</b>
<b>TurnItIn Ödev Numarası</b>	<b>981647194</b>

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 201 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 10/07/2018 tarihinde tarafımdan TurnItIn adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % .....1....

alıntılar dahil % .....4.... 'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

( ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

**Gerekçe:**

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

12/07/2018

(imza)

Danışmanın Unvanı-Adı-Soyadı

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR LİSTESİ</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>v</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>vi</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>vii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>viii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### OSMANLI TARİHYAZICILIĞI'NIN İNŞASI

1.1. Osmanlı Tarihyazıcılığı'nın Gelişimi ve İlk Kronikler .....	12
1.2. Tarihyazıcılığı Açısından Osmanlı Kronikleri'nin Niteliği .....	44

### İKİNCİ BÖLÜM

#### OSMANLI KRONİKLERİ VE MERKEZİ OTORİTE İLİŞKİSİ

2.1. Osmanlı Devleti'nin Dinî Meşruiyetinin Kroniklerdeki İnşası .....	55
2.2. Osmanlı Kroniklerinde Merkezî Otoriteyi Meşrulaştırıcı Terimler .....	91

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### OSMANLI KRONİKLERİNDE “MÜLHİD VE ZINDIK” SUÇLAMALARININ TARİHSEL ARKA PLANI

3.1. Kavramsal Çerçeve .....	104
3.2. “Mülhid” ve “Zındık” Kavramlarının İçerik ve Kapsamı .....	104
3.3. İslâm Dünyası'nda İlk Zındıklar ve Zındıklığın Boyutları .....	107
3.4. “Mülhid” ve “Zındık” Suçlamalarının Tarihsel Arka Planı .....	109
3.4.1. Mehdîlik ve Mehdîci Hareketlerin Ortaya Çıkışı .....	110
3.4.2. İbn-i Arabî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışının Kökenleri .....	112
3.4.3. Hurufîliğin Ortaya Çıkışı ve Osmanlı'ya Tesirleri .....	116
3.4.4. Melâmîliğin Tarihsel Kökenleri .....	119
3.4.5. Kalenderîliğin Tarih Sahnesine Çıkışı .....	122
3.4.6. Haydarîliğin Tarihsel Arka Planı .....	125
3.4.7. Rafızîliğin Tarihsel Geçmişine Dair Kısa Bir Değerlendirme .....	129

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **OSMANLI KRONİKLERİNDE “MÜLHİD” VE “ZINDIK” SUÇLAMALARINDA KULLANILAN DİL**

4.1. Osmanlı Kroniklerinde “Mehdîci-Mesiyanik” Hareketlere Yönelik Kullanılan Dil... 133	133
4.2. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Suçlanan Derviş ve Şeyhlere Yönelik Kullanılan Dil..... 139	139
4.3. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Suçlanan Şair ve Ediplere Yönelik Kullanılan Dil..... 144	144
4.4. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Suçlanan Devlet Görevlilerine Yönelik Kullanılan Dil..... 147	147
4.5. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Nitelendirilen “Kızılbaşlara ve Safevîlere” Yönelik Kullanılan Dil..... 151	151
4.6. Osmanlı Kroniklerinde Diğer Bazı “Mülhid” ve “Zındık” İthamları ..... 157	157
<b>SONUÇ .....</b>	<b>160</b>
<b>MÜLHİD VE ZINDIKLARA YÖNELİK KULLANILAN TERİMLER SÖZLÜĞÜ ..</b>	<b>169</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>175</b>
<b>Ö Z G E Ç M İ Ş .....</b>	<b>186</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

<i>AÜİFD</i>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
bk.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
ÇTTD	: Çağdaş Türk Tarihi Dergisi.
Ed.	: Editör.
Hzl.	: Hazırlayan.
Hz.	: Hazret-i.
<i>Ktb</i>	: Kitap.
M. E. B.	: Millî Eğitim Bakanlığı.
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi.
nr.	: Numara.
nşr.	: Neşir.
<i>OTAM</i>	: Osmanlı Tarihi Araştırmaları Merkezi.
s.	: Sayfa.
Sad.	: Sadeleştiren.
TDK	: Türk Dil Kurumu
<i>TDVİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
<i>TİD</i>	: Tarih İncelemeleri Dergisi. (Ege Üniversitesi).
<i>TM</i>	: Türkiyat Mecmuası.
TTK	: Türk Tarih Kurumu.
<i>TYB</i>	: Türkiye Yazarlar Birliği.
vb.	: Ve benzeri.
vr.	: Varak.
vs.	: Ve saire.
Yay.	: Yayın.



**Transliterasyon ve Özel İsimlerin Yazılışına Dair Not:**

Türk Dil Kurumu tarafından belirlenen güncel yazım kurallarına bağlı kalınmıştır. Ancak “Mahmud”, “Mehmed”, “ilhâd” ve “mülhid” gibi kelimelerin aslına bağlı kalınmaya çalışılmıştır. Özellikle çalışma sırasında yararlanılan müverrih ve eserlerden bahsedilirken orijinal hâline bağlı kalınmış ve transkripsiyon harfleriyle verilmeye çalışılmıştır.

## ÖZET

İnsanoğlu tarih boyunca başından geçen önemli olayları, tecrübeleri gelecek kuşaklara aktarma çabası içerisinde olmuştur. Bu anlatılar yazının icadına kadar daha çok sözlü ve görsel imgelerle sağlanırken yazının icadıyla birlikte, insanlar kendileri açısından özel olan durumları kaydetmişlerdir. Böylece ilk tarihsel veriler ortaya konulmaya başlanmıştır.

Bir Ortaçağ devleti olarak ortaya çıkan Osmanlılar'da da kendi döneminin şartlarına uygun olarak, tarihyazıcılığı daha çok saray etrafında şekillenmiştir. Böylece Osmanlı tarihyazıcılığı, devletin etrafında toplanmış okuryazar üst düzey zümreye hitap eder bir tarzda gelişmiştir. Bu durum, ortaya çıkan tarihçilik anlayışının ve külliyatının olabildiğince merkezci olmasına neden olmuştur. Devletin siyasî ve fikri temellerine göre hareket eden Osmanlı tarihçileri birçok durumda konularını devlete göre belirlemişlerdir. Böylece devletin çizdiği sınırların dışında tarihî bilgilere ulaşmak çoğu zaman müellifi belli olmayan anonim eserlerle sağlanmıştır. Ancak tahmin edileceği üzere bunların sayısı oldukça azdır.

Devlet eksenli tarih yazma geleneği, doğal olarak “ötekileştirici” ve “kurgulayıcı” bir dil inşa etmiştir. Bu inşa neticesinde, devletin resmî düşüncesi dışında kalan sınıflara sert ve tahripkâr bir dil kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nde “ötekileştirici” olarak “mülhid” ve “zındık” terimleri yoğun olarak kullanılanlar kavramlar arasındadır. Hayatın her alanına dinî saiklerle bakan toplumlarda kendisinden olmayana karşı dinî içerikli bir dilin inşa edilmesi son derece doğaldır. Zira dönem itibariyle bu üslup kolay “ötekileştirme” ve/veya meşruiyet kazandırma aracı olmuştur. Bu çalışma da Osmanlı kronikleri üzerinden inşa edilen “ötekileştirici” dile odaklanmaktadır. Çalışmada yöntem olarak XIV-XVII. yüzyıllarda Osmanlı tarihçilerince yazılan kaynakların taranması metodu kullanılmıştır. Neticede “mülhid” ve “zındık” olarak seçilen kişi veya kişilere Osmanlı münevverlerinin sergilemiş olduğu yaklaşım ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgular yorumlanarak metnin ana teması oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Tarihyazıcılığı, Osmanlı Resmî Düşüncesi, “Mülhid”, “Zındık”, “Öteki”.

**SUMMARY**

**LANGUAGE USED FOR “MÜLHID” AND “ZINDIKS” ACCORDING TO THE  
OTTOMAN CHRONICLES OF CLASSICAL PERIOD**

Human kind has had for ages an effort of transferring the moral lessons to the next generations learned from significant events that has been experienced in the course of history. While these narrations had been produced mostly with oral and visual images till the invention of writing, special situations began to be recorded in the aftermath of the invention of writing. Thus, the earliest historical materials emerged.

In the Ottoman State as a medieval state, historiography was shaped around the palace circles in accordance with the existing conditions. Accordingly, the Ottoman historiography matured in a way that appealed to the literate high-ranking class gathered around the state. This situation led to the newly-emerging understanding and corpus of historiography to be centralist as much as possible. The Ottoman historians determined their positions on many instances basing themselves on the custom and practices of the state. Therefore, historical information that was considered against the state's ideology and that was beyond the boundaries drawn by the state was usually supplied by anonymous works. However, as can be assumed, the number of these is few.

The traditional historiography in the axis of state naturally constructed an ‘otherizing’ and ‘constructing’ language. This construction brought harsh and destructive language to the classes which stayed out of the official ideology of the state. The terms ‘*mülhid*’ and ‘*zındık*’ were among the most common concepts that were used for ‘otherizing’ people and social groups at the Ottoman State. It is natural in the societies that were build up upon religious motives to observe a religiously differentiating language against those who were seen as others. This linguistic style became one of the important means of easily ‘otherizing’ people and/or gaining legitimacy for the state under the existing conditions. This study focuses on the ‘otherizing’ language constructed in the Ottoman chronicles. Scanning the resources produced by the Ottoman historians during 14th-17th centuries has been utilized as the method of the study. The approach by Ottoman intellectuals towards a person or people labeled as ‘*mülhid*’ and ‘*zındık*’ has been revealed in the light of these contemporary works. The main theme of the study has been constituted with the assessment of the gathered data.

**Keywords:** Ottoman Historiography, Ottoman Official Notion, Mülhid, Zındık, Other

## TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın ortaya çıkması sırasında, burada isimlerini anmadan geçemeyeceğim birçok kişinin maddi ve manevî desteğini gördüm. En başta hem konuyu seçerken göstermiş olduğu anlayıştan dolayı hem de tez yazım süreci boyunca bana fikirleriyle yol gösteren danışmanım Gülay Yılmaz'a şükranlarımı sunarım. Onun yüksek lisans ders döneminde okutmuş olduğu eserler ve yapmış olduğu yapıcı eleştiriler böylesi bir metnin ortaya çıkmasında en büyük paya sahiptir. Kendisine tez süresi boyunca bana katlanmak zorunda kalmasından dolayı ve hatalarımı bıkmadan tekrar tekrar gözden geçirdiği için şükranlarımı sunarım. Biliyorum ki, onun bilimsel katkıları olmasaydı, bu perspektifte bir çalışmanın ortaya çıkması mümkün değildi.

Ayrıca zaman zaman fakülte bahçesinde bir araya gelerek fikirselle tartışmalar yaptığımız ve bu tür bir çalışmaya beni sürekli teşvik eden arkadaşım Doğan Mert DEMİR'e teşekkürü borç bilirim. Kendisinin kütüphanesini bana cömertçe açmasıyla birlikte pek çok kayanağa kolayca erişimim, bu çalışmanın tamamlanmasına büyük bir katkı yapmıştır.

Tez yazım süreci sürekli başını ağrıtmama rağmen hiçbir şikâyetle bulunmadan sıkıntılarımı dinleyen arkadaşım Reyhan YİRŞEN'e şükranlarımı sunarım. Zira birçok defa hışımla kalktığım çalışma masasına tekrar dönebilmem onun sayesinde olmuştur. Bu yüzden onun hakkını ödeyemem. Bu kişilerin dışında gerek ders döneminde gerekse tez aşamasında zaman zaman kalacak yer konusunda büyük bir anlayış gösteren Durmuş-Nazire HAYYAR ve Mustafa-Şerife DALKIRAN ailelerine şükranlarımı sunarım. Galiba onların hakkını ancak böyle bir çalışma yaparak ödeyebilirdim. Son olarak en büyük teşekkür tabî ki ailemedir. Zira onların anlayışları olmasaydı, toplumun büyük bir kesiminden gelen tepkilere göğüs geremez ve kısa sürede yüksek lisans yolculuğundan geri dönebilirdim. Onlar, bana en büyük desteği, inançlarıyla ve anlayışlarıyla gösterdiler. Bu yüzden hem maddi anlamda hem manevî anlamda onların haklarını hiçbir zaman ödeyemem.

**Bilal GEDİKOĞLU**

**Antalya, 2018**

## ÖNSÖZ

Böylesi bir çalışmaya başlarken, belki de hiç bu kadar fikirsel yorgunluğa düşebileceğimi tahmin etmemiştim. Zira oldukça ilgi çekici olan ve belirli bir altyapıya sahip olduğumu düşündüğüm bir konuda bile bu derecede fikirsel savurganlıklar yaşamış olmak galiba bana tarih biliminin popüler tartışmalarda yapıldığı kadar basit olmadığını bir kez daha göstermesinden başka bir şey değildi. Böylesi bir konuyu seçerken, bilinçaltımda “gerçeğin” peşinde koşma ideali söz konusuydu. Bunu da tarihî ana materyallerini gözden geçirerek yapabileceğimi düşünüyordum. Ancak bu çalışmanın ortaya çıkması için kaynaklar arasında gezintiye çıktığımda anladım ki, tarihî materyaller hiçte bize anlatıldığı gibi gerçeği sunmuyorlar. Tarihî verilerden yola çıkarak salt gerçeğe ulaşamayacağını ancak ve ancak tarih yazarının bize sunduğu “gerçeğe” ulaşabileceğini anlamam bu çalışma sonucunda belirginlik kazandı.

Diğer taraftan çocukluğumdan beri ilgi duyduğum tasavvufun siyasetle bu denli yakından alâkadar olduğunu hiç tahmin etmemiştim. Dolayısıyla bu durum, sûfî kökenli muhalif hareketlerine daha da yönelmeme neden oldu. Bu yüzden sûfî siyaset yorumlarına dayanan merkezkaç düşüncelere sahip kişileri ele alarak zihnimde ve belki de zihinlerde vusul bulan tasavvuf anlayışından çok öte bir anlam ifade ettiğini görmek açısından oldukça anlamlı oldu. Bu bağlamda tarih ve tarihçilerin bu tip fikirlere nasıl tepkiler gösterdiğini izlemek belki de çalışmadaki en zevkli kısımdı. Burada gördüğüm çelişkili yaklaşımlar bundan sonra tarihî kaynaklara yaklaşımımı belirleyen temel faktör olacaktır. Belki de zihinlerdeki siyasî kurnazlıkların kâğıtlara aktarılmış hâli olan metinlerin ne söylediğinden çok ne söylemek istemediğinin peşine düşmek galiba bir araştırmacının en büyük amacı olsa gerek. Genellikle devletin çıkarları ekseninde kurgulanan metinler, kullanılan üslup ve terminoloji amiyane tabirle yakalarını ele vermelerine neden oluyordu. Dolayısıyla bu çalışmanın da temeli bu bulgular üzerine inşa edilmiştir.

Elbette bu çalışmaya başlarken, en büyük hayalim her araştırmacıda olduğu gibi özgün bir eser ortaya koymaktı. En azından imkânlarım dâhilinde yapabileceğimin en iyisini yapmak ana gayemdi. Bu nedenle ortaya çıkan bu çalışmaya büyük bir emek ve zaman harcadığımı burada belirtmek isterim. Buna rağmen, şüphesiz çalışmada birçok eksik ve hata bulunabilir. Bu noksanlıkların sorumluluğu bana aittir. Ayrıca bu çalışmayı yaparken yoğun olarak okuduğum ve ideal olarak aldığım tarihçilerin de etkisinde kalmış olabilirim. Okuyucuların tüm bu etkileri göz önünde bulundurarak okumaları en büyük temennimdir.

Bu çalışmanın kurgusunda, lisans eğitiminin son yıllarında yoğun bir şekilde eğildiğim tasavvuf tarihîyle alâkalı okumalarımın payı büyüktür. Zira bu okumalar sırasında, tasavvufun dinamik yönünü görebilme imkânına sahip oldum. Burada özellikle Ahmet Yaşar Ocak'ın çalışmalarından etkilendiğimi zikretmeliyim. Daha sonra yüksek lisans ders döneminde tarihyazıcılığı bağlamında danışmanım Gülay Yılmaz'ın rehberliğinde yapmış olduğum tarihyazım kuramlarına dair okumalar, Osmanlı kroniklerine yaklaşımında büyük rol oynamıştır.

Özellikle Osmanlıların kuruluşlarıyla alâkalı yapılan okumalar birinci bölümün şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Tezin içeriğiyle ilgili olarak Osmanlı kroniklerine yoğunlaşmaya başladığımda, Osmanlı kroniklerinin tutarsız olma pahasına devleti meşrulaştırmak için benzer içeriklere sahip olaylara farklı yaklaşımlar gösterdiğini görmem ikinci bölümün oluşmasında etkili oldu. Tabî burada da özellikle tarihyazım kuramlarıyla ilişkili olarak okuduğum birtakım -Baki Tezcan, Cemal Kafadar, Gabriel Piterberg gibi-modern araştırmacıların çalışmanın şekillenmesinde büyük rol oynadığı yadsınamaz bir gerçektir.

Üçüncü bölüm ise, daha çok tasavvufun siyasî boyutlarıyla bağlantılı çalışmaların değerlendirilmesi ile hazırlanmıştır. Bu doğrultuda alanın ilk ve önde gelen çalışmalarına yer vermeye çalışılmıştır. Son bölüm ise tamamen Osmanlı kronikleri üzerinden yola çıkarak, bazı vakaların seçilmesi metoduyla hazırlanmış ve buna bağlı olarak değerlendirmeler yapılmıştır.

Sonuçta bu çalışma, Osmanlı tarihyazıcılığının ortaya çıkışını ve gelişimini, Osmanlı kaynaklarının tarihçilik açısından ne olup ne olmadığını, Osmanlı tarihçilerinin devlete olan yaklaşımını, bu yaklaşıma bağlı olarak ortaya koydukları “ötekileştirici” söylemleri gözlemleyebilme çabasıdır. Bu çaba sırasında heteredoks hareketlerin tarihsel kökenlerine değinilerek Osmanlı'daki uzantılarına yer verilmiş ve devletin resmî düşüncesinin dışında kalanlara karşı Osmanlı tarihçilerinin yaklaşımı gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

## GİRİŞ

XXI. yüzyılda birçok alanda olduğu gibi tarih alanında da metodolojik, düşünsel ve bilimsel anlamda bir hayli yol kat edilmiştir. Tarihçilik ulus devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte genelde popülerlik ve resmîlik arz etse de pozitif bilimlerin katkısıyla birlikte eleştirel bir eğilim göstermeyi de ihmâl etmedi. Aslında bu dönemde sosyal bilimlerin hemen hemen her alanına yönelik büyük bir ilgi söz konusuydu. Bu ilgi, bir yandan yeni arayışlara neden olurken diğer yandan da düşünmenin boyutları gittikçe değişmekteydi. Sorunların çözümleri için sunulan tek boyutlu öneriler artık yetersiz olarak algılanmaya başlanmıştı. Dolayısıyla insanın yaptıklarını inceleyen bir bilimin, toplumla ilgilenen diğer pek çok disiplinden yardım almayı zorunlu kılmıştır. Böylece tarihdışı disiplinlerin katkısı olmadan geçmişe yâni tarihe dair değerlendirmelerde bulunmak büyük bir eksiklik olarak kabul edilir olmuştur. Neticede tarihî yapılaş şekli ve usulü değişmiştir.

Ortaya konulacak bilimsel çalışmaların, mukayeseli yapılması çalışmanın niteliğinin ölçülmesinde belirleyici olmaya başlamıştır. İncelenen konulara daha geniş bir perspektiften bakmak ve derin analizler yapabilmek için mukayeseli tahlil önem kazanmıştır. Bu anlamda tarih, geçmişe nazaran ciddi yol kat etmiştir.

Değişen sadece tarih yapma şekli ve usulü olmamıştır. Tarihî öznesi ve konusu da bu doğrultuda dönüşüme uğramış, “büyük devletlere” ve “büyük sultanlara” olan ilgi peyder pey azalmış, azalmaya devam etmektedir. Bu noktada tarihî ilgi alanı gittikçe “sıradan” olanlara kaymaktadır. Tarih boyunca, insanlığın oldukça küçük bir yüzdeliğine sahip olan asilzâdelerin tarih bilimi açısından oynadığı rol yerle bir edilirken, büyük kesmi oluşturan “sıradan” insanlar tarihin ana konusu olmaya başlamıştır. Bu durum her ne kadar ilgi çekici görünse de tarihî verilerin çoğununun “büyüklere” dair oluşu “sıradan” kişilere ve olaylara yönelmeyi güç kılmaktadır. Ancak bu ve benzeri zorluklar, yeni yöntemler geliştirilmesini mecbur kılmıştır. Neticede ortaya çıkan yeni yaklaşımlar, tarihî kaynakları eleştirel bir gözle tekrar okumayı yeğlemiş ve satır arası okumalarla “sıradan” insanların hayatlarına ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Bu çerçevede şekillenen çalışmaların sonucu olarak tarihî öznesi alt tabakalara inmiş ve aşağıdan tarihe odaklanılmıştır. Örneğin; herhangi bir tarihî vakada köylü ve kentlilerin düşünceleri, tavırları, olaylardan nasıl etkilendiği ve olaylardaki etkinliği dikkat çeker olmuştur. Böylece genellikle devletin görüşüyle paralellik arz eden “büyük anlatılar” ciddi eleştirilere tâbi tutulmuştur. “Büyük anlatılardaki” elitlerin ne söylediği değil de köylünün, kölenin, kadının, göçerin veya “heteredoksun” kendini nasıl ifade ettiği daha doğrusu nasıl

ifade etmeye çalıştığı, çoğunlukla yine mecburi olarak “büyük anlatılar” aracılığıyla incelenmek zorunda kalınmıştır. Bu da modern araştırmacıların, eldeki tarihî verilere farklı yaklaşım tarzlarıyla mümkün olabilmıştır. Araştırmacının öngördüğü “sahih” anlatıya ulaşabilme isteği ve bu doğrultuda sorduğu sorular, olayların kronolojik aktarımdan çok yoruma dayalı bir tarihçiliği gün yüzüne çıkarmıştır. Bu her ne kadar bir noktada geçmişte olanın/yaşanılan sahilliğinden uzaklaşma tehlikesi barındırsa da dikkatli olunduğu takdirde verimli sonuçlar alınabilir, alınmaktadır da. Böylece “öteki” olarak ifade edilen kişilerin aslında devlet/iktidar gözünde “öteki” olduğu, tabanda belirli bir toplumsal kesime, toplumsal düşünceye dayandığı fikirleri artmıştır. Dolayısıyla son zamanlarda “ötekilerin tarihî”, “ötekilerin peşinde” gibi “ötekiler” üzerinden yapılan araştırmalar bir hayli yoğunluk kazanmıştır.

Son yıllarda Türkiye’deki birçok araştırmacı da dünyada ön plana çıkan tarihçiliği tâkip etme eğilimindedir. Tarihyazıcılığında ortaya çıkan gelişmeler bağlamında, kaynakların -özellikle Osmanlı kroniklerinin- anlatılarına dikkat edilir olmuştur. Bu çerçevede çeşitli tarihyazım çalışmaları düzenlenerek, geçmişten günümüze tarihçiliğin serencamına ışık tutulmaya çalışılmaktadır. Özellikle “bilgi-iktidar ilişkisi”nin tarihî değerlendirmelerin önünde sorunlar doğurduğu sık sık tekrar edilmektedir. Böylece “tarih, tarihçi ve tarihyazımı” sorunsallaştırılmaktadır. Günümüze kadar ulaşan bilgilerin doğrudan kullanımına dikkat çekilerek bunun niteliksiz sonuçlar doğurabileceği üzerinde durulmaktadır. Neticede tarihî materyaller yeniden ele alınmakta, yeni yorum ve yaklaşımlar sergilenerek, *acaba böyle olmuş olabilir mi* sorusuna cevap aranmaktadır. Gelinek nokta, geçmişte ortaya konulan eserlerde bir kurgu ve inşa problemini gün yüzüne çıkarmıştır. Bu kurguların ekseri olarak devleti merkeze alarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira dönemin zihniyeti açısından “devletin haklılığı” kesindir ve değişmez. Bu öncül doğrultusunda devletin ve tarihçilerin “öteki söylemi” inşa etmesi pekte şaşırtıcı görünmemektedir.

Dolayısıyla bu çalışmanın da hareket noktasının, tarihçilikte görülen bu türden gelişmelerden bağımsız olduğunu düşünmek anlamsız olur. Özellikle kroniklerde inşa edilen “ötekilere” yönelik söylem odak noktasıdır. Metin kurgulanırken; tarihçilikte öne çıkan eğilimlere dikkat edilerek, tarihî verilere ve bu verilerin özelliklerine ve niteliklerine değinilmiştir.

## **A. Kuramsal Çerçeve**

Günümüzde belirli bir kuramdan veya kavramdan etkilenmeden metin ortaya koyabilmek neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Biliçli veya bilinçsiz bir biçimde tezahür eden



bu durum, tarihçilikte pek çok farklı yorum ve değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kuşkusuz bu çalışmanın etkilendiği kuram ve kavramları gözler önüne sermek meselenin anlaşılmasını daha da olanaklı kılacaktır.

Çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere, metnin temel hareket noktası dildir. Dolayısıyla en başta filoloji kökenli kuramların ve kavramların yardımlarına başvurulmuştur. Özellikle hermeneutik yorumbilimci Schleiermacher'ın *tarihsel öznellik taşıyan toplumsal olgular*<sup>1</sup> olarak gördüğü metinlere bakışı Osmanlı tarihyazım külliyyatına uyarlanmış ve aslında Osmanlı'da ortaya çıkan metinlerin kültürel ve inançsal imgeleri içinde barındıran birer *anlam sistemi* olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Yine buna benzer biçimde Osmanlı tarihçilerinin olayları aktarırken zihinsel süzgeçlerinden geçirmeleri Schleiermacher'ın *akılsallık*<sup>2</sup> kavramının dikkate alınmasına neden oldu.

Bir başka yorumbilimci Dilthey'de aklın durumuna özellikle de yeniçağdaki aklın gücüne işaret eder. Dilthey için oldukça önemli olan diğer bir kavram da *anlam*<sup>3</sup>dir. Onun anlamı, bütün ve parçalar arasındaki karşılıklı ilişkidir. Bu ilişki tarihsel görelelik denilen şeyin ortaya çıkmasına neden olur. Aslında bu metinle okuyucu arasında başlayan diyalogların bir sonucudur. Böylece ortaya çıkan nesne yâni tarihî metin mensup olunan toplumun yapıtıdır. Onun geliştirdiği bu savlar, geçmişin zihinlerde tekrar tekrar göreceli olarak kurulduğunu gösterir. Bu çalışma sırasında kullanılan kaynaklara da Dilthey'in bu analizi dikkate alınarak yaklaşmıştır. Osmanlı tarihçileri, mensubu oldukları toplumun değerlerini üzerlerinde taşıyarak şekillendirdikleri için, birtakım önyargılar taşımaları kaçınılmaz olmuştur.

Heidegger'e göre, anlam ve yorum insanın varlık biçimi ve dış dünyaya açılma şeklidir. İnsan bir şeyler anlatmaya başladığında aslında bizzat kendini anlatmaya başlar. Varlık, insanlığa dilde açılan bir tarihtir. Bu yüzden de dil, *insanî deney alanı*<sup>4</sup>dır. Osmanlı kronikleri de bu değerlendirmelerden muaf değildir. Birçok olayın aktarımında, metinleri şekillenmesini sağlayan temel saiklerin olay yerine yazar olması bu paradigmanın en sarıh göstergesidir. Böylece insan kendi deney alanında dilsel ve akılsal oyunlara başvurarak metinlerini şekillendirmiş olur.

Heidegger'den etkilenecek teorilerini ortaya koyan Gadamer, tarihî anlamlandırmayı çağların, kültürlerin, sınıfların, toplumların *özne-üstü anlamlarla*<sup>5</sup> yâni bir çağın veya toplumun dildeki sözleri üzerinden yapar. Onun söyleminde, geleneğin taşıyıcısı olan dil

<sup>1</sup> Keyman, 2011: 67.

<sup>2</sup> Özlem, 2012: 137-138.

<sup>3</sup> Şen, 2008: 54.

<sup>4</sup> Özlem, 2008: 258 ve 260.

<sup>5</sup> Özlem, 2012: 259.

Osmanlı kroniklerinde bariz bir biçimde ortaya çıkar. Geçmişte yaşananlar referans alınarak kullanılan kavram ve terimlerin yoğunluğu dilin hem taşıyıcı hem üretici rolünü gözler önüne serer. Dolayısıyla gerek “mülhid” ve “zındık” kavramlarının kullanımında olsun gerekse “mülhid” ve “zındık”lara yönelik kullanılan dil de olsun Gadamer’in *her dilse olan tarihi metin geleneksel edimlerden geçerek geleceğe taşınır*<sup>6</sup> savı kanıtlanır. Dilsel önyargılar zamanla toplumsal önyargılar hâlini alır. Böylece dil, iletişim aracı olmaktan çok öte bir anlam ifade eder. Bilerek veya bilmeyerek dil, toplumsal ilişkilerin ve öğelerin kurulmasında birinci derecede rol alır. Örneğin, haklı veya haksız bir eserde birisi için kullanılan “mülhid” ve “zındık” kavramı, sonraki dönemlerde yazılacak olan eserlerin o kişiye yaklaşımını belirleyici kılar. Böylece tarihî olaylar ve onların yazıya geçirilme süreci oldukça nesnellikten uzaklaşmış olur.

Tüm bu değerlendirmeler kaçınılmaz olarak, metin ve okuyucu ilişkisine, metin ve yazar ilişkisine özel olarak önem verilmesi gerektiğini gün yüzüne çıkardı. Bu nedenle, metinlerin analizi yapılırken belirli ayırım ve değerlendirmelerle inşa edilen yapıların sökülmesine gidildi. Burada en belirleyici olan kavram Derrida’nın *différance*<sup>7</sup> kavramı olmuştur. Ona göre her fark bir anlamdır. Her anlam da bir izle başlar. O, bu anlayışla anlamın hâkimiyetine son vermek ister. Anlamın bir tarihsel metinden başka bir tarihsel metine gönderim de bulunarak oluşturulması aslında anlamın metinsel aralığı olduğunu gösterir. Bu durumda tarihsel anlatıların veya kitapların bir kurgu ve oyun alanından başka bir şey olmadığı anlaşılır. Osmanlı tarihyazıcılığına bağlı olarak ortaya konulan bu metinde de bu gözlemlerin etkisi net bir biçimde görülür. Pek çok yerde tarihçilerin inşa edici ve kurgulayıcı rollerine atıf yapılmıştır. Bu rollerin oluşmasında yukarıda da değinildiği üzere, toplumun gereklerini göz önünde bulundurma, mensup olduğu geleneğin değerlerinden kopmama veya kopmama gibi etkiler söz konusu olmuştur. Dilden bağımsız anlam bulunamayacağı için tarihçi anlam alanları içinde kuşatılmış konumda kalır. Böylece dil, tarih ve tarihçiyi birbirine geçirir ama aynı zamanda birbirinden uzaklaştırır.

Yapım sökülme yönteminin önde gelen diğer önemli düşünürü Deleuze ise, metin içinde çokanlamlılık gösteren en küçük terimlere dahi değer vererek onları tersyüz eder. Böylece kendini oluşturan aşkın alanına yönelerek anlam zincirlerini altüst etmiş olur. Ona göre dil, bir iletişim aracı değildir. Kullanılan dil aslında bilgi üretmekten veya aktarmaktan çok emredici bir tavır içindedir. Dil, bizim tarihî vakalara ve kişilere nasıl bakmamız gerektiğini emreder.

<sup>6</sup> Şen, 2008: 58.

<sup>7</sup> Goodchild, 2005: 187-189; Bal, 2004: 56.

Tam da bu yüzden metinler ve anlamlar altüst-tersyüz edilmelidir.<sup>8</sup> Bu değerlendirmeler referans alınarak, Osmanlı tarihî metinlerinin çözümlenmesi yoluna gidilmiştir. Tarihçilerin kullanmış olduğu dilin aslında ne anlama geldiği yapısöküme uğratılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bir Osmanlı tarihçisinin kullandığı kavramının salt anlamının verilmesinden ziyade bu kavramı kullanmasına neden olan bilinç, akıl ve strateji ortaya konulmak istenmiştir. Kavramsal anlamın arka planına inilmeye çalışılmıştır.

Sonuçta, bu metnin ortaya çıkmasında belirleyici olan söz konusu edilen düşünürlerin kuram ve kavramları olmuştur. Özellikle tarihin yeniden inşa edilmesi, kurgulanması ve kullanılan dilin analiz edilmesi, bu çalışmaların kılavuzluğunda gerçekleşmiştir. Böylece tarihî metinlere nasıl yaklaşılması gerektiği uygulamalı olarak da gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

## **B. Çalışmanın Amacı, Önemi ve Sınırları**

Yukarıda da belirtildiği gibi son zamanlarda Türkiye’de tarih çalışmaları, yeni bir ivme kazanmış durumdadır. Tarihçiliğin konusu merkezin dışına çıkartılarak, yeni perspektiflerle tarih sorgulanmaktadır. Bu bağlamda ele alınan tarihî konularda da çeşitlilik gözlemlenmektedir. Gerek merkezde yer alan gerekse merkezin dışında kalan fikirler çeşitli yönlerden sürekli olarak tetkik edilmektedir. Merkez dışında kalan fikirler ya daha az çalışıldığı için ya da daha cazip geldiği için merak uyandırıcı niteliktedir.

Bu çalışmadaki temel amaç; devletin görüşlerinden neredeyse kopmayan Osmanlı tarihçilerinin sergilemiş olduğu “biz” ve “öteki” söylemi ve bu söylemin oluşmasını sağlayan şartları tespit etmektir. Fertlerin sosyal yaşayışı ve dünyaya bakışıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan farklı düşüncelerin devlet tarafından akamete uğratılması için kroniklerin ortaya koyduğu çabayı gözler önüne sermektir. Bu doğrultuda; *merkezî devlet/iktidar-tarihçi/tarihyazını* ve “öteki” ilişkisi ele alınmış ve Osmanlı zihin dünyasına ışık tutabilmek amaçlanmıştır. Devletin inşa ettiği resmî düşüncenin tarihçinin eserine nasıl yansıdığı, bazen *devletten çok devletçi* olan müverrihlerin vakaları anlatırken tâkip ettikleri yol gösterilmek istenmiştir. Böylece Osmanlı tarihçilerinin devletçi anlatımıyla şekillenen “ötekileştirici” dile dikkat çekilmiştir. Aktarılan vakaların salt gerçekliğinden öte tarihçinin anlatımında belirleyici olan saiklere odaklanılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin iktidar-tarih-tarihçi meşruiyet ilişkisine yeni bir yorum getirmek amaçlanmaktadır.

Çalışmayı önemli kılan etken doğrudan klasik dönem Osmanlı kroniklerini esas alınarak hazırlanmış olmasıdır. Bununla birlikte ikincil kaynaklardan özellikle güncel

<sup>8</sup> Deleuze ve Parnet, 1990: 39-40.

çalışmalardan yararlanılmaya çalışılmıştır. Kroniklerin resmî düşünceye karşı çıkan kesimlere veya bireylere “tedriç” edici yaklaşımlarına değinilmiştir. Böylece arka planda kalan öznelere ön plana çıkarılarak muhalif düşüncelere yönelik tarihçilerin tavırlarına yer verilmek istenmiştir.

Çalışmanın ihtiva ettiği zaman dilimiyse, klasik dönem olarak adlandırılan 1300’lerin başından 1600’lerin sonuna kadarki kısımdır. Bu zaman aralığının seçilmiş olması, devletin kuruluşunun ve daha sonra resmî anlayışının bu evrede şekillenmiş olmasıyla beraber resmî düşünceye karşı hareketlerin de bu dönem boyunca görülmüş olmasıdır. Ayrıca bu dönemde tarihyazıcılığında ortaya çıkan gelişmeler ve tarihî ürünlerdeki sayısal artış da bu zaman aralığına eğilimiyi zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla bu kaynakların çalışmayı yönlendirdiği belirtilmelidir. Gerek devletin 1453’lerden itibaren merkezîleşmesi, gerekse 1500’lerden sonra daha ortodoks bir anlayışa bürünmesi bu tarihlerde ortaya çıkacak herhangi bir farklı düşüncenin -devlete göre tehlikenin- ortadan kaldırılması gerektiği anlayışına neden olmuştur. Bu da devletin ortodoks anlayışına uzak duranların yargılanmasıyla sonuçlanmış ve birçok “mülhid” ve “zındık” ithamı ortaya çıkacaktır. Özellikle İbn-i Kemal ve Ebussuud gibi devletin ortodoks anlayışından taviz vermeyi düşünmeyen devlet adamların çeşitli fetvaları “zındık” ve “mülhid” ithamlarının bu dönemde artmasına neden olmuştur. Bu etkenler de 1300-1600 döneminin ele alınmasına sebep olarak gösterilebilir.

### C. Kaynaklar

Bu çalışma ağırlıklı olarak pek çok kıymetli tarihçi tarafından günümüz harfleriyle neşredilen klasik dönem Osmanlı kroniklerinden seçmeler yapılarak hazırlanmıştır. Burada özellikle Kemal Yavuz-Yekta Saraç’ın hazırladığı Aşıkpaşazâde’nin *Tevârih-i Âl-i Osman*’ı, Faik Reşit Unat-Mehmed Altay Köymen’in birlikte hazırladığı Neşrî’nin *Kitâb-ı Cihannümâ*’sı kullanılmıştır. Nihal Atsız tarafından yeni harflere aktarılan *Oruç Bey Tarihi*’nden, Muhammed İbrahim Yıldırım’ın ilim hayatına kazandırdığı *İdris-i Bidlisî-Heşt Behişt VII. Ketîbe*’den de yararlanma yoluna gidilmiştir. *Künhü’l-Ahbâr*’ın birinci cildi için Faris Çerçi’nin hazırlamış olduğu yayıma müracaat edilirken, Münecimbaşı Ahmed Dede’nin eseri için İsmail Erünsal’ın çalışmasına başvurulmuştur. Özellikle Kanunî döneminin anlatılarında, Kaya Şahin’in Celâlzâde’nin *Tabakâtü’l-Memâlik ve Derecâtü’l-Mesâlik*’e dair tetkik ve değerlendirmelerini içeren esere ve yine Celâlzâde’nin aynı eserini tetkik yapmadan yayımlayan Ayhan Yılmaz’ın çalışmasına bakılmıştır. Kanunî sonrasında değerlendirmeler içinse, Mehmet İpşirli’nin hazırladığı *Selânikî Tarihi*’ne ve Abdülkadir Özcan tarafından hazırlanan Defterdar Sarı Mehmed Paşa’nın *Zübde-i Vekayiât* adlı

çalışmaya yer verilmiştir. İdris-i Bitlisî'nin Osman Bey ve II. Bayezid devirlerini ihtiva eden kısımlarını yüksek lisans ve doktora tezi olarak hazırlayan Vural Genç'in çalışması alanda en son yapılan önemli çalışmalar arasındadır. Yine Bitlisî'nin *Selimşâhnâme*'sini günümüz harflerine aktararak doktora tezi hazırlayan Hicabi Kırlangıç'ın da önemli katkıları vurgulanmalıdır. Kanunî döneminde Mâtrakçı Nasûh'un *Süleymannâme*'sini yüksek lisans tezi olarak hazırlayan Ahmet Tokluca'yı ve yine Mâtrakçı Nâsuh'un *Süleymannâmesi*'ni transkribe eden Davut Erkan'ın yüksek lisans çalışmasını da belirtmek gerekir. 1591-1655 yılları arasındaki olayları anlatan Kâtip Çelebi'nin *Fezleke*'si Zeynep Aycibin tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış ve bu çalışmada kullanılmıştır. Kanunî döneminin Şeyhülislâmlarından İbn-i Kemal'in fetvalarını doktora tezi olarak hazırlayan Ahmet İnanır ve Ebussuud Efendi'nin fetvalarını bir araya getiren Ertuğrul Düздаğ'ın çalışması da istifade edilen eserler arasındadır. Bu birincil kaynak çevirileri başta Ahmet Yaşar Ocak olmak üzere Halil İnalçık, Feridun Emecen, Caroline Finkel, Zekeriya Işık, Gürsoy Akça, Yunus İnce vb. teorik çatısı güçlü eserler ekseninde yorumlanmıştır. "Gerileme Paradigma"larına getirilen eleştiriye dair birçok önemli makaleyi bir araya getiren Mustafa Armağan'ı da vurgulamak gerekir.

Bunun yanı sıra mukayeselerde bulunabilmek için ilk dönem kroniklerin farklı nüshalarının neşirlerine de bakılmıştır. Ayrıca zaman zaman Şeyhülislâmların fetva mecmualarıyla alâkalı çalışmalar da incelenmiştir. Diğer yandan 2017 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından yayıma hazırlanan, *Taşköprülüzâde'nin Zeyilleri Projesi* kapsamında hazırlanan Nev'izâde Atâyî'nin eserlerinden yararlanılmıştır. Bilindiği üzere Taşköprülüzâde'nin *Şakaik-i Numaniyye*'si Osmanlı *Tabâkât* literatürünün en önemli kısmını ihtiva etmektedir. Ortaya konulan savlar zaman zaman, konular üzerine yapılmış modern araştırmalarla desteklenmiştir. Ayrıca, çeşitli kroniklerin çevirilerinden oluşan bazı yüksek lisans ve doktora tezlerinden de yararlanma yoluna gidilmiştir. Ayrıca detaylı incelenmesine gerek görülmeyen bazı terimlerin ve kavramların açıklanmasında zaman zaman ansiklopedi maddelerine müracaat edilmiştir. Son zamanlardaki çalışmalarıyla ön plana çıkan Ahmet T. Karamustafa, Haşim Şahin, Zekeriya Işık, Saim Savaş gibi araştırmacıların çalışmaları içeriğin zenginleştirilmesinde ve farklı bakış açıları sunulmasında oldukça faydalı olmuştur.

#### **D. Kavramlar, Yöntem ve Çalışmanın Varsayımları**

Sosyal bilimler disiplini açısından bakıldığında yapılan çalışmalarda kavramlar önemli bir yer işgal eder. Özellikle tarihçilik alanında kullanılan kavramlar, kullanıldığı çağın şartların göz önünde bulundurulması gerekliliğinden yola çıkarak daha da bir önem kazanır.

Bugünün kavramlarıyla dünü açıklayamayacağımız gibi o günün kavramlarını da zamanının ihtiva ettiği içeriğe göre değerlendirmek zorundayız. Dilbilim açısından bakıldığında, geçmişte kullanılan bazı kavramların bugüne ulaşmaya kadar inanılmaz derecede değiştiği dolayısıyla ciddi bir anlam kayması geçirdiği tarihî bir gerçektir. Dolayısıyla tarihçinin üzerine düşen görev, bu tür değişimleri göz önünde bulundurarak, ele aldığı zamana en gerçekçi biçimde ışık tutmayı yeğlemesidir.

Çalışma boyunca sık sık kullanılan kavramların başında “kronik” terimi gelmektedir. Sosyal bilimlerden özellikle de tarihçilik açısından bakıldığında “geleneksel tarihçilik” denilebilecek vakayinâmecilik denilen basit tarih anlatımı olarak da değerlendirilebilir. Bu tür modernite öncesi tarihyazımında kronolojik esasa dayalı, yıl yıl tutulan ve yazıcılar tarafından önemli görülen olayların kaydedilmesi mahiyetinde tezahür etmiştir. Dönemin yazıcılarına göre önemli görülen olaylar genellikle saltanat merkezli anlatılardır. Padişahın hemen hemen her hareketinin aktarıldığı bu anlatılar devletin erki etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla geçmişten bugüne gelen anlatılar oldukça kısıtlı bir kesimin hayatlarını bize ulaştırır.

Diğer taraftan bir başka mesele, modernite öncesi tarihyazıcılığının edebiyat mı yoksa tarih mi olduğu tartışmaları doğrultusunda XIV-XV. yüzyıllara uzanan kaynakları ne kadar tarihsel veri olarak görebiliriz tartışmasıdır. Bu metinlerin üslup ve içerik olarak edebî özellikler barındırması, birçok olağanüstülüğün şiirsel veya menkıbevî şeklinde anlatımı, bu anlatılara ne dereceye kadar güvenebiliriz problemini ortaya çıkarmaktadır. İşte bu noktada tarihçinin dikkatli olması gerektiği yine bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda gerek bireysel dürtülerle gerek birine yaranmak için gerekse herhangi bir görev beklentisiyle yazılan eserlerin durduğu noktayı iyi tahlil etmek her zaman bir tarihçinin asli görevi olmak zorundadır. Bu eserler arasında meselelere bakış farkı göz önünde bulundurularak niçin bir yazarın bin bir zahmete katlanıp bir araya getirdiği eserine ismini yazmadığı, onu gelecek yüzyıllarda ünlü bir kişi yapacak olan bu imkânı neden kullanmadığı -belki daha doğru bir ifadeyle kullanamadığı- cevaplanması gereken başlıca sorulardandır. Hele ki, anonim olan bu eserin ihtiva ettiği bilgiler kısmen de olsa çağdaşlarından farklılık arz ediyorsa, “ısmarlama” kaynaklara şüpheyle yaklaşmamız için önemli bir uyarandır. Bu sorular ekseninde bugün, en azından geçmişi kuşkuyla yeniden inşa ederken geçmişin bu cilvesini göz önüne almamız kaçınılmaz olmaktadır.

XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar geçen sürede, farklı tarihçilik türleri olduğu düşünülürse, gerçekten hangi dönemin eserlerinin tarihçilik açısından daha anlamlı olabileceği sorunları başlı başına bir problem olarak durmaktadır. Dolayısıyla yapılan bu çalışma, dile getirilen bu problemler doğrultusunda düşünülmelidir. Her ne kadar bu

problemlerin farkında olsak da kendimizi bu problemlerden ne dereceye kadar soyutlayabildiğimiz tartışılabilir.

Üzerinde durmamız gereken bir diğer kavram ise, çalışmamızın asıl konusunu oluşturan “mülhid” ve “zındık” kavramlarıdır. İlk çıkışından, Osmanlı kullanımına gelinceye kadar bu kavramlar da belirli bir anlam kayması geçirmiştir. İlk zamanlar daha çok Müslüman olan ama eski İranî etkileri sürdürenlere yönelik “dindışı” veya “sapkın” anlamlarında kullanılan “mülhid” ve “zındık” kavramı zamanla dinsizlik, inançsızlık manalara gelmiştir. Fakat ağırlıklı olarak Sünnî ulemanın, diğerlerini tenkit ve ötekileştirmek için kullandığı bu kavramlar Osmanlı’ya ulaştığında genel olarak Ehl-i Sünnet dışı oluşumları açıklamak amacıyla kullanılmıştır. Osmanlı’da bu kavramlar sadece dinî içerikli olmamakla beraber siyasî kaygılardan dolayı da kullanılır olmuştur. Siyasallaşmasına paralel olarak, halk arasında hakaretimiz olarak bugüne kadar ulaşabilmiştir. Örneğin; bazen sokakta bir şahsa yönelik, “*bre zındık*” gibi bir hakareti -Osmanlı gündelik yaşamı kadar olmasa da- duyabiliriz.

Birinci bölüm, Osmanlı tarihyazıcılığının ortaya çıkışına odaklanırken, tarihî kayıtların hangi şartlar altında ve ilk ne zaman çıktığına eğilinecektir. Tarih bilincinin oluşmasını sağlayan etmenlere değinilerek, dönemin tarihçilik anlayışına ışık tutulmaya çalışılacaktır. Hangi saiklerin insanları yazmaya sevk ettiği, yazma ihtiyacının nasıl vusule geldiği ve Osmanlı Devleti’nin oluşum aşamasında ilk yazılan eserlere yer verilecektir. Bu bölümde verilen ilk eserlerin nasıl kurgu ve dinamizme sahip olduğu, tarih yazmadaki amaçlarının ne olduğu sorularına cevap aranacaktır. Özellikle kimlerin neden tarih yazdığı aslında yazılanlar kadar irdelenmesi gereken bir konudur. Dolayısıyla bu zamana kadar yapılan bu tür irdellemelerden faydalanarak, oluşturulan cevaplara yer verilecektir. Dönemin tarihyazımında görülen; dil, üslup ve yöntem üzerinde durmak da ihmâl edilmeyecek ve devletin gelişimiyle, tarihyazıcılığı arasındaki ilişki ve tarihçinin üstlendiği misyon incelenecektir. Devletin zihnî yapısındaki değişikliklere paralel olarak, tarihçinin de zihnî yapısındaki değişimlere temas edilmiştir. Devletin zihnî değişimine muhalif olarak ortaya çıkan “cılız” seslere yer verilirken, bu karşı çıkışın nedenleri üzerine yapılan değerlendirmeler üzerinde de durulmuştur. Yıllar içinde Osmanlı tarihçiliğinde gözlemlenen değişim ve bu değişimin ortaya çıkardığı usulün ne olduğu ortaya konulmak istenmektedir. Tarihçilikte ortaya çıkan bu “yeni” anlayışın kökenlerine ve neden böylesi bir değişime ihtiyaç duyulduğuna dair tespitler ortaya konulmuştur. Dolayısıyla meydana gelen tarihyazım külliyatının, tarihçilik açısından durduğu nokta tespit edilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölüm, bir önceki bölümde ortaya konulan tarihî materyaller ekseninde, tarihçilerin devletle olan ilişkilerine ve devlete yaklaşım biçimlerine ayrılmıştır. Genelde

devletin görüşlerinin kroniklerdeki izdüşümlerine örnekler verilirken, zaman zaman da modern araştırmacıların yorumlarından yararlanılacaktır. Bu bölümün amacı, devletin ve kroniklerin çeşitli siyasî yapıları ve görüşleri “ötekileştirirken” hareket noktasının modernite öncesi dünyada olduğu gibi dinî yorumdan kaynaklanmış olduğunu gösterebilmektir. Böylece dinin kendisinden ziyade karşı taraf açısından algılanan biçimine nasıl bir misyon yüklediği ve bu doğrultuda nasıl meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanıldığına vurgu yapılacaktır. Zamanın bu diliminde “ötekileştirenlerin” de “ötekileştirmeye” maruz kalanların da hareket noktasının din olduğu gözlemlenir. Özellikle merkezîleşen bir siyasî yapının bu bilince ulaşması tarihçiliği olduğu gibi diğer birtakım devlet kurumlarını (fetva makamı gibi) da devreye sokmuştur. Bu da mücadelenin meydanlarda olduğu kadar ilmî arenalarda da vuku bulunduğunu göstermektedir. Neticede hem siyasal olarak hem de meşrulaştırma açısından en güçlü râkibler en azından müverrihlerin kalemıyla nasıl alt edilebildiği kanıtlanmaya çalışılacaktır.

Dördüncü bölüm, doğrudan “mülhid” ve “zındık” suçlamalarıyla ön plana çıkan tarihî şahsiyetlere karşı kroniklerin yaklaşımlarına odaklanmaktadır. Öncelikli olarak, “mülhid” ve “zındık” kavramının ortaya çıkışına dair bilgilere yer verilerek bir kavramsal çerçeve çizilmek istenmiştir. Burada Osmanlı’daki “mülhid” ve “zındık” suçlamalarına yer verilecek ve bu suçlamalarda kullanılan terminoloji üzerine odaklanılacaktır. Bu kavramların içerdiği anlamlar ve kullanılmasıyla ne amaçlanmak istendiğine eğilinecektir. Dolayısıyla Osmanlı zihnî dünyasında “mülhid” ve “zındık” kavramının ihtiva ettiği anlam gözler önüne serilmiştir. Daha sonra Osmanlı’daki “mülhid” ve “zındık” suçlamalarının daha iyi anlaşılması açısından bu tür suçlamaların tarihî arka planı mevzubahis edilmiştir. Böylece Osmanlı’da “mülhid” ve “zındık” suçlamalarına kaynaklık eden Mehdîci-Mesiyani hareketlerin düşünce köklerine, Hurufîlik, Rafizîlik, Haydarîlik gibi “heteredoks” olarak adlandırılan akımların, Osmanlı öncesi tarihî kökenlerine inilmeye çalışılmıştır. Özellikle Vahdet-i Vücûd anlayışının *hulûl* ve *tenâsühe* kaçan aşırı yorumları üzerinde durulmuştur. En nihâyetinde Osmanlı kroniklerine yansıyan bazı meşhur “mülhid” ve “zındık” suçlamalarına yer verilerek, onlara karşı kullanılmış olan dilden yola çıkarak, devletin resmî çizgileri belirlenmeye çalışılmıştır. Osmanlı’da muhalif olmanın ne güç olduğu anlatılmasına rağmen meydana gelen “protestolara” kroniklerin yaklaşımı ele alınmış ve ne dereceye kadar, kroniklerin ve devletin söylemi örtüştüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kullanılan kavramların nerelerden miras olarak alındığı ve hangi perspektifle bu kavramların kullanıldığı sorusuna yanıt aranmıştır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### OSMANLI TARİHYAZICILIĞI'NIN İNŞASI

Osmanlılar kendisinden önceki uygarlıkların meydana getirdiği tarihî kayıtlarını göz önünde bulundurarak bir tarih yazım yöntemi geliştirmiş, fakat zaman içerisinde kendi özgün tarihyazım geleneğini inşa etmiştir. Bu bölüm önceki uygarlıkların tarihyazımının Osmanlı tarihyazıcılığına tesirlerini inceleyecek ve bir bakıma vusule gelmiş olan tarihyazım geleneğinin niteliklerini değerlendirecektir. Osmanlı tarihyazıcılığının ilk nüveleri ve bu nüvelerin geçmiş geleneklerle olan bağı, söz konusu bağlarla ilintili olarak ortaya çıkan ortak noktalar ana hatlarıyla çizilecektir.

Osmanlı tarihyazıcılığı ilk örneklerinin oldukça geç denilebilecek bir tarihte vermeye başlamıştır. Buna bağlı olarak Osmanlı tarihyazım geleneğinin neden oldukça geç denilebilecek tarihlerde başladığına dair bir tahkikat yapılarak bu konudaki çeşitli görüşler gözler önüne serilecektir. Gerekçeleriyle birlikte bu gecikmenin sebepleri bu bölümde tartışılmıştır. Bu çerçeveden anlaşıldığı üzere, kuruluş dönemi Osmanlılarla ilgili çağdaş kaynakların azlığı dikkat çekicidir. Var olan kaynakların da ekseri farklı medeniyetlerin kalemlerinden meydana gelmiştir. Bu nedenle de kuruluş devri Osmanlı tarihi tam tetkik edilememiş ve hâlâ da harcanan yoğun mesailere rağmen devletin kuruluş aşamasındaki sis perdesi aralanamamıştır. Bu açıdan bakıldığında tarih bilimi için verilerin niceliğinin ne kadar önemli olduğu gün yüzüne çıkmaktadır. Zira bu kaynak kısırlığı, bir taraftan saha uzmanlarının ortaya koyduğu çalışmalarda eminlik sorunu oluştururken diğer taraftan dönemin anlatısında belirli bir konsensüsün sağlanmasını da engeller görünmektedir.

Peki Osmanlı tarihyazıcılığı niçin geç denilebilecek bir tarihte başlamış olabilir? İlk olarak, Osmanlı tarihyazıcılığının geç başlamasına devrıldığı tarihyazım külliyyatının kısırlığı temel gerekçe olarak gösterilebilir. Her ne kadar bu ana gerekçelerden birisi olarak gösterilse de burada unutulmaması gereken önemli bir diğer nokta ise; Osmanlıların, daha o tarihlerde Anadolu'nun genelinde olduğu üzere konar-göçer bir toplum olduğudur. Konar-göçer toplumların ortaya koyduğu refleksler, doğal olarak idarî tekâmülü tamamlayarak hissedilir ölçüde merkezîleşmiş ve kurumsallaşmış topluluklarla kıyaslanamayacak ölçüde farklılıklar arz eder.

Bu bölümde dikkate sunulan başka bir mesele ise, bu tarihî kayıtların niteliğine dairdir. Devletin kuruluşundan epey zaman sonra verilen eserlerin, tarihçilik açısından oldukça sorunlu olduğu bilinen bir gerçektir. Sorunun temel kaynağıysa, dönemin tarihçilik

anlayışında aranmalıdır. Dönemin siyasî yapılarında ve devlet geleneklerinde tarihçilik çoğu zaman ya kişileri övmek veya yermek için yazılırdı. Kimi zaman da birtakım beklentiler böylesi zahmetlere girmeyi mecburiyete dönüştürmüştür. Beklenti kimi zaman herhangi bir makam olurken, kimi zaman herhangi bir taltif olurdu. Bazen de birkaç kese akçe beklentisi ya da bir kalem dairesine girebilme veyahut kendine bir namzet bulabilme endişesi kişileri divit ve kâğıda yönlendirmiş olmalıdır. Tüm bunlara ek olarak, ilk dönemdeki eserlerin, - neredeyse tamamının- referans olarak aldığı tek bir kaynağı birebir olduğu gibi aktarmaları muhtelif bilgilerin ulaşmasına mâni olmuştur. Ayrıca sultanların girişimiyle tarihî eser yazmaya yönelik ilgi artmış ve bunun üzerine pek çok *Tevârih* kaleme alınmış. Ancak bunlarla da yetinilmeyerek bu popüler nitelikli eserlerin birçok nüshası istinsah aracılığıyla çoğaltılmıştır. Ancak nüshaların içerisinde görülen bazı tutarsızlıklar bilgi kirliliğine neden olmuş, olmaya da devam etmektedir. Nitekim tüm bu durumlar tetkikleri oldukça zorlarken sağlıklı çözümlenmelerin yapılmasını engellemektedir.

Daha sonraki dönemlerde, devletin kurumlaşmasına bağlı olarak tarihçilikte de bir dönüşüm meydana gelmiştir. Her ne kadar tarihyazıcılığına olan ilgide bir artış olsa da bunun daha çok saray çevresiyle sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yazılan eserlerin birçoğunun dönemin resmî anlayışına uygun bir çerçevede hazırlandığı örnekleriyle birlikte anlatılmaya çalışılmıştır. Çizilen bu portreye bağlı olarak, devletin resmî tarihyazıcılığının kurulmasına giden süreç safha safha işlenmiştir. Sultanların hayatlarının ön plana çıktığı “büyük fetihler çağı”na uygun olarak bir ihtiyaç hissiyle başlayan saray tarihçiliği, kadim geleneklerden esinlenerek vusule getirilmiştir. Dolayısıyla zaten daha öncesinde şekillenmeye başlayan resmî düşünce, kendisine özel olarak tahsis edilen *Vakanüvislik* kurumuyla taçlanmıştır. Son kertede devlet kendi eliyle kendisinin tarihyazıcısı hâline gelmiştir.

Böylesi bir durum, modern tarihçiliğin ilerlemesine bağlı olarak, bu ve benzeri metinlere yaklaşımı oldukça kuşkulu kılmaktadır. Yeni düşünceler ve metotlar ışığında tarihî kayıtlar tekrar gözden geçirilmektedir. Neticede tarihî konuların odak noktası iktidar erklerinden, alt tabakalara doğru kaymaktadır.

### 1.1. Osmanlı Tarihyazıcılığı'nın Gelişimi ve İlk Kronikler

Bugün elimizde Ortaçağ Anadolu Türk Tarihi'ne ilişkin tarihî veriler oldukça kısıtlıdır. Ancak birtakım küçük monografiler diyebileceğimiz eserlerden haberdarız. Bu dönem yazılan eserlerin birçoğunun dilinin Arapça veya Farsça olduğu görülmektedir.<sup>9</sup> Osmanlı tarihyazıcılığının geç başlamasında ve niteliğinin zayıf olmasında, kendisinden önce

<sup>9</sup> Babinger, 1992: 4. Ayrıca Ortaçağ entelektüel hayatına dair bk. Ocak, 2016b: 298-313.

güçlü bir tarihyazımı külliyyatının olmaması önemli bir gerekçe olduğu belirtilmiştir. Bazı araştırmacılar, Osmanlılar'da tarihyazıcılığının geç başlamasını, Anadolu'da Osmanlılar'dan önce Türkçe tarihyazıcılığının başlamamış olmasına bağlarlar. Zira bu dönemde Arap ve Fars dillerinin birçok alanda egemen olduğu söylenir.<sup>10</sup> Ayrıca özellikle Selçuklular döneminde İran geleneğine dayalı olarak yazılan eserlerde, yönetim ve diplomasi tarihine açıkça yer veriliyorsa da onların köylülerin ve çobanların tarihçisi olmadığı açıktır.<sup>11</sup> Dolayısıyla bu dönem verilen eserlerde Anadolu'nun konar-göçerlerine dair -ki bunlardan birisi de Osmanlılar- bilgiler verilmemesinin sebebi anlaşılacaktır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasında dönemin çağdaş kaynakları hemen hemen yok denecek kadar azdır. Az miktarda bulunan eserler Bizans tarihçileri veya Arap seyyahlarınca yazılmıştır. Osmanlılara dair bu kaynaklarda verilen bilgiler de oldukça sınırlıdır.<sup>12</sup> Kaynakların sınırlılığı ve var olan kaynakların bazılarının günümüze kadar ulaşmamış olması, Osmanlı tarihinin ilk devirlerinin anlaşılmasını ve açıklanmasını bir hayli zorlaştırmaktadır. Bugün hâlâ Osmanlı tarihinin kuruluş dönemiyle alâkalı birçok problem yerli ve yabancı tarihçileri meşgul edegelmektedir. Genel olarak bakıldığında, Osmanlı tarihçiliği, İslâm tarihyazıcılığının son dönemi olarak ele alınabileceği gibi kendine has biçimiyle de İslâm tarihyazıcılığının Osmanlı tarzı şeklinde düşünülebilir.<sup>13</sup>

Osmanlı Devleti'nde tarihyazma geleneğinin geç başlamasındaki sebeplere kısaca değinilecek olunursa; evvelâ göçebe bir toplum anlayışının olması ve buna bağlı olarak siyasî ortamdaki kargaşalar tarihyazıcılığının geç başlamasının nedenleri arasında gösterilebilir. Zira Anadolu bu dönemde, büyük bir siyasî buhran içerisindeydi. Osmanlılar doğal olarak diğer güçlerle bir var olma-yok olma mücadelesi veriyordu. Bizans gibi büyük bir tarihî geçmişe sahip olan bir güçle, komşu konumda olmak ve ansızın bir mücadele hâlinin varlığı, ister istemez savaşçı özellikleriyle ön plana çıkan toplumun diğer alanlardan uzak kalmasına neden olmuş olabilir. Büşra Ersanlı, Halil İnalçık'tan aktardığına göre; Osmanlı tarihçiliğinin gelişimiyle Osmanlı tarihinin gelişimi arasındaki bağın iktidar erki ve imparatorluk tarihçiliğinin yükselişiyle direkt olarak bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>14</sup>

Günümüz tarihçilerinin, Osmanlı tarihyazıcılığının geç başlamasına bağlı olarak ortak bir anlatım geliştiremediği genel bir kabuldür. Yâni farklı kaynaklarda aynı olayların anlatımı ve tarihlendirmesi çeşitlilik arz edebilmektedir. Hatta aynı eserin istinsahları arasında dahi farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı tarihçiliğinin çağdaş Bizans

<sup>10</sup> Başar, 2002: 409.

<sup>11</sup> Lindner, 2014: 14.

<sup>12</sup> Afyoncu, 2003: 102.

<sup>13</sup> İpşirli, 1999: 247.

<sup>14</sup> Ersanlı, 2003: 48.

tarihçiliğinden epey geride olduğu anlaşılır.<sup>15</sup> Erken dönem Osmanlı eserlerinde genel olarak görülen, anlatıların sözlü/şifahî gelenekle bağlantılı olarak destansı bir içeriğe sahip metinler olduğudur. Dolayısıyla dönemin eserlerinde herhangi bir tarihçilik kaygısı göze çarpmamaktadır. Tarih niteliğinden ziyade epiksi ve menkıbevî anlatım içeren eserlerden yola çıkarak müstakil bir tarih anlatımı ortaya koymak epeyce zor görünmektedir.<sup>16</sup> Osmanlı tarihyazımında, Anadolu’da Selçuklular ve beylikler döneminden alışıl gelen edebî kaygı içeren, süslü ve ağdalı bir dille yazma alışkanlığı ilk başlarda etkisini gösterir. Ancak söz konusu tarzda, halkın yazılan eserleri anlaması oldukça güç olmalıdır.<sup>17</sup> Fakat bununla beraber, bu durum ilerleyen yıllarda değişecek, ağdalı ve süslü yazma yerini halkın anlayabileceği, sade ve açık bir anlatıma yerini bırakacaktır. Arapça ve Farsça yazma alışkanlığı da yavaş yavaş Türkçe yazma geleneğine dönüşecektir. Her ne kadar Doğu ekseninde gelişen bir tarihçilik söz konusu olsa da XV. yüzyıl Osmanlı tarihyazıcılığı “nevi şahsına münhasır” yazımlar meydana getirmiştir. Kuşkusuz sözü edilen dönemlerin eserleri; gösterişten uzak, herkesin anlayabileceği hem genel hem de müstakil ürünler olacaktır. Müverrihler eserlerini kaleme alırken, kendi kanaatlerini gizlemeyerek meseleler hakkında yer yer yorumlamalarda bulunmuşlardır.<sup>18</sup> Fakat bu anlayış çok uzun süre tarihyazıcılığına hâkim olamayacak, bir asır sonra oldukça farklı bir formata sahip tarihyazımı karşımıza çıkacaktır. Yüzyıllar arasındaki tarihyazımındaki farklar ve tarihyazım anlayışında görülen değişimlerin gerekçeleri ilerleyen bölümlerde daha detaylı incelenecektir.

Genel olarak Osmanlı tarihine ilişkin ilk bilgilerin temel kaynağı olarak Yahşi Fakih’in kaleme aldığı düşünülen fakat günümüze kadar ulaşmayan *Menâkıb-ı Âl-i Osman* gösterilmektedir. Yahşi Fakih, Orhan Gazi’nin imamı İshak Fakih’in oğludur. Eserini kaleme alırken bizzat kendi gördüğü veya babasından işittiği olayları derlediği düşünülmektedir.<sup>19</sup> Yahşi Fakih’in tarihi günümüze kadar ulaşamadıysa da Aşıkpaşazâde, Bursa’ya giderken Yahşi Fakih’in evinde kaldığını ve onun yazmış olduğu eseri gördüğünü belirtir. Zaten kendi zamanına kadar gelen olayları mezkûr eserden kendi yazdığı tarihe derç ettiğini dile getirir. Aşıkpaşazâde’nin kullandığı bu kaynağın I. Bayezid dönemine ait olduğu tahmin edilmektedir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Babinger, 1992: 7. Bizans ve Osmanlı tarihçilerinin genel bir değerlendirmesi için Akdes Kural’ın “Bizansın Son ve Osmanlıların İlk Tarihçileri” adlı makalesinden tafsilatlı bilgiye ulaşabilirsiniz. Bk. Kurat, 1935: 185-206. Buna benzer bir başka değerlendirme için bk. Lindner, 2014: 116.

<sup>16</sup> Imber, 2015: 40.

<sup>17</sup> Lindner, 2014: 12; Aydın, 2002: 417.

<sup>18</sup> Genç, 2014: 320.

<sup>19</sup> Babinger, 1992: 11; İnalçık ve Arı, 2013: 12; Afyoncu, 2003: 102; Emecen, 2012: 21.

<sup>20</sup> Şahin, 2017: 44-49; Özcan, 2011: 31; Adalıoğlu, 1999: 286.

Osmanlı tarihyazıcılığının öncüsü olarak görülen Ahmedî'nin Süleymanşâh adına yazdığı *İskendernâme* adlı eserine *Dâsitân-ı Tevârih-i Mülûk-i Âl-i Osman* adlı kısmı ekleyerek, Osmanlı tarihyazıcılığını başlatmış oluyordu. Bu eserde Osmanlıların gazi ve mücahitlikleri üzerinde durulduğu ve sürekli övüldükleri görülür.<sup>21</sup> Ahmedî,<sup>22</sup> Germiyanogulları'nın sarayında yetişmiş ve Germiyan topraklarının Osmanlılara geçmesiyle birlikte, eserini Yıldırım Bayezid'e sunmuştur. Böylece bu manzum eser, gelecek dönemlerde kaleme alınan Osmanlı tarihlerine önemli bir kaynak teşkil etmiştir.<sup>23</sup>

Ahmedî ile birlikte Osmanlı tarihînin kaynaklarına örnek gösterilen diğer önemli eserler de takvimlerdir. Eski bir geleneğin devamı olan takvimler olayları kronolojik bir biçimde vermektedirler. Takvimler sadece olayları sıralamakla kalmayıp aynı zamanda rüyalar ve kehanetlerle alâkalı bilgileri de içerir. Takvimlerin kısa kısa bilgiler sunduğu görülse de bazen önemli olayları da vermiştir. Örneğin; Osmanlı kroniklerinde “Düzmece” şeklinde belirtilen Şehzâde Mustafa'dan bu takvimlerde Yıldırım Bayezid'in gerçek oğlu olarak bahsedilir.<sup>24</sup> Takvimlerden verilen bu örneğin üzerinde biraz durup düşünmek gerekir. Sarayda hazırlanan bir takvimde nasıl oluyor da genel kanaat dışına çıkılabiliyordu? Dönem açısından bakıldığında bunun dikkate değer bir başarı olduğu söylenebilir.

Lindner, Osmanlıların ilk dönemlerinde yazılan eserlerin hem Bizanslı Pahimeris'in hem de Selçuklu klasik yazıcılığından uzak olduğunu belirtir. O, Osmanlıların ilk dönem eserlerinin, sözlü halk destanlarının dedikodu içerikli olduğunu ve kestirme Türkçesiyle yazıldığını söyler. İnanılır olanla, uydurulanın zorlanılarak bir araya getirilmesiyle oluşan bu metinlerden araştırmacıların uzak durmasına yol açtığını öne sürer.<sup>25</sup> Colin Imber'in ise, ilk dönem kaynaklarını uydurma olaylarla dolu olduğunu kanıtlamak için yazdığı makalesinde, kroniklerde yer alan bilgilerin tarihî gerçeklerle alâkasının bulunmadığını iddia etmesi eleştiriye açık bir yorumdur.<sup>26</sup>

XV. ve XVI. yüzyıllarda başlayan Osmanlı tarihyazıcılığında diğer birçok alanda da olduğu gibi kendisinden önceki uygarlıkların kurumlarının bir karışımı şeklinde tezahür etmiştir. Gerek eski Türk ve Moğol gelenekleri olsun, gerekse Arap-Fars Medeniyetleri'nin

<sup>21</sup> Lindner, 2014: 15.

<sup>22</sup> Menage, 2015: 75; Menage, 1978: 228-229. Ahmedî'nin yaklaşık olarak 1330'da doğduğu tahmin edilmektedir. Tarihçi olmamakla beraber, edebiyatçı bir kişidir. Mısır'da eğitim alarak birçok İslâmî bilim dallarında bilgi sahibi olmaya çalışmıştır.

<sup>23</sup> Tekindağ, 1971: 656; Öztürk, 2015: 31; Başar, 2002: 410; Emecen, 2012: 22-23.

<sup>24</sup> Finkel, 2017: 31; Afyoncu, 2003: 103; Menage, 2015: 77; Menage, 1978: 230.

<sup>25</sup> Lindner, 2014: 14.

<sup>26</sup> Emecen, 2012: 20; Ocak, 2016c: 21. Emecen, kroniklerde bulunan yoğun efsanevî hâli; XV. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Osmanlıların olağandışı bir şekilde odaklandığı Safevî etkisine ve buna bağlı olarak ele geçirilen kutsal topraklara işaret ederek, birçok eserin bu iki önemli vakadan sonra yazılmış olmasına bağlar. Bk. Emecen, 2012: 108.

tesiri olsun, Osmanlı devlet teşkilatının birçok alanında hissedilir. Tüm bunların yanı sıra kadim bir geleneğe sahip olan Anadolu ve Bizans mirasının kalıntılarının da zaman zaman Osmanlı kültür ve medeniyetinin çeşitli alanlarında görmek mümkündür.<sup>27</sup> İlber Ortaylı bir çalışmasında Osmanlı tarihyazıcılığının, köken itibariyle Arap ve Fars tarihyazma geleneğine dayandığını belirtirken, içerik olarak ise; Ortadoğu toplumlarında sıkça karşımıza çıkan nasihatnâme türüne benzediğini dillendirir. Bununla birlikte Osmanlı tarihyazıcılığında görülen değişimin veya direncin, konunun incelenmesini hâlâ taze tuttuğu ve birtakım tartışmaları gündeme getirdiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Osmanlı tarihyazıcılığının Bizans, Abbasî vb. gibi kronikçiliğe yaklaşım yöntemleriyle ele alınmasının yanıltıcı sonuçlar doğurabileceği uyarısında bulunmaktadır.<sup>28</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi Osmanlı Devleti siyasî alanda gösterdiği başarılar, tarihyazımı düşünüldüğünde beklenenin epeyce uzağında kalmıştır. Özellikle Ankara Savaşı sonrası yaşanan siyasî buhran ve buna bağlı olarak yaşanan mücadeleler, Osmanlı tarihyazımının gelişimini yavaşlatmış olabilir. Her ne kadar Osmanlı tarihçiliğinin yavaş ilerlediği akla gelse de Ankara Savaşı düşüldüğünde tarihçiler devlet açısından üzerine düşeni yapmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda ilk dönem Osmanlı tarihyazıcılarının, Timur'a yaklaşımı oldukça katı ve negatiftir.<sup>29</sup>

Osmanlı Devleti Anadolu'da tekrar birlikteliği sağlamasının akabinde I. Murad'dan, II. Murad'a gelinceye kadar birtakım ilmî gelişmeler olduğu gibi bu gelişmelerin tarihyazım alanına da yansımıştır. Anadolu'da daha önce Farsça veya Arapça kaleme alınan eserlerin tercümeleri yapılmaya başlanmıştır. Böylece ciddi olarak Osmanlı tarihyazıcılığının ilk örneklerini görme imkânımız olmuştur. Bu çerçevede ilk olarak karşımıza çıkan Yazıcıoğlu Ali'nin İbn-i Bibi'nin eserini tercüme etmesidir.<sup>30</sup>

Artık bu dönemden itibaren Osmanlı tarihyazıcılığının zenginleştiğini görebiliriz. Bu bağlamda Osmanlı tarihine ilişkin birçok eser verilmiştir. Buna rağmen, özellikle II. Murad'a ithaf edilen ve onun girişimleri ile yazılan söz konusu eserlerin hâlâ tarihçilik açısından

<sup>27</sup> Piterberg, 2005: 46.

<sup>28</sup> Ortaylı, 2011: 85.

<sup>29</sup> Emecen, 2012: 261-273. Her ne kadar Osmanlı müverrihlerince Timur'a yaklaşımda sert bir dil söz konusuysa da XVI. yüzyılın büyük tarihçilerinden G. Mustafa Âlî'nin faklı bir yol izlediği görülür. Âlî taraflı tarih yazarlarına göre meseleye daha geniş bir perspektifte yaklaşırken, aslında I. Bayezid'in Timur'un vasalı olmayı kabul etmesi gerektiğini söylüyordu. Bu düşüncesini de hükümdarlık ideolojisi ve dinî olarak iki nedene bağlıyordu. Birincisi, Timur dünya fatihydi ve hükümdarlık protokollerine uymuştu. Osmanlı kibirli davranmıştı. İkincisi, Âlî'ye göre; Timur daha iyi Müslümandı. İslâm dünyasının siyasa ve dinî birliğini yeniden inşa edebilirdi. Oysa Bayezid, Şer'î hukukun bozulmasına göz yumarak, adaletin ve şeriatın üstünlüğüne gölge düşürmüştü. Bk. Fleischer, 1996: 296; Gelibolulu Mustafa Âlî I, 2000: 51.

<sup>30</sup> Tekindağ, 1971: 657; Aydın, 2002: 418; Başar, 2002: 410; İpşirli, 1999: 247; Adaloğlu, 1999: 286; Ocak, 2016b: 302.

nitelikli olmadığı göze çarpar.<sup>31</sup> II. Murad döneminde sade ve anlaşılır bir dille bir bakıma popüler tarih kitapları diyebileceğimiz, *Tevârih-i Âl-i Osman*<sup>32</sup> adı altında birçok Türkçe eser kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu eserler anlatım ve içerik yönünden birbirleriyle benzerlikler taşırlar. II. Murad döneminde belirli bir üsluba bürünen *Tevârih-i Âl-i Osman*'lar klasikleşmiş halini II. Bayezid ile alacaktır.<sup>33</sup> Diğer taraftan şu noktayı da belirtmekte fayda var ki; devletlerin kurumsal alışkanlıklarında ve geleneklerinde keskin bir değişim-dönüşüm gerçekleşmez. Dolayısıyla bir tarafta Türkçe yazmalar başlarken, diğer tarafta Arapça ve Farsça yazma bağımlılığı devam etmiştir. Örneğin; II. Murad zamanında manzum *Şehnâmelerin*<sup>34</sup> kaleme alındığını görmekteyiz.<sup>35</sup> Bu tür şehnâmelerle birlikte II. Murad döneminden günümüze ulaşan önemli bir kaynak ise, 1443-1444 Varna savaşını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan fakat yazarı belli *Gazâvât-ı Murâd Hân* adlı *gazâvâtname* türündeki orijinal eserdir.<sup>36</sup>

*Tevârih-i Âl-i Osman*'ların popüler kimliklerinden kaynaklansa gerek, birçok kütüphanede çeşitli yazmaları bulunmaktadır. İşledikleri siyasî tarih konularının yanı sıra, dönemleri içerisinde önemli gördükleri farklı meselelere eğilme gayreti içerisinde yer almışlardır. Bunlardan en çok göze çarpanı, Ayasofya'nın yapılışıyla alâkalı pasajlara hemen hemen her *tevârihte* denk gelmek mümkündür.<sup>37</sup>

II. Mehmed döneminin geçmişten ciddi ilmi ve kültürel birikimi devir aldığı ve birçok alanda ilerlemenin olduğu bazı araştırmacılarının değinegeldikleri noktalardan biridir.<sup>38</sup> Fakat

<sup>31</sup> Babinger, 1992: 17.

<sup>32</sup> *Tevârih-i Âl-i Osmân* yazma geleneğinin ilk özgün tarzlarının II. Murad döneminde verilmeye başlandığı görülür. Yukarıda da belirttiği üzere Yazıcıoğlu Ali'nin İbn-i Bibi'den yaptığı çeviri kendisinden sonraki tarihlere örnek teşkil etmiştir. II. Bayezid ile birlikte bu tür yazınlarda büyük bir çoğalma göze çarpar. Bunlara dair ilk ciddi çalışmayı F. Giese yapmıştır. Manzum parça olanlar ve olmayanlar şeklinde bir tasnif yoluna giderek, ilk gruptakilerinin yazım yılları belirli olmamakla beraber, genellikle II. Bayezid dönemine atfedilir. Bu eserlerde önemli ölçüde halkın gazâyâ ve cihâda yönelik eğilimini diri tutmak amaçlanmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Özcan, 2010: 579; Adalıoğlu, 1999: 286.

<sup>33</sup> Menage, 1978: 231; Menage, 2015: 79.

<sup>34</sup> *Şehnâme*'ler bizzat sultanların katıldığı seferlere dair *gazâvâtname* anlayışlarını devam ettirdikleri bir yazım türüdür. Bu eserler ağıdalı bir dille yazılmış ve her sefer için minyatürlerle kaplı özel yazım biçimidir. En tanınmış *Şehnâme*'cilerin İran'dan gelenler olduklarını görmek mümkündür. Bu bir rastlantı değildir. Zira, şehnâmecilik köken olarak İran sarayına dayanmaktaydı. Bu tür eserler Firdevsî'nin *Şehnâme*'sini taklit ederek süregelmişlerdir. Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız: Babinger, 1992: 180-181; İnalçık ve Arı, 2013: 124-127. Ayrıca Necdet Öztürk şehnâmelerin kısa kısa değerlendirmelerine hazırlanmış olduğu eserinde yer vermektedir. Bk. Öztürk, 2015: 76-83. Şehnâmecilik I. Ahmed zamanında kaldırılmıştır. Bk. Finkel, 2017: 176.

<sup>35</sup> Başar, 2002: 411.

<sup>36</sup> İnalçık, 2015a: 101; Imber, 2015: 43; Öztürk, 2015: 33. Halil İnalçık II. Murad adına hazırlanan bu *gazâvâtname* türünün diğer bir örneği olarak Enverî tarafından kaleme alınan ve Aydınoglu Gazi Umur Bey'in gazâlarının anlatıldığı *Düsturnâme*'nin gösterilebileceğini belirtmektedir. İnalçık, 2015a: 102. *Gazâvâtname*'ler ve bunun diğer türevleri olan *Fetihname*'ler ve *Zafernâme*'lerin tarihi nitelikleri ve içeriklerine dair daha geniş bilgi için bk. Özcan, 2014: 43-46.

<sup>37</sup> Afyoncu, 2003: 103. Ayrıca Ayasofya'ya dair hangi kroniklerde pasajlar bulunduğu dair bk. Babinger, 1992: 30-34.

<sup>38</sup> Öztürk, 2015: 34; Özcan, 2003: 55; Afyoncu, 2003: 104; Aydın, 2002: 418; Başar, 2002: 411.

Erhan Afyoncu diğer alanlara göre, II. Mehmed (Fatih) dönemi tarihyazıcılığının fazla bir ilerleme kaydetmediğini vurgular.<sup>39</sup> Mehmet İpşirli buna benzer ifadelerle, siyasî alandaki başarıların tarihyazıcılığı açısından söylenemeyeceğini belirtir.<sup>40</sup> Abdülkadir Özcan ise, iki araştırmacıya karşılık söz konusu dönemde İstanbul'un fethiyle birlikte tarihyazımı açısından bir hareketlenmenin meydana geldiğini, müstakil ilk dünya ve Osmanlı tarihlerinin, bu dönemde yazıldığını iddia eder.<sup>41</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere, II. Mehmed devri tarihçiliği ile alâkalı tarihçiler arasında birtakım görüş ayrılıkları mevcuttur. Bu görüş ayrılıklarının temelinde, II. Mehmed'in teşkilatçılığı ve bilime verdiği önemden dolayı tarihyazıcılığında da müspet gelişmeler olduğu kanısına varılmış olmak ya da II. Murad döneminin bıraktığı kültürel mirasa binaen, tarihyazıcılığının niteliğinin arttığı düşüncesi yatmaktadır. Nicelik açısından öne çıkan duruma rağmen, verilen eserlerde hâlâ tenkidî değerlendirmelere, öznel yorum ve yaklaşımlara yer vermediği görülür. Nicelik açısından oldukça zengin görünen bu devirler nitelik olarak beklenen seviyeden uzak kalmıştır. Buna rağmen, Şehabeddin Tekindağ Osmanlıların kuruluşta başlamak üzere, II. Mehmed devriyle birlikte bir yazma bilinci vusule geldiğini ve bundan sonra bu bilincin uzun süre kullanıldığını belirtir.<sup>42</sup>

II. Mehmed zamanında, Şükrullah ve Karamanî Mehmed Paşa tarafından, Farsça ve Arapça Osmanlı tarihî monografileri yazılmışsa da bunlar genel bir portre çizmekten öteye geçememiştir. Kendisine has bir biçimde ve şahsi istekle yazılan Tursun Bey'in *Târih-i Ebu'l-Feth*'ine<sup>43</sup> ayrı bir parantez açmak gerekir. İstanbul'un fethinden başlayarak, II. Bayezid'in ilk devirlerini kapsayacak şekilde eserini hazırlayan Tursun Bey'in bu eseri kaleme almasında Mahmud Paşa'nın olumlu tesiri olduğu tahmin edilmektedir. Tursun Bey, Mahmud Paşa'nın kâtabi olarak, olayları yakından gözlemleyen bir bürokrat olması eserin kıymetini bir kat daha

<sup>39</sup> Afyoncu, 2003: 104. Afyoncu, buradaki değerlendirmeyi neye dayanarak yaptığını açıklamamaktadır. Fakat, bir sonraki sayfaya "Osmanlı Tarihçiliğinin Yükselişi" başlığını atarak XV. yüzyılın ikinci yarısına denk gelen II. Bayezid dönemini ele almaktadır. Muhtemelen Afyoncu'nun bu başlığı atması, II. Mehmed dönemine nispeten bu dönemde yazılan eserlerin içerik olarak Osmanlı tarihîyle ilgili olan kısımlarında meydana gelen artıştan kaynaklanmış olmalı. Zira, II. Mehmed zamanındaki eserlerin genel bir dünya tarihi mahiyetini taşıdığı dolayısıyla da Osmanlı tarihîyle alâkalı çok fazla detaya yer vermediği görülür. Diğer taraftan Necdet Öztürk, ortaya koyduğu bir çalışmada II. Mehmed devri tarihçiliğini ele alırken, "Osmanlı Tarihçiliğinin Gelişme Dönemi" alt başlığını kullanarak ele alması değerlendirmelerdeki nüans farkını ortaya koymaktadır. Öztürk, 2015: 33.

<sup>40</sup> İpşirli, 1999: 247.

<sup>41</sup> Özcan, 2003: 55. Osmanlı tarihçiliğine dair çeşitli makaleler vusule getiren Fahameddin Başar'ın ve Ahmet Aydın'ın da meseleye yaklaşımı hemen hemen Özcan ile aynı doğrultudadır. Bk. Başar, 2002: 411; Aydın, 2002: 418.

<sup>42</sup> Tekindağ, 1971: 657. II. Mehmed döneminde de eski bir gelenek olan takvim yazma alışkanlığının, II. Murad döneminde olduğu gibi sürdürüldüğü görülür. Bk. İpşirli, 1999: 247; Başar, 2002: 411.

<sup>43</sup> Tursun Bey ile inşa edilen süslü anlatım ve II. Mehmed'e övgüler için bk. İnan, 1999: 293-300. Tursun Bey'in bu eserinde ciddi manada örfî hukuk izleri görülür ki, bu da Osmanlı resmî düşüncesine büyük bir katkı sunmuştur. Bk. Işık, 2016: 182-183-184; Köksal, 2017: 99-100.



arttırmıştır.<sup>44</sup> Tursun Bey'in eseri kaleme alırken bizzat müşahede ettiği olayları yazmasının kıymeti bir tarafa, onun olayları anlatımda kullandığı üslubu ve anlattıklarıyla beraber anlatmadıklarının- veya anlatamadıklarının- da büyük bir öneme haiz olduğu tahmin edilmektedir. Colin Imber, Osmanlı tarih yazarlarının, özellikle de XVI. ve devamındaki yüzyıllardaki tarihî ürünlerinin, XIV ve XV. yüzyıllardaki ürünlerine nispetle daha az güvenilir olduğunu vurgulamaktadır.<sup>45</sup>

II. Mehmed devrinde kökeni İran tarihyazıcılığına dayanan *Şehnâmecilik* denilen bir tarihyazma tarzı karşımıza çıkar. Bu yeni tarzda göreve atamaların padişah tarafından yapıldığı düşünülünce, gelecek yüzyıllarda ihdas edilecek olan vakanüvisliğe uygun bir altyapının meydana geldiği anlaşılır. Şehnâmecilik saraya bağlı bulunduğu için resmî tarih anlayışını yansıtan bir yazım tipi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu türe özgü ilk eser *Gazânâme-i Rûm'dur*.<sup>46</sup> Ardından Şehdî, Fethullah ve Şirvanlı Eflatun benzer nitelikli eserler vermişlerdir. Bu türün en belirgin özelliği, süslü bir dille olayların dile getirilmesi ve eserlerin nakkaşhânedede işlenerek padişaha layık hâle getirilmesi çabası içerisinde olunmasıdır.<sup>47</sup>

Şükrullah'ın Farsça olarak yazdığı *Behçetü't-Tevârih* adlı eserinde Ahmedî'den eklemeler yaptığı tahmin edilmektedir. Eser gerek 1407 yılından sonraki olayların detaylı bir biçimde anlatılması, gerekse Karamanî Mehmed Paşa, Ruhi Çelebi vb. birçok tarihçi tarafından kullanılmış olması hasebiyle tarihyazıcılığında önemli bir yer işgal eder.<sup>48</sup> Colin Imber Şükrullah'ın eserinde yer verdiği konuların aslında külliyatlı bir eser verebilecek kadar geniş olduğunu belirtir. Ancak eserin bir kitapçık mahiyetinde olmasına da şaşırıldığı gözlemlenir. Özellikle Osmanlı tarihini ele aldığı on üçüncü bölümün kısalığına vurgu yapar.<sup>49</sup>

Bu dönemin diğer önemli bir eseriye, Enverî'nin *Düstûrnâme*'sidir. Enverî'nin bu eseri özellikle üslup yönünden diğer tarihlerle benzerlik taşıırken aynı zamanda konuları itibariyle de benzerlik taşımaktadır. Fakat bu eseri tarihçilik açısından diğer eserlerden ayıran en önemli özellik, ele aldığı konulardan bir kısmın -ki bu en uzun kısımdır- Aydınöğlü Umur Bey ve onun gazâlarına ayrılmış olmasıdır. Eserde 1465 yılına getirilen olaylarda Osmanlılara

<sup>44</sup> İncalcık ve Arı, 2015: 112; Babinger, 1992: 29.

<sup>45</sup> Imber, 2015: 44. Imber'in bu değerlendirmesinin pek çok sebebi vardır. Bu değerlendirmeye dair tafsilatlı olarak bir sonraki bölümde, tarihçilerin ilk dönem Osmanlı kaynaklara yaklaşım tarzları ele alınarak, kroniklere dair eleştirel tetkikler gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

<sup>46</sup> Fahameddin Başar, Kâşifi tarafından manzum bir biçimde ve Farsça olarak ele alınan şehnâme türündeki bu eserin II. Murad dönemi olaylarını ele alarak, II. Mehmed'in düğünü ile son bulduğunu belirtmektedir. Bu eserin II. Murad'a takdim edildiğini öne sürer. Ancak Halil İncalcık ve Bülent Arı bir makalelerinde bu eserin II. Mehmed'e sunulduğunu ortaya koymuşlardır. Abdülkadir Özcan da söz konusu eserin II. Mehmed zamanında yazıldığını makalesinde belirtmektedir. Bk. Başar, 2002: 411; İncalcık ve Arı, 2015: 125; Özcan, 2003: 58.

<sup>47</sup> İncalcık ve Arı, 2015: 125.

<sup>48</sup> Öztürk, 2015: 36-37; Babinger, 1992: 20-21; Başar, 2002: 411; Afyoncu, 2003: 105; Özcan, 2003: 55.

<sup>49</sup> Imber, 2015: 82. İncalcık, 2015c: 19.

da yer verilmektedir.<sup>50</sup> Enverî'nin Eflak, Midilli ve Bosna gazâlarına iştirak ettiği belirtilmekle birlikte, başka gazâlara da katılmış olabileceği tahmin edilmektedir.<sup>51</sup>

Bu dönemin diğer bir tarihçisi Karamanî Mehmed Paşa'dır. Çeşitli devlet kademelerinde idarecilik yaptığı görülen Karamanî'nin diğer birçok devlet adamında olduğu gibi Mahmud Paşa'nın himâyesinde bulunduğu düşünülür. II. Mehmed'in ölümüyle birlikte ortaya çıkan iktidar mücadelesinde Cem Sultan tarafında olduğu gerekçesiyle öldürüldüğü belirtilir.<sup>52</sup>

Eserinin tam adı *Tevârihü's-selâtîni'l-Osmâniyye*'dir. Konularını sadece Osmanlı'ya hasretmesi nedeniyle, müstakil ilk Osmanlı tarihi de denilebilir. Asıl kaynağı takvimler olduğu düşünülen müverrihin, Ahmedî ve Şükrullah'dan da yararlandığı düşünülmektedir. Kendisinden sonra Rûhî ve İbn-i Kemal'in de bu eseri kaynak olarak kullandığı görülür.<sup>53</sup> Babinger, onun asıl şöhretini sadrazamken, Uzun Hasan ile yaptığı mektuplaşmalar sayesinde elde ettiğini iddia etmektedir. Zira siyasî içerikli mektuplarla, kullandığı dil ve üslupla dikkat çektiği ve dolayısıyla şöhretini mezkûr mektuplara borçlu olduğunu mevzubahis eder.<sup>54</sup>

Bu dönemde adı geçen tarihçilerin dışında farklı türlerde çeşitli eserler verilmiştir. Örneğin; Şehnâmenüvîs diyebileceğimiz Muâlî-i Hünkârname, yine sarayda bir müddet bulunmuş olan ve bizzat seferlere iştirak eden Kıvâmî'de gazânâme türündeki eseriyle II. Mehmed dönemi tarihçiliğine katkı sunanlardandır. Bunların dışında; Halil-el-Konevî, Ebu'l-Hayr Rûmî gibi kişilerce çeşitli tarzlarda ve çeşitli türden konuları ile dikkat çeken yazıcılarıdır.<sup>55</sup> Burada özellikle Ebu'l-Hayr'ın eserine ayrı bir parantez açmak gerekir. Zira bu eserle birlikte Osmanlı'da menâkıbnâme yazma geleneği de ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu yazım türü Anadolu'da önemsenen veya saygı gösterilen bir büyüğün veyahut bir din âliminin ya da tarikat erbabının adına yazılmış eserlerden vusule gelmiş ve geniş bir literatür oluşturmuştur.<sup>56</sup>

Osmanlı tarihyazımı özellikle II. Mehmed zamanının sonuna kadar kendi içerisinde belirli bir üslubu takip edegelmiştir. Kuru bir kronolojik dizgiyle yazılan bu eserlerin, genel

<sup>50</sup> Afyoncu, 2003: 104; Özcan, 2003: 56; Emecen, 2012: 223.

<sup>51</sup> Başar, 2002: 411.

<sup>52</sup> Başar, 2002: 412; Afyoncu, 2003: 105.

<sup>53</sup> Özcan, 2003: 57.

<sup>54</sup> Babinger, 1992: 27.

<sup>55</sup> Özcan, 2003: 58-59; Öztürk, 2015: 41.

<sup>56</sup> Tekindağ, 1971: 658. Ayrıca menâkıbnâmeler hakkında, Ahmet Yaşar Ocak sadece menâkıbnâmelere hasrettiği eserinde menâkıbnâmeleri metodjik, dil ve üslup açısından geniş bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, TTK Yayınları, Ankara 2010. Ayrıca geniş bir menâkıbnâmeler bibliyografyası için bk. Emine Seval Yardım, *Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999. Oldukça yeni denilebilecek bir çalışma için bk. Şahin, 2017: 13-43

olarak takvimvari özellikler taşıdığı görülür. Bu tür metinlerde aktarılan olaylar neden-sonuç ilişkisi kurulmadan kaleme alınmış, popüler nitelikli eserlerdir. Bunların birçoğu ordu içinde okutulmak ve gazileri psikolojik açıdan güçlü kılmak için hazırlanmıştır. Dolayısıyla bu eserlerin genel olarak gazâlara ve siyasî başarılarla odaklandığı görülür. Ayrıca İstanbul'un fethiyle birlikte bu tür eserlere olan ilginin daha da artmış olabileceğini tahmin etmek çokta zor değildir.

Osmanlı tarihyazımında II. Bayezid devri özel bir anlam ifade eder. Zira söz konusu dönemde yeni birtakım gelişmeler göze çarpar. Genel olarak tarihçiler, bu dönemi tarihçiliğin yükseliş evresi olarak değerlendirirler. Artık bu dönemden sonra tarihyazımı geçmişteki anlayışı terk edecek, yeni bir biçim ve anlam kazanacaktır. Bazı tarihçilerce II. Bayezid devrinin özellikle siyasî bakımdan durağan olduğu düşünülse de kültürel ve bilimsel çalışmaların diğer dönemlere nispeten büyük bir hız kazandığı hakikattir. Bu dönemin siyasî ortamının aheste olduğu fikri, muhtemelen “büyük fethin” ve II. Mehmed zamanının yankılarının hâlâ devam ettiği bir zaman dilimine rast gelmesidir. Zira Türk tarihçiliğinde son yıllara kadar gelişme ve ilerleme sadece siyasî başarılar çerçevesinde değerlendirilmiş ve diğer alanlarda görülen kurumsallaşmalar ikinci plana atılmıştır. Buna rağmen II. Bayezid devri tarihçiliğinde görülen gelişmeler, gözlerden kaçmayacak kadar belirginlik arz eder. Bu nedenle tarihçiler, dönemin değerlendirilmesine dair ortak bir söylem geliştirebilmişlerdir. Sadece Osmanlı tarihine dair bilgiler veren Aşıkpaşazâde'yle<sup>57</sup> birlikte Osmanlı tarihçiliği yeni bir merhaleye taşınmıştır. XV. yüzyılın başlarında doğmuş ve kendisinin 100 yaşına kadar yaşadığı tahmin edilen<sup>58</sup> Aşıkpaşazâde'nin eserini kıymetli kılan en önemli etken, onun Yahşi Fakih menâkıbnâmesinden yararlanmış olmasıdır. Bununla birlikte bu kaynak dışında kalan olayların birçoğuna kendisi bizzat şahitlik etmiştir. Zaman zaman anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*'lardan da yararlanma yoluna gitmiştir. Daha sonra bu esere zeyiller de eklenerek pek çok nüshası meydana getirilmiştir. Osmanlı tarihînin ve tarihçilerinin ana kaynağı niteliğindedir. Kendisinden sonra, özellikle, XVI. yüzyıl tarihçileri anlatılarını ekseri olarak bu esere dayandırmışlardır.<sup>59</sup> Neşrî'nin *Cihannümâ*'yı yazarken, neredeyse Aşıkpaşazâde'nin eserini birebir kopya ettiğini görmek pekâlâ mümkündür. Neşrî'nin eseri gerek anlatım olarak gerekse ele aldığı dönemler itibarıyla Aşıkpaşazâde'yle birebir benzeşmektedir.<sup>60</sup> Necdet

<sup>57</sup> Aşıkpaşazâde'nin bu eseri muhtelif çalışmalarda tetkik edilmiştir. Bu çalışmaların en önemlilerinden biri, Halil İncalcık'ın makalesidir. Bk. İncalcık, 2015b: 119-145.

<sup>58</sup> Menage, 1978: 235; 83; Afyoncu, 2003: 105. İncalcık bu anonim tarihlerin I. Bayezid ile başlayan merkezîyetçi/kul kökenli devlet sistemine karşı olan gazilerin sesi olduğunu ve onların tepkilerini dile getirdiğini belirtir. Bk. İncalcık, 2015c: 205, 206 ve 220.

<sup>59</sup> Babinger, 1992: 38-42; Öztürk, 2015: 44; Başar, 2002: 413.

<sup>60</sup> Genç, 2014: 409.

Öztürk, eğer Aşıkpaşazâde'nin eseri yazılmamış olsaydı, diğer tarih yazarlarının burada şekillenen tarih yazım biçimiyle eser veremeyeceğini iddia etmektedir.<sup>61</sup> Eserin çeşitli nüshaları yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından birçok defa neşredilmiştir.

Neşrî ve İbn-i Kemal gibi büyük tarihçiler tarafından kaynak olarak dikkate alınmış olmasına rağmen eser, İdris-i Bitlisî'nin eseri ile ortaya çıkan Arap ve İran tarihyazıcılığının etkisinden olsa gerek, uzun süre geri planda kalmıştır. Zira bu süreçte Bitlisî'nin tarzında yazmak moda hâline gelecektir. Bu dönemde Bitlisî'nin tarzında yazabilenler gerçek manada bir tarih kaleme almış kabul edilmekteydi. Bu tarzın dışına çıkmak hem iktidar erkenden gelecek iktisâdi beklentiye hem de herhangi bir taltife mâni olabileceği gibi aynı zamanda sair ricâlin ve tarihçilerin beceriksiz veya yeteneksiz gibi eleştiriler gelmesine neden olabilirdi. Gerçekten de Bitlisî ve Âli'nin kendilerinden önceki yazarları bilginlik/bilgisizlik açısından sert bir dille eleştirdikleri görülür.<sup>62</sup> Bunların en başında da Aşıkpaşazâde ve onun biçimsel yolunu takip edenler geliyordu. Dolayısıyla yaklaşık olarak XVI. yüzyıldan, XIX. yüzyıla kadarki geçen sürede ilk tarih kitabı ve ilk tarih üslubu diyebileceğimiz Aşıkpaşazâde'nin niçin uzun süre geri planda kaldığı anlaşılabilir. Öyle ki, bu durum geç dönem Osmanlı tarihine dair ilgi duyan ve bu çerçevede çalışmalar ortaya koyan Hammer'ın esere tekrar dikkat çekmesine kadar sürmüştür. Kroniğin halkın anlayabileceği bir dille, sohbet havası oluşturma gayesiyle soru-cevap şeklinde karşılıklı konuşmalar ekseninde hazırlandığı görülür. Osmanlı tarihînin kuruluş meselesinin tetkiklerinde sık sık konu edilen; Ahîyân-ı Rûm, Gaziyân-ı Rûm, Abdâlân-ı Rûm ve Bacıyân-ı Rûm gibi topluluklardan ilk ve tek bahseden kaynak Aşıkpaşazâde'dir. Aşıkpaşazâde'nin dönemin sultanlarına yönelik birtakım eleştirel getirdiği görülmesi esere ekstra bir değer katmaktadır.<sup>63</sup> Bununla birlikte söz konusu eser ilk defa biyografik özellikler taşıması açısından da ayrıca bir öneme haizdir. Ulema, fukaha ve meşayihâ dair bilgiler her padişah devri için ayrı bir sınıflandırma altında verilmiştir. Bu tipolojinin, Aşıkpaşazâde'nin geldiği gelenek ve hitap ettiği zümrelerle bağlantısından kaynaklanabileceği düşünülmektedir.<sup>64</sup>

Bu dönemin diğer önemli tarihçilerinden birisi de Oruç Bey'dir. Babinger, Oruç Bey'in en eski Osmanlı mensur yazarı olduğunu ileri sürer. Kendisi hakkında pek fazla tafsilatlı bilgi bulunmamaktadır. Aşıkpaşazâde gibi Yahşi Fakih ve anonim *Tevârih-i Âli-i Osman*'lardan yararlanmış olabileceği tahmin edilmektedir.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Öztürk, 2015: 45.

<sup>62</sup> Genç, 2014: 341.

<sup>63</sup> Özcan, 2013: 147.

<sup>64</sup> Emecen, 1999: 86-87.

<sup>65</sup> Babinger, 1992: 25; Başar, 2002: 413.

Babinger'in ardından Oruç Bey hakkında çeşitli araştırmalar yapılmaya devam edilmiştir. Babinger'in çalışmasından sonra ortaya çıkan yeni yazmalara odaklanan bu çalışmalar kroniğin II. Bayezid devrinde kaleme alınmış olduğunu ispatlamıştır.<sup>66</sup> Oruç Bey tarihini önemli kılan özellikleriyse; güneş ve ay tutulmalarına, Edirne ve İstanbul'daki doğal afetlere, yangınlara ve hastalıklara yer vermesidir.<sup>67</sup> Kroniklerde ve anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*'larda bu türden sosyal konulara yer verilmesi, özellikle sosyal konulara eğilen araştırmacılara büyük fayda sağlamıştır. Tarihyazımında bu tür alanlara eğilimin artmış olması, kuşkusuz yeni tarihyazım anlayışlarının ortaya çıkmasıyla doğrudan alâkalı bir durumdur.

Bu dönemde yazılmış diğer önemli bir eser aslında bir dünya tarihi olarak ele alınan ancak günümüze sadece Osmanlı tarihi kısmı ulaşan *Cihânnümâ*'dır. Eser Neşrî Tarihi olarak bilinse de orijinal adı *Cihânnümâ*'dır. Neşrî Tarihi, Aşıkpaşazâde'yi kaynak olarak kullanmasının yanı sıra kendine özgü birtakım bilgiler de içerdiği belirtilir.<sup>68</sup> Yazar esere Oğuz Han neslinden başlar, Selçuklular devri ile devam eder ve en sonunda Osmanlılara dair bilgiler verir. Doğal olarak Osmanlılar ile ilgili bilgiler daha detaylıdır. Aynı zamanda müverrih bugüne ulaşmamış farklı eserlerin varlığına dair bilgiler de vermektedir. Eseri kıymetli yapan bir diğer özellikse kullandığı kaynakları inceleyerek kendi metniyle karşılaştırmış olmasıdır. Yâni karşılaştırmalı ve tenkitçi bir metot izleme çabasıyla yeni bir yöntem kullanmayı amaçlamıştır.

Halil İncılık, Neşrî'nin eserinin bir tür toplama mahiyetinde olduğunu düşünürken aslında onun da diğerleri gibi Osmanlı tarihini, İslâm tarihinin içinde bir bütün olarak gördüğünü belirtir. Halil İncılık, Neşrî'nin kaynaklarının kapsamına vurgu yaparak bu dönemdeki tarihlerin bizzat II. Bayezid'in isteği doğrultusunda kaleme alındığını söyler.<sup>69</sup>

Osmanlı tarihyazıcılığı tekâmülü doğrultusunda gelişirken, üslup açısından yazdıklarıyla mihenk taşı niteliği arz eden ve bu bağlamda bir klasik hâlini alan bazı müverrihler mevcuttur. Bunlar kendi eserlerinde ortaya koydukları tarzlarla Osmanlı tarihyazıcılığına yeni bir soluk getirmişlerdir. Kullandıkları yeni biçimleri, zamanlarının devlet ricâliyle tanıştırdıkları gibi kendilerinden sonraki birçok tarihçiyi de etkilemişlerdir. Dolayısıyla mevzubahis olan tarihçilerin ortaya koyduğu tarihyazım biçimi uzunca bir süre temel metot olarak tarihyazıcılığında egemen olacaktır. II. Bayezid devrinde bu nitelikleriyle

<sup>66</sup> Öztürk, 2015: 47.

<sup>67</sup> Öztürk, 2015: 48; Özcan, 2013: 147.

<sup>68</sup> Başar, 2002: 141.

<sup>69</sup> İncılık ve Arı, 2013: 113.

dikkat çekici ürünler ortaya koyan ve bu bağlamda Osmanlı tarihyazıcılığında bir yöntem oluşturan tarihçi İdris-i Bitlisî'dir.

İdris-i Bitlisî'nin eserine geçmeden önce, onun tarihyazım üslubunun kökenlerine değinmekte fayda var. Timur'un Doğu'da göstermiş olduğu siyasî başarıları akabinde kültürel anlamda da birtakım fevkaladelikler yaşanmasına ortam hazırlamıştır. Bu kültürel ortam yeni bir tarihyazım anlayışını da inşa etmiştir. Semerkant ve etrafında şekillenen bu tarihçilik anlayışı, sınırlarını Akkoyunlu ve Safevî topraklarına kadar taşıyacaktır. Ortaya çıkan yeni tarihçilik, ardılları İlhanlıların biçimlendirdiği anlayışın üzerine inşa edilmiştir.<sup>70</sup> Yeni okulun en mükemmel örneklerinin, Akkoyunlu ve Safevî saraylarında verdiğini görmekteyiz. Birtakım farklı modeller oluşturan bu anlayış, XV ve XVI. yüzyıllar için Osmanlıda da tarihyazıcılığında bir ölçü hâlini almıştır.<sup>71</sup> Günümüz tarih camiasında uzun süredir, II. Bayezid'in İdris-i Bitlisî'den bir eser yazmasını istediği yönünde bir anlatım söz konusudur. Ancak Vural Genç, yapmış olduğu doktora çalışmasında, aslında eser yazma talebinin ilk olarak İdris-i Bitlisî'den geldiğini vurgulamaktadır.<sup>72</sup> Sultan II. Bayezid diğer saraylarda, yeni anlayışa uygun olarak yazılan ve oldukça süslü, ağdalı ve anlaşılması zor olan bu metinlerin sadece Osmanlıları kapsayacak şekilde, müstakil olarak yazılmasını belirtmiştir. Şunu da belirtmekte fayda var ki, II. Mehmed zamanında Tursun Bey bu tarife uygun bir eser vusule getirmişti.<sup>73</sup> Ancak sultanın, özellikle Timurluların eserlerinde görülen övgü dolu satırları kendi hanedanı adına da görmek istemesi böylesi bir tarihçilik anlayışına kapı aralamıştır. Bu nedenle sultan, kendi zamanına kadar yazılmış olan külliyatı yeterli görmemiş ve geçmişte Ermeniye ve Rûm'da yapılmış fütuhâtı da şamil hâle getirecek bir eserin yazılmasını istemiştir. Böylece râkiplerine de İslâm'ın tek temsilcisinin kendisi olduğunu göstermeyi amaçlıyordu.<sup>74</sup> Dolayısıyla Akkoyunlu sarayından, Osmanlı sarayına gelen Bitlisî eserini Farsça olarak kaleme almış ve İran tarihçiliğinin yöntemini Osmanlı tarihyazımına yansıtmıştır. Bu esere ve eser yazma usulüne kısa zamanda büyük bir teveccüh gösterilecek ve eser adeta bir klasik olarak diğer devirlerde de taklit edilecektir. Bu nedenle artık anlaşılır bir Türkçe ile yazma geleneği gerilemeye başlayacaktır.<sup>75</sup> İdris-i Bitlisî'nin bu özellikleri Osmanlı tarihyazıcılığında yeni bir çığır açmış ve yeni bir çağın başlamasına neden olmuştur. Hakeza yine padişahın telkinleri ile büyük bir tarih eseri yazacak olan Kemalpaşazâde de

<sup>70</sup> Genç, 2014: 303.

<sup>71</sup> Genç, 2014: 304.

<sup>72</sup> Genç, 2014: 316. Eserin II. Bayezid'in emriyle yazıldığı düşüncesinin devam ettiği, 2013 gibi yeni denilebilecek bir tarihte, *Heşt Behişt*'in VII. *Ketibe*'sini hazırlayan Muhammed İbrahim Yıldırım'ın cümlelerinden anlaşılmaktadır. Bk. Yıldırım, 2013: LIII.

<sup>73</sup> Genç, 2014: 319. İncalcık, 2016: 58-59; Köksal, 2017: 99-100-101.

<sup>74</sup> Genç, 2014: 318.

<sup>75</sup> Tekindağ, 1971: 658.

Türkçe olarak mufassal bir tarih eseri ortaya koymuştur. İdris eserinde her sultana bir kısım ayırarak, eserini sekiz kısımdan meydana getirmiştir. Buna bağlı olarak eserine *Heşt-Behişt* ismini vermiştir.<sup>76</sup>

İdris'in kendi döneminde uyandırdığı büyük yankının yanı sıra tesiri uzun müddet sürecektir. Hoca Sadeddin, Âlî ve Münecimbaşı Ahmed Dede gibi müverrihlerce onun açtığı yol takip edilecektir. Aynı zamanda bu eserler halkın anlayabileceği bir dille yazılmış olmaması ve aşırı ağdalı olmasından dolayı zaman zaman eleştiriye uğrayacaklardır.<sup>77</sup> Menage, söz konusu esere gereğinden fazla önem atfedildiğini, özellikle de ağdalı kısımların çıkarılmasından sonra Neşrî ile arasında pekte bir farkının kalmadığını vurgulamaktadır. Menage, İdris-i Bitlisî'ye bu eleştiriye getirirken diğer yandan bugüne kadar ulaşamayan birtakım kaynaklardan yararlanması hasebiyle oradaki bilgileri muhafaza etmesinin önemini vurgular.<sup>78</sup> Halil İncık, İdris-i Bitlisî'nin *Heşt Behişt*'i Timurluların geleneğinden etkilenerek Fars diliyle kaleme aldığını belirtir. Osmanlıların özellikle XIV. yüzyılla birlikte Timurluların tarzlarını saraylarına taşıdıklarını vurgular.<sup>79</sup> İdris-i Bitlisî'nin Osmanlı tarihyazımına yaptığı katkıyla birlikte siyasî olarak da I. Selim zamanında İran ve Mısır Seferleri sırasında Kürt Beyleri ile olan münasebetleri büyük fayda getirmiştir. Aynı zamanda buraların idaresinin düzenlenmesinde bilfiil görev almıştır.<sup>80</sup> İdris-i Bitlisî'de kendi tarzına ve eserine methiyeler düzme, sürekli bir övünme hâli göze çarpar. Diğer eserlere oldukça mesafeli duruşu söz konusudur. Hatta sık sık geçmiş dönem tarih yazarlarını eleştirir. Bu eleştiri tonu, küçümseyici bir tavra dönüşür. Aslında kendi tarz ve üslubunu övmek, diğerlerini de alayvâri bir yaklaşımla küçümsemek Timur tarihyazım ekolüne sahip tarihçilerin en belirgin özelliğidir.<sup>81</sup>

Sultan II. Bayezid'in İranî üslupta tarihler yazılması isteği, Venedik karşısında kazanılan zaferle birlikte siyasî alanda elde edilen başarıyı, kültürel alana da taşıma gayesinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla *Tevârih-i Âl-i Osman*'lara alternatif bir sunum geliştirilmesi bir zaruret olarak algılanmıştır. Bu da ancak, o sıralarda hayli revaçta olan ve göz alıcı bir niteliği bulunan İran saray tarihçiliğinin izinden gidilerek yapılabilirdi.<sup>82</sup> Ayrıca Flescher'a göre de XV. yüzyıl Osmanlı tarihyazımının üslubu ve meydana getirdiği külliyyatı, Osmanlı sarayının inşa ettiği itibarın çok gerisindeydi. Bu basit ve sade anlatım, hafızalardaki

<sup>76</sup> Aydın, 2002: 419.

<sup>77</sup> İpşirli, 1999: 248.

<sup>78</sup> Menage, 2015: 87; Menage, 1978: 238.

<sup>79</sup> İncık ve Arı, 2013: 114.

<sup>80</sup> Babinger, 1992: 52.

<sup>81</sup> Genç, 2014: 310.

<sup>82</sup> Genç, 2014: 323.

imparatorluk imgesine denk düşmüyordu. İşte II. Bayezid'i harekete geçiren dinamik de bu olmuş olmalı ki, emperyal bir portre çizme gayreti içerisine girmiştir. Çizmek istediği bu portrede hem devletinin hem de bizzat kendisinin saygınlığının vurgulanması önem kazanmıştır. Bu girişim yer yer Timur'a karşı olsa da babası II. Mehmed ve kardeşi Cem Sultan'ın imajlarına yönelik olması da mümkündür.<sup>83</sup> II. Bayezid'in bu girişimlerinin perde arkasına dair önemli bir iddia da Cemal Kafadar'dan gelmektedir. Kafadar, Bayezid'in kronikler vasıtasıyla, II. Mehmed'in oluşturduğu merkezîyetçi politikalara yönelik olan tepkileri minimuma indirme gayreti içerisinde olduğunu belirtir. Buna ek olarak da Türkçe tarihler kaleme alan müverrihlerin, Bayezid'in isteği doğrultusunda eser vermediği, dolayısıyla emperyal vizyon çizmekten uzak kalmış olduklarını ve böylesi bir ortamda sultana paralel bir söylem geliştiremediklerini vurgular.<sup>84</sup>

II. Beyazid bu dönemin önemli devlet adamlarından birisi olan Kemalpaşazâde'den de *"Havass u avâma nâf'-i 'âm olmağičün Türki mekalün mivâli üzre rûşen ta'bir ve tahbir oluna; tekellüfat-ı inşaya iltizâm ve tasallufât-ı belâgaya ihtimâm olunmayup vâzih takrir ve tahrîr oluna"* diyerek açık seçik bir Türkçe anlatım ile bir tarih yazmasını istemiştir. Kemalpaşazâde bu eserini yazabilmek için birtakım seyahatlerde bulunmak durumunda kalmıştır. *Tevârih-i Âl-i Osman* olarak anılan bu şaheserler gerek ilk büyük Osmanlı tarihi şeklinde telâkki edilmesi hasebiyle, gerek Osmanlı tarihinin kaynak sorunlarına eğilmesi açısından değerlerini bir kat artırmaktadırlar. Diğer taraftan Kemalpaşazâde, Osmanlı tarihini genel Türk tarihi bağlamında ele alarak, Türk tarihine bütüncül yaklaşan ilk müverrih olma özelliğini de taşımaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Anadolu Selçuklular'dan Osmanlı'ya geçişi, bir son ve bir başlangıç olarak tahayyül etmez. O bu geçişin sadece bir hanedan değişikliğinden ibaret olduğunu belirterek, meseleye bir devamlılık ve süreklilik penceresinden bakar. Ayrıca Kemalpaşazâde olayları sadece siyasî perspektifle aktarmamış, meseleler hakkında birtakım değerlendirmeler, yorumlar ve çıkarımlarda bulunmuştur.<sup>85</sup> Bu nokta tarihçilik ve tarihçiliğin ortaya koyduğu gelişimi kanıtlamak için önemli bir veridir. Tarihçiliğin kendi dünyasındaki gelişime bağlı olarak yavaş yavaş dönüşüm sürecine de girdiği hissedilir. Tarihyazımında sadece siyasî olayların aktarıldığı nakilci/narratif tarih anlayışının dışına çıkılarak, yazarın sesinin de duyulmaya başlandığını göstermesi açısından Kemalpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osman*'ı güzel bir örnektir. Böylece artık devlet ricâlinin yürüttükleri görevleriyle ve üstleriyle olan ilişkilerinin tarihyazımına ne kadar yansıdığı daha

<sup>83</sup> Genç, 2014: 322.

<sup>84</sup> Genç, 2014: 330. II. Mehmed'in merkezîyetçi politikalarına dair bk. Ocak, 2016c: 36-49. II. Mehmed'in merkezîyetçi politikalarının bir sonucu olarak özellikle kırsaldaki Türkmenlerin Safevî propagandasına destek vermelerine neden olduğu belirtilir. Bk. Ocak, 2016b: 164; Ocak, 2016c: 46-47.

<sup>85</sup> Aydın, 2002: 419.



belirginleşmiş olabilir. Kemalpaşazâde her sultana bir cilt ayırarak eserini meydana getirmesinin akabinde *Selimnâme*<sup>86</sup> ve *Süleymannâme*'lerini<sup>87</sup> de bu eserine ekleyerek genişletmiştir. Aslında bu kıymetli eserin yazılması Türkçe'nin, Farsça'dan kalır yanı olmadığını göstermek içindir. Bu bile onun en azından belirli bir süre dikkatleri üzerine çekmesini sağlayamamış, ancak eserin kıymeti daha sonraki yıllarda anlaşılmaya başlanmıştır.<sup>88</sup> Kemalpaşazâde eserlerinde izlediği yöntemle Osmanlı tarihçiliğine yeni bir nefes getirmiştir. Bu yeni görüş, geçmişteki olayları, anonim kronikleri veya Aşıkpaşazâde, Neşrî gibi yazarların yaptığı olayları birbirinden bağımsız bir şekilde ele almaktan öte, belirli bir zinciri oluşturarak anlatıyı daha anlamlı kılmıştır.<sup>89</sup> Yâni okuyucu, okuduğu bölümlerden önceki meseleleri de okuyarak, geriden gelen olayların, ortaya çıkan yeni duruma nasıl zemin hazırladığını tespit etme veya gözlemlene imkânı bulmuş oluyordu. Örneğin; diğer müverrihler gibi Hıristiyanları sadece "kâfir" olarak değil de önemli kaynaklardan yola çıkarak tasvire çalışır. Genel olarak devlet adamlarına yol göstermek için eserlerini yazdıklarını söyleyen tarihçilere göre Kemalpaşazâde daha ciddi bir biçimde bu görevi yerine getirmeye çalışmıştır.<sup>90</sup>

İdris-i Bitlisî ve Kemalpaşazâde'nin dışında bu dönemde tarih yazan birçok müverrihe rastlamak mümkündür. Örneğin; Sarıca Kemâl ile karıştırılan bir müellifin *Selâtinâme* yazdığı bilinmektedir. Yine aynı zaman dilimi içerisinde Behiştî, *Tarih-i Behiştî* adıyla kuruluşun II. Bayezid'a kadar olan dönemi ele alan ve ağıdalı bir dille yazılmış eserini bırakmıştır. Bu eserde diğer yazarların eserlerinde bulunmayan orijinal kayıtların da bulunduğu belirtilmektedir. 1511 yılına kadarki olayları anlatan diğer önemli bir yazma ise, Edirneli Ruhi'nin II. Bayezid dönemiyle alakalı olayları anlattığı eseri tarihyazımı açısından büyük önem arz eder. Bunun yanı sıra kim olduğu tam olarak tespit edilemeyen Kıvamî eserini İstanbul'un fethine binaen kaleme almıştır ama eserinin son kısımları II. Bayezid devriyle ilgili bilgiler içerir. Bu dönemde Farsça olarak kaleme alınan önemli bir diğer eser de Halîl-el-Konevî'nin *Tarih-i Âl-i Osman*'dir. Türkiye Selçukluları ile başlattığı eserini 1484'te sonlandırdığı görülür.<sup>91</sup>

Bu dönemde Cem Sultan için Bayatî Hasan tarafından yazılan *Câm-ı Cem-âyîn*'den bahsetmek gerekir. Varlığı bilinmeyen *Oğuznâme*'ye dayanarak hac sırasında tanıştığı Cem

<sup>86</sup> Finkel, bu çalışmaların Kanunî'nin "gaddar Selim" profilini silmek için hazırladığını belirtir. Bk. Finkel, 2017: 134.

<sup>87</sup> Süleymannâme'ler hakkında detaylı bilgi için bk. Severcan, 1999: 301-317.

<sup>88</sup> İpşirli, 1999: 248.

<sup>89</sup> Menage, 1978: 238.

<sup>90</sup> Menage, 2015: 88; Menage, 1978: 238.

<sup>91</sup> Afyoncu, 2006: 108-109.

Sultan'ın isteği üzerine bu eseri yazmıştır. Osmanoğulları'na ait bir soy silsilesi barındıran bu eser Şükrullah tarafından da kullanılmış olmalıdır. Ayrıca Osman Gazi zamanına dair bir sikkeden bahseden ilk kişi de Bayatî Hasan olmuş ve daha sonraları Hadîdî de bu duruma eserinde yer vermiştir.<sup>92</sup>

Bunların dışında bu dönemde tıpkı daha önceki dönemlerde olduğu gibi yazarı belli olmayan birtakım Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman* yazma geleneği de sürdürülmüştür. Popüler nitelikli ve halkın anlayabileceği dilde yazılan bu eserler Osmanlı hükümdarlarının kahramanlıkları, fütuhâtı ve azameti üzerinde durarak bu yönleriyle destansı özellikler taşırlar.<sup>93</sup>

II. Bayezid döneminin Osmanlı tarihyazıcılığı ve tarihçiliği açısından zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülür. Tarih yazmanın öneminin anlaşılması ve görece “büyük fetihten” sonraki durgunluğu hissettirmeme kaygısından tarihyazımsal bir yol izlenmiş olabilir. Şüphesiz II. Bayezid İstanbul'un fethinin gölgesinde kalmış bir sultan profili çizilmesini istemiyordu. Dolayısıyla bu tür eserlerle kendi dönemi de yoğunlaştırılarak, aslında bu dönemde de önemli siyasal gelişmelerin yaşandığı hissettirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte her ne sebepten olursa olsun, bu dönemin ilmî ve kültürel faaliyetlerinin, devletin kurumsallaşması açısından büyük bir öneme sahip olduğunu vurgulamakta fayda var.

Osmanlı Devleti'nde siyasî alanda II. Bayezid daha vefat etmeden oğulları (Ahmed, Selim, Korkud) arasında taht mücadeleleri başlamıştır. Bu mücadele tarihyazımına da yansımıştır. Gerek mücadele esnasında olsun gerekse sonrasında tarih müellifleri birilerini ya aklama ya da suçlama gâilesi içerisine girmişlerdir. Bu çerçevede bir anlatım oluşturulmaya çalışılmıştır. Örneğin; Selim'in Korkud'dan şüphelenerek, çeşitli mektuplarla onun saltanat sevdalısı olduğu iddiaları Emecen'e göre şüphelidir. Zira dönemin muasır kaynaklarında görülmeyen bu minvaldeki bilgilerin Selim'in kardeşlerini ortadan kaldırmak için ortaya attığı bilgilerdi. Neticede mücadeleden muzaffer çıkan Selim (I. Selim-Yavuz) olurken, tarihyazımında da onun tarafına doğru bir meyil olduğu göze çarpar.<sup>94</sup> Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışı ile birlikte devlet ve toplumda birtakım değişiklikler meydana gelecektir. Devlet ve toplum yüzünü daha fazla Doğu'ya dönecek ve Doğu'ya dönüldükçe çeşitli etkilenmeler

<sup>92</sup> Özcan, 2013: 150; Emecen, 2012: 252. *Oğuznâme* ve *Şükrullah Osmanlıların Kayı* olduğu vurgulanır. Bk. Köseoğlu, 2013: 222-223. Osmanlıların Korkut Ata tarafından *Kayı* olduğunun dile getirilmesi ve Oğuz soyundan geldiğine dair bk. Müneccimbaşı Ahmed Dede I, 1974: 48.

<sup>93</sup> İpşirli, 1999: 248; Adalıoğlu, 1999: 288. Anonim Osmanlı kroniklerini Necdet Öztürk, içerik olarak bir sınıflandırmaya tabii tutmuştur:

1-Osmanlıların tarih sahnesine çıkışlarından İstanbul'un fethine kadar,

2-İstanbul ve Ayasofya'nın tarihi ile birlikte, Emevîlerin ve Abbasîlerin İstanbul'u kuşatması ve İslâm tarihi,

3-Kısa kısa ve kronolojik sıralama ile ele alınan olaylarla sona eren Osmanlı tarihine dair bilgileri içerir. Öztürk, 2015: 53.

<sup>94</sup> Emecen, 2011: 80.

söz konusu olacaktır. Kuşkusuz bu yönelimin tesirlerini tarihyazıcılığında da görmek veya gözlemek pekâlâ mümkündür.

XVI. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin Doğu coğrafyasında yoğun bir şekilde hareketliliğine sahne olurken, özellikle İran, Mısır ve Suriye toprakları Yavuz'un büyük önem attığı bölgeler olmuştur. Bu toprakların fethedilmesiyle birlikte Arap tarihçiliğinin etkisi, Osmanlı sarayına ulaşmıştır. Dönemin üdebası bu etkileşimi yakından takip etmiş ve devlet ricâli de ortama ayak uydurmuştur. Bu bağlamda Osmanlı tarihçileri *Selimnâmeler*<sup>95</sup> adı altında çeşitli eserler ortaya koyacaklardır.<sup>96</sup> Bu eserlerin en büyük özelliği direkt olarak hükümdarın dönemini esas alarak hazırlanmasıdır. Görüldüğü üzere bu eserlerin isimleri dahi sultanın adına atıf yapılarak müsemma edilmiştir. Devletin gelişiminin oturmasıyla birlikte bu tür yazımların çoğaldığı da gözlemlenir.<sup>97</sup> Dolayısıyla bu tür bu dönemlerde zengin bir literatür oluşmuştur. Çoğu Selim'in 1509 yılında Trabzon'a çıkışıyla başlar; babası ve kardeşleriyle arasındaki gerginliği anlatır ve saltanatı sırasındaki önemli siyasî olaylardan bahsedilerek neticelenir. I. Selim'in zamanının birincil kaynakları olması açısından eserler büyük bir öneme sahiptir.<sup>98</sup> Bu monografik eserlerin içerikleri birbirine benzer fakat dili ve üslubu açısından karışıklık arz eder. Eserlerin bazılarının Selim zamanında, bazılarının da daha sonraları yazıldığı ve böylece bir "Yavuz Miti" oluşturulduğu iddia edilmektedir.<sup>99</sup> Bununla birlikte bu eserlerin özellikle Kanunî'nin emri üzerine yazıldığı ve sayılarının da yirmi civarında olduğu belirtilir. En çok bilinen *Selimnâme* yazarları; İshak Çelebi, Keşfi, İdris-i Bitlisî, Kemalpaşazâde (Kemalpaşazâde müstakil olarak kaleme aldığı *Selimnâme* ve *Süleymannâme* eserlerini *Tevârih-i Âl-i Osman*'ın sonuna ekleyecektir), Hoca Sadeddin vb. devlet ricâlinden kimselerdir.<sup>100</sup> I. Selim, İdris-i Bitlisî'den kendi döneminde müşahade ettiği bilgileri toplayarak Heşt Behişt'e eklemesini istemişse de müellifin bunu kabul etmeyerek, Yavuz'un diğer sultanlardan daha önemli ve azametli olduğunu belirten müstakil *Selim Şahnâme*'sini yazmış olduğu bilinmektedir. Sultan Selim'in çocukluğundan başlayan ve ölümüne kadarki süreci manzum ve mensur olarak yazan İdris ölünce müsveddeleri Ebu'l Fazl temize çekerek, eseri 1567'ye kadar getirip bitirmiştir.<sup>101</sup>

<sup>95</sup> Selimnâme yazarları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için bkz; Öztürk, 2015: 83-90; Afyoncu, 2003:121-124.

<sup>96</sup> Aydın, 2002: 420; Öztürk, 1999: 258.

<sup>97</sup> Afyoncu, 2003: 121.

<sup>98</sup> İpşirli, 1999: 249.

<sup>99</sup> Öztürk, 2015: 84.

<sup>100</sup> İpşirli, 1999: 249.

<sup>101</sup> Afyoncu, 2003: 121. Padişah hocalığı sayesinde ulema İmparatorluğun ilerleyen yüzyıllarında kendisini "siyasî aktör" gibi görmüş ve yönetimde etkinlik kurmaya çalışmıştır. Bunun en güzel örneği de Hoca Sadeddin olmuştur. Ancak örfî hukuk bir devreye kadar dinsel otoriteye toleranslı davranmış, ancak kendi alanına müdahale olacağına dinsel otoriteyi kendi alanına çekmeyi bilmiştir. Akça, 2010: 138-139-151.

XVI. yüzyılın önemli tarihçilerinden birisi de *Tâcü't-Tevârih* yazarı Hoca Sadeddin'dir. Dönemin şartlarından son derece yararlanarak, ilmî ve kültürel hayata çeşitli katkılar sunmuştur. Birçok medresede ilim tahsil ettikten sonra III. Murat'a hocalık yaparak 'hace-i sultanî' unvanıyla şöhretini arttırmıştır. Sokullu Mehmed Paşa'nın karşısında yer almış, ilmî çalışmalarının yanı sıra siyasî ve idarî konulara da eğilerek maiyetinde bulunanları koruma gayreti içerisine girmiştir. Özellikle vezir ve ulema atamalarına doğrudan müdahil olmaya çalışmıştır. Ayrıca Hoca Sadeddin çevresine olan bu ilgi ve alâkadan dolayı kendisinden sonraki tarihçilerce sık sık eleştiriye tabî tutulmuştur. Daha sonraki süreçte padişah hocalığına ek olarak, Şeyhülislâm da olunca 'câmi'ur-riyâseteyn' unvanıyla anılagelmiştir. Yazar eseri ağdalı bir dille yazmıştır ve 1299-1520 yılları arasındaki olayları ele almıştır. Eserin yazılış biçimine bakılırsa, Hoca Sadeddin'in en çok İdris'den etkilendiği görülür.<sup>102</sup> Dolayısıyla tumturaklı dille birlikte nakilci/narratif bir geleneğin ürünü olan eserde olaylar arasında ilişki kurulma kaygısı güdülmemiştir. Sebep-sonuç bağlantısından uzak, yalnızca olayları sıralama şeklinde hazırlanmıştır.<sup>103</sup>

Yavuz dönemine has bir şekilde ortaya çıkan *Selimnâme* geleneğinin, Kanunî devrinde de *Süleymannâme*<sup>104</sup> şeklinde tezahür ettiğine müşahede ediyoruz. Bu eserlerde tıpkı *Selimnâmeler*'de olduğu gibi Kanunî'nin hayatı, seferleri kısacası saltanatı konu alınmıştır. Eserlerin bazıları I. Selim'in ölümü ile başlarken, bir kısmı da Kanunî'nin saltanata hâkim olmasıyla başlar. Her ne kadar tarihyazıcılığı gelişmiş olsa da *Süleymannâmeler*'de Kanunî'nin tüm hayatını şamil ederek ele alabilen eser yoktur. Bunun en büyük sebeplerinden birisi, Kanunî devrinin Osmanlı tarihi içerisinde en uzun süreli hükümdarlık olması söylenebilir. En kapsamlı *Süleymannâme* Celâlzâde'nin *Tabakâtü'l-Memâlik*'i dahi 1554 yılına kadar gelebilmiştir. Bu eserlerin çoğu Türkçe olsa da zaman zaman Arapça-Farsça yazılmış olanlarına da rastlamak mümkündür. Eserler genelde nazım bazen mensur olarak yazılmışsa da bazen nazım-mensur karışık bir şekilde yazılanları da vardır. I. Selim dönemi için nasıl *Selimnâme*'ler birincil elden kaynak niteliğine sahip ise aynı şekilde *Süleymannâme*'lerde Kanunî zamanının önemli kaynakları arasında gösterilir.<sup>105</sup>

XVI. yüzyılda sadece tarihçiler eser vermekle kalmamış aynı zamanda çeşitli görevlerde bulunan devlet adamları da birtakım Osmanlı tarihleri yazmaya niyetlenmişlerdir. Böylece dönemin devlet adamlarının da dönemin anlayışına ayak uydurmaya çalıştığı görülür. Kanunî döneminin art arda sadrazamı olacak olan Ayas, Lütfî ve Rüstem Paşa tarihî eser

<sup>102</sup> Babinger, 1992: 137-138; Tekindağ, 1971: 658; Öztürk, 2015: 68-69.

<sup>103</sup> Öztürk, 1999: 259.

<sup>104</sup> Süleymannâmelerin tafsilatlı değerlendirmeleri için bk. Severcan, 1999: 301-317.

<sup>105</sup> Severcan, 1999: 302; Öztürk, 2015: 193.

neşredenlerin önde gelenleridir. Eserlerinden anlaşıldığına göre, II. Bayezid devrinde ortaya çıkan anonim eserlerdeki bilgileri olduğu gibi iktibas etmişlerdir. Lütfü Paşa'nın *Asafnâme* adlı eserinin sadrazamların monografilerine yer vermesi ve sadrazamların görevlerine dair yol gösterici nitelik taşıması açısından diğerlerinden ayrıldığı görülür.<sup>106</sup> Kanunî döneminde menâkıbnâmelere benzer şekilde onun her seferine bir gazâvatnâme veya fetihnâme diyebileceğimiz eserlerin yazıldığı işaret edilmektedir. Özellikle de Mâtrakçı Nasûh'un eserlerinin bu minvalde olduğu görülür. Bundan başka Lokman tarafından yazılan *Hünernâme* benzer içerikli eserlerdendir. Bu türleri önemli kılsa seferlerle müstakil olması nedeniyle ayrıntılı bilgiler vermeleridir. Ayrıca devletin sosyal hayatına ve teşrifatçılığına dair bilgiler barındıran *sûrnâmeleri*<sup>107</sup> de altını çizmek gerekmektedir. Gerek *Süleymannâme* türündeki eserler olsun gerekse *Hünernâme* türündeki eserler olsun bugün pek çok kütüphanede yazma halinde bulunmaktadır. Bu zamanlardan günümüze kadar ulaşan ve orduya dair tafsilatlı bilgiler veren Feridun Bey'in *Münşeatü's Selâtin*'ini<sup>108</sup> de dönemin dikkat çekici kaynakları arasında zikretmek gerekir. Bununla birlikte dönemin Kaptan-ı Derya'sı Hayreddin Paşa'nın gazâlarının da kaleme alındığı eserlerin tarihçilik açısından önemine dikkat çekilmiştir.<sup>109</sup>

XVI. yüzyılın üzerinde durulması gereken en önemli iki yazarından birisi Selânikî, diğeri ise Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Selânikî içinde bulunduğu vazifelerden dolayı iktisadî konularla yakından alâkadardır. Bu bağlamda eserinde devletin çeşitli kademelerinde görülen zaafları en yaygın şekilde ifşa eden müverrihlerdendir.<sup>110</sup> Bilindiği üzere Kanunî'den itibaren Osmanlı merkez ve taşra müesseselerinde birtakım değişimler meydana gelmiştir. Halk ve otoritenin arası açılmış, bürokrat kesiminin pervasız davranışları birçok defa halk ile yönetici kesimi karşı karşıya getirmiştir. İşte Selânikî'nin eseri de tam olarak bu dönemleri -1563'den 1599 yılına kadar olan olayları- kapsamaktadır. Yâni Kanunî'nin son devrinden başlayarak, II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed'in ilk beş yıllarını gözlemlerine ve verilere dayanarak anlatır.<sup>111</sup> Selânikî hakkında bugüne ulaşan bilgilerin birçoğuna eserinden ulaşılabilmektedir.

<sup>106</sup> Tekindağ, 1971: 659; Babinger, 1992: 88-92; İnalçık ve Arı, 2013: 116.

<sup>107</sup> Sûrnâme divan edebiyatında padişah çocuklarının doğumlarındaki ve sünnetlerindeki olaylardan teşekkül hâle getirilen eserlere verilen genel addır. Sözlük anlamıyla; düğün, ziyafet, şenlik manasına gelen *sûr* ve mektup, yazılı belge anlamlarında kullanılan *nâme* sözcüklerinin birleşimiyle türetilmiştir. Bu türün ilk örnekleri, III. Murad'ın oğlu III. Mehmed'in sünnet töreni için yazılan eserlerdir. Son *sûrnâme* ise, Sultan Abdülmecid'in kızlarının düğünlerini anlatan eserlerdir. Detaylı bilgi için bk. Aynur, 2009: 565-567; Mehmet Arslan, *Divan Edebiyatı'nda Manzum Surnameler*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1990.

<sup>108</sup> Daha geniş bilgi için bk. Babinger, 1992: 118-120.

<sup>109</sup> İnalçık ve Arı, 2013: 117-118; Ocak, 2016b: 147. Emecen; Mentеше, Aydın, Karesi ve Saruhanlılar gibi denizci beylerin, denizlerde gazâlarla meşgul olduğunu ve bunda Mevlevîliğin büyük bir rolü bulunduğunu belirtir. Bk. Emecen, 2012: 197.

<sup>110</sup> İnalçık ve Arı, 2013: 119-120; Ayrıca Selânikî'nin ele aldığı sosyo-ekonomik konu başlıkları için bk. Özcan, 2015a: 284-288.

<sup>111</sup> Babinger, 1992: 150.

Sadece bulunduğu görevlerle bağlantılı olan olayları değil aynı zamanda Zigetvar ve Gence seferlerine bizzat iştirak ederek kaleme almış olması eserinin kıymetini bir kat daha arttırmaktadır. Bunun yanı sıra yazarı önemli kılan diğer özellikleri ise; belirli bir beklentisi olmadan eseri yazmış olması, kendini korumayı veya aklamayı ön planda tutmamış olması, olayları tarafsız bir şekilde aktarmaya çalışmış olmasıdır. Olayların nedeninden çok, nasıl meydana geldiğine odaklanması, Selânikî'nin bilgi ve ferasetini göstermektedir. Açık bir biçimde kendi döneminin devlet ricâlini eleştirebilirken çoğunun da çıkarıcı olduğunu vurgular. Bu noktada dönemin görevlilerini; bencil, hırslı, rüşvetçi kişiler olduğunu belirterek, devletin içinde bulunduğu sıkıntılara bu durumları gerekçe gösterir. Gerek şahit olduğu aksaklıkları anlatması yönüyle olsun, gerekse dönemi ile alâkalı pek çok vesikayı görmesi nedeniyle olsun, bu eser dönemin önemli kaynağı niteliğine sahiptir.

Selânikî'nin eserini kıymetli kılan bu özelliklerinin yanı sıra, devletin merkez ile taşra arasında sağlanan haberleşme kayıtlarından haberdar olarak bunları da eserine eklemiş olmasıdır. Müverrih idarede görülen bu aksaklıkları şiddetle eleştirirken, yeri geldiğinde Kur'an'dan yeri geldiğinde hâdislerden yararlanmıştı. Her ne kadar bir kaynaktan yararlanmadığı düşünülse de sözlü anlatıları da eserine derç etmiş olmalıdır. Dönemin yönetici kadrosuyla olan ilişkileri çeşitli olayları duymasına neden olmuş ve duyduklarını şahısların -nadiren- isimlerini vererek eserine aktarmıştır.<sup>112</sup> Osmanlı Devleti'nin siyasî ve iktisadî buhranından sık sık bahseden müverrih, Osmanlı idarîsinin başat iki gücü olan yeniçerileri ve ulemayı eleştirmekte, onların davranışlarından endişe duymaktadır. Özellikle de ulemanın kendi çıkarlarını koruma gayreti içerisinde olduğunu vurgular.<sup>113</sup> Yukarıda da belirtildiği üzere, idarî kadroya yapılan bu eleştiriler karşılıksız kalmayacak ve müverrih, pek çok haksız muameleyle karşı karşıya kalacaktır. Aslında bu durum bile, devletin içine düştüğü durumu gözler önüne sermektedir. Siyaset ahlâkı gereğince, devletin idareci kadrolarının, Selânikî gibi yönetimdeki problemlerin farkında olanlardan meydana gelmesi beklenir. Devlet, bu bireylerin hem yetiştirilmesinde hem de sahip çıkılmasında rol oynayacak yegâne kurumdur. Ancak Selânikî'nin anlatımında döneminde olması gereken “ideal düzenin” işlevini kaybettiği hissedilmektedir.

Selânikî'nin eseri tüm bu özel niteliklerine rağmen uzun bir süre dikkat çekmemiştir. Aynı dönemlerden bahseden Peçevî, Hasan Beğzâde, Kâtip Çelebi ve Naimâ gibi tarihçilerin, Selânikî'den bahsetmedikleri görülür. Ancak her ne kadar ismini vermese de Solakzâde

<sup>112</sup> Selânikî, 1999: XXI.

<sup>113</sup> Selânikî, 1999: XX. Ayrıca Selânikî Tarihi'ne interdisipliner bir bakış açısı için bk. Özcan, 2015a: 263-288.

Selânikî'den aktarımda bulunmuştur.<sup>114</sup> Yazarın nerede, nasıl ve ne zaman öldüğü bilinmemekle birlikte, nereye defnedildiği de bilinmemektedir.<sup>115</sup>

XVI. yüzyılın tarihçileri arasında en çok dikkat çeken ve birçok araştırmaya konu olan tarihçilerden önde gelenlerinden birisi de Gelibolulu Mustafa Âlî'dir. Gerek Osmanlı döneminde kendisinden sonraki tarihçilerce, gerekse modern tarih araştırmalarında Âlî'nin önemli bir yer işgal ettiği görülür. Belki de onun eserini özel yapan temel olgu, döneminin üstünde bir fikir adamı olmasıdır. Yâni Âlî pek çok açıdan kendi döneminin ilim insanlarından net biçimde ayrılmaktadır. Âlî Osmanlı Devleti içerisinde çeşitli bölgelerde, birçok farklı göreve getirilmiş olmasıyla da oldukça tecrübeli bir devlet adamıdır. Bu tecrübesinin yansımalarını eserlerinde görebilmek mümkündür. Özellikle bürokraside göze çarpan aksaklıklara eserinde sık sık yer vermesi ve bu aksaklıklara birtakım öneriler sunması, onun eserini sıradan bir tarih kitabı olmaktan çıkarıp, *siyasetnâme-nasihât-nâme* türünün içine dahil etmiştir. Aslında Âlî'nin eseri tüm bunların bir sentezi-karışımı olarak görülebilir. Âlî ayrıca aksaklıklara getirdiği çözüm önerilerinin dikkate alınmayacağını farkındadır. Buna rağmen çözüm önerilerinde bulunmasıyla da farklı bir yazardır.

Âlî, Gelibolulu'da 1541'de<sup>116</sup> dünyaya gelmiş ve döneminin önde gelen ilim adamlarından muhtelif ilimleri tahsil etmiştir. Âlî'nin ailesine dair bilgiler çok net değildir. Ancak Âlî, *Kühnü'l-Ahbâr*'da dile getirdiği bir şiirinde babasının *kul* kökenli olduğunu ima etmektedir.<sup>117</sup> Âlî'nin ailesinden ve çevresinden devletin üst düzey kurumlarında yer alan kimseler bulunmuyordu. Buna rağmen babası çocuklarının eğitime büyük önem vermiştir. Özellikle eserlerinde görülen güçlü anlatım bu dönemlerde aldığı Arapça eğitiminden kaynaklanmaktadır.<sup>118</sup> Âlî ilk eseri II. Selim'e ithaf olarak yazmış olduğu *Mihr ü Mah*'tır. Müellifin ilk tarih kitabı Kanunî'nin oğulları Bayezid ile Selim arasındaki mücadeleyi konu

<sup>114</sup> Selânikî, 1999: XXV.

<sup>115</sup> Öztürk, 2015: 70.

<sup>116</sup> Fleischer, 1996: 11. Avrupa'da özellikle "gerileme" paradigmasını eleştiriye tâbi tutan tarihçilerden Rhoads Murphey, Âlî'nin monografisini ele alan Cornell Fleischer'i, Âlî'nin yaklaşımlarından ciddi oranda etkilenmekle suçlamaktadır. Özellikle Âlî'nin "gerileme" düşüncesine Fleischer'in kendilerini kaptırdığını iddia etmiş ve hem Âlî'ye hem de Fleischer'a ağır tenkitte bulunmuştur. Bk. Murphey, 2011: 249-265. Bunun üzerine Fleischer 1999'da bir Türk araştırmacıyla yaptığı röportajda, doğrudan Murphey'e cevap vermeye de "gerileme" paradigmasını savunmadığını tam tersine bunun karşısında olduğunu dile getirmiştir. Ancak Fleischer, Murphey'in de belirttiği gibi kendisine dair bir özeleştiri yaparak, -Âlî üzerine 4.5 yıl çalıştığını da hatırlatarak- "Eh bu kadar detaylı ve sürekli şekilde bir adama ve eserlerine angaje olmak beni Âlî'ye yakınlaştırmış olmalı!" demektedir. Bk. Fleischer, 2011: 271. Röportajın tamamı için bk. Fleischer, 2011: 267-281.

<sup>117</sup> Fleischer, 1996: 12.

*Pederim Ahmed bin Abdullah*

*Hâce-i ehl-i hayr-ı tarik-i câh*

*Ni'meti ehl-i ilme âmâde*

*Kerem ü lütfi hâriku'l-âde*

*Kuldu gerçi kim esâme-misâl*

*Yusuf-u halk idihuceste hisâl.* Müellif bu duruma eserin 244. sayfasında tekrar değinir.

<sup>118</sup> Fleischer, 1996: 19.

alan *Nâdirü'l-Mehârib* sayılabilir.<sup>119</sup> 1577 yılında ise, İran Seferi'ne katılarak *Nusretnâme*'ye kaynak oluşturacak birçok bilgi ve belgeyi burada toplamıştır. Şehzâde Mehmed'in sünnet alayını resmetmek için *Câmi'ul-Buhûr* adlı eseri yazması üzerine mükâfat olarak Erzurum Defterdarlığını kazandırmıştır.<sup>120</sup>

Âli'nin birçok eser vermesini hayatının birçok alanında çoğu kez hayal kırıklıklarına uğramasından kaynaklandığını öne sürenler bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki bu durum onu; gazâvât-nâmelerden tutun da hattatlığa kadar pek çok alanda eser vermeye itmiştir. Âli'nin tarihçiliğine ek olarak kültür tarihçiliği yönü de kıymetli bulunarak vurgulanır. Halil İnalçık'ın deyimiyle Âli, “tipik bir kâtibü't-tedbîr” olarak nitelendirilir. Ancak umduğu makamlara gelemeyişi onun önünü kestiğini düşündüğü kişilere karşı tazyikli eleştiriler getirmesine neden olmuştur.<sup>121</sup> Suraiya Faroqhi'ye göre; Âli'nin bulunduğu görevlerde başarılı olmasına rağmen, üst mevkilere neden gelemediğini sorgulamış olması ve birtakım cevaplar araması, onun tarihçiliğinin niteliğini etkilemiştir. Bu bağlamda onda Osmanlı bürokrasisine dair ciddi eleştiriler görülmektedir. Âli'ye göre; kendisi gibi donanımlı birisinin bir şekilde engellenmesi demek, Osmanlı bürokratik sisteminin çürüklüğü veya bozukluğu anlamına geliyordu. Onun rüşvete karşı epey hiddetli olduğu ve bu durumdan son derece rahatsız olduğu bilinir. Kanunların merkezden taşraya gidildikçe uygulanabilirliğinin zayıfladığını görerek bundan epey müteessir olmuştur. Tüm bunların temel sebebi olarak padişahların noksanlıkları üzerinde durmaktadır.<sup>122</sup> Değindiği dikkat çekici diğer önemli bir nokta ise; nişancının devlet ricâli içerisindeki hızlı yükselişiydi. Normalde nişancı padişahların tuğralarını çekmekle görevliyken, zamanla örfî hukukun en büyük uygulayıcısı konumuna yükselmiştir. Bu durum karşısında Âli şöyle bir benzetmeye gider; Şeyhülislâm nasıl şeriatın yegâne fetva mercii ise, nişancıda “müftiyân-i kavânin-i padişâhân” unvanıyla örfî hukukun fetva merciiydi bir anlamda.<sup>123</sup> Caroline Finkel'de Âli'ye benzer şekilde şer'î ve örfî hukukun uygulanabilir hâle gelmesinde Ebussuud ve Celâlzâde'nin birlikte çalıştığına dikkat çekerek, ulema ve bürokrasinin özgün bir model oluşturduğuna dikkat çeker.<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Fleischer, 1996: 11-43; Öztürk, 2015: 71; Aydın, 2002: 420.

<sup>120</sup> Babinger, 1992: 141.

<sup>121</sup> İnalçık ve Arı, 2013: 120.

<sup>122</sup> Fleischer, 1996: 97; Faroqhi, 1999: 215.

<sup>123</sup> Fleischer, 1996: 96; Howard, 2011: 230. Osmanlı toplumu açısından “fetva müessesine” dair değerlendirmeler için bk. Düzdağ, 1972: 13-15. Örfî hukuka dair bk. İnalçık, 2015c: 231; Köksal, 2017: 117-118-119; Akça, 2010: 40-41.

<sup>124</sup> Finkel, 2017: 134; Köseoğlu, 2013: 239. Osmanlılar'da fetva sadece bu durumlar için alınmamıştır. Örneğin; Kıbrıs'ın fethinden önce Ebussud Efendi'den fetva alınır. Zira ortada bir Osmanlı-Venedik anlaşması vardır. Fetvada Kıbrıs'ın bir zamanlar Müslüman toprağı olduğu hatırlatılarak eğer fethin amacının buranın tekrar Müslüman toprağı yapılmasıysa akdin bozulmasında herhangi bir beis olmadığını işaret eder. Bk. Finkel, 2017: 145.



Âlî'nin anlattıklarının doğruluğu ve inandırıcılığı ise, dönemin diğer devlet adamlarına ve tarihçilerine göre oldukça ayırt edicidir. Dolayısıyla bu durum onun eserine duyulan güveni ve kıymeti arttırarak, tarihçilik açısından önemli kaynaklar sınıfına sokmaktadır. Birçok alandan birçok kişiyle sohbeti ve tanışıklığı olması, onlara dair verdiği bilgilerin doğruluğu üzerindeki şüphe perdesini kaldırmaktadır.<sup>125</sup> Âlî, Osmanlı toplumsal, ekonomik ve siyasal keyfiyetini derinlemesine inceleyen, olaylara kapsamlı bakmayı kendisine şiar edinmiş ilk Osmanlı mütefekkirlerindendi. Eserlerini yazdığı sıralarda yenice duyulmaya başlanılan ekonomik buhranları ve buna bağlı olarak doğan “krizleri”<sup>126</sup> çarpıcı bir gerçeklikle gözler önüne sermeye çalışmıştır. Birçok problemin kendi dönemine denk gelmesi ve aynı zamanda “Muhteşem Süleyman” dönemini de görmüş olması, onu sık sık mukayeseye itmiştir. Belki de onun yazdıklarında görülen muhakeme yeteneği bu şekilde gelişmiştir. Tüm bu belirtilere rağmen, Âlî'nin idealize ettiği Kanunî dönemindeki “muhteşemlik” doğrultusunda toplum düzeninin yeniden sağlanabileceğine inancı tamdı. Tabii olarak onun bu düşünceye sahip olması, özlediği dönemin üzerinden çok zaman geçmemiş olmasından kaynaklanabilir.<sup>127</sup> Neticede, ağında daha “gerilme” argümanları vurgulanmaya başlanmamış olsa da Âlî'nin “ideal toplum” düşüncesi, “gerileme” tezlerinin ilk nüvelerini oluşturacaktır. Böylece Âlî uzun süre Osmanlı tarihyazımına hâkim olacak paradigmalardan temellerini atacaktır.<sup>128</sup>

Bu dönem Osmanlı fikir adamlarında görülen yorumlarda “kanun” ve “adalet” kaygısının ön plana çıkmaya başladığı görülür. Sürekli bir *kanunlara uyma* ve *adalet* vurgusu yapılmaktadır. Bu bir anlamda ivedilikle değişen toplumsal ve ekonomik normlar karşısında Osmanlı ülkülerini koruma zorunluluğu getirmiştir.<sup>129</sup> Ayrıca Âlî'nin XVI. yüzyıl Osmanlı aydınlarının nazariyelerinden yeni yeni haberdar olduğu İbn-i Haldun'un yorumlarına yakın bakış açılarına sahip olduğu görülebilir. Özellikle insanın doğal eğilimlerinin çıkarıcı bir biçimde tezahür ettiğini düşünür. Bu “hodbinlik” ancak ve ancak bilge bir hükümdarın etkisiyle dizginlenebilirdi.<sup>130</sup>

<sup>125</sup> Babinger, 1992: 142.

<sup>126</sup> Murphey “kriz” değerlendirmesine dahi dikkatli yaklaşılması gerektiğini belirtir. Bk. Murphey, 2011: 250.

<sup>127</sup> Fleischer, 1996: 104.

<sup>128</sup> Fleischer, 1996: 6. “Gerileme Paradigmasına” yaklaşımlar için bk. Murphey, 2011: 249-264; Topal, 2013: 151-154; Köksal, 2017: 292-293-294-295; Fodor, 1996: 281-302. Özellikle Murphey, “gerileme paradigması” eleştirisini, Âlî üzerinden geliştirir.

<sup>129</sup> Fleischer, 1996: 105. Bazı tarihçilere göre, *adalet* ve *kanun* Türk ve İslâm geleneğinde iktidarın hukuka bağlı olup olmadığını belirleyen temel saiklerdendir. Bk. Köseoğlu, 2013: 230.

<sup>130</sup> Fleischer, 1996: 319. İbn-i Haldun'un siyaset alanında açtığı toplumsal tespitler, Osmanlı düşünürlerinde büyük bir etki yapacaklardır. Bu etki modern dönem tarihçilerine ve aydınlarına değin, devletin ele alınışında ve toplum-devlet ilişkilerinin değerlendirmesinde temel yorum olacaktır. Osmanlı aydınlarının İbn-i Haldun'dan ayrıldıkları tek nokta, devlete dahil edilecek “taze kan” ile yıkılıştan kurtulabileceğidir. Hiçbir Osmanlı devlet adamı ve siyaset düşünürü, hiçbir zaman imparatorluğun çökeceğini akıllarından dahi geçirmemişlerdir. Osmanlı'da bilgi-iktidar ilişkisine Vahdet-i Vücut ekseninde bakıldığı iddiası için bk. Öztürk, 2015: 98-99.

Âlî'nin birçok eser vermesine bağlı olarak, hırısından ve gururundan kimseyi beğenmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeplerden dolayı da özellikle yaşadığı dönemde sevilmemiştir. Karşısındakilere hırçın ve ölçüsüz davranışları kendisinden uzak durulmasına neden olmuştur. Tüm bu ruh haline rağmen ciddi bir tarihî eser vermiş olması onun yetkinliğinin ne dereceye kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Necdet Öztürk'e göre; Âlî, "aradığını bulamayan, bulduğu ile yetinmeyen"<sup>131</sup> bir kişidir. Âlî tarihe yöneldikçe onun için bir saplantı hâline gelen *nişancılık* tutkusu daha da kamçılanacaktır. Diğer taraftan da tarihe yönelimi, kendi gözünden imajını görmesine ve taleplerini dile getirmesine yardımcı olmuştur.<sup>132</sup> Âlî açısından tarih yazmak aslında bulunmaz bir fırsattır. Zira sürekli göze girebilmek için eserler neşretmiş ve bu neşirleri devlet kademelerinde bulunan önemli kişilere sunmuştur. Neticede onun neredeyse hiçbir beklentisi olmadan yazdığı eseri *Künhü'l-Ahbâr*'ıdır. Türkçe olarak kaleme alınan bu eser klasik tarihyazım geleneğinde olduğu gibi; peygamberlerle başlar sırasıyla İslâm tarihi, Türk-Moğol tarihleriyle birlikte Osmanlı'ya gelir. Eserde tabakât ya da tercüme-i hâlleri tarzında alimler ve şairler kısmı da bulunur. Konuları aktarmadaki titiz tavrı ve tenkitçi yaklaşımı tarihyazımına önemli bir katkı sunmuştur.<sup>133</sup> Âlî, İran-İslâm edebiyat geleneğini kendi edebî kimliğine oturtmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de Kanunî sonrasında ortaya çıkmaya başlayan eski İran kültürü karşısında aşağılık hissine kapılanların duygusunu belirtir.<sup>134</sup>

*Künhü'l-Ahbâr*'ı yazarken tarih yazma şekillerine sadık kaldığı görülür. Yer yer konulardan saparak kendi yorum ve düşüncelerini satır aralarına derç ettiği görülse de konu bütünlüğüne ve tarihî çizelgeye bağlı kalmıştır. Konularıyla alâkalı kaynaklarının niteliğine ve kapsayıcılığına önem vermiş ve eleştirel davranmaktan kaçınmamıştır. Tarihyazımındaki belirleyici olan ana etken; kendisiyle birlikte büyüyen ülkelerdir. Aldığı eğitim ve ferdî seçimi açısından o öncelikle bir Osmanlıydı. Yukarıda net bir biçimde ortaya konulduğu üzere bu durum onun kanunlara olan coşkusunda net biçimde görülür. Diğer yandan o bir ilmiyeliydi. Medreseli kimliği onun İslâm dünyasına bakışını ve kültürel paylaşımını tesir etmiştir. Fleischer'in da vurguladığı üzere bu bağlamda Âlî, kendisini hem yerel hem de evrensel bir boyutta görüyordu.<sup>135</sup> Âlî'nin eserlerinde genellemeler tümdengelimci bir çizgide olmadığı gibi tümevarımcı bir doğrultudadır. Onun öncelikle tarihî ve tarihleri incelemesi ve buna bağlı

<sup>131</sup> Öztürk, 2015: 72.

<sup>132</sup> Fleischer, 1996: 182.

<sup>133</sup> Fleischer, 1996: 145. Babinger, 1992: 143; İnalçık ve Arı, 2013: 120-121; Tekindağ, 1971: 659; Öztürk, 2015: 72. Gelibolu Mustafa Âlî'nin diğer alanlarla alâkalı eserlerine bakmak için ve kendisi hakkında daha fazla bilgi almak için bk. Öztürk, 2015: 73-76.

<sup>134</sup> Fleischer, 1996: 146.

<sup>135</sup> Fleischer, 1996: 279.

olarak tarihin ilkelerini saptaması eserini bu doğrultularda inşa etmesine neden olmuştur. Dolayısıyla yaşadığı toplumun; sosyolojik, dinî ve psikolojik etkileriyle tarihsel gerçekliği amaçladığı düşünülmektedir.<sup>136</sup> Ayrıca belirli bir kültür, coğrafya ve tarih bileşimlerinin varlığı olduğunu gittikçe hissediyor ve güçlü bir Osmanlı olduğu kadar iyi bir “Rûmî” olduğunu da fark ediyordu. Anadolu’ya çıktığında, İstanbul’un muhtelif kültürüne olan vakıflığı kadar, Anadolu’nun kendine özgü inanç ve ritüellerini de biliyor ve bunları rahatça benimseyebiliyordu.<sup>137</sup> Bu açıdan bakıldığında Âlî’nin kimlik inşasında taşra görevlerinin önemi yadsınamayacak ölçüdedir. Buna rağmen Âlî pek çok defa taşraya çıkmak istememiş veya taşradaki görevlerini merkeze aldirmek için uğraşmıştır. Âlî tarih veya eser yazmayı kendi çıkarları için bir araç olarak kullanırken aynı zamanda Osmanlı’nın en büyük aydınlarından biri hâline geliyordu. Bunun dışında Âlî görevleri sayesinde toplumu ve özellikle bürokratik kesimi gözlemleyip, sultanlara risâleler sunuyordu. Şüphesiz farklı coğrafyalarda görev alması ve buralara has olan kültürel birikimle olan etkileşimi tarihçiliğini müspet anlamda etkilemiştir. Kendisine yaşamı boyunca fazla önem verilmeyen Âlî’ye aradığı ilgi ve alâka öldükten sonra verilecektir. Kendisinden sonraki kuşak tarafından bir “düşünce ustası” olarak algılanmış ve öyle kabul görmüştür. Tarihyazıcılığındaki etkinliği artmış, devletin sıkıntıları ve gerilemeyle ilgili düşünceleri sürekli olarak kullanılmıştır. Âlî’nin bu görüşleri epeyce uzun bir süre -XX. yüzyıla kadar- sorgulanmaksızın kabul edilmiştir.<sup>138</sup>

XVI. yüzyıl Osmanlı tarihyazıcılığının en önemli eserlerini veren Âlî ve Selânikî birbiriyle neredeyse aynı dönemin düşünce insanlarıdır. İçerik ve tarihe yaklaşımlarında büyük benzerlikler görülür.<sup>139</sup> Elbette ortak yönleri sadece bunlarla sınırlı değildir. *Kul* sistemine olan bağlılıkları ve bu sistemin değişiminde görülen etkenleri aynı ölçekte tartışmaları bir başka ortak noktalarıdır. Belki de en çok şikayetçi oldukları konuların başında, usulsüz yollarla sistemin içine pek çok sızmanın olduğundan yakınmalarıdır.<sup>140</sup> Özellikle devletin idarî mekanizmasında görülen usul dışı uygulamalar her ikisinin de sık sık üzerinde durduğu başat problemlerdir. Liyakatin önemini kaybettiği ve bürokratik atamalarda her türlü adam kayırmacılığın yaygınlaştığı sürekli olarak tazyikli bir biçimde dile getirdikleri sorunlardandır. Çağlarının temel problemlerini dile getirmede gösterdikleri bu sesteşlik çokta şaşırtıcı değildir. Neticede her ikisi de aynı çağın insanıdır. Doğal olarak eğildikleri konularda benzerlikler olması ve aynı kaygılara sahip olmaları son derece normal görünmektedir.

<sup>136</sup> Fleischer, 1996: 305.

<sup>137</sup> Fleischer, 1996: 175.

<sup>138</sup> Faroqhi, 2001: 216.

<sup>139</sup> Fleischer, 1996: 135.

<sup>140</sup> Fleischer, 1996: 162.

Osmanlı tarihyazımı açısından kroniklerin varlığı büyük bir öneme sahiptir. Ancak Osmanlı tarihyazıcılığı sadece bu türden verilerden ibaret değildir. Bunların yanı sıra farklı biçim ve içeriklere sahip monografiler de söz konusudur. Şüphesiz bu türlerin gelişiminde, İslâm tarihçiliğindeki tabakât veya terâcim-i ahvâl denilen tercüme-i hâl geleneğinin özel bir yeri vardır. Bu tür eserlerin yazılmasına Arap tarihçiliği ve uleması büyük ehemmiyet vermiştir.<sup>141</sup> Tarihyazıcılığında bu tip eserlerin varlığı, ulemayla alâkalı ciddi bilgilere ulaşmamıza vesile olduğu gibi aynı zamanda hangi hocaların kimlerden ders aldığını görebilme imkânını da sunmaktadır. Genel bir kalıba oturtularak hazırlanan bu metinler aracılığıyla çalışmaların daha nitelikli bir hâl aldığı yadsınamaz bir gerçektir. Osmanlı tarihyazıcılığında tabakât/monografî geleneğinin en meşhuru Taşköprülüzâde'nin Arapça kaleme aldığı *Şakâ'ıku'n-Nu'mâniyye*'siye<sup>142</sup> de ilk örneğini Sehi Bey vermiştir. *Şakâ'ıku'n-Nu'mâniyye* her ne kadar Arapça yazılmışsa da kısa sürede büyük bir beğeni ve alâkaya mazhar olmuş ve Osmanlı Türkçesi şeklinde hazırlanarak âlimler ve şeyhler hakkında temel başvuru kitabı hâlini almıştır.<sup>143</sup> Özellikle XVI. yüzyıl sonrası Osmanlı tarihlerinin sonunda görülmeye başlayan her sultanın zamanındaki vezirleri, meşayih ve şuarasına dair verilen kısa hayat hikayelerinin, *Şakâ'ıku'n-Nu'mâniyye*'den veya bu tür eserlerden alındığı görülmektedir. Böylece vakayinâmeler ile tercüme-i hâller birleştirilmiş oluyordu. Osmanlı tarihçiliğinin gerek tabakât türünde olsun gerek vakayinâme türünde olsun en verimli çağın XVI. ve XVII. yüzyıllar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu dönemlerde yazılan tarihlerin içerik ve nitelik açısından en muntazam olduğu yüzyıllardır. Bu tarz eserlerde her geçen yüzyılda ciddi bir artış söz konusu olurken buna paralel olarak nitelikte de bir ilerleme göze çarpmaktadır.<sup>144</sup> İlber Ortaylı, XX. yüzyılda M. Süreyya ve Bursalı M. Tahir gibi tarihçilerce ortaya konulan eserlerin, Taşköprülüzâde gibi biyografik nitelikli eserlerin inşa ettiği gelenek neticesinde verilebildiğini belirtmektedir.<sup>145</sup>

Bu bölümde son olarak bahsedeceğimiz Osmanlı tarihçisi Naimâ'dır. 1655'de doğan Naimâ, 1680'lerde İstanbul'a gelmiştir. Muhtemelen Viyana yenilgisinin etkileriyle daha da artan iktisadî zorluklardan dolayı saraya tutunmaya çalışmıştır. Dönemin anlayışına uygun

<sup>141</sup> Emecen, 1999: 83.

<sup>142</sup> Osmanlı tarihyazımında Taşköprülüzâde'nin *Şakâ'ıku'n-Nu'mâniyye* ve diğer eserleriyle birlikte bu türün farklı örneklerinin tafsilâtli değerlendirilmesine dair bk. Baş, 2005: 106-126. Mezkûr eser ve zeyilleri için Türkiye Yazma Eserler Kurumu 2017 yılında bir proje başlatmıştır ve bu projenin 2018 yılında tamamlanması öngörülmektedir. Şu ana kadar zeyillerden; Nev'îzâde Atâyî'nin *Hadâi'ıku'l-Hakâ'ik* ve Uşşâkizâde İbrahim Hasîb Efendi'nin *Zeyl-i Şakâik* eserleri yeni harflerle takdim edilmiştir.

<sup>143</sup> Faroqhi, 1999: 227; Aydın, 2002: 420.

<sup>144</sup> İpşirli, 1999: 250; Faroqhi, 1999: 227-228.

<sup>145</sup> Ortaylı, 2011: 92.

olarak aradığı hamisini Saray-ı Atfık Baltacılar zümresinde bulmuştur.<sup>146</sup> Naimâ, Amcazâde Hüseyin Paşa'nın himâyesinde ilerlerken, onun Şarihülmenarzâde'nin müsveddelerini düzeltmesi için kendisini görevlendirmesiyle 1702'de ilk vakanüvis olarak atandı.<sup>147</sup> Bu şekilde temelleri atılan Osmanlı resmî tarihçiliği erken modern dönemden başlayarak modern dönemlere kadar ulaşacak bir gelenek inşa etmiştir. Son dönem vakanüvisleri modern devletin ilk tarihçileri olarak ilim ve kültür hayatına büyük katkı sunacaklardır.

Naimâ'nın eserinin orijinal ismi *Ravzatü'l-Hüseyin fî Hülâsati Ahbâri'l-Hâfikayn*'dir. Eserde oldukça renkli bir anlatım göze çarpar. Kendisinden sonra birçok müellifi etkileyerek zamanla klasik bir hâl almıştır.<sup>148</sup> Onun tarihçilik açısından başarısı, birtakım olayları anlatırken birkaç farklı Osmanlı vakayinâmesini tetkik etmesinde gizlidir. Böylesi bir başarı ancak ve ancak kendisinden yaklaşık iki yüzyıl sonra Cevdet Paşa'nın tarihçiliğinde görülecektir.<sup>149</sup> Giriş bölümünü Âlî ve Kâtip Çelebi'den ödünç aldığı bilgilerle İbn-i Haldun'un tarih felsefesi ve toplumsal değerlendirmeleri üzerine inşa eder. Büyük olasılıkla Osmanlı tarihçileri arasında İbn-i Haldun'a en çok yer veren müelliflerin başında gelir. Dolayısıyla bu durum onun eserinin kıymetini arttırmış ve kendisinden sonraki kuşaklarca kullanılmasında büyük rol oynamıştır.<sup>150</sup> Eseri oldukça hacimli olan Naimâ'nın, Osmanlı Devleti'yle alâkalı hemen hemen her konuda bilgi verdiği rastlamak pekâlâ mümkündür. Başkent ve saray hayatından tutun da idarecilerden, ilmiyeden ve kalemiyeden bilgiler aktarır. Bunlarla da yetinmez nakil ve tayinler, ocaklar ve bu ocaklardaki yaşanan gelişmeler, muhtelif bölgelerin durumları ve hatta meclislerdeki hasbihâllere kadar çok geniş bir yelpazedeki meselelere değinir. Kimi kısımlarda olayları ayrıntılarıyla anlatırken, daha ciddi tahlil ve değerlendirmelerde bulunur.<sup>151</sup> Eserin mukaddimesini tıpkı İbn-i Haldun gibi açarak, devleti organik bir varlığa benzetir. Buna bağlı olarak da toplumu ulema, asker, tüccar ve reaya olarak dört grupta birleştirir. Bu görüş Kâtip Çelebi ve Âlî gibi Osmanlı siyasal yorumcularınca sürekli üzerinde durulan bir konu olmuşsa da bu dörtlü bileşeni en hararetle savunan Naimâ olmuştur.<sup>152</sup>

Naimâ'nın perspektifinde tarih bir sanattır. Ancak bu sanat sayesinde ümmetin ve devletin geleneği özümsebilir. Olaylar arasında kurulacak sebep-sonuç ilişkisinin önemine

<sup>146</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: XIII; Öztürk, 2015: 156.

<sup>147</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: XIV.

<sup>148</sup> Öztürk, 2015: 157.

<sup>149</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: XXII.

<sup>150</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: XXV. Naimâ'da görülen bu felsefî bakış açısı ve İbn-i Haldun ile olan ilmî bağının daha geniş bir değerlendirmesi için bk. Arslantürk, 1997: 35-47. Zeki Arslantürk, buradaki değerlendirmelerini sosyolojik bir perspektifle ele almıştır.

<sup>151</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: XXVI.

<sup>152</sup> Arslantürk, 1997: 45; Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: XXVIII.

dikkat çeker. Vakaları değerlendirirken önüne gelen her bilgiye inanılmaması gerektiğini ancak şuurlu bir müşahedeyle eserlerde bilgiye yer verilebileceğini vurgular.<sup>153</sup> Naimâ'nın tarihçilerin dikkatli olması gerektiği noktalarla alâkalı yapmış olduğu değerlendirmelerinden anladığımız kadarıyla, olayları teolojik, tecrübî ve astrolojik gerekçelere dayandırarak açıkladığı görülür.<sup>154</sup> Naimâ'nın tarihçiliğinde izlediği yol, kendisinden sonraki kuşağın tarihe bakışına temel teşkil etmiştir. Özellikle yoğun olarak kullandığı İbn-i Haldun'un nazariyeleri, Osmanlı siyasa yorumcularınca bir fenomen hâlini almıştır. Naimâ'nın çizmiş olduğu tarihsel çerçeve ve anlatı sonraki dönem tarihçilerin ana çekirdeğini oluşturacaktır. Osmanlı tarihyazıcılığının bu dönemiyle, erken dönem özellikleri arasında bariz farklar mevcuttur. Bu çerçevede bu iki dönemin farklarını iki başlık altında incelemek yerinde olacaktır. Bu bağlamda aşağıda öncelikle erken dönem kaynakların tipik özellikleri üzerinde durulacak ve daha sonra da XVI. yüzyıllardaki eserlerin karakteristik özelliklerine geçilecektir.

Osmanlı tarihyazıcılığı genel olarak ilk nüvelerini menkıbevî şekilde vermiştir. Tarihyazıcılığında ilk dönemlerde bir *epos*, bir *mit* biçimi göze çarpar. Dolayısıyla sözlü/şifahî anlatıma sıkça yer verilmiştir. Bu bakımdan eserler tarihçilikten ziyade edebî niteliğe daha yakındır. Buna bağlı olarak da tarihçilik açısından oldukça sorunlu ve güvenilirliği düşük özellikler taşır. Ancak bu durumun sadece Osmanlılara has olduğunu söylemek yanlış bir değerlendirme olur. Zira genel olarak dönemin tarihçiliğinde tarih/edebiyat homojenliği söz konusudur. Kaleme alınan eserlerde edebî kaygının ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Bunlarla birlikte Osmanlı tarihyazıcılığı genelde bir meşruiyet oluşturma gayesi içinde olmuş ve bunu sağlamak için de tarihyazıcılığını bir araç olarak kullanmıştır. Bu bağlamda en çok dile getirilen fenomen *gazâ* düşüncesidir.<sup>155</sup> İktidarın ancak ve ancak *ilâhî* kaynaklı<sup>156</sup> olabileceği vurgulanmıştır. Bu çerçevede erken dönem kroniklerinin tumturaklı/ağdalı bir yazım ortaya koyduğu göze çarpar. Eserlerini oldukça anlaşılabilir bir dille yazmışlardır. Dolayısıyla eserler popüler mahiyettedir. Halkın anlayabileceği bir anlatımın gelişmesi *gazâ* düşüncesiyle yakından ilintilidir. Zira beklenen odur ki, halk gazâlardan haberdar olsun ve gazâlara destek versin. Bu düşünceye *Anonim*

<sup>153</sup> Arslantürk, 1997: 57.

<sup>154</sup> Arslantürk, 1997: 58.

<sup>155</sup> İnalçık, 2008: 49; İnalçık, 2010: 126 ve 131; İnalçık, 2015c: 24-26. Emecen, 2012: 115-126; Ocak, 2016a: 141-142-143; Ocak, 2017: 175. Halil İnalçık, devletin *gazâ* düşüncesinin dinî bir temele dayandığını ve *gazâ* sırasında elde edilen ganimetlerin/doyumların İslâmî açıdan helâl sayıldığını belirttikten sonra kendisini şu uyarıyı yapmak zorunda hisseder. Halil İnalçık, Batılı Oryantalistlerin *gazâ* düşüncesini “ganimet için haydutluk” şeklinde gördüklerinin altını çizer. Bk. İnalçık, 2016: 41-42. Emecen, 2012: 137. Burada ele alınan “meşrulaştırma”nın oryantalistlerin fikirleriyle herhangi bir ilgisi söz konusu değildir. Burada kastedilen “meşrulaştırma” hükümdarın egemenliğinin halk nezdinde meşrulaştırılması olmakla beraber, Osmanlılar dışındaki diğer siyasî yapılara -özellikle Müslüman siyasî yapılara- karşı kroniklerin çizdiği “daha dindar, daha imanlı, dine daha çok hizmet eden, dinin bir emri olan *gazâyı* hakkıyla yerine getiren” bir Osmanlı imajıdır.

<sup>156</sup> İnalçık, 2015c: Osmanlı siyasî düşüncesinin de ilâhî kaynaklı olduğuna dair bk. Öztürk, 2015: 141-162.

*Tevârih-i Âl-i Osman*'lar büyük katkı sunmuştur. Belki de söz konusu düşünceye bağlı olarak erken dönem eserlerinde sıkça rüya ve nesep/soy motifleri karşımıza çıkmaktadır.<sup>157</sup> Nitekim mevzubahis edilen dönemlerin ürünleri herhangi bir tarihçilik endişesi taşımamaktadır. Toplumsal meselelere çok fazla yer verilmediği için “toplumsal analiz” yapılmasından da oldukça uzak kalmıştır. Bir tarih felsefesi ve metodolojisi geliştirilememiş ve olayların perde arkası çokta irdelenmemiştir. Temel odak noktası siyasî gelişmeler ve saray muhiti olmuş, değerlendirmeler çoğunlukla bu ekseninde gelişmiştir. Olaylara eleştirel, tenkitçi ve çözümleyici bir biçimde yaklaşılmamıştır. Buna rağmen zaman zaman idareye yönelik eleştiriler ortaya konulmuş, yer yer sultanlar yerilmiştir. Toplumda görülen değişimle birlikte tarihe olan bakış açısı da değişerek yüzyıl sonrasında yeni bir tarih anlayışı ortaya çıkmış ve bu anlayış klasik bir geleneğe dönüşmüştür. Bu bağlamda toplumda baş gösteren birtakım sıkıntılar siyasa yorumcularını düşünmeye sevk edecek ve olayları değerlendirme biçimi değişecektir. Osmanlı tarihçiliğinin özellikle ilk dönem eserlerinin araştırmacıları oldukça meşgul ettiği tartışmasız bir gerçektir. Bunun temel sebebi, söz konusu kaynaklardaki anlatımların çoğunlukla şifahi/sözel bilgiler içermesidir. Efsane nitelikli bu eserlerin, dönemin değerlendirmesini “karanlıkta” bıraktığı aşikârdır. Ancak tüm bu aşikârlığa rağmen, bu “karanlığın” üzerindeki sis perdesinin aralanması için, büyük bir titizlikle çalışmalar devam etmektedir. Bu bağlamda ortaya konulan eserler neticesinde tarih denilen şey; sürekli tekrar edilegelen ve içerisinde birtakım muğlaklıkları da bulunduran bilgi kırıntılarının dışına çıkabilmiş ve hâlâ da çıkmaya devam etmektedir.

XVI ve XVII. yüzyıllarda yazılmış Osmanlı kronikleri erken dönemlere nazaran birtakım farklılıklar arz eder. Bu farklılık müesseseseleşmenin tamamlanmasıyla yakından alâkalıdır. Devlet kurumlarını inşa ettikçe kuruluş döneminin ruh iklimi de geride kalmıştır. Kurumsallaşmayla birlikte devlet merkezleşmiş, beylikten imparatorluğa geçiş süreci Osmanlı toplumunun dinamiklerini etkileyerek bir dönüşüme neden olmuştur. Bu değişim/dönüşümden tarihyazıcılığı da etkilenerek “imparatorluklara yakışır” eserler vermeye girişecektir. Buradan hareketle Osmanlı tarihyazıcılığını en çok etkileyen “göz alıcı şâşalığıyla” İran saray tarihçiliği olacaktır. İran’dan gelen ağdalı, yüksek kesime hitap eden dil kısa sürede, Osmanlı sarayında egemen olmaya başlayacaktır. Dolayısıyla böylesi bir üslup halkın yazılan eserleri anlamasını zorlaştıracaktır. Hatta bu ağdalı dil özellikle Bitlisî’de

<sup>157</sup> İnalçık, 2010: 124-125; Şahin, 2014: 216; Finkel, 2017: 2; Emecen, 2012: 19-35; Köseoğlu, 2013: 221. Ayrıca Osmanlı’da erken dönem eserlerinde görülen rüya ve soy motiflerinin detaylı bir değerlendirilmesi için bk. Akça ve İnce, 2015: 230-261 sayfa aralıklarının muhtelif yerlerinde. Ayrıca bu eserin üçüncü bölümünde sayfa 167’den başlamak üzere soy, dördüncü bölümünde sayfa 230’dan başlamak üzere çok sayıda rüya motifi gözler önüne serilir. Bu durum sadece Osmanlılara, Osmanlı sarayına ve Osmanlı tarihçilerine has bir özellik değildir. Dönemin tarihçiliğine uygun olarak vakaların açıklanmasında genel olarak böyle bir yol izlenir.

o kadar yoğun kullanılacak ki, yüksek kesim bürokratlarınca bile anlayamayacaktır. Aslında bu üslup bazı Osmanlı müverrihlerince eleştirilse bile uzun süre tarihyazımına hâkim olmaya devam edecektir. Ayrıca bu yüzyıllarda tarihyazımında dikkat çekici diğer bir gelişime de İbn-i Haldun'un çözümlemelerinin kaynakların ana fikrini oluşturmasıdır. İbn-i Haldun'un devlet ve toplum görüşleri Osmanlı siyasî düşüncesine yön vermeye başlamıştır.<sup>158</sup> İbn-i Haldun'un devlet ve topluma dair geliştirdiği nazariyelerin etkisi modern zamanlara kadar kendini hissettirmiştir. Dolayısıyla bir bilim olarak tarihe dair tartışmalara kapı aralanmıştır. Sebep-sonuç ilişkisine dayalı, meseleleri derinlemesine irdeleyen, mukayeseli bir anlatım vusule getirilecektir. Bu yüzyıllarda tarihçilikte görülen bariz özellik, siyasî gelişmelerle bağlantılı olarak eserlerde daha çok cihanşümül, evrensel imgelere yer verilmesidir.<sup>159</sup> Kuşkusuz bunda, “Muhteşem Süleyman” devrinin etkisi büyük olmuştur. Ancak daha sonraki yüzyıllarda yazılacak olan eserlerde, toplumda baş gösteren problemlere bağlı olarak sürekli “Muhteşem Süleyman” devrine atıf yapılmıştır. Özellikle çözümleri bertaraf etme niyetiyle yazılan metinlerde bunlar net bir biçimde görülecektir. Dolayısıyla bu durum metinleri hem nasihatnâme hem de siyasetnâme özelliğine büründürmüştür. Toplumsal olaylara daha fazla bir eğilim söz konusu olmuş, kurtuluş reçetesi olarak sunulan eserler, sık sık *kanûn-ı kâdim* vurgusu yapmıştır. Çağın getirdiği ekonomik buhranın Osmanlı toplumuna yansımından dolayı malî konulara eğilim artmıştır. Ayrıca taşrada görülen idarî sıkıntılar ve işinin ehline verilmediği düşüncesi sık sık tekrar edilen konuların başında geliyordu. Gereksiz masrafların, devleti zor duruma düşürdüğü ve bu masraflardan kaçınılması gerektiğine dikkat çekilmeye çalışılıyordu. Rüşvet ve iltimasın yaygınlığından şikâyet ediliyor, adalet vurgusu yapılıyordu. Adalet müverrihlerin işlediği toplumsal sorundu.<sup>160</sup> Tarihyazımında uzun bir süre hâkim olacak “bozulma” ve “gerileme” paradigmalarının temelleri bu dönemlerde inşa edilmiştir.<sup>161</sup> Bu paradigmalara bağlı olarak modern Osmanlı tarihyazıcılığı da yakın zamanlara kadar tarih anlatısını söz konusu paradigmalara eklemleyerek sürdürmüştür. Ancak yeni birtakım çalışmalarla bu paradigmalara aşıldı/aşılmaya çalışılmaktadır.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> Arslantürk, 1997: 36-46. Kafadar, XVII. yüzyıldan önce, İbn-i Haldun'un “model” olarak siyasal açıklamalarda yer almadığını belirtir. Bk. Kafadar, 2011: 140-141.

<sup>159</sup> Şahin, 2014: 216.

<sup>160</sup> Fodor, 1996: 282-283. Fodor bu bilgileri aktarırken, diğer yandan da “gerileme paradigmasını” ilk eleştirenlerden olmuştur. Bu tarihlerden itibaren Avrupa'da Osmanlı tarihyazıcılarının dile getirdiği ve uzun süre modern araştırmacıların da eklemlediği “gerileme” ve “bozulma” düşüncesine yoğun eleştiriler gelmeye başladı. Çağdaş kaynakların “gerileme paradigması”nı inşa edici yaklaşımları için bk. Celâlzâde Mustafa Çelebi, 2011: 87; Şahin, 2013: 56-57. Ricaut, 1996: 187 ve 218. Buralarda sürekli olarak Osmanlılarda rüşvet ve iltimasın arttığı, liyakatın düştüğü dolayısıyla devletin “gerilediği” anlayışları işlenmiştir.

<sup>161</sup> Fodor, 1996: 287; Finkel, 2017: 137.

<sup>162</sup> Örneğin Murphey; Gelibolulu Mustafa Âlî'nin olaylara yaklaşımı ve eserleri üzerinden “gerileme paradigması”nı sert bir biçimde eleştirdi. Bk. Murphey; 2011: 249-265. Meseleye “içerden” bir karşı çıkış ise Uğur Tanyeli'nden geldi. Bk. Tanyeli, 2011: 302-317. Yine, Cemal Kafadar geniş ve ikna edici bir “gerileme”



Sonuçta geç devirlerde başladığı görülen Osmanlı tarihçiliğinin nitelikli bir hâl alması da uzun sürmüştür. Osmanlı Devleti'nde tarih kendisine devletin çizdiği sınırlar çerçevesinde yer bulabilmiştir. Genellikle verilen ürünlerin bir ihtiyaçtan kaynaklanarak kaleme alındığı söylenebilir. Bunun kimi zamanlar bazı kişileri aklama çabasından yola çıkarak yapıldığı görülürken, kimi zamanlarda da yermek gayesiyle yapıldığı gözlemlenebilmektedir. Bu tür nedenlerden dolayı Osmanlı tarihçiliği uzun süre eleştirel tarih anlayışına ulaşamamıştır. Genelde tarihçiler kullandıkları kaynakların sunduğu bilgileri olduğu gibi kabul etmişler ve eserlerine aktarmışlardır. Bilgilerinin doğruluğunu soruşturacak bir yöntem takip etmemişlerdir. Bununla birlikte birtakım anonimlerde veya belirli bir talep üzerine kaleme alınmamış eserlerde yer yer eleştirel yaklaşımlara rastlanabilmektedir. Bazı Osmanlı tarihçilerinin kullandıkları eserleri belirtmekte hassas davrandığını görmekle birlikte pek çoğunun da bu duruma fazla riayet etmediklerini görmek mümkündür.

Tarihçilik açısından bakıldığında her ne kadar ilk dönem Osmanlı tarihyazımı zayıf görülse de daha sonraki dönemlerde büyük bir mesafe kat etmiştir. İlk devirlerin aksine devletin teşekkülüne bağlı olarak sonraki dönemlerde birçok türde sayısız eser verilmiştir. Bu durum, Osmanlı tarihçiliğini muhtelif malzemelerin karışımıyla elde edilen sağlam bir zemine oturtmuştur. Osmanlılar böylece birçok alanda olduğu gibi tarihçilikte de kendine has bir üslup oluşturarak özgün bir tarihçilik oluşturmuştur.

Konuyu kısaca özetlemek gerekirse, istisnaları olmak kaydıyla genel olarak bakıldığında Osmanlı tarihçiliği tam bir “resmî tarih portresi” çizmiştir. Bu çerçeveden bakıldığında, Osmanlı tarihçilerinin gerçekte olanı veya geçerli olanı anlatmaktan ziyade “anlatılması gerekeni” anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Bu durum resmî tarih çalışmaları için dev bir veri tabanı niteliği oluşturmaktadır. Özellikle XVIII. yüzyılda devlete bağlı bir

---

eleştirisi yaptı. Bk. Kafadar, 2011: 97-150. Kemal Karpat, “gerileme” ve “bozulma” veya “kuruluş-yükseliş-gerileme-çöküş” dönemlendirmesini eleştirmekle kalmadı, alternatif bir sunum yaptı. Bk. Karpat, 2011: 199-222. Mehmet Genç’de bürokratik nizam ve iktisat açısından “gerileme” olmadığını geçerli gerekçelerle açıkladı. Fakat alternatif bir dönemlendirme sunmadı. Bk. Genç, 2011: 319-326. Linda Darling, “Osmanlı gerilemesi” kavramından rahatsız olduğunu açıkça dile getirdikten sonra, alternatif bir model ortaya koydu. Bk. Darling, 2011: 151-164. Jonathan Grant, hararetli bir şekilde Osmanlı’nın askerî alanda teknoloji yarışında hiçe geri kalmadığını dile getirdi. Bk. Grant, 2011: 175-198. Donal Quataert’da “gerileme” anlayışına mesafeli yaklaştı ve “Avrupa’nın tecrübeleri giderek biricik olma vasfını kaybetti” diyerek gelinen noktayı özetledi. Bk. Ouataert, 2011: 291-301. Nihayetinde Osmanlı son zamanlarına dair İlber Ortaylı “gerileme” anlayışını eleştiren kısa bir makale ele aldı. Bk. Ortaylı, 2011: 283-290. Ayrıca “gerileme” paradigmasına karşı ele aldığı çeşitli makaleleri bulunsa da yukarıdaki çalışmaları Türk bilim dünyasına kazandırarak “gerileme” paradigmasına en büyük karşı çıkışı yapan Mustafa Armağan’ın adını özellikle vurgulamamız lâzımdır. Tüm bu makalelerin bir araya getirerek kitap hâli almasını ve Türkçe’ye aktarılmasını sağlayan Mustafa Armağan olmuştur. Bk. Armağan, 2011: 31-319. Konuya dair ayrıca kısa bir değerlendirme için bk. Topal, 2013: 151-153. Topal, konuyla alakalı görüşlerini, Baki Tezcan’ın “The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World” adlı eserini değerlendirmek için kaleme aldığı makalesinde giriş olarak verdiği, “Osmanlı Tarihçiliği ve Gerileme Paradigması” adlı başlıkta aktarır. Tezcan’ın görüşlerinin değerlendirmeleri için ayrıca bk. Köksal, 2017: 292-295.

kurum olarak oluşturulan ve XX. yüzyılın başlarına kadar sürecek olan “vakanüvislik”<sup>163</sup> kurumuyla resmî tarihin yansımaları hat safhaya ulaşmıştır. Finkel böylece Osmanlıların ideal hükümdar tiplemesinin tasvirinin kurumsallaştığını belirtir.<sup>164</sup> Tüm bunlarla birlikte Ortaylı, var olan genel kanının aksine vakanüvisin, devletin evraklarını istediği gibi görebilme serbestliğine sahip olmadığını belirtir ve bu durumlarda yazılı evrakların yerini, yazılı tarihlerin ve rivayetlerin aldığını söyler.<sup>165</sup>

Neticede geç tarihlerde başlayan Osmanlı tarihyazıcılığı, devletin kurumsallaşmasına bağlı olarak bir değişim-dönüşüm geçirme yoluna gitmiştir. Gazâ ruhunun hâkim olduğu erken dönemler ortaya konulan eserler daha çok destansı nitelikler gösterirken, emperyal vizyonun belirmesiyle birlikte üst kesimlere hitap eden saray tarihçiliği ivme kazanmıştır. Bu da kuşkusuz ağıdalı ve anlaşılması zor metinlerin vusule gelmesine neden olmuştur.

Osmanlı arihyazıcılığı nasıl ki devletin emperyal vizyonunun ortaya çıktığı dönemden etkilenip buna uygun eserler ortaya koyduysa, iktisadî ve siyasî krizlerin gündeme geldiği değişim ve dönüşüm şartlarından da aynı derecede etkilenmiştir. Tarihçilerin değindiği konulara ve olaylara yaklaşımları yaşanan siyasî, iktisadî, sosyal olaylara bağlı olarak şekillenmiştir.

## 1.2. Tarihyazıcılığı Açısından Osmanlı Kronikleri'nin Niteliği

Modern tarihçilik modernite öncesi toplumlarda görülen geleneksel tarih anlayışını; iktidar için bir meşruiyet aracı olarak tasavvur etmektedir. Bu bağlamda yazılan tarihî kaynakların da ancak bu amaca hizmet amacıyla yazıldığını kabul eder. Dolayısıyla -genel olarak- bu kaynakları hanedanların ideolojilerine hizmet etme ya da ideolojilerini kabul ettirme işlevi için kullanılır. Bu işlevselliğin iktidara odaklanarak muktedir olanın hâkimiyetini “nasıl hakettiğini” sunma gayretiyle sağlandığını iddia eder. Toplumda vusule getirilen birtakım ahlâk normlarının ve hayatın içerisine sokulan “kutsal” kuralların “düzeni

<sup>163</sup> Vakanüvislik; XVIII. yüzyılda Osmanlı merkez teşkilatlarından biri olarak teşekkül eden kurumdur. Arapça olay manasına gelen vak'a kelimesinin çoğulu olan vaka'i kelimesiyle, Farsça yazan anlamına gelen nüvis kelimelerin birleşimiyle oluşturulmuştur. Vakanüvislik'te amaç, kesintisiz bir tarihyazımı oluşturmaktır. II. Mehmed döneminde beliren, şehnâmeciliğin vakanüvisliğe benzediği görülse de birtakım özellikleriyle ondan ayrılır. İlk vakanüvisin Mustafa Nâimâ olduğu kaydedilir. Burada görev alan kişilerin genelde hâcegânlık rütbesine ulaşanlardan seçildiği görülür. Bununla birlikte atama yapılacak olan bir vakanüvisde bulunması gereken birtakım özellikler olmak zorundaydı. Vakanüvislik hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak için bk. Kütükoğlu, 1997: 271-287; Kütükoğlu, 2002: 393-405; İnalçık ve Arı, 2013: 130-136; Öztürk, 2015: 149-156.

<sup>164</sup> Finkel, 2017: 134.

<sup>165</sup> Ortaylı, 2011: 82. Finkel, Osmanlı'da saray tarihçiliğinin başlamasını Safevîler'den Şâh Tahmasb'ın hükümdarlığına isyanda bulunan Elkas Mirza'nın İstanbul'a gelirken yanında getirdiği Arifi Fetullah Çelebi aracılığıyla gerçekleştiğini iddia eder. Yine Finkel'e göre ilk saray tarihçisi de aynı şahıstır. Bk. Finkel, 2017: 134.

sağlama” ve “otoriteyi ayakta tutma” amacını taşıyarak modern tarihçiliğin temel hareket noktasını teşkil eder.<sup>166</sup>

Tüm bu tartışmalar elbette Osmanlı tarihi ve tarihçiliği için de geçerlidir. Osmanlı tarihyazıcılığının tam bir meşruiyet kaygısıyla inşa edildiği söylenmektedir. Erken dönemlerden başlamak üzere, devletin varlığını kabul ettirmek amacıyla kendisine meşru bir zemin aradığına dair tartışmalar oldukça yaygındır. Bu arayışlar sırasında devlete en büyük desteğin Osmanlı tarihyazıcılarından geldiği dile getirilmektedir. Özellikle 1402 Ankara mağlubiyetinin ardından, II. Murad’ın tarihî eserler yazılmasını teşvik etmesi bu iddialara önemli bir dayanak olarak sunulur. Bu dönemde yazılan eserlerin çizdiği genel perspektif, Timur yenilgisinin I. Bayezid dönemindeki “işlenen günahlara” karşılık ilâhî bir ceza olduğuna dairdir. Sultan ve veziri yeni vergiler koyarak “günah işlemişler” ve neticesinde Timur Olayı zuhur etmiştir. Sunulan iddialar bunlarla da sınırlı kalmamış, sultan ve vezirin şeriata karşı geldiği ve bid’atlara<sup>167</sup> neden olduğu vurgulanarak, iddialara Şer’i bir dayanak oluşturulmaya çalışılmıştır. Osmanlı tarihyazıcıları, Osman Bey’in sosyal ve iktisadî bazı özelliklerine atıfta bulunarak meşruiyetleştirme ve ideal sultan tipolojisini erkenden ortaya koymaya başlamışlardır. Bunun en önemli sebebi, Osman’ın dervişlere cömertçe davranışına karşın I. Bayezid’in mülk ve vakıf topraklardaki hakları kaldırmaya girişmiş olması gerekçe olarak gösterilebilir.<sup>168</sup>

Timur yenilgisinin Osmanlı tarihyazıcılığına etkisi sadece yukarıda anlatılanlarla sınırlı kalmamıştır. Aslında bu mağlubiyet, Osmanlı tarihyazıcılığının, bundan sonraki duruşunu belirleyen asli unsur olmuştur. Artık Osmanlılar ve Osmanlı tarihyazıcıları hâkimiyetlerini güçlendirecek dayanaklar aramaya başlamışlardır. Bunu da yeni yeni oluşturmaya başladıkları şecereleden temin ederek, soylarını en büyük ataları olarak kabul ettikleri Oğuz Han’a bağlayarak yapmaya çalışmışlardır. Hatta, bununla da yetinmeyerek soyu han sülalesine bağlamışlar ve Osmanlı egemenliğinin Anadolu’da ve Timur karşısında tek/yegâne kuvvet olduğunu kabul ettirmeye gayret etmişlerdir.<sup>169</sup> Osmanlı Devleti, kronik

<sup>166</sup> Güneş, 2005: 6-7.

<sup>167</sup> Bid’at meselesi, İslâm Dünyası’nda oldukça fazla tartışılan bir mevzudur. Ayrıca sosyal yaşama düzen vermesi açısından da son derece önemli bir konuma sahiptir. Zira, İslâm Dünyası’nda meydana gelen birçok hadiseye bid’at perspektifinden yaklaşmış ve buna göre hükümler verilmiştir. Özellikle de “mülhid” ve “zındık”lara yönelik tartışmalarda sık sık başvurulan merci bid’at olmuştur. En temelde bu mesele şeriataın fıkıh alanına girmektedir. Kâmûs-i Türkî’de, Bid’at: Dine müteallik olup zaman-ı saadetten (Hz. Peygamber’den) sonra hâdis olan şey. Bid’at, ikiye ayrılır. 1-) Bid’at-ı hasene, 2-) Bid’at-ı seyyie. Bid’at-ı hasene; güzel olan bid’atlere denir. Bid’at-ı seyyie ise; sonradan ortaya çıkan ve sünnetin unutulmasına neden olan, kötü hâdiseler olarak algılanmıştır. Bk. Sami, 1978: 283. Bid’at konusunda daha fazla bilgi sahibi olmak için bk. Yaran, 1992: 129-131.

<sup>168</sup> İnalçık, 2015a: 98-99.

<sup>169</sup> Imber, 2015: 255-261; İnalçık, 2015c: 110-11; Finkel, 2017: 39; Emecen, 2012: 251-259. Rudi Paul Lindner da XV. yüzyılda yazılan Osmanlı kaynaklarının bu “atalar silsilesi”ni öne sürerek, kendisine siyasî bir dayanak

yazarları aracılığıyla hem Timurlulara hem Anadolu beyliklerine karşı bir üstünlükleri olduğunu öne sürmüş oluyorlardı. Hatta, “Sultânu’r-Rûm” unvanına atıfta bulunularak, bir Selçuklu vârisi portresi çizilmek istenilmiştir. Kendilerini böylesi bir yöntemle Doğu’daki hanlara denk veya onlardan üstün göstermeye çalışıyorlardı.<sup>170</sup>

Fetret devri Osmanlılar için birçok alanında kırılmalar meydana getirdiği gibi tarihyazıcılığı da bu durumdan nasibini almıştır. Devletin içine girdiği bunalıma binaen, XV. yüzyıla kadar kroniklerde Ankara Savaşı’yla alâkalı “Zalim Timur” söylemi geliştirildiği görülür. Böylece Timur’un egemenliğine karşı bir argüman inşa edilmiş oluyordu.<sup>171</sup> Genel olarak Osmanlı kronik yazarlarının Timur için çizdikleri profil hem kendi görüşlerini hem de devletin görüşünü yansıtmıştır. Zaten bu dönemin eserlerinde devletin görüşüyle, müverrihin görüşünü ayırt etmek oldukça güçtür. Kronik yazarlarının genel yaklaşımlarına rağmen, Timur’a karşı İdris-i Bitlisî gibi ilk dönem yazarları kadar sert ve katı yaklaşmayan tarihçilerde mevcuttur.<sup>172</sup> Buna rağmen Bitlisî’nin selefleri nasıl Moğol meşruiyetini yok edip yerine bir Timur imajı ortaya koymuşlarsa, Bitlisî’de benzer durumu Osmanlı’ya uyarlayıp seleflerinin çizdiği Timur imajını silip yerine meşru bir Osmanlı sunma gayreti içerisinde olmuştur. Devletin kurucusu olan Osman Bey’i VII. asrın “müceddidi” olarak gösterirken, aynı zamanda döneminin sultanı II. Bayezid’i da X. asrın “müceddidi” olarak sunmuştur.<sup>173</sup> Hâkimiyet mücadelesine kronik yazarlarının böylesi bir yaklaşımda bulunması, Osmanlı devlet aklının işlevselliğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda Osmanlı

---

oluşturduklarını ve böylece resmî bir ideoloji vusule getirdiklerini belirtir. Bu kaynakların, ideolojik gereksinimleri inceleme konusunda epey katkı sunabileceğini söyler. Ancak, Osmanlı tarihinin çözümlemesine pek yarar sağlayamayacağını vurgular. Lidner, 2014: 26.

<sup>170</sup> İnalçık, 2015a: 99; İnalçık: 2015b: 139; İnalçık, 2015c: 110-111. Imber, 2015: 251-255. Özcan, 2011: 33. Buna benzer bir diğer meşrulaştırma çabası ise anlatılan şu olayda göze çarpar. Osman, Selçuklu sultanına yönelik olarak: “Eğer Allah Selçuklu sultanına sultanlık verdiyse, aynı Allah bana da gazâ sebebiyle hanlık verdi. Eğer o, ben Selçuklu hanedanındanım derse, ben de Gökalp neslindenim derim” diyerek Gökalp nesline bir atıf yapılmaktadır. Bk. İnalçık, 2015a: 99-100; İnalçık, 2015a: 139. Colin Imber de Selçuklu vârisi oluşturma gayretlerini detaylı bir şekilde tartışmaktadır. Bk. Imber, 2015: 251-255.

<sup>171</sup> Özcan, 2011: 32.

<sup>172</sup> Genç, 2014: 360. İdris-i Bitlisî, Timur’u I. Bayezid’e denk olarak görürken, Ankara hâdisesinin yaşanmasını I. Bayezid’in “hoyratlığına” bağlar. İdris-i Bitlisî, Osmanlılara “küsüp” Mekke’nin yolunu tuttuğu sırada eserinin müsveddelerini de yanında götürmüştür. Ve bu süre zarfında eserinde birtakım değişimlere gittiği, özellikle Osmanlılar ve II. Bayezid’a karşı söylemlerinde değişik yaptığı gözlemlenmektedir. İşte bu değişime bir örnek de Timur’a dairdir. Bitlisî eserini ilk yazdığı anda, “Timur’un sahip olduğu alçak gönüllülük ve yumuşaklığa rağmen, I. Bayezid’in davranışları onun tahammül sınırının dışına çıktı” şeklinde olayı anlatırken, Osmanlı idaresi altından çıkışıyla birlikte bu kısmı, “Timur’un sahip olduğu rütbe ve makama rağmen I. Bayezid’in davranışları onun tahammül sınırının dışına çıktı” şeklinde değiştirerek ilk cümlede Timur’u I. Bayezid’a denk görürken, şimdi I. Bayezid’i Timur’un altında bir rütbede sunuyordu. Bk. Genç, 2014: 395.

<sup>173</sup> Genç, 2014: 311. Bitlisî’nin II. Bayezid’e atfetmiş olduğu bu “müceddidlik” unvanı, Osmanlı ile arasının açıldığı ve Osmanlı’ya “küs” olduğu dönem diye nitelendirilebileceğimiz Mekke yolculuğunda değişecek ve yeni “müceddid” olarak Şâh İsmail’i sunmaya başlayacaktır. Zira o kendince, Osmanlı’da hakettiği değeri göremediğini düşünüp, Safevî sarayına yakınlaşmaya çalışacaktır. Dolayısıyla söylemlerini bu doğrultuda değiştirecektir. Osmanlı sultanlarına “müceddidlik” atfetme geleneği Lütfî ve Âli’de de devam etmiştir. Bk. Genç, 2014: 354-356. Benzer bir söylem değişikliği Timur’a olan yaklaşımında yine aynı yolculuğu sırasında göstermiştir. Bk. Genç, 2014: 360; Akça ve İnce, 2015: 133-134.

kroniklerinin devlet açısından ne kadar büyük öneme sahip olduğunu göstermesi açısından da son derece güzel bir örnektir.

Osmanlı kroniklerinde meşrulaştırma çabaları sadece dünyevî ekseninde olmamış, dinî açıdan da bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duyulmuştur. Şecereyle soylu bir köken oluşturulmaya çalışılırken, aynı zamanda rüya motifleriyle ilâhî bir dayanak inşa edilmeye çalışılmıştır. Kroniklerde -farklı versiyonlarda olmak üzere- Ertuğrul veya Osman’a rüyalar atfedilerek, sultanlıklarının Allah tarafından verildiği belirtilir.<sup>174</sup> Böylece Osmanlılara yaratıcı tarafından tüm dünyaya nizam verme misyonu verildiği anlayışı hâkim olmuştur. Diğer hanedanların Osmanlı’ya imrenerek baktığı ve bu zamana kadar yazılan siyasetnâme ve nasihatnâme türlerinde ortaya konulan ideal devletin, ideal idarecilerin Osmanlılar olduğu belirtilmiştir.<sup>175</sup> Bitlisî meşrulaştırma çabalarını bir adım daha ileriye götürerek, Perso-İslâmîk imajlara *sahib-i kıranlık* unvanını da eklemleyerek Moğol evrensel egemenlik algısını Osmanlı’ya uyarlamaya çalışmıştır.<sup>176</sup> Edebî alanda da II. Bayezid’e yönelik benzer yakıştırmalar yapılmıştır. Örneğin, Firdevs-i Rûmî şiirlerinde, mezkûr sultanı, “kutb” olarak telâkki etmiştir.<sup>177</sup>

XVI. yüzyıla gelindiğinde yeni bir “tehlikeyle” karşı karşıya kalınmış ve bu defa yeni söylemlerle Osmanlı Devleti’nin yapmış olduğu mücadelenin haklı olduğu hâkim kılınmaya çalışılmıştır. XVI. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Şîî<sup>178</sup> Safevîlere yönelik olarak “kâfir”

<sup>174</sup> Imber, 2015: 261-263; Finkel, 2017: 10. Oruç Bey tarihinde rüyayı gören kişinin Ertuğrul olduğu görülür. Bk. Oruç Bey, 1972: 25; Köseoğlu, 2013: 218. Fakat Aşıkpaşazâde’de ise, Osman Bey meşhur rüyayı görür. Bk. Aşıkpaşazade, 2003: 57. Bitlisî de, Aşıkpaşazâde ile aynı minvalde anlatır vakayı. Bk. Genç, 2007: 138. Ayrıca soy üzerinden, Osmanlıların hâkimiyetini meşrulaştırmak üzere kullandıkları argümanların detaylı şeması için bk. Akça ve İnce, 2015: 204-205-206-207-208-209 ve 210.

<sup>175</sup> Genç, 2014: 364. Nizam-ı Âlem kavramının en belirgin biçimde ortaya çıkışı ve kanunlaşması II. Mehmed devrinde olmuştur. Ama daha önceleri örneğin II. Murad da ulemanın desteğiyle kardeşi Mustafa’yı Nizam-ı Âlem gerekçesiyle ortadan kaldırmıştır. Bk. Işık, 2016: 189. Nizam-ı Âlem kavramı Osmanlı sûfî siyaset düşüncesinde ve İdris-i Bitlisî’de büyük bir içtenlik kazanmıştır. Bk. Öztürk, 2015: 98 ve 305.

<sup>176</sup> Genç, 2014: 361. Sahib-i Kıran, aslında necm yâni yıldızlarla alâkalı bir durumdur. Müşteri Yıldızı ile Zühre Yıldızı’nın her yirmi yılda bir kez aynı burçta olduğu döneme “kıran” adı verilir. Bu zamanda dünyaya gelen kişilere ise, “kıran sahibi” manasında, “sahib-i kıran” unvanı verilir. Bk. Akça ve İnce, 2015: 127. Benzer değerlendirmeler için ayrıca bk. Şahin, 2014: 72. Timur’un da kendisini *sahib-i kıran* gördüğüne dair bk. İnalçık, 2015c: 73.

<sup>177</sup> İnalçık, 2008: 162ve 312; Akça ve İnce, 2015: 135. Ayrıca “kutb” kavramı için bk. Ocak, 2017: 24-31; Işık, 2016: 79. Osmanlı’da sûfî eksenli “kutb” kavramı bazen sûfîlerle devletin karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Özellikle Bayramî-Melâmîliği’nde “kutb” anlayışı devletin/sultanın dolayısıyla siyasetin alanına müdahalelerde bulunuyordu ve bunun sonucunda büyük takibata uğramaktaydı. Bk. Işık, 2016: 82; Ocak, 2016a: 338. “Kutb” inancının bu yönüyle devlet açısından bir tehdit olarak algılanması, kuşkusuz devletin “kutb” kavramına ve inancına biraz mesafeli olmasına neden olmuştur. Bk. Işık, 2016: 83-84. Osmanlı sûfîlerine göreyse aslında problem “kutb” anlayışının zâhirî ve bâtnîliğinden kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre zâhirde “kutb” sultan iken, bâtında “veli/insan-ı kâmil”di. Gerçekte sûfî düşünce her iki anlamda da uyum olduğuna değinir. Ancak zaman zaman bu uyumun çatışmaya dönüştüğü de olmuştur. Bk. Öztürk, 2015: 512-513; Coşkun, 2001: 121.

<sup>178</sup> Safevî Devleti, “Alevî” inancıyla ortaya çıkmışsa da zamanla Şîîğin Caferî öğretisine dönüşmüştür. Bk. Emecen, 2011: 96. Ocak’a göreyse, aslında İmâmîyye Şîîliğine dayanan Safevîlerin, Anadolu’ya yönelik propagandası Nizârî İsmâilîği’yle olmuştur. Bunun nedenini ise, Şâh’ın Anadolu kırsal kesiminin ancak bu propagandayla kendisine sempati duyacağını düşünmüş olabileceğini belirtir. Bk. Ocak, 2016b: 350-351-352; Ocak, 2016c: 29-30 ve 288-289-290.

imajı çizilmiştir. Bu zamana kadar Müslüman olmayanlara yönelik olarak ortaya konulan gazâ ideolojisi Safevîlere de yöneltilmiştir. Bu dinî-meşru zeminin oluşturulabilmesi için Şeyhülislâm onayı da bir zaruret olarak görülmüştür. Dönemin Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi gerekli desteği vermeye kalmamış, Safevîlere yönelik gazânın, gazâların en büyüğü olduğuna dair fetva vermiştir.<sup>179</sup> Böylece, Şîh Safevîlerle yapılacak olan mücadelenin şer'î zemini de sağlanmıştır. Normalde gazâ Müslümanlara yönelik yapılamazdı. Şeriat buna müsaade etmiyordu. Fakat görüldüğü üzere Osmanlılar, ulema aracılığıyla bunu aşmıştır.<sup>180</sup> Bu Osmanlıların Müslüman bir devlete yönelik ilk meşruiyet oluşturma çabası değildi. Daha önce de beyliklerle yapılan mücadelelerde Karamanoğulları'na karşı fetvalar alınarak şer'î dayanak oluşturulmuştur. Buna gerekçe olarak da Batı'da kâfirlerle yapılan savaşlar sırasında Doğu'dan gelen saldırıların gazâyı engellemesi şeklinde bir formül sunulmuştur.<sup>181</sup> Böylesi bir yaklaşım sadece Safevîlere has değildi. Zira halifelik unvanını elinde bulduran Memlûklülere, Moğollara ve Akkoyunlulara da aynı yaklaşım söz konusudur. Bitlisî, Memlûklülerin dinsel ve siyasal meşruiyetini sorgulayarak onların halifeliklerinden söz etmediği gibi, Osmanlı'nın kâfirlere karşı yaptığı gazâlarına engel olduğunu vurgular. Bununla da yetinmeyerek onları yönetici bir soydan gelmedikleri için sürekli küçümser. Benzer yaklaşımı Akkoyunlular için de gösterdiği gibi bir ara Akkoyunlu sarayında bulunmasını utanç verici olarak niteler.<sup>182</sup> Halifelik Osmanlılara resmî olarak geçmezden

<sup>179</sup> Imber, 2015: 264; İnalçık, 2015c: 138. Ayrıca Zenbilli Ali Efendi'nin fetvaları için bk. Akça ve İnce, 2015: 161-165-166. Bu dönemde meşruiyet oluşturma çabası özellikle Sünnîlik üzerinden yürütülmüştür. Hak dinî yaşayanların Osmanlılar olduğu, ancak Safevîlerin dinden sapmış olduğu vurgusu sıklıkla başvurulan yöntem olmuştur. Bu çerçevede heterodoks zümrelere karşı "ötekileştirici" bir söylem kullanılmaya başlanmıştır. Bk. Güneş, 2005: 30. Her ne kadar Zenbilli Ali Efendi Safevîlere yönelik hareketleri meşrulaştırmak için fetvalar vermişse de -belki siyasî bir konu olmamasından dolayıdır- I. Selim'in (Yavuz) yüz elli kadar memuru idam ettirmek istemesine karşı çıkmış ve memurların idamını engellemiştir. Zenbilli Ali Efendi benzer uygulamayı I. Süleyman'a (Kanunî) karşı da yapmıştır. Bk. İnalçık, 2014: 169; Akça, 2010: 132-133; Köksal, 2017: 44-45.

<sup>180</sup> İnalçık, 2015c: 138; Akça, 2010: 24. Osmanlı ulemasının Sünnî İslâm'ın koruyuculuğunu üstlenmiş olması, örffi/sultanî hukuk karşısında kendisine büyük bir güç oluşturmuştur. Ancak ulemanın iâşesini sağlamak için devlete eklenmiş olması, kuşkusuz bazı zamanlar, verdiği kararların şeriat açısından doğruluğunun ve tarafsızlığının sorgulanmasına neden olmuştur. Buna rağmen, genellikle Osmanlı sultanlarıyla ulema arasındaki ilişkiler ciddi bir denge üzerinden yürütülmüştür. Bk. Akça, 2010: 97. Fahri Unan'a göre; ulemanın söz konusu eklemeye bağlı olarak, halkla devlet arasındaki problemlerde "devletçi" bir tutum sergilediği göze çarpar. Bu tutum ulemanın sadece "ilmî hakikati" yüceltmesini sınırlayarak "din ü devlet" çıkarlarını gözetken "bürokrat ulema" kimliğine yakınlaşmasına neden olmuştur. Bk. Akça, 2010: 157; Işık, 2016: 190. İnalçık bu konuda Unan'dan farklı bir tavır sergiler. Ona göre; İslâmî geleneğin, sultanların mutlak otoritesini dizginlemesi, padişaha karşı kişi ve grupların hak mücadelesine girmesine imkân sağlamıştır. Dolayısıyla İslâmî geleneğin temsilcisi ve uygulayıcısı konumunda bulunan ulemanın bu işleviyle hak mücadelesine giren kişi ve zümrelere sığınak olduğunu belirtir. Bk. Akça, 2010: 173. Ayrıca Osmanlı resmî ideolojisinin inşası ve ilmiyye, seyfiyye, kalemiyyenin devletin resmî ideolojisine nasıl eklenildiğine dair için bk. Işık, 2016: 172-172-173; Işık, 2015: 13-14-15. Ayrıca Osmanlı siyasî düşüncesinin, İbn-i Arabî ekolünün Anadolu'daki uzantıları tarafından "vahdet-i vücûd"cu bir anlayışla şekillendirildiği ve bu anlayışın Osmanlıların hemen hemen her alanına sirayet ettiğine dair görüşler için bk. Öztürk, 2015: 205. Öztürk'ün bu çalışmasının tamamı bu tez üzerine bina edilmiştir.

<sup>181</sup> İnalçık, 2015c: 60-61.

<sup>182</sup> Genç, 2014: 349. Osmanlıları meşrulaştırma çabalarının hat safhaya çıktığı böylesi bir ortamda Bitlisî'nin, Safevîlerle ilgili olarak dinî veya siyasî bir meşruiyet sorununa değinmediği görülür. Bk. Genç, 2014: 352.

evvel de sultanların bu unvanları kullandıkları ve kendilerini halife olarak nitelendirdikleri bilinmektedir. Bu durum kronik yazarlarınca da kabul görmüş, Bitlisî, halifelik daha Osmanlı'ya geçmeden sultanlardan *halife* olarak söz etmiştir.<sup>183</sup> Bu durum sadece Bitlisî'yle sınırlı bir durum değildir. Diğer Osmanlı tarihçileri de benzer yaklaşımlar içerisinde bulunmuşlardır.<sup>184</sup>

Osmanlı kroniklerindeki devlet görüşüne meşru zemin oluşturma eğilimi bizzat tarihçilerin, kendilerini meşru kılma çabasıyla paralellik arz eder. Örneğin; Aşıkpaşazâde, kendi soyunu ve tarikatını meşrulaştırmak için büyük bir gayret sarf etmiştir. Her ne kadar Aşıkpaşazâde, eserini yazma gerekçesini açıklarken, Osmanlıları yazmak istediğini söylese de kendi ailesinin ve şeyhinin devletin kuruluşunda nasıl rol oynadığını vurgulayamadan geçememiştir.<sup>185</sup> Aşıkpaşazâde, Oruç Bey ve Neşrî gibi kronik yazarları anlatılarını salt padişah ekseninde ve etkisinde geliştirmemişlerdir. Zaman zaman beğenmedikleri veya istemedikleri uygulamaları çekinmeden dile getirebilmişlerdir. Fakat bu durum tüm kronik yazarları için geçerlilik arz etmez. Padişahın yörüngesinde tarih yazanlar -özellikle Bitlisî gibi- kolay kolay hamisinin dizginlerinden uzaklaş(a)mıyorlardı.<sup>186</sup> Aşıkpaşazâde eserinde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasındaki Osman Bey'in gördüğü rüyasını kendisinin de mensubu olduğu Vefâî tarikatının meşhur şeyhi Edebalı'ya yorumlatarak, devletin kuruluşuyla alâkalı hikayelerin içerisine kendi şeyhini de katmıştır. Bununla yetinmeyerek pek çok defa karşılaşılan sorunlarda Edebalı'ya başvuru yapıldığını göstererek, devletin kuruluşunda şeyhe kilit bir rol yüklemiştir. Böylece Aşıkpaşazâde, Osmanlı kuruluşunda ve başarılarında manevî destekçilere dikkat çekerek, bundan sonraki galibiyetlerin de evliyalardan himmetiyle gerçekleştiğini anlatmaya çalışmıştır.<sup>187</sup>

İlk başlığın altında belirtildiği üzere II. Bayezid devrinde çok fazla eser yazılmış ve bunlar bizzat padişahın talebiyle kaleme alınmıştır. Halil İncalcık'a göre; II. Bayezid, Cem ile mücadelesinde bir kamuoyu oluşturma gayreti içerisinde yer alıyordu. II. Mehmed'in

<sup>183</sup> Genç, 2014: 357. Eserini Osmanlı sülâhlerinin -ki bunlardan birisi de Bitlisî'dir- görüşlerine dayanarak şekillendiren ve bu anlamda Osmanlı siyasî düşüncesine dair orijinal fikirler sunduğu görülen Öztürk, Osmanlı siyasî düşüncesinin İbn-i Arabî'nin "Vahdet-i Vücûd" felsefesine dayandığını ikna edici kanıtlarla açıklama çabası içine girer. Dolayısıyla da niçin daha *halife* unvanını Osmanlı'ya geçmeden kullandıklarını sülfi düşüncedeki Vahdet-i Vücûd anlayışın her şeye zâhirî ve bâtinî perspektifinden bakmasıyla açıklar. Bk. Öztürk, 2015: 204, 219 ve 270. Eserin pek çok yerinde bu perspektifin tezahürlerini görmek mümkündür.

<sup>184</sup> Akça ve İnce, 2015: 160-161-162; Osmanlıların halifelik kendilerine geçmeden bu unvanı kullanmasını devletin kuruluşunda ve resmî düşüncesinin oluşumunda "Vahdet-i Vücûd" anlayışının hâkim olmasına bağlayanlar da mevcuttur. Bk. Öztürk, 2015: 494-495-496. Burada Osmanlı meşrulaştırmasının temelini "Vahdet-i Vücûd" düşüncesi tarafından inşa edildiği iddia edilmektedir.

<sup>185</sup> İncalcık, 2015b: 127.

<sup>186</sup> Genç, 2014: 347.

<sup>187</sup> Finkel, 2017: 10. Edebalı'yla birlikte Tursun Fakih de yapılması gereken işlerin fikhî yönüne değinmiştir. Bk. İncalcık, 2014: 232; Taşğın, 2012: 137. Ayrıca devletin kuruluşunda ve zaferlerin arkasında evliyalardan olduğuna dair Osmanlı sülâhlerinin değerlendirmeleri için bk. Öztürk, 2015: 492-515.

gerçekleştirdiği fetihleri pekiştiren, âdil ve kanunlara riayet eden bir sultan imajı oluşturmaya çalıştığı tahmin edilmektedir. Özellikle onun Boğdan'ı almasından sonra “aralarından hiçbiri, bu iki hisarı almağa muvaffak olamadı” denilmesi bu tahminin yerinde olduğunu göstermesi açısından ciddi bir örnektir. II. Mehmed'in Kili'yi muhasara dahi ed(e)mediği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu dönem yazılan eserlerin II. Bayezid'in, II. Mehmed'in gölgesinde kalmadığını göstermesi çabası açısından oldukça anlamlıdır. Fakat eserlerin salt bu perspektifle yazıldığını belirtmek çok fazla indirgemeci olur. Dolayısıyla yazılan eserlerde mezkûr kaygılardan öte bir İslâm imparatorluğu bilinci de göze çarpar. İslâm tarihinin bir parçası olarak sunulan Osmanlılar, artık “Eşrefü's-Selâtin” yâni Müslüman hükümdarların, dört halifeden sonra en seçkinleri olarak gösterilmeye başlanmıştır.<sup>188</sup> II. Bayezid ve Cem Sultan mücadelesinde de II. Bayezid'in yardımına kronik yazarlarının ekseri koşmuştur. Özellikle Bitlisi bu durum karşısında II. Bayezid'in “sultanlığının meşruiyetini” sağlamak için hayli mesai harcamıştır.<sup>189</sup> II. Bayezid'in II. Mehmed'in gölgesinde kalma kaygısı ve Cem'le rekabeti/mücadelesi birçok kroniğin yazılmasına vesile olmuştur. II. Bayezid'in hem ulemanın düzeyine göre hem de halkın düzeyine göre tarihler yazılmasında göstermiş olduğu ısrarın arka planında her iki kesime de kendi varlığını ve hâkimiyetini hissettirme ya da kabul ettirme endişesinin olduğu söylenebilir.

Osmanlı tarihçilerinin birçoğu belirli devlet adamlarının intisabında eserlerini yazmışlardır. Dolayısıyla bu durum tarihçileri bu ilişkileri göz önünde bulundurarak eserleri değerlendirmeye sevk eder. İntisabın en iyi örneklerinden birisi Hoca Sadeddin'dir. Ailesinin hanedanla yakınlığından dolayı, Osmanlılara açık bir tarafgirliği bulunur. Babasının ve kendisinin Osmanlıların kulu ve hizmetkârı olduğunu dile getirmesi eserinin bakış açısını da ortaya koymaktadır.<sup>190</sup> Bu duruma çarpıcı bir diğer örnek ise Naimâ'dır. Müverrih, Amcazâde Hüseyin ile yakınlığından dolayı, vakayinâme ile nasihatnâmeyi büyük bir ustalıkla birleştirerek, halk nezdinde hoş karşılanmayan Karlofça Antlaşması'nda Amcazâde'nin oynadığı rolü yapılabilecek en makul yol olarak sunmuştur. Bunu yaparken de hem İbn-i

<sup>188</sup> İnalçık, 2015a: 113-115; Piterberg, 2005: 47. Lütü Paşa'da; Osmanlı sultanlarının Hulefa-yı Raşidin'den sonra gelen en kâmil insanlar olduğunu ve onların İslâm'a ve Hakka olan bağlılıklarını göstermek için eserini yazdığını belirtmektedir. Yine Hoca Sadeddin'in de buna benzer gerekçelerle eserini yazdığı belirtilir. Bk. Güneş, 2005: 11-12. Zaten Osmanlı devlet adamlarında ve halkında genel anlamda böyle bir kanı mevcuttu. Bk. Öztürk, 2015: 181-182-183-184-185.

<sup>189</sup> Genç, 2014: 350. İbn-i Kemal de Bitlisi gibi tabir-i caizse II. Bayezid'in imdadına yetişerek, Cem'i “iblis, idlal” sahibi olarak nitelendirmiştir. Bk. Işık, 2016: 187. Öztürk, bu meşruiyet çabalarının, Osmanlı sūfi düşüncesindeki “Vahdet-i Vücûd” anlayışından kaynaklandığını ileri sürer. Bk. Öztürk, 2015: 282-283.

<sup>190</sup> Güneş, 2005: 14.



Haldun'dan hem de Kâtip Çelebi'den yararlanmıştır. Bunlarla da yetinmeyerek Hz. Peygamber'in sünnetine atıf yaparak bu “makul yolu” yine dinî zemine oturtmuştur.<sup>191</sup>

Osmanlı tarihyazıcılığı tartışmalarına paralel olarak, Piterberg de Osmanlı tarihyazıcılığının “ihtilafî ve derin biçimde” zamanının ideolojik görüşleriyle süslenen bir tarihçilik ortaya koyduğunu belirtir. Bunu belirtirken hemen akabinde, bu durumun sadece Osmanlı'ya has olmadığı uyarısında bulunur. Piterberg'e göre; Osmanlı tarihyazımının tarihiyle, Osmanlı Devleti'nin tarihi paralel biçimde ilerler. Tarihyazımın tarihiyle, devletin tarihinin bazı dönemlerde ayrıştırılamayacak kadar birbiriyle ilintili olduğunu vurgular.<sup>192</sup> Cemal Kafadar, tarihyazımında görülen ihtilafın toplumda görülen birbirinden farklı iki siyasal yorumun kroniklere yansımından kaynaklandığına işaret etmektedir. Ona göre bu iki yorumun bir tarafında, kendisini devletin kurucu unsuru olarak gören gazâ-derviş çevresi varken, diğer tarafındaysa en başta sultan olmak üzere ulema ve kullardan meydana gelen bir çevre mevcuttu.<sup>193</sup> Piterberg bu durumu daha da açarak bu iki yorumun konumunu harika bir şekilde gözler önüne serer. Piterberg gazâ ve derviş çevresiyle alâkalı olarak şu değerlendirmede bulunur:

Birisi, “bir zamanlar” merkezde yer alan ama marjinalleştiklerinin farkında olan ve dolayısıyla kendilerini yabancılaşmış hisseden sosyopolitik gruplara özgü biçimde, gazi-derviş çevresinin tarih bilinci ve geleneğidir. Bu burukluk, düşmanlık ve nostaljiyle dolu bir tarih-yazımıydı. Nostalji o eski ve güzel kardeşlik ve idealizm günlerine duyulan özlemin ifadesiydi. Burukluk, Osmanlı Hanesi'ni dünyaya açmış ve bunun karşılığında II. Mehmet'in sert politikalarına maruz kalmış olan bir grubun ihanete uğramışlık duygusundan kaynaklanıyordu. Ve düşmanlık, gazi bakış açısından, bu süreci hayata geçiren her şeye ve herkese yönelmişti.

Diğer taraftan “devlet ideolojisi”ni yansıtan yorumu şu şekilde değerlendirir:

Osmanlı Hanesi'nin yeni kimliğini, giderek yerleşikleşen, bürokratik bir hanedanlık devletinin hâkimi olarak, artık kendisini öteki ailelerle ilişkilerinde eşitler arasında en önde gelen seçkin bir gaziler ailesinden çok daha fazlası gibi gören bir yönetici hane olarak yeniden kurdu. Ve böylesi bir devlet yapılanmasından çıkarları bulunan gruplar tarafından desteklendi ve sürdürüldü: Ortodoks ulema, merkezi bürokrasi ve kul sınıfı aracılığıyla da devam ettirildi.<sup>194</sup>

Suraiya Faroqhi, Osmanlı tarihyazıcılığına hasrettiği kitabında; tarih dedektifliği yaparken, tarihleri belirli olan farklı nüshaların karşılaştırılması gerektiğinin altını çizer. Böylece yazarların dönemin ihtiyacına göre metinleri nasıl yeniden şekillendirdiğinin ortaya

<sup>191</sup> Güneş, 2005: 36-37.

<sup>192</sup> Piterberg, 2005: 38-39.

<sup>193</sup> Piterberg, 2005: 40. Kafadar ve Lindner'in Osmanlı tarihyazımında görülen çeşitliliğe ve yekpare olmayışa dair verdikleri soğan ve sarımsak metaforları için bk. Akça ve İnce, 2015: 42-43.

<sup>194</sup> Piterberg, 2005: 45.

çıkacağını belirtir.<sup>195</sup> Osmanlı tarihi çalışmalarında unutulmaması gereken en önemli noktalardan birisi, Osmanlı tarihyazıcılığı ile bürokratik bilinç arasında sağlam bir bağın varlığıdır. Yönetici Osmanlılar tarih yaparken tarih de yazmaktaydılar. Dolayısıyla iktidarla tarihçiliğin iç içe geçmesinde bu konumları önemli bir etken olmuştur. Devletin varlığı aynı zamanda tarihçinin görüşünün asli kaynağı durumundaydı.

Osmanlı tarihçiliği ile Osmanlı tarihinin gelişimi arasında doğrudan bir bağlantısı olduğu sürekli olarak vurgulanagelmıştır.<sup>196</sup> İmparator merkezli bir tarihçiliğin meydana gelmesi, tarihçinin zaman ve mekân algısıyla da alâkalı bir durumdur. Tarihçinin algısı sadece kendi zaman dilimi ve kendi imparatorluk sınırlarıyla çevrelenmiş durumdaydı.<sup>197</sup> Ortaylı öne sürdüğü bu düşünceye rağmen, Osmanlı tarihyazıcısının, devlet tarafından görevlendirilmiş olsun olmasın, devlet ricâlini de görece/duruma göre eleştirdiğini belirtmektedir. Osmanlı tarihyazıcısının; devletin varlığına, gelenekselleşmiş düzenine sahip çıktığına fakat zulüm ve rüşvete sapılmamasına önem verdiğini belirtir. Lâkin tüm bunlara rağmen, saltanatın meşruiyetinin -Celâlîler, Şeyh Bedreddin, Molla Kabz gibi konularda- tartışılmadığını vurgular.<sup>198</sup> Dolayısıyla Osmanlı tarihçiliğinin tek bir kanal üzerinden ilerlemediği görülür. Osmanlı tarihyazıcılığında ne sadece İslâm'a ne dinî argümanlarla yayılan etkin zümreye ne de Türkler gibi tek bir ırka atıfta bulunulmuştur. Osmanlı tarihçiliği, imparatorluk siyasetinin bir gereği olarak bunların hepsinin dahli olduğu muhtelif bir karışımdan meydana gelmiştir. Neticede de en başlarda belirtildiği gibi Osmanlı tarihçiliği de geleneksel devirlerin hâkim anlayışına uygun biçimde siyasal meşruluk oluşturma çabasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>199</sup> Sonuç olarak bu başlık altında Osmanlı tarihyazıcılığı ürünlerindeki tarihçilik-meşruiyet ve tarihçi-iktidar ilişkilerine yer verilmiştir. Bu ilişkiler ağının tarihçiliği ve tarihyazıcılığını nasıl şekillendirdiği, buna bağlı olarak söz konusu tarihsel materyallerin tarihçilik açısından niteliği tartışılmıştır. Devlet-tarihçi ilişkilerinin tarihçilik açısından ne tür sorunlar doğurduğu gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Genel olarak bu bölümde, Osmanlı tarihyazıcılığının ortaya çıkışı, Osmanlıların miras olarak devraldığı tarihyazım anlayışı ele alınmıştır. Osmanlı tarihyazıcılığının oldukça geç

<sup>195</sup> Faroqhi, 1999: 212. Faroqhi'nin eserinde bahsettiği nüshaları karşılaştırarak, adeta satır aralarını okuyan ve tabir-i caizse; bir elması, hassas bir işçilikle ele alan Cemal Kafadar gibi diğer bir araştırmacı da Baki Tezcan olsa gerek. Tezcan, Tuğî Tarihi ile alâkalı birçok nüshayı inceleyerek, çok kısa süre zarfında Osmanlı tarihyazıcılığının dönemin şartlarına göre nasıl şekil aldığını mükemmel bir şekilde ortaya koymaktadır. Tezcan'ın yaptığı bu çalışma, Osmanlı tarihyazıcılığında yapılması gereken sorgulamanın ne kadar önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Baki Tezcan, bu önemli çalışmasını, "*anlaşılan o ki tarihçiye düşen, en muâsır rivâyetlere dahi kuşkuyla yaklaşmaktır*" diyerek sonlandırmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Tezcan, 1999: 675.

<sup>196</sup> Ersanlı, 2003: 48.

<sup>197</sup> Ortaylı, 2011: 85; Ersanlı, 2003: 49.

<sup>198</sup> Ortaylı, 2011: 84. Molla Kabz vakasına dair bk. Atâyi, 2017: 433-434; Celalzâde Mustafa Çelebi, 2011: 139-141; Şahin, 2013: 82-83; Ocak, 2016a: 300-308.

<sup>199</sup> Ersanlı, 2003: 52.

denilebilecek tarihlerde geliştiği belirtilirken, bu gecikmenin sebeplerinin neler olabileceğine dair görüşler gözler önüne serilmiştir. Erken dönemlere nazaran devletin siyasî alandaki ilerlemesine bağlı olarak artan tarihyazıcılığının özellikleri üzerinde durulmuştur. İmparatorlaşmaya bağlı olarak İran sarayındaki üslubun Osmanlı sarayına taşınması ve bu taşınmanın nedenleri dile getirilmiştir. Müteakiben oluşturulan tarihyazım külliyyatının tarihçilik açısından kıymet-i harbiyesine değinilmiştir. Zira Osmanlı tarihinin erken dönemindeki sis perdesinin aralanmasında tarihî verilerin kısıtlılığının meydana getirdiği problemler gözler önüne serilerek, tarihî verilerin tarihsel analizlerde ne dereceye kadar öneme sahip olduğu vurgulanmıştır. Erken dönem kronikleriyle, klasik dönemde verilerin eserlerde hem içerik olarak hem de teorik olarak bir değişim gözlemlenmiş ve bu değişimin iki dönemin özelliklerinin karşılaştırılmasıyla farklarına işaret edilmiştir.

Bununla birlikte ikinci başlık altında tarihyazımının meydana getirdiği güvenilirlik sorununa değinilmiştir. Karşı siyasî yapılara yaklaşımla ve devlet-tarihçi ilişkileri doğrultusunda güvenilirlik sorununa örnekler derç edilmiştir. Buna bağlı olarak da mezkûr yaklaşım ve ilişkilerin modern tarihçiliği de hayli uğraştırdığı uyarısında bulunulmuştur. Tarihyazımında görülen bu sorunların, birçok konuda konsensüsün sağlanmasında en büyük engelleri teşkil ettiğine işaret edilmiştir. Ancak her ne şekilde olursa olsun, Osmanlı tarihyazıcılığı, dönemine nazaran müspet anlamda ilerleme kaydetmiştir. Buraya kadar bu değişim ve dönüşüm gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Aşağıda ikinci bölümdeyse, kroniklerdeki anlatımdan yola çıkılarak merkezî otorite-müverrih ilişkisi ele alınacaktır. Bu ilişki ekseninde devletin ve müverrihin karşı taraftakine/ötekine yaklaşımı dile getirilerek bu yaklaşımın temelleri üzerinde durulacaktır. Böylece devlet-müverrih paralelliğinin kroniklerin diline nasıl yansıdığı ve “öteki”lere karşı nasıl bir meşruiyet sağladığı ve bunda tarihçinin ve tarihçiliğin rolüne değinilecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### OSMANLI KRONİKLERİ VE MERKEZİ OTORİTE İLİŞKİSİ

Osmanlı tarihyazıcılığının tarihsel gelişimi, kroniklerin muhteva ettiği içeriği ve verilen eserlerin tarihçilik açısından niteliği bir önceki bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde ise; kronik yazarlarının merkezî otoriteye olan yaklaşımları ve söylemleri irdelenmeye çalışılacaktır. Osmanlı kroniklerinin tarihçilik açısından niteliğiyle yakından bağlantılı olan bu kısımın konuya yorumsal bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu aslında devletin yetiştirdiği bir tarihçinin, devletle olan ilişkisinin eserine nasıl yansıdığını gözlemleme çabasıdır. Hiç kuşku yok ki, Osmanlı kronik yazarları kimi zaman konuları gereği siyasî erkin doğrultusunda bir perspektif çizerken, kimi zaman da birtakım nedenlerden ötürü iktidarın karşısında yer almayı tercih etmişlerdir. Merkezî otoritenin karşısında yer alma ihtiyacı; idarede görülen hizipleşmelerden, ferdî çıkarlar veya siyasî yorumlardan kaynaklanmış olabilir.<sup>200</sup> Benzer etmenler siyasî erkle paralel bir dünya görüşü sunmasına da neden olmuş olabilir. Fakat genelde merkezle aynı düşünceleri paylaşmak *ilâhî* bir görev olarak görülürdü. Hem İslâm hem de Osmanlı ideal siyasal çözümlemesinde, yönetime karşı bir harekette bulunmak çokta hoş bir durum arz etmezdi.<sup>201</sup> Bu bağlamda devletin temel düşünce dinamiklerine mugayir bir söylem ve hareket hemen “ötekileştirmeye” neden olurdu. Dolayısıyla devletin hem siyasî hem dinî portresinin dışına çıkan pek çok Mehdîci-Mesiyanik hareketler, Şîî eğilimler, heteredoks şubeler ve Ehl-i Sünnet dışı görülen tasavvufî yönelimler “mülhidlik” ve “zındıklık” olarak itham edilirdi.<sup>202</sup> Bazen bu durumun tersine de rastlanılabiliyordu. Meselâ kökenleri bu tür hareketlere dayanan bazı kronik yazarları, devletin kurucu unsurunun kendileri olduğunu ileri sürerek nesebini aklama çabası içerisine girebiliyorlardı. Bundan dolayı da siyasî erke ve uygulamalarına bu minval üzere yaklaşabiliyorlardı. Bu durum ağırlıklı olarak erken dönemlere has bir olgu olsa da kendini aklama çabası daima insanoğlunun en büyük özelliği olagelmıştır. Vakanüvisliğin inşasıyla birlikte bu farklı yorum ve yaklaşımlar gittikçe azalacaktır. Resmî görevlinin dışında kalan tarih yazarları farklı sesleri dillendirecektir.

<sup>200</sup> Ayrıntılı analiz için bk. Finkel, 2017: 177, 200, 201 ve 227.

<sup>201</sup> İslâm düşünce dünyasıyla, Osmanlı-Türk düşünce dünyasının karşılaştırmalı bir analizi için bk. Nevzat Köseoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslâm'da ve Osmanlı'da Devlet*, Ötüken Kitap, İstanbul 2013. Özellikle egemenliğin kaynağının töre ve şeriat olduğuna dair bk. Köseoğlu, 2013: 339-343.

<sup>202</sup> “Mülhid” ve “Zındık” terimlerinin ne anlama geldiği ve kapsamına dair tartışmalar gelecek bölümde daha detaylı incelenecektir. Ayrıca “mülhidlik” ve “zındıklık” olarak itham edilen yönelimler ve bu yönelimlere kroniklerin yaklaşımı III. Bölümde etraflıca tartışılacaktır. Bu nedenle burada kısaca değinilmiştir. Ayrıca Osmanlı'nın Ehl-i sünnet ve Hanefî mezhebini merkezine almasına dair bk. Işık, 2016:194 ve 199. Osmanlıların Ehl-i sünnet dışı oluşumları “ötekileştirdiğine” dair bk. Işık, 2016: 148; 25

Osmanlı kroniklerinin merkezî otoriteye yaklaşımları ve bu yaklaşımların temelleri bu bölümün ilk konusu olacaktır. Genelde Osmanlı zihniyet dünyasını, özelde Osmanlı kronik yazarlarının Ortaçağ'ın kendine has düşünme tarzının bir yansıması olan dinî bakışın devleti nasıl yönlendirdiği, bu yönlendirmeler sırasında dinî'nin nasıl bir meşruiyet aracı hâline geldiği temel odak noktası olacaktır. Bu düşünce tarzı devletin kendini açıklama biçimi olurken, aynı zamanda topluma ortaya koyduğu hareketlerini açıklama ve kabul ettirme biçimi de olmuş oluyordu. Dolayısıyla, devletin gerçeğinin toplum içinde kabul edilmesi için kronik yazarlarına büyük iş/görev düşüyordu. Neticede kronik yazarlarının zihin dünyalarındaki algılar sadece tarihçinin zihin dünyasıyla sınırlı kalmayıp ekseri olarak devletin zihin dünyasının bir parçası hâline gelmiştir. Bu da kaçınılmaz olarak tarihçinin dayandığı zihin dünyasıyla, devletin dayandığı zihin dünyası arasındaki paralelliklere -ve az da olsa nüanslara- dikkat çekme gerekliliği doğurmaktadır. Böylece dönemin zihni haritasına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

İkinci kısım ise, ilk kısımda ortaya konulan tartışmalar ekseninde kroniklerin merkezî otoriteye yaklaşımlarındaki meşrulaştırıcı söylemler üzerine odaklanma çabasını içerir. Devletin dile getirdiği, öngördüğü veya istediği siyasal dürtülerin ve manevraların kronik yazarlarınca nasıl işlendiği ve meşrulaştırıcı bir dil kullanıldığı tartışılacaktır. Bu meşrulaştırıcı dil, hangi güçlere karşı hangi saiklerle kullanıldı? Bu ve benzeri sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır. Kronikler ve devlet arasında görülen karşılıklı etkileşimin tarihyazımına olan yansımaları ele alınmaya çalışılacaktır. Tarihyazıcıları devletin çizdiği sınırlara karşı kendilerini nerede/nasıl konumlandırmışlardır? Kronik yazarları devletin kullanmış olduğu dili ne dereceye kadar sahiplenmişlerdir? Bu bölümün son kısmını, bu sorulara cevap aranacaktır.

## **2.1. Osmanlı Devleti'nin Dinî Meşruiyetinin Kroniklerdeki İnşası**

Ortaçağ düşünce dünyasında, fikirlerin hareket noktası neredeyse tamamen dinî temelli olmuştur. İnsan denilen varlığın; Dünya'yı algılama biçimi, olayları açıklama şekli, kendisine ve geleceğine dair tasarımları daima dinî surette şekillenmiştir. Hayatın hemen hemen her alanında dinî motiflerin sık sık kullanıldığı düşünülürse, yazı alanında da bunun böyle olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerekir. Dolayısıyla bu dönemlerde yazılan eserler gerek edebî olsun gerek tarihî gerekse siyasetnâme olsun, dinî çerçevelerle inşa edilmiştir. Kuşkusuz tarihyazıcılığının bu minvalde şekillenmesini sağlayan da neredeyse yaptığı her davranışı dinîyle bağdaştıran insanoğlu olmuştur. Bireysel eylemlerden başlamak üzere dinî'nin, topluma yön verme misyonu, siyasî erkler söz konusu olduğunda "dinî'nin korunması" veya

“dinin yayılması” misyonuna dönüşmüştür. Dolayısıyla da siyasî teşekküller; din adına savaşmış, din adına vergi almış ve dinin idealize ettiği toplumu kurma çabası içerisinde olduklarını iddia etmişlerdir. Bu doğrultuda da dinî ve siyasî amaçlar iç içe geçmiştir. Neticede denilebilir ki, Ortaçağ toplumlarında din; siyasete, topluma kısacası yaşamın her alanına şekil vermiştir. Böylesi bir durum, Ortaçağ toplumlarının neredeyse tamamında göze çarpmaktadır.<sup>203</sup>

Dinin etkinlik alanının bu derece güçlü olduğu bir ortamda, devletler kaçınılmaz olarak dinin indirilmiş hâlimden başka kendi yorumlarını kullanarak ya varlıklarını teminat altına almak ya da kendilerine meşruiyet kazandırmak için zaman zaman dinî “kullanmışlardır”. Buradaki “kullanma” deyimini, Ahmet Yaşar Ocak’ın son kitabında dikkatli bir şekilde açıkladığı üzere, “pejoratif” anlamda değildir.<sup>204</sup> Yâni, küçümseyici veya aşağılayıcı olmaktan ziyade “orada öylece duran dinin” aslî hâlinin, karşı tarafça algılanış biçimiyle alâkalıdır. Bu algılanış biçiminden hareketle, devletlerin modernite öncesinde dinî yaymak veya korumak için yüklendikleri misyonlardan bazen kendilerini meşrulaştırma gayesiyle saptıkları söylenebilir. Dolayısıyla burada kullanılan anlamıyla meşrulaştırma, devletin inancı veya inancın gereklerini bir kenara iterek, dinî salt bir araç olarak gördüğü manasında değildir.

Ahmet Yaşar Ocak, İslâm devletleri tarihî açısından bakıldığında “dinî meşrulaştırma” eğilimlerini İslâm’ın ortaya çıktığı coğrafya şartlarını da göz önüne alarak, İslâm’ın erken dönemlerine kadar götürür. Dolayısıyla Abbasîlerde en sarıh biçimine kavuşan ve Osmanlı siyasî anlayışının da merkezinde yer alan “din ü devlet” formülünün ortaya çıkışını bu minval üzere izah eder. Ocak, “din ü devlet” anlayışının, Türklerin Müslümanlığı gündeme geldiğinde eski Gök Tanrı inancının İslâm’a bürünmüş hâliyle devam ettiğini vurgular. Nitekim o bu doğrultuda İslâm’ın siyasal yorumuyla alâkalı olarak bir sınıflandırma yapar ve şöyle der;

1- İslâm, Müslüman hükümdarların kişisel karizmasını ve kamuoyu nezdindeki meşruiyetini, dolayısıyla hem dünyevî hem dinî otoritesini inşa etmiştir.

2- İslâm, Türk hükümdarların fetihçi, yayılmacı siyasetlerine “cihâd ve gazâ” ideolojisi vasıtasıyla bir meşruiyet alanı açmıştır.

3- İslâm, siyasal iktidarların egemenliklerine yönelik kişisel veya toplumsal muhalefet hareketlerini bastırmada onların elinde “zendeka ve ilhâd” yahut “rafz u ilhâd” gibi çok etkili bir silaha dönüştürülmüştür.<sup>205</sup>

<sup>203</sup> Modernite öncesi toplumlarda, siyasal alan daima ilâhîyatla bağlantılı olmuştur. Bk. Akça ve İnce, 2015: 70; Öztürk, 2015: 37.

<sup>204</sup> Ocak, 2017: 12.

<sup>205</sup> Ocak, 2017: 14-15.

Ahmet Yaşar Ocak'ın yaptığı bu sınıflandırmaya bir de şunu eklemek yerinde olacaktır. Bu dönemde din sadece merkezî güçlerin meşrulaştırıcı aracı olmamış, alt tabakalardan merkeze karşı çıkan eylemler de gücünü dinden almaya çalışmışlardır.<sup>206</sup> Dolayısıyla bu bölümde yapılmak istenilen, devletlerin ve protesto gruplarının dinî yorumlarından kaynaklanan eylemlerini erken dönem Osmanlı kronikleri üzerinden somutlaştırarak konuya dair çeşitli örnekler sunmaktır.

Erken dönem Osmanlı kroniklerinin yazılmasıyla birlikte hem İslâm dininin hem de kadim Türk inançlarının izlerine rastlamak pekâlâ mümkündür. Bu dönemlerde siyasetin hareket mekanizması tamamen dinî düşünce çerçevesinde şekillenirken, bu durum tarihyazıcılığına da olduğu gibi yansımıştır. Her ne kadar din merkezli bir anlatım söz konusu olsa da bazı siyasî manevraların -dine mugayir olsa dahi- dine uydurulmaya çalışıldığı görülür. Dolayısıyla bazı siyasî eylemlerin sebepleri oldukça yoğun bir dinî terminolojiyle açıklanmak suretiyle, siyasî eylem dinin bir gereği gibi gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bölümündeki tartışmalar iki ekseninde yürütülmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla iki alt başlığa ayrılan bu bölümde ilk olarak Osmanlı kroniklerinin merkezî otoriteye yaklaşımlarının dinî yönü ele alırken, ikinci olarak da siyasallaşan dinin meşruiyet inşa ederken, kullandığı “ötekileştirici” terimlerle nasıl bir diskur inşa ettiğine dikkat çekilecektir. Özelde Osmanlı toplumunun, genelde ise Anadolu toplumunun, yeni filizlenen Osmanlı siyasî otoritesine tâbi olmaları için Osmanlı kronik yazarları tarafından hangi dinî ve siyasî anlatımların inşa edildiği üzerinde durulacaktır.

Din olgusu yüzyıllarca cemaatlerin/toplumların birinci önceliği olmuştur. Bireyler olumsuz durumlarda veya gücünün yetmediği hâllerde kendini, birine-bir şeye sığınma ihtiyacında hissetmiştir. Çoğu zaman toplumlar, farklı varlıkları ilâh kabul etmişlerdir. Böylece çeşitli inanç biçimleri meydana gelmiştir. Bu çeşitlilikte toplumların içinde bulunduğu koşullar; iklimler, iktisadî vaziyetler gibi etmenler belirleyici olmuştur. Ortaya çıkan dinler kimi zaman ilâhî olduğu gibi kimi zaman da bir kişinin etrafında şekillenmiştir. Her ne şekilde olursa olsun inançlar; toplumların edebiyatlarının şekillenmesinde, tarihî materyallerinin inşasında ve siyasî yönelimlerinin belirlenmesinde mihenk taşı rolünü üstlenmiştir. Bu durumun Türk toplumu için de geçerli olduğu rahatça söylenebilir. Yazılı eserlerin verilmeye başlandığı dönemden itibaren, inanç temelli bir anlatımın varlığı göze çarpar. İslâm'ın ortaya çıkışı ve Türklerin İslâm ile tanışmalarıyla bu bağın daha da arttığı gözlemlenebilir. Ancak toplumların yaşamında hayatî öneme sahip olan dinin, yine dinî hareketlerle -Luthercilik ve Calvenizm” gibi- modernleşmeye bağlı olarak gelişen

<sup>206</sup> Karpat, 2011: 201.

“sekülerleşme” neticesinde geri planda kalması, iktidar-din ilişkisini temelden sarsarken,<sup>207</sup> meşruiyet sorunu da “milletin çıkarları için yasalar” noktasına taşımış oluyordu.<sup>208</sup>

Geç Ortaçağ’da Anadolu Türk toplumunda ekseri olarak İslâm dinî hâkimdir. Ancak hâlâ ciddi oranda eski Türk inançlarından taviz vermeyenlere rastlamak mümkündür. Ya da en azından yeni İslâmî inançlarla eski inançlarını bağdaştırma yoluna gidenler vardır.<sup>209</sup> Söz konusu bağdaşma sadece vicdanî yâni inanç noktasında olmamış, genellikle egemenlik telakkilerinde de eski Türk tarihinden birtakım özellikleri miras almışlar ve güçlü bir biçimde devam ettirmişlerdir.<sup>210</sup>

Buna rağmen Türkler, İslâm sonrasında inşa ettikleri devlet aygıtlarında İslâm’ı temel esas noktası olarak telâkki etmişlerdir. Ancak bu onların eski Türk idare anlayışlarından tamamen koştukları anlamına gelmez. Müslüman olan Türk toplumları ve devletleri -ki Türk toplumunun bir anda toplu hâlde Müslüman olması tarihî açıdan söz konusu değildir- yeni dinin izin verdiği ölçüde ya da izin verdiğini düşündükleri ölçüde, önceki hâkimiyet anlayışlarını da devam ettirmişlerdir.<sup>211</sup> Ortaçağ düşünce dünyasına uygun düşecek şekilde, Osmanlılarda da toplumda sevilen, önemsenen, lider konumunda olan kişilere genel olarak dinî perspektifle yaklaşılmıştır. Bu durumun sadece bireyler için geçerli olduğunu düşünmek oldukça manasız olur. Fikir ve inanç birlikteliği yaparak bir araya gelen bireylerin inşa ettiği devlet aygıtlarında böylesi eğilimler göze çarpabilir. Toplum kendi coğrafyasından çıkan, kendisine yakın hissettiği hân ve hanedanlara dinin savunucusu, yayıcısı ve yaşatıcısı gözüyle bakar.<sup>212</sup> Dolayısıyla bu hanedan mensupları son derece dinî tam, erdemli ve ahlâklı kimseler olarak resmedilir. Bu tipolojideki kimseler hem manevî hasletleriyle hem de dünyevî kimlikleriyle toplumun önderleri/bilgeleri konumuna çıkarılırlar. Yâni bu “soylu kişiler”<sup>213</sup> bir yandan dinî bütün kimselerken, diğer yandan da siyasette ve idarede oldukça maharetli kimselerdir. Sunulan karakteristik özelliklerde, “bilge” liderlerin her iki yönü de ön plana çıkarılmaya çalışılır. Ortaçağ dünyasının kendine has bu durumu, bu zamanın bir parçası

<sup>207</sup> Akça ve İnce, 2015: 76-85.

<sup>208</sup> Akça ve İnce, 2015: 52-53.

<sup>209</sup> İnalçık, 2016: 9-10-11-12; Işık, 2016: 30-38, 198 ve 199. Akça ve İnce, 2015: 94-95-96 ve 133. Bu dönemdeki derviş topluluklarının eski inançlarla, İslâmî inanışları bağdaşımına karşı bir eleştiri için bk. Karamustafa, 2014: 87.

<sup>210</sup> Köseoğlu, 2013: 224-228; Akça ve İnce, 2015: 89.

<sup>211</sup> Köseoğlu, 2013: 223; Akça ve İnce, 2015: 97-98.

<sup>212</sup> İnalçık, 2015c: 13-14. Türk hâkimiyet anlayışında, Weber’in meşruiyetin temel kaynağı olarak gördüğü, iki özelliğin her ikisi de bulunur. Bunlar “karizmatik liderlik” ve “geleneksel kurallar”dır. Bk. Akça ve İnce, 2015: 61. Ancak Weber’in değerlendirmelerinde birtakım “Oryantalist” eğilimlerin söz konusu olabileceği unutulmamalıdır. Weber’in teorilerine getirilen eleştiriler için bk. Şahin, 2014: 271-272-273. Weber’in Osmanlılar hakkındaki görüşleri ve Weber’in görüşlerine dair çeşitli tartışmalar için bk. Işık, 2016: 185.

<sup>213</sup> Âşıkpaşazade, 2003: 53-54; Finkel, 2017: 11.



konumundaki Osmanlılar için de aynı işlevi taşımıştır.<sup>214</sup> Osmanlı kroniklerinde net bir biçimde görülen ve bu bölümün ana konusunu teşkil eden “iktidar-tarih ve tarihçi” ilişkisinin, benzer yansımalarının Timurlar ve Safevîler gibi diğer bazı saray tarihçiliklerinde de görüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>215</sup>

1235’lerden itibaren Anadolu’da hissedilmeye başlayan Moğol baskısı, bu coğrafyada varlık-yokluk mücadelesi veren beyliklerin, hâkimiyet iddialarını güçlendirmek için büyük bir fırsat sunmuştur.<sup>216</sup> Her ne kadar bu fırsatı en çok değerlendirenler Osmanlılar olarak görülse de diğer Anadolu beyleri de hatırı sayılır derecede kullanma yöntemine gitmişlerdir. Her ne kadar Balkan toprakları, Osmanlı hâkimiyetinden hoşnut görünse de aynı şey Anadolu için söylenemezdi. Zira Anadolu’da uzun süre Osmanlı dışında da kendi kimlikleriyle varlık mücadelesi verecek güçler göze çarpıyordu.<sup>217</sup>

Kroniklerde ilk sultan olarak anlatılan ve devletin adını da tesmiye edecek olan Osman Bey’den evvel atası Ertuğrul’un oldukça dindar birisi olduğu, züht ve takva açısından mertebesinin yüksek olduğu vurgulanır. O, iyilik yönündense zamanının en meşhurlarındandır.<sup>218</sup> Ertuğrul Gazi’nin Selçukîlerden aldığı muhtelif alametler, Ertuğrul’u ve oğlu Osman’ı “hilafet ve velâyet” anlayışının Osmanlılar nezdinde temellendirilmesinde esas alınacaktır.<sup>219</sup> Nitekim, *velâyet*<sup>220</sup> telâkkisinin, II. Mehmed devrinin sonunda veya II. Bayezid’in saltanatının ilk yıllarında yazıldığı düşünülen Hacı Bektaş-ı Velî’nin menâkıbnâmesinde Ertuğrul ve Osman’ın Hacı Bektaş-ı Velî’yle olan münasebetleri üzerinden işlendiği görülür. Dolayısıyla daha kuruluştan itibaren, Osmanlıların dinî-tasavvufî seçkinlerle münasebetlerine işaret edilir. Bu ilişkilerde genellikle Osmanlı sultanlarının saltanatlarının Allah tarafından onaylandığı gösterilmiştir.<sup>221</sup> Bir başka kronikte yer verilen bilgilere göreyse Ertuğrul, Hz. Hızır ile karşılaşır ve ondan pek çok yeri fethedeceği müjdesini

<sup>214</sup> Dinin siyasal boyutunun fıkıh yâni hukukî açıdan Osmanlı düşünürlerince nasıl algılandığına dair güncel çalışmalardan birisi olan Asım Cüneyd Köksal tarafından hazırlanan *Fıkıh ve Siyaset-Osmanlılarda Siyaset-i Şer’iyye* adlı çalışma önemli bir boşluğu doldurmuş gibi görünmektedir. İktidar ve dinî meşruiyet çabalarının nasıl şekillendiğini görmek için bk. Akça ve İnce, 2015: 72-76. Ayrıca Osmanlı siyasî faaliyetlerinin hangi dinî telâkkiler üzerine oturtulduğuna dair bk. Gelibolulu Mustafa Âlî I, 2000: 86-87.

<sup>215</sup> Akça ve İnce, 2015: 41-42.

<sup>216</sup> Emecen, 2012: 250; Akça ve İnce, 2015: 101.

<sup>217</sup> Finkel, 2017: 37.

<sup>218</sup> Neşri I, 2014: 72. Münneccimbaşı ise Ertuğrul’un Mevlanâ ile görüşüğünü ve ondan hayır dualar aldığını kaydeder. Bk. Münneccimbaşı Ahmed Dede I, 1974: 46.

<sup>219</sup> Finkel, 2010: 10; Akça ve İnce, 2015: 116.

<sup>220</sup> “Velâyet” kavramının sosyal, siyasî, dinî boyutları için bk. Ocak, 2017: 24-25; Işık, 2016: 71.

<sup>221</sup> İnalçık, 2015c: 22-23; İnalçık, 2014: 44; İnalçık, 2014: 59-60; Ocak, 2017: 149; Ocak, 2016a: 133; Köseoğlu, 2013: 228; Akça ve İnce, 2015: 117-118; Öztürk, 2015: 495 ve 500.

alır.<sup>222</sup> Cem'in emriyle derlenen Sarı Saltuk menkıbelerinde yine benzer ilişkiler görülürken, Osmanlıların yanlış yola sapmaması için Sarı Saltuk'un öğütler verdiği aktarılır.<sup>223</sup>

Ertuğrul nezdinde çizilen dindar portrenin, devlete adını veren, kurucu bey konumundaki Osman Bey için de geçerli olduğu görülür. Hatta Osman'ın atası Ertuğrul ile kıyaslandığında “iyilikseverliği” ve “dindarlığı” propagandasının bir derece daha arttırıldığı gözlemlenebilir. Osman, fukaralara her üç günde bir yemek yaptırıp, dağıttırır. Sâlih kimselere yaklaşımı, çıplak ve dullara yönelik yardımseverliği sürekli olarak tekrarlanır. Tüm bu düsturlarından dolayı Osman son derece güzel huylara sahip bir karakter olarak karşımıza çıkarılır. Dolayısıyla Osmanlıların yaşamı son derece mütevazıdır. Sosyal yaşamlarında dindarlıklarıyla ön plana çıkarılarken, diğer taraftan siyasî mücadelelerini şeriat adına ve şeriat üzere yapmaktadırlar.<sup>224</sup> Dolayısıyla dönemin önde gelen keramet sahibi insanlarından birisi olan Kumral Abdâl tarafından onun hâkimiyetinin Allah tarafından onaylandığı söylenmiştir.<sup>225</sup> Topluma yönelik bu tür eylemlerin dile getirilmesinden sonra, Osman'ın yaratıcısına ve onun mesajı olan kitaba karşı göstermiş olduğu saygısı vurgulanır. Onun bu erdemliliği bununla da kısıtlı tutulmayarak, sabaha karşı ev halkının uyanmasıyla birlikte, ilâhî kitaba saygısından dolayı uyumayışı hane halkınca riyakârlık olarak görülmemesi için uyuyor gibi yaptığı anlatımıyla doruğa çıkarılır.<sup>226</sup> Dolayısıyla Osman Bey'in “Fahreddin” unvanıyla anıldığı görülmektedir.<sup>227</sup> Bununla birlikte, dindar ve şeriata hizmetkâr olan Osman Bey'e, Anadolu Selçukluları'nın sultanı tarafından, Hz. Osman'ın kılıcı gönderilecektir. Aslında dinî açıdan mühim bir yer teşkil eden bu sembol, aynı zamanda siyasî bir anlama büründürülmüştür. Bu imgeyle kronik yazarı, Osmanlı Beyliği'nin diğer Anadolu Beyliklerinden farklı olduğu izlenimi uyandırmaya çalışmıştır.<sup>228</sup> Ancak diğer taraftan Osmanlı'ya râkip bir beylik olarak tezahür eden Kadı Burhaneddin'in tarihçisi ise, Kadı Burhaneddin'i Hz. Ali ile özdeşleştirerek onu dinden dönenleri dine sokan Hz. Ali'nin kılıcı olarak görür.<sup>229</sup> Dolayısıyla Finkel'in de belirttiği gibi Anadolu'da bu dönemdeki Müslüman-

<sup>222</sup> Öztürk, 2015: 509; Akça ve İnce, 2015: 121. Münneccimbaşı'da Hz. Hızır ile görüşen Osman'dır. Bk. Münneccimbaşı Ahmed Dede, 1974: 47.

<sup>223</sup> Köseoğlu, 2013: 231; Akça ve İnce, 2015: 122. Ayrıca Sarı Saltuk'un menkıbelerinde, Sarı Saltuk'un, Selçuklu sultanı Alaaddin'in birtakım “edepsizliklerinden” dolayı, Anadolu'ya hükmetme yetkisini, Alaaddin'den alıp Osmanlılara verdiği görülmektedir. Bk. Akça ve İnce, 2015: 123-124.

<sup>224</sup> Oruç Bey, 1972: 18; Neşri I, 2014: 73; İnalçık, 2015c: 18-19.

<sup>225</sup> Münneccimbaşı Ahmed Dede I, 1974: 47. Osmanlı'da dervişler halkın gözünde meşruiyet aracıydı. Bu bakımdan hanedan dervişlerle sıkı ilişki içinde olmuş, onların *teyid-i ilâhî* özelliklerinden yararlanmaya çalışmıştır. Bk. İnalçık, 2008: 153; Öztürk, 2015: 509; Akça ve İnce, 2015: 125; Köseoğlu, 2013: 219. Ahmet Yaşar Ocak'a göre; Şeyh Edebalı, Kumral Abdâl, Geyikli Baba birer *Rûm Abdâli*dir. Haşim Şahin de Ahmet Yaşar Ocak ile hemfikirdir. Bk. Şahin, 2017: 75.

<sup>226</sup> Neşri I, 2014: 75.

<sup>227</sup> Akça ve İnce, 2015: 130.

<sup>228</sup> Oruç Bey, 1972: 31.

<sup>229</sup> Akça ve İnce, 2015: 112.

Türk beyleri yeri geldiğinde birtakım ittifaklar kursalar da kendi hedefleri söz konusu olduğunda birbirleriyle çatışmaları kaçınılmaz oluyordu.<sup>230</sup> Siyasî sahadaki bu çekişmeler doğal olarak dönemin yazmalarına da yansımıştır. Özellikle ilk devirlerde yazılan eserler, sonraki Osmanlı entelektüelleri tarafından büyük bir işçilikle yeniden biçimlendirilmiş ve Müslümanlık için bu beylerin yok edilmesi gerektiği düşüncesiyle yorumlanmıştır.<sup>231</sup>

Osman Bey'in, Osmanlılar dışındaki Türk ve Müslüman zümrelere bakışını yansıtan ilginç bir hâdise de şöyle gelişmiştir: Osman, oğlu Orhan'ın Çavdar Tatarlarıyla girişmiş olduğu mücadelede hapis edilenlerin Müslüman olduğunu öğrenince serbest bırakılmalarını isteyecektir. Böylece Osman'ın siyasî râkip dahi olsa, Müslüman bir topluluğa yönelik olan "makul" davranışı ön plana çıkarılmaktadır.<sup>232</sup> Ancak ilerleyen sayfalarda daha detaylı işleneceği üzere; Osmanlı sultanları, devlet ricâli ve özellikle din adamları Osman Bey'in göstermiş olduğu bu "makul" fiili diğer dönemlerde, diğer râkiplere gösterme arzu ve niyetinde olmayacaklardır. Bilâkis Müslüman devletlere yönelik sert söylem geliştireceklerdir. "Makul" olanın "ayak-bağı" olan diğer Müslüman devletlerle de mücadele etmek olduğu vurgulanacaktır. Bu demek oluyor ki, bir eylem, belirli bir tarih aralığında propaganda mahiyetiyle sunulurken, kısa süre zarfında aksi bir eylem propaganda malzemesi olarak kullanılabilirdi. İşte tam da bu noktada kronik yazarına büyük görev düşmekteydi. Çoğunlukla müverrih üzerine düşen bu görevi en iyi şekilde yerine getirme meziyetini gösterebiliyordu. Dolayısıyla modern araştırmacılardan Caroline Finkel, Osmanlıların pek çok siyasî râkibini devre dışı bıraktıktan sonra tarihlerini yazdıklarına dikkat çeker ve kroniklerde râkiplerin başarısızlıklarına kolayca yer verildiğini ama öte yandan da kendi kazanımlarını net bir tonlamayla vurguladıkları gerçeğine değinir. Özellikleri Anadolu beylerinin geleneklerinin sözlü olması ve yenilgilerle birlikte iz bırakan devlet kuramamalarının, Osmanlıların kökenlerine dair değerlendirmeler yapabilmesini daha da olanaklı kıldığını belirtir.<sup>233</sup> Emecen de Finkel'e benzer şekilde Osmanlıların uç dünyasının kendine özgü yapısını, kendi

<sup>230</sup> Finkel, 2017: 4.

<sup>231</sup> Emecen, 2012: 176.

<sup>232</sup> Neşri I, 2014: 123; Âşıkpaşazade, 2003: 80.

<sup>233</sup> Finkel, 2017: 5. Akça ve İnce, 2015: 136. Yazarlar Akça ve İnce burada "gazâ" ve "cihâd" kavramlarını ayırarak meseleyi değerlendirmektedir. Cihâdın dünyayı "Dârü'l-İslâm" ve "Dârü'l-harp" olarak ikiye ayırdığını ve bu çerçevede savaşıldığını belirtirler. (Finkel'de benzer bir yaklaşım içindedir). "Gazâ" ideolojisinde ise, yukarıda bahsedildiği üzere Müslüman olmayan siyasî yapılarla ittifak etmeyi/emanet vermeyi olanaklı kıldığı dolayısıyla "gazâ" ideolojisinin daha dinamik olduğu vurgusu yapılmaktadır. Feridun Emecen ise, gazâ ve cihâd aynı olarak tanımlar ve Osmanlıların hem Hıristiyanlara hem de Müslüman-Türkmenlere karşı gazâ ve cihâd anlayışıyla hareket ettiğini belirtir. Bk. Emecen, 2012: 172. Diğer yandan Emecen, Colin Imber gibi modern tarihçilerin Osmanlıların gazâ ve kut anlayışına sofistike baktığını, bunun aşırı şüphecilikten kaynaklandığını belirterek eleştirmektedir. Bk. Emecen, 2012: 46-47 ve 137.

tarihlerinin bir parçası olarak ele aldığını dolayısıyla da beyliklere dair anlatıların Osmanlı penceresinden aktarıldığını hatırlatır.<sup>234</sup>

Yöneticilere yönelik dinî temelli anlatı o kadar güçlüdür ki, sadece sultanların dindarlığı, erdemliliği ve ahlâkı üzerinden olaylar açıklanmaz. Örneğin, Hıristiyan bir bey olan Mihal bir gün Hz. Peygamberi rüyasında görür. Hz. Peygamber, Osman'ın bahtiyarlıklarından ve kahramanlıklarından söz açar. Mihal'in de onunla tanışmasını ister. İslâm sancağının Engürü'ye (Ankara) kadar götürüleceği rüyada haber verilir. Bunun üzerine Mihal, Osman'ın yanına gelir ve Müslüman olur.<sup>235</sup> Böylece Mihal aracılığıyla Osman'ın güzel ahlâkı ve kahramanlığından söz edilerek devletin ulaşacağı sınırlar önceden gözler önüne serilir. Özellikle ilk dönemdeki olaylar anlatılırken sıkça karşılaştığımız tarihin akışa uygun bir anlatı inşası söz konusudur. Zira ilk dönem vakalarını anlatan müverrihler, vakaların gerçekleşmesinden epey sonra bu metinleri kaleme almışlardır. Örneğin, Mihal'in rüyasında İslâm sancağının Engüre'ye kadar ulaşacağını işlenmesi bu duruma delil teşkil etmektedir. Muhtemelen kronik yazarının yaşadığı dönemden önce ele geçirilen söz konusu toprakların alınışı anlatılırken böyle ve benzeri pek çok pasaj metne yerleştirilmiştir. Ayrıca Osmanlıların Mihal'le olan ilişkilerinde, Mihal'in Müslüman olmadan önceki devirlerde Osmanlılarla birlikte savaflara katıldığı düşünüldüğü takdirde Osmanlı gazâ anlayışının pragmatik yönü ön plana çıkmaktadır.<sup>236</sup> Finkel, Osmanlıların gazâ anlayışıyla hareket ettiğini belirtir ancak Osmanlı başarılarının sadece “gazâ” kaynaklı olmadığına dikkat çekerek “gazâ” düşüncesinin diğer beyler tarafından da benimsendiğini vurgular.<sup>237</sup> Bu bağlamda 1239-40 ve 1256'larda Germiyanlılar ve Karamanlılar gibi bazı Anadolu beylerinin kaynaklarda Osmanlılardan çok daha önce zikredildiği iddia edilmektedir.<sup>238</sup>

Devlet kuruluşundan itibaren; âlimlere, bilginlere, din adamlarına ve şeyhlere büyük bir önem verildiğinden bahsedilir. Bu noktada Edebalı'nın özel bir konumu söz konusudur. Çünkü birçok atamanın Edebalı'nın referanslarıyla yapıldığı görülür. Merkezî otorite

<sup>234</sup> Emecen, 2012: 160.

<sup>235</sup> Oruç Bey, 1972: 26; Âşıkpaşazade, 2003: 78; Finkel, 2017: 2. Rüya metaforu sadece Osmanlılara has bir özellik değildir. Eski Türk devlet geleneğine bağlı olarak pek çok beye “önemli” rüyalar gördürülmüştür. Bu rüyalar Selçuklular ve Gaznelilerde de görüldüğü gibi kadim geleneklerde de önemli bir yer işgal eder. Rüya metaforunun işlenişine dair bk. Akça ve İnce, 2015: 230-261. Ancak Osmanlı özelinde görülen rüyalar bazı kaynaklarda Ertuğrul'a atfedilirken, bazı kaynaklarda Osman'a atfedilir. Bu rüyalarla hâkimiyetin Osmanlılara verildiği yönünde bir izlenim söz konusuysa da II. Osman'ın gördüğü bir rüyaya bağlı olarak 1600'lerde hâkimiyetin Osmanlılar'dan alındığı aktarılır. Bk. Akça ve İnce, 2015: 265.

<sup>236</sup> Finkel, 2017: 5.

<sup>237</sup> Finkel, 2017: 9; Emecen, 2012: 76. Her ne kadar diğer Anadolu beyleri de gazâ ideolojisini benimsemiş olsalar da özellikle Karamanlıların Kıbrıs Frank Krallığı'na karşı kaybettikleri Gorigos seferi neticesinde Selçuklu vârisi ve gazilik iddialarına ciddi darbe indirilmiştir. Bk. Emecen, 2012: 54 ve 81.

<sup>238</sup> Finkel, 2017: 6.

sahipleriyle, dinî zümreler arasındaki ilişki oldukça yoğun görülmektedir.<sup>239</sup> Ancak şeyh ve dervişlere yönelik bu olumlu havanın sürekli devam ettiği söylenemez. İstisnâî olarak da olsa, bazı dönemlerde, dervişlerin sorgulanması ve teftişi söz konusudur. Orhan ile Geyikli Baba arasında meydana gelen bazı hâdiseler göstermektedir ki, merkezî otoriteyle dinî zümreler arasında her zaman bir güven ortamı tesis edilememektedir.<sup>240</sup> Ancak Orhan Bey'in 1324'te kurduğunu olduğu medrese Klasik/Sünnî öğretinin benimsendiğinin en belirgin kanıtıdır. Zaten Orhan Bey'in adına yapılan bir imarete görüldüğü üzere, dine olan hizmetlerinden ötürü, babasının "Fahreddin" unvanına benzer şekilde "Sücaeddin" şeklinde tesmiye edilir. Bu dönem Anadolu'da bu tür unvanların kullanılması oldukça yaygındır. Batı Anadolu'da "Müzaferüddin" veya "Hüsamüddin" gibi unvanlara yer verilirken, Aydınolu da kendini "gazi" olarak niteleyen ilk bey olarak karşımıza çıkar. Aydınolu gibi Orhan ve Menteşe Bey'i de kendini "gaziler sultanı" olarak anar.<sup>241</sup> Osmanlılar için uç bölgelerde savaşan gaziler her zaman şeyhlerinden izin alarak din için *darul-harbe* karşı girişimlerde bulunuyorlardı. Aslında gazilik hem inanç, hem iâşe hem de askerî içeriklere sahipti.<sup>242</sup> Osmanlıların fethettikleri topraklarda uzun süre kalmalarını sağlayan gazilerin bu çok yönlü ve dinamik özellikleri olmuştur. Bununla birlikte özellikle Orhan zamanında Balkanlar'da ve Anadolu'da Osmanlı siyasî gücüne birçok *ahî* de gaziler gibi katkı yapmışlardır.<sup>243</sup>

Devlet Engürü (Ankara) üzerine hareket etmeye karar verdiği zaman, Osmanlı'da yeni bir âdet vusule gelecektir. Söz konusu toprakların sultanları ve halkı Müslüman olduğu için, buralara yönelik eylemlerde, devlet kendini harekâtına dayanak inşa etmek zorunluluğunda hisseder. Bu da Osmanlıların Müslüman bir coğrafyayı ele geçirmeye çalışırken, "içlerinin rahat olması" gerektiği izlenimini verir. Onların Müslümanlara yönelik hareketlerinde "haklı sebepleri" olduğu düşündürülmeye çalışılır. Büyük olasılıkla da hareketlerinin haklılığında

<sup>239</sup> Neşri I, 2014: 155 ve 163. Âşıkpaşazade, 2003: 59; İncalcık, 2015c: 11; Akça, 2010: 34; Taşğın, 2012: 137. Edebalı'nın kuruluş dönemindeki etkisine eleştirel bir yaklaşım için bk. Ocak, 2016c: 13-22. Ocak'a göre Edebalı, bir *ahî* olmaktan çok, 1240 Babaî İsyanı'na sebep olan Vefaî dervişlerindendir. Onun *Rûm Abdâlî* olma ihtimâlinin daha yüksek olduğunu düşünür. Bu dönemde Osmanlıların uç konumunda bulunması hasebiyle, Mevlevî-Rifâî gibi yüksek İslâm bilincine sahip mutasavvıflardan ziyade Haydarî, Vefaî gibi gazâ niyetiyle ortaya çıkan dinamik *abdâlların* daha etkin olduğunu iddia eder. Bk. Ocak, 2016c: 100-101-102.

<sup>240</sup> Neşri I, 2014: 169; Âşıkpaşazade, 2003: 105; Taşğın, 2012: 63-66. Başlangıçta bir teftişle başlayan Orhan-Geyikli Baba ilişkisi daha sonra dostluğa dönüşmüştür. Bk. Şahin, 2017: 74-75. Orhan Gazi-Geyikli Baba ilişkisinin dinî meşruiyete bir örnek olduğuna dair yorumlar için bk. Ocak, 2017: 14.

<sup>241</sup> Finkel, 2017: 9; İncalcık, 2015c: 20; İncalcık, 2014: 64; Akça ve İnce, 2015: 130. Aydınolu Umur Bey ve Batı Anadolu beyliklerinin "gazâ" faaliyetleri için bk. İncalcık, 2010:11-24; Emecen, 2012: 223-224; Ocak, 2016b: 147. Orhan Bey döneminde kurulan medresede ilk hocaların İbn-i Arabî'nin öğrencileri olması Osmanlı'nın İslâm'ın bâtinî yorumu olan Vahdet-i Vücûd anlayışına daima yakın olmasını sağlamıştır. Bk. İncalcık, 2014: 230; Ocak, 2016b: 287; Öztürk, 2015: 18-35.

<sup>242</sup> İncalcık, 2008: 75.

<sup>243</sup> İncalcık, 2008: 88; Ocak, 2016b: 157; Ocak, 2016c: 104. Ocak özellikle Edebalı'nın *ahî*liğini sorgulamakta ve onun devletin kuruluşundaki rolünü tekrar düşünmek gerektiğini vurgulamaktadır. Bk. Ocak, 2016c: 16-21; Haşim Şahin de Edebalı'nın *ahî* olmadığını, kardeşinden dolayı *ahî* zannedildiğini belirtir. Bk. Şahin, 2017: 74.

hiçbir şüpheleri yoktu. Dönem itibarıyla haklı olup olmadıklarına karar verecek mercii dindi. Dolayısıyla bu andan itibaren, Müslüman coğrafyalara yönelik olarak harekete geçmeden önce ulemadan fetva alınması âdet olmuştur. İşte tüm bu gelişmeleri eserine taşıyan müverrihler, merkezî otoritenin dinî meselelere ne kadar “duyarlı” olduğu algısını oluşturmuşlardır.<sup>244</sup> Osmanlıların, Engüre’ye olduğu gibi Karaman’a yönelimleri de aynı kaygılara neden olmuş, Müslüman bir siyasî gücün başka bir Müslüman güçle karşılaşması nasıl açıklanabilir bunun üzerinde düşünülmüştür. Osmanlı tarafının tarihyazıcısı bu ve benzeri mücadeleleri nasıl değerlendirecekti? Osmanlı kronik yazarları bu tip vakaları yâni diğer beylerin varlık-yokluk mücadelelerini, Osmanlıların kâfirlerle yaptıkları mücadelelere engel olarak tanımlayarak, asıl bu güçlerin ortadan kaldırılması gerektiği noktasında birleşmişlerdir. Böylece beylerle mücadelede de anlatının temel hareket noktası yine dinî argümanlarla şekillenmiştir.<sup>245</sup> Dolayısıyla Finkel gibi modern tarihçiler “cihâd” Osmanlı başarılarının arka planında yer alan temel itki olduğuna işaret ederler.<sup>246</sup>

Dinî terminoloji sadece kâfirlerle yapılan mücadelelerde veya Müslümanlarla yapılacak savaşlarda geliştirilen bir retorik değildi. Zira devletin yönetim mekanizmasının işlerliğinde sürekli olarak istişare olgusunun sünnet olduğu, dolayısıyla siyasetin biçimlenmesinde oldukça mühim olduğu ve buna uyulması gerektiği vurgulanır. Örneğin; Sırsığındığı mücadelesinden evvel I. Murad, vezirleriyle istişareye oturur. Böylece hem sorumluluk paylaşılırken hem de peygamberin sünneti yerine getirilmiştir. Dolayısıyla Osmanoğulları siyasî meselelerde karar verirken de dinlerinin koymuş olduğu pratiklere uyan bir hanedan görünümünde resmedilir.<sup>247</sup> Kâfirle yapılan savaşlarda Osmanlılar nicelik bakımından zayıf olsalar dahi gerek sultanların gerekse gazilerin dinî bütünlüğünden zafer kazanabilme ihtimâlleri olan bir vakadır. Birçok Osmanlı yazarı, benzer birçok muhârebeyi aynı şekilde açıklamıştır. Osmanlı yazarlarına göre Osmanlıların dindarlıkları sorgulanamazdı. Ancak madalyonun bir de diğer tarafı vardı ki, o da diğer beyliklerin tarihçilerince kendi beylerinin dinî bütün insanlar olduğuydu. Buna benzer örneklerden biriyse, Aydınöğulları’nın Mevlevîlik *kut* anlayışı üzerinden yapılan meşrulaştırma çabaları, dönemin tarihyazım anlayışının açık belirtileriydi.<sup>248</sup> Ayrıca erken Osmanlı toplumunda *kutb* kavramının anlamlı bir karşılığı söz konusuydu. Bunu fark eden sultanlar birçok dinî ve siyasî

<sup>244</sup> Neşri I, 2014: 191.

<sup>245</sup> Neşri I, 2014: 217 ve 219.

<sup>246</sup> Finkel, 2017: 5.

<sup>247</sup> Neşri I, 2014: 272.

<sup>248</sup> Batı Anadolu beylerinin birçoğu Mevlevîlikle yakın ilişki içinde olmuşlardır. Emecen, 2012: 195-212; Ocak, 2016b: 172; Ocak, 2016b: 66. Emecen Mevlevîlikle gazâ anlayışının birbirini tetiklediğini iddia eder. Bk. Emecen, 2012: 104-105-106-107; Akça ve İnce, 2015: 109. *Kut* kavramı Osmanlılar açısından da büyük bir öneme haizdir. Bk. Köseoğlu, 2013: 220-221.

unvana ek olarak dinî/tasavvufî bir terim olan *velî* ve *kutb* kavramını kullanmaya başlamışlardır. Kutbluk ve velîlik iddiasında bulunan ilk Osmanlı sultanı ise, I. Murad olmuştur.<sup>249</sup>

Kroniklerin anlatısında oldukça ilginç hikâyelere rastlayabilmek mümkündür. Meselâ Kosova Muhârebesi'nden önce I. Murad'ın galip gelmek için yapmış olduğu duada “canımı al, amma ordumu mensur kıl” dediği aktarılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, yazar muhtemelen bizzat duymadığı bu duayla, bizi savaşın sonunda öldürülecek olan sultanın haberine önceden hazırlamakta ve “kendini feda eden sultan” imgesi çizmektedir.<sup>250</sup> Diğer taraftan Kadı Burhaneddin'in tarihçisinin anlatımında bu olay rüya ile şekillenir ve Kadı Burhaneddin rüyasında Hz. Peygamber'i görür ve I. Murad'ın peygamber yolundan ayrıldığını ve ona Hz. Ali'nin kılıcının hazırlandığını söyleyerek, I. Murad'ın öldürülmesinin Kadı Burhaneddin'e haber verildiği aktarılırken, aynı zamanda Osmanlıların peygamberin yolundan çıktığı söylemi oluşturulmuştur.<sup>251</sup>

Bu örnek hem tarihyazıcılığı açısından hem de eserlerin bugünkü tarihçiliğin mahiyetinin çizilmesi açısından önemlidir. Nitekim bu tip faktörler dikkate alındığında, öyle görünmektedir ki, tarihin olağan akışı içerisinde meydana gelen olayların kronolojisi değiştirilemeyeceğinden, anlatı bu kronolojiyi inşa edecek bir biçimde gerçekleşmiştir.

Yine kroniklerde sık sık tekrarlanan Âl-i Osman'ın “nâ-meşrû” hareketlerinin söz konusu olmadığıdır. Bunun yanı sıra Osmanlı ulemasının koymuş olduğu yasakların dışına çıkılmadığı ve bu yasaklara uyulduğu algısı göze çarpar.<sup>252</sup> Böylece Osmanlılar, ulemanın verdiği hükümlere başkaldırmayacak kadar engin ferasete sahip olarak lanse edilmiştir. Yansıtılan bu tutum, bir noktada Osmanlıların yönetsel, askerî ve siyasî her türlü uygulamalarına getirilebilecek eleştirileri tıkama görevini de yerine getirmiş oluyordu.

Siyasî başarıların pek çoğu dinî terimlerle açıklandığı gibi, başarısızlıkların da dinî perspektifle açıklanma ihtiyacı hissedilir. I. Murad, çetin bir mücadeleye rağmen ele geçirilemeyen *Tanrı Buyruğu* kalesinin ancak ve ancak Tanrı'nın buyruğuyla yıkılabileceğini

<sup>249</sup> İncalcık, 2010: 162; İncalcık, 2014: 65. İncalcık, *kutb* kavramının Şii Safevîlerin *Pîr* lafzına karşılık kullanıldığını belirtir. Ayrıca *halife* sıfatıyla Sünnî dünyanın koruyucusu olan sultanın, *kutb* kavramıyla da tüm sülâhlerin koruyucusu olduğu izlenimini vermek istediğini belirtir. Bk. İncalcık, 2008: 313.

<sup>250</sup> Neşri I, 2014: 287.

<sup>251</sup> Emecen, 2012: 112; Akça ve İnce, 2015: 111.

<sup>252</sup> Neşri I, 2014: 337. İncalcık, 2015c: 228. Ulema merkezî otoritenin gücünün zayıf olduğu zamanlarda siyasal alana müdahil olma eğiliminde olurken, merkezî otoritenin güçlü olduğu zamanlardaysa devletin ideallerini meşrulaştırıcı bir konumda olmuştur. Örneğin; dinî açıdan bir problem gibi görülen Osmanlı-İsveç ittifakını, meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bk. İncalcık, 2014: 57; Akça, 2010: 150-151. Ulemanın egemenlik mücadelesindeki durumunu göstermesi bakımından şu iki örnek manidardır: Siyasî otoritenin zayıf olduğu bir devirde IV. Mehmed ulemanın telkinleriyle büyük ilgi duyduğu avcılık merakını bırakmak zorunda kalmıştır. Buna karşılık II. Osman tahta geçince kardeşinin idamı için Şeyhülislâm Esad Efendi'den fetva istemiş, vermeyince onu görevinden azletmiştir. İncalcık, 2014: 168; Bk. Akça, 2010: 140-141.

söyler. Bunun üzerine otağına çekilerek dua ve senalarda bulunur. I. Murad'ın duası kabul olur ve kale göçüp gider.<sup>253</sup> Eğer Osmanlı kroniğinin anlattıkları doğruysa, I. Murad'ın Batı'ya yaptığı bir sefer sırasında, Anadolu beylerinden Kadı Burhaneddin'in Ankara'ya saldırması, Sultan I. Murad'ın “farz-ı ayin” olarak gördüğü, gazâyâ engel olanların dindaş bile olsa ortadan kaldırılmasını, en azından teoride mümkün hâle getirdiği görülür. I. Murad'ın ve Osmanlı'nın kazandığı zaferler, Osmanlı'nın “dindarlığını” gösterirken, diğerlerinin de “dindışılığı” olarak algılanmıştır.<sup>254</sup>

Her ne kadar Osmanlı tarihçileri böyle düşünse de Kadı Burhaneddin'in tarihçisi pek çok konuda farklı düşünmektedir. En başta Kadı Burhaneddin, Osmanlı gazâlarını engelleyici değil, destekleyici olmuştur.<sup>255</sup> Osmanlılara yönelik söylemlerini gittikçe sertleştiren Kadı Burhaneddin'in tarihçisi Esterabâdî, Osmanlıların soyunu küçümser ve basit bir “Moğol” kabilesi olarak görür. Osmanlı ve Kadı Burhaneddin tarihçilerinden yansıyan karşılıklı meşrulaştırıcı yaklaşımlar, muhtemelen, hedef noktalarının ve hareket alanlarının çarpışmasından ileri geliyor olsa gerekir.<sup>256</sup>

Osmanlı kroniklerinde Ankara Savaşı'nın kaybedilişi de askerî veya siyâsî nedenlerden daha çok dinî sebeplerle açıklanıyordu. Bu “yıkımın” müsebbibi olarak ise, atalarının yolunu terk eden I. Bayezid gösterilmiştir. Müverrihlere göre I. Bayezid evliyalarla sohbetlerden uzaklaşmış, işret meclislerine dalmıştı. Bunlarla birlikte devlette görülen rüşvet, iltimas ve adam kayırma gibi yolsuzlukların artması da bu bozguna neden olarak gösterilen gerekçeler arasındadır. Rüstem ve Halil paşalar sık sık tenkit edilerek, onların aracılığıyla âlemin hile ve haksızlıklarla dolduğu belirtilir.<sup>257</sup> Böylece hem sultanın hem de devlet ricâlinin dinden uzaklaştığı ve dolayısıyla ilâhî yaratıcı tarafından Osmanlıların cezalandırıldığı düşündürülmektedir. Oruç Bey'e göre, Halil Paşa'nın bir sözünün iki olmaması, Rüstem Paşa'nın da her konu da fetvalar çıkarması, birçok hilenin icadına ve takva yerine fetvanın getirilmesine neden olmuştur. Oruç Bey, Halil ve Rüstem paşaların dışında, Vezir Ali Paşa'nın da zevk ehli olmasından dolayı kadılar arasında fesada ve rüşvete ortam hazırladığını dile getirir.<sup>258</sup> İlginçtir ki, Oruç Bey fetva makamına soğuk bakar. Hâlbuki birçok Osmanlı müellifi devletin maslahatlarına fetva penceresinden bakarak, fetvanın önemi üzerinde dururlar. Devletin dolayısıyla sultanın fiillerini fetvaya dayandırarak açıklamaya

<sup>253</sup> Oruç Bey, 1972: 45. Âşıkpaşazade de aynı olayı eserine taşır. Fakat o bu kalenin Türklerce “Tanrı Yıkığı” olarak adlandırıldığını belirtir. Bk. Âşıkpaşazade, 2003: 122.

<sup>254</sup> Emecen, 2012: 175; Akça ve İnce, 2015: 147-148.

<sup>255</sup> Akça ve İnce, 2015: 149.

<sup>256</sup> Emecen, 2012: 111; Akça ve İnce, 2015: 182-183.

<sup>257</sup> Oruç Bey, 1972: 52.

<sup>258</sup> Oruç Bey, 1972: 52; Âşıkpaşazade, 2003: 133.



çalışırlar. Oruç Bey fetvanın birtakım sosyal ve idarî bozulmalara yol açtığını iddia eder. O, idaredeki usulsüzlükleri açıklarken kadıların kötü idareciliklerine ve muhtelif yolsuzluklarına dikkat çeker. Buna rağmen, I. Bayezid'in yasaklı kanunlara “gayet” riayetkâr olduğu ve çerisine sefer sırasında geçtiği topraklardan bir habbe<sup>259</sup> dahi aldırmadığına değinmesi, içinde bulunduğu çelişkiyi gözler önüne sermesi açısından hayli ilginçtir.<sup>260</sup>

Osmanlı tarihazarlarının beyler arasındaki mücadelelerde, özellikle de Karamanoğulları'yla meydana gelen siyasî çıkar çarpışmalarını dinî eksende açıklamaya çalıştıkları görülür. Bu doğrultuda Karaman beylerinin yaptığı siyasî manevralar, “dinsizlik, ehl-i İslâm düşmanlığı, nizam-ı âleme verilen zararlar” olarak nitelendirilmektedir.<sup>261</sup> Hatta daha da ileri gidilerek, Karamanlıların yapmış olduğu “hainlikleri” kâfirlerin dahi yapmadığına değinilerek, Karamanlıların “düşmanlıklarının” ne kadar büyük olduğuna işaret edilmiştir.<sup>262</sup> Karamanoğulları'nın çocuklarının haramzâde olduğu, haramzâde bir şekilde dünyaya geldiği dillendirilir.<sup>263</sup> Oysa ki, İslâm akaidine göre; dünyaya gelen her çocuk masum ve günahsız olarak doğar. Osmanlıların yeni dünyaya gelmiş çocukları bile haramzâde olarak nitelemesi ve kronik yazarının da bunu sorgulamadan eserine taşınması, kroniklerle merkezî otorite arasında kurulan bağın en net göstergesidir. Böylece Anadolu'da en büyük siyasî râkip olarak görülen Karamanlılara karşı söylem dinî perspektifle oldukça sertleştirilmiştir. Bu noktada Finkel, Osmanlıların dindaşına dahi sefer düzenleyebilecek bir “cihâd” anlayışına sahip olduğunun altını çizdikten sonra, şu önemli tespiti yapar: Ona göre, Osmanlılar her ne kadar “cihâdcı” taraflarıyla ön plana çıksalar da yeri geldiğinde, siyasetin gerçekçi yüzünü uygulamada hiçbir beis görmeyerek Hıristiyanlarla müttefikliğe sıcak bakmışlardır. Belki de onun bu kadar önemli olan bir başka tespitiyse; Osmanlı tarihçilerinin bu durumun yeni yeni beliren “İslâm İmparatorluğu” düşüncesine ters düşeceği endişesiyle söz konusu ittifaklara yer vermekten kaçındıkları gerçeğidir.<sup>264</sup>

Osmanlıların gece-gündüz Ehl-i İslâm'ın hizmetinde bulunduğu sırada, Karamanlılar ve diğer beylerin buna mâni olduğu izlenimi verilmiştir. Bu nedenle Karamanlılara karşı

<sup>259</sup> Habbe: Tane, tohum, parça. Dirhem'in 1/48 kadarı.

<sup>260</sup> Oruç Bey, 1972: 55.

<sup>261</sup> Neşri II, 2014: 271; Finkel, 2017: 14. İbn-i Kemal, Karamanlıların Osmanlı gazâlarına “ayak bağı” oldukları için bunlarla “gazâ” etmeyi “farz-ı ayn” olarak görmektedir. Dolayısıyla Osmanlı sultanları çeşitli defalar, Karamanlılar ve diğer beylere karşı Şeyhülislâm'lardan fetva alarak “din kardeşi” ile mücadeleyi meşru bir hâle getirmeye çalışmışlardır. Bk. Akça ve İnce, 2015: 145-146. Osmanlı sûfi siyaset anlayışındaysa nizam-ı âlem zıtlıkları yâni “nizâ”ları içerisinde barındırır. Bk. Öztürk, 2015: 332. Ayrıca tekkelerin/tasavvufun/şeyhlerin görece devlete eklenmiş olması da devletin “nizam-ı âlem” düşüncesini sağlamaya büyük mesai harcamalarına neden olmuştur. Bk. Işık, 2015: 41. Osmanlıların nizam-ı âlem anlayışını resmi bir ideoloji hâline getirdiğine dair bk. Ocak, 2017: 172; Ocak, 2016a: 126-127.

<sup>262</sup> Neşri II, 2014: 637.

<sup>263</sup> Neşri II, 2014: 685. “Haramzâde” Karamanlılar zaman zaman “korkaklıkları” üzerinden de vurulmaya çalışılmıştır. Bk. Emecen, 2017: 94.

<sup>264</sup> Finkel, 2017: 14.

mücadeleler “mâni-i gazâyâ gazâ, gazâ-yı ekber” anlayışıyla daha fazla önemsenmiştir.<sup>265</sup> Ankara bozgunu sonrasındaki siyasî ortamda Anadolu’da Ehl-i İslâm birçok beylikle karşı karşıya kalınmıştır. Ancak şehzâdeler tek otorite olabilmek adına çeşitli beylerle ittifak yapmışlardır. Bu ittifaklar sırasında beyliklerin “Ehl-i İslâm düşmanlığından” hiç söz açılmadığı görülür. Osmanlıların Karaman’a yönelik tutumu “Ehl-i İslâm” düşmanlığı ile açıklanıyordu. Fakat Osmanlı ile doğrudan mücadele içinde olmayan Kastamonu ve Canik topraklarının ele geçirmesini aktaran kronik yazarı, bu toprakların “Ehl-i İslâm” toprağı olduğunu “unutmuş” gibi görünmektedir.<sup>266</sup> Bu topraklara malik olanlar Osmanlılara karşı herhangi bir girişimde bulunmamış olmasına rağmen, Osmanlılar bu toprakları ele geçirmiştir. Karamanlıların Osmanlılara yaptığı “Ehl-i İslâm” düşmanlığını bu defa Osmanlılar, Kastamonu ve Canik beylerine yapmıştır. Ancak Osmanlı kronik yazarları böylesi durumlarda suskun kalmayı “tercih” etmişlerdir. Osmanlı tarihçileri, ellerinden geldiğince, dönemin diğer tarihçileri gibi, Osmanlı dışındaki beylikleri “ötekileştirme” çabası sergilenmiştir.<sup>267</sup>

Karaman tarihçisi Şikarî, Osmanlı müverrihlerine benzer bir biçimde, Osmanlıları “ahdsiz”, “imansız” olarak betimler. Osmanlı-Karaman arasındaki savaşlara Osmanlıların neden olduğunun altını çizer. Şikarî, Osmanlıların zaman zaman Bizans ile birlikte hareket etmesini de “dindışı” hareket etmek olarak algılar. Buradan da anlaşılmaktadır ki hem Osmanlı tarihçileri hem de Karaman tarihçileri egemenlik hâkimiyetlerini din aracılığıyla kurmaya çalışmışlardır. Hatta Şikarî bu ve benzeri iddialarında daha da ileri giderek, Osmanlıların aslında Karamanlılara bağlı olduğunu dile getirir.<sup>268</sup> Aslında Şikarî sadece Osmanlılara karşı değil, diğer beyliklere karşı da benzer düşüncelere sahiptir. Zira onun gözünde de Karamanlılar diğer beyliklerden üstündür.<sup>269</sup> Osmanlıları en çok “uğraştırıcı” beylik olarak görülen Karamanlılara karşı, Osmanlı tarihçileri ciddi bir dinî söylem geliştirmişlerdir. Örneğin; Aşıkpaşazâde ve Neşrî, aşırı derece Karaman “düşmanlığı” gütmüşlerdir.<sup>270</sup>

Celebi Mehmed, ölümünden evvel yerine oğlu Murad’ı sultan olarak vasiyet etmiştir. Vasiyet ile sultan ilânı müverrihçe son derece normal karşılanmaktadır.<sup>271</sup> Oysa ki, fetret devri sırasında, “mülkün tek sahibinin Allah olduğu” düşüncesinden hareketle diğer

<sup>265</sup> Emecen, 2012: 175. Karamanlılara dair bu tür bir yaklaşım sadece Osmanlı tarihçilerinde görülmez. Örneğin; II. Murad zamanında yaşadığı tahmin edilen Gelibolu’nun tanınmış mutasavvıflarından *Zaifî* Karaman’a karşı yapılacak gazâyı “gazâ-yı ekber” olarak niteler. Bk. Şahin, 2017: 149.

<sup>266</sup> Neşrî II, 2014: 531.

<sup>267</sup> Bitlisî VII, 2013: 94 ve 97; Akça ve İnce, 2015: 142-143.

<sup>268</sup> Akça ve İnce, 2015: 152-153.

<sup>269</sup> Emecen, 2012: 161-162.

<sup>270</sup> Akça ve İnce, 2015: 154-155.

<sup>271</sup> Oruç Bey, 1972: 77; Neşrî II, 2014: 551.

şehzâdelerin de veraset hakkı olduğu kanısı hâkimdi. Bu anlayışa benzer şekilde genelde şehzâdeler arasındaki mücadele halk nezdinde, savaşı kazananın Allah'ın yardımı mazhar olması anlamını taşıdığı için önemli görülmüştür.<sup>272</sup> Dolayısıyla dönemin şartları düşünüldüğünde bu tür karşılaşmaların çoğu bir mecburiyet gibi algılanmış olmalıdır. Ancak Şehzâde Murad'ın vasiyetle sultan gösterilmesine karşın diğer şehzâdelerin saltanat hakkı bulunduğundan bahis açılmaz. Böylesi bir ortamda vasiyet yoluyla sultan ilân edilmesi oldukça olağan karşılanmış görünmektedir. Eğer olağan karşılanmamışsa bile müverrihin bu konu da suskun kalmayı tercih ettiği görülür. Muhtemelen bunun sebebi de 1402'deki ağır yenilginin Osmanlı siyasî, sosyal ve ekonomik hayatına indirdiği darbeden kaynaklanmış olmalıdır.

Genel olarak Osmanlı kroniklerinde, her sultanın ölümünün ardından, o sultana ayrılan fasıl kapatılmadan önce; onun din adına yapmış olduğu faydalı işlere, vakıflara, imaretlere ve derviş ile sûfilere verdiği desteklere yer verilir. Bunlara ek olarak, sultanın ne kadar erdemli, akıllı, dindar olduğu anlatılır. Tebaayı koruyup kollayan, herkesin hakkettiğini veren bir “patrimonyal”<sup>273</sup> karşımıza çıkar. Benzer yakıştırmaların ve tasvirlerin II. Murad için de yapıldığını görmek mümkündür.<sup>274</sup> Kuşkusuz bu tür değerlendirmeler hem dinî açıdan hem de siyasî açıdan merkezînin ne kadar noksansız olduğunu kanıtlama çabasından ileri gelmektedir. Böylece hanedanın, avam için ne kadar gerekli olduğu, dolayısıyla da hanedana sıkı bir mutabakat ile bağlanması gerektiği vurgulanmıştır. Her ne kadar modern araştırmalar nezdinde, bunlar birer meşruiyet oluşturma çabası olarak görülse de Osmanlıların oluşturmaya çalıştıkları meşruiyet söylem ve öğelerini en ciddi derecede yerine getiren beylik olduğu görünür. Yâni iş sadece söylemde kalmamış, uygulamalarında da dine büyük hizmetleride bulunarak, söylem ve uygulamayı örtüşürmeyi büyük oranda başarabilmişlerdir.<sup>275</sup>

Osmanlı kroniklerinin merkezî otoriteye yaklaşımlarında belirleyici olan dinî dayanaklarına en iyi örneklerden birisi, İstanbul'un fethi hâdisesi olsa gerek. Aslında ilk

<sup>272</sup> İncalcık, 2015c: 84.

<sup>273</sup> Patrimonyallik, güçlü bir merkezî otorite ve bu gücün sınırlandırılmasının sadece padişaha ait olduğu bir egemenlik sistemidir. Bu egemenlik sisteminde, bürokraside statülerin değişimi de padişahın ihsanları ile sağlanır. Böylece siyasal erk/otorite, toplum üzerinde güçlü sosyal kontrol sağlamış olur. Osmanlı İmparatorluğu'nun “patrimonyallığı” ise tartışmalı bir meseledir. Şerif Mardin ve Halil İncalcık, Osmanlıların “patrimonyal” bir egemenliğe dayandığını belirtir. Ancak İncalcık, Osmanlıların “patrimonyal” bir devlet olduğuna katılırken, şu uyarıyı yapmaktan da geri durmaz: Ona göre, Osmanlıların “patrimonyal” bir egemenliğe dayanıyor olması Weber'in teorisindeki “Sultanizm” tanımlamasının tam olarak onanmasına imkân vermez. Bk. İncalcık, 2014: 45; Akça ve İnce, 2015: 62-63-64. Halil İncalcık, Osmanlılarla birlikte bu dönemde Anadolu'daki tüm beylikleri de “patrimonyal devlet yapısıyla” açıklar ve bunun Türk devlet geleneğinden geldiğini söyler. Bk. İncalcık, 2015c: 10, 13 ve 218. Diğer taraftan bu kavramın, Weber'in teorilerindeki “Oryantalist” bakış açısının bir sonucu olduğunu ileri sürenler de var. Osmanlıların “patrimonyallığına” ve “patrimonyal” kavramının eleştirisine dair bk. Doğan, 2011: 161-184, bir başka eleştiri için bk. Şahin, 2014: 271-272.

<sup>274</sup> Neşri II, 2014: 677-679.

<sup>275</sup> Akça ve İnce, 2015: 137.

dönem kroniklerinde İstanbul'un fethine dair çok da fazla bilgi bulunmaz. Ancak daha sonraki yüzyıllarda özel olarak İstanbul'un fethi meselesine değinildiği görülür.<sup>276</sup> Köklü bir imparatorluğa son veren İstanbul'un fethi İslâm dünyası açısından oldukça önemli bir başarı olarak algılanır. Çünkü İstanbul iki ilâhî dinin kozlarını paylaşacağı son kale olmuştur denilebilir. İslâm, Batı'ya ve Hıristiyanlığa karşı psikolojik üstünlüğü ancak bu zaferle elde etmiştir. Dolayısıyla II. Mehmed'in Hz. Peygamberin hâdisine nail olduğu atfı yapılır. Feridun Emecen, hâdis külliyatlarında İstanbul'un adının geçtiğini fakat bu hâdislerin fetihle alâkalı olmadığını yalnızca kıyamet alâmetleriyle dile getirilmiş olduğunu tespit eder.<sup>277</sup> Emecen'e göre; II. Mehmed'in tarih boyunca İstanbul ile ilgili kehanetli/lanetli şehir<sup>278</sup> senaryolarının önüne geçmek ve aynı zamanda fetih girişimine karşı meydana gelen tepkileri en aza indirebilmek için söz konusu hâdislerin İslâm'ın burayı hedef olarak işaret ettiği şeklinde yorumladığını vurgular.<sup>279</sup> Diğer taraftan Caroline Finkel, Halil İnalçık'tan atıfla böyle bir hâdisin varlığından emin görünmektedir.<sup>280</sup> Görüldüğü üzere İstanbul'un fethiyle alâkalı hâdisin sahilliği hâlâ tartışılmaktadır. Ancak özellikle fetihden epey sonra kaleme alınan Osmanlı tarihlerinde söz konusu hâdisin sahilliğinden oldukça emin ifadeler yer almıştır. Zira pek çok kronikte İstanbul'un fethiyle alâkalı kısımda bu hâdise atıflar yapılır. Örneğin; Bitlisî, eserinde söz konusu hâdisin varlığından söz ederek, sahilliğini kanıtlamaya çalışır. Bu hâdiste bahsedilen yerin ancak Kostantiniye olabileceğinin altını çizer.<sup>281</sup>

İstanbul'un fethedilmesi oldukça güç olacaktır. Osmanlılar çeşitli defalar denizde ve karada geri çekilmek zorunda kalmışlardır. Bu durum fethetme taraftar olmayan Halil Paşa ve yandaşlarının fetihden vazgeçilmesi gerektiği konusundaki baskılarını iyice arttırmıştır.<sup>282</sup> Özellikle uç beyleri konumunda bulunan gazilerin daha merkeziyetçi bir yönetime geçileceği endişesiyle sultana destek vermedikleri görülür.<sup>283</sup> Bu noktada endişeleri en net biçimde bir gazinin hayatını anlatan menâkıbnâmede görmek mümkündür.<sup>284</sup> Ancak II. Mehmed bu ve benzeri tepkileri azaltmak için çok sayıda dervişi ve dinî çevreden kişileri Edirne'ye davet

<sup>276</sup> Bunun gerekçeleri üzerine Emecen uzun uzadıya değerlendirmelerde bulunur. Bk. Emecen, 2017: 75.

<sup>277</sup> Emecen, 2017: 37. İstanbul'un fethinin kıyamet alâmetleriyle ilişkilendirilmesi yalnızca İslâm'da değil, Hıristiyanlık ve Yahudilikte de olduğu dile getirilir. Bu tartışmaları incelemek için bk. Emecen, 2017: 38-62.

<sup>278</sup> İstanbul'un fethinden iki yüzyıl sonra dahi yaşanan veba, sel, deprem vb. olaylar nedeniyle İstanbul'un uğursuzluğu tekrar gündeme gelmiştir. Bu yüzyıllardır dile getirilen söylencelerin insanların hafızasında ne kadar derin bir etki bıraktığının en açık göstergesidir. Emecen, 2017: 59-60.

<sup>279</sup> Emecen, 2017: 38 ve 43.

<sup>280</sup> Finkel, 2017: 44.

<sup>281</sup> Bitlisî VII, 2013: 107-108.

<sup>282</sup> İnalçık, 2015c: 110; Emecen, 2017: 184. Benzer tartışmalara çeşitli defalar değinilir. Bk. Emecen, 2017: 185-194, 289-290. İnalçık'a göre artık Osmanlı'nın ve II. Mehmed'in bekası buradan alınacak galibiyete bağlıydı. İnalçık, 2008: 64.

<sup>283</sup> Emecen, 2017: 55, 56 ve 188.

<sup>284</sup> Emecen, 2017: 77.

etmiştir.<sup>285</sup> Fethin gecikmesi ve bunun üzerine gelen tepkiler sultanı muhasaraya devam edip etmeme noktasında kararsız bırakmıştı. Bunun üzerine Akşemseddin devreye girerek bu duruma sultanın ve askerlerinin noksanlıklarının neden olduğunu belirtir. Neticede fethin geleceğini ve muhasaradan vazgeçmemesi gerektiğini söyler.<sup>286</sup> Dolayısıyla fethin mutasavvıfların aracılığıyla gerçekleştiği inancı hâkim olmuştur. Özellikle Akşemseddin'in müridi, Şeyh Bedreddin'in torunu Halil b. İsmail, bu noktaya vurgu yapar.<sup>287</sup> Halil b. İsmail'e benzer şekilde Otman Baba gibi *kutbların* manevî olarak II. Mehmed'e sürekli destek oldukları menâkıbnâmelerde yer alır.<sup>288</sup> Tüm bunlara rağmen II. Mehmed fethin mutasavvıflar aracılığıyla gerçekleştiğine dair anlayışlara sert tepki göstermiş ve yalnız kendi tasarrufuyla böylesine büyük bir fethin gerçekleşebileceğini belirtmiştir.<sup>289</sup> Zaten bu zamandan itibaren ilk fetihler zamanında özellikle Balkanlarda görülen nispeten daha başına buyruk olan "öteki dünyacı" tarikatlar zayıflamaya başlamıştır. Her ne kadar devletin tarikatlara esnekliği sürse de bu esneklik devlete yakın olup olmama ve takip edilebilirlik çerçevesinde devam ediyordu.<sup>290</sup>

Emecen, gerek hâdisler dolayısıyla gerekse Hz. Eyyüb'ün İstanbul'un fethi niyetiyle muhasaraya katılması ve İstanbul'da vefat etmesi neticesinde şehrin İslâm bakış açısıyla bir "şehr-i mev'ûd" hâline geldiğini belirtir.<sup>291</sup> Emecen'e göre Hz. Eyyüb'ün mezarının Akşemseddin tarafından keşfedildiğinden ilk bahseden tarihçi İbn-i Kemal'dir. Aşıkpaşazâde ve Tursun Bey böyle bir mezar keşfinden söz etmezler. Sadece merkat üzerine camii ve türbe inşa edildiğinden bahsederler. II. Bayezid zamanında ele alınan anonim tevârihteysen, Hz. Eyyüb'ün İstanbul'a gelişi ve şehit olmasına değinildikten sonra, mezarın yerine dair tartışmalara yer verilir ancak Akşemseddin'den bahsedilmez.<sup>292</sup> Ancak daha sonra yazılan bazı eserlerde II. Mehmed, Hz. Peygamber'in sohbetine katılmış olan sahabenin mezarını hocası Akşemseddin ve ulemanın etütleriyle tespit ettirip türbe inşa ettiren bir sultan olarak karşımıza çıkarılır.<sup>293</sup> Buna bağlı olarak da Fatih'in hem dindarlığı hem de din büyüklerine olan saygısının altı çizilmiştir. Dolayısıyla sultanın İstanbul ve İslâm için yaptığı hizmetlerin

<sup>285</sup> Emecen, 2017: 183.

<sup>286</sup> Emecen, 2017: 70, 260-261, 300-301, 336 ve 337.

<sup>287</sup> Emecen, 2017: 69.

<sup>288</sup> İnalçık, 2016: 89-92; İnalçık, 2010: 155-156; Şahin, 2017:153 ve 161; Karamustafa, 2016: 63.

<sup>289</sup> Emecen, 2017: 74; Şahin, 2017: 153-154; Işık, 2015: 70. İnalçık, dervişlerin bu anlayışlarından dolayı sultan II. Mehmed'in hocası Akşemseddin'in de ön plana çıkmasına engel olduğunu belirtir. Bk. İnalçık, 2008:160.

<sup>290</sup> Finkel, 2017: 193.

<sup>291</sup> Emecen, 2017: 27-28. Fetih öncesinde Osmanlılar için büyük bir anlam ifade eden türbe, fetihten sonra da aynı önemini devam ettirmiştir. Cülusun tamamlanması için gerekli olan *gazilik/gazâ* görevi türbeyi ziyaretle tamamlanmış oluyordu. Bk. İnalçık, 2014: 61.

<sup>292</sup> Emecen, 2017: 336-337.

<sup>293</sup> Finkel, 2017: 49.

karşılığı olarak cennete gidebileceği anlatılır.<sup>294</sup> Bunun yanı sıra Fatih, “Allah’ın kılıcı” olarak görülmüş, “Allah’ın kudretinin yansıması” ve “şeriatın uygulayıcısı” olarak eserlerde yerini almıştır.<sup>295</sup> Ayrıca, Fatih kendisinden önceki Osmanlı sultanları gibi “halife” unvanını da kullanmıştır.<sup>296</sup> Dolayısıyla Osmanlı sultanları kendilerini, gelenek olduğu üzere, “Zıllullah-ı fi’l-arz” yâni “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak nitelendirmişlerdir. Dinî Osmanlıların hemen hemen her alanına sirayet ettiği görülür. Cülus, biat, kılıç kuşanma gibi uygulamaların merkezinde din vardır.<sup>297</sup>

Kronik yazarları içerisinde, siyasî olayları dahi dinî eksenle ele alan dolayısıyla da herhangi bir meşrulaştırma durumunda dinî referanslara en fazla atıf yapan İdris-i Bitlisî’dir denilebilir. Bitlisî, eserini propaganda mahiyetiyle ele aldığı için, eserinde yoğun romantik söylemlere ve tarafgirliğe rastlamak pekâlâ mümkündür. II. Mehmed dönemine ayırdığı kısma başlarken, II. Mehmed ile I. Mehmed’i karşılaştırır. Nasıl ki, İslâm Peygamberi ile diğer peygamberler arasında büyük bir fark var ise, II. Mehmed ile I. Mehmed arasında o kadar büyük bir fark olduğunu vurgular.<sup>298</sup> II. Mehmed yâni Fatih yedinci sultan olması hasebiyle, yedi sayısının dindeki öneminden söz açar, II. Mehmed’in dinî açıdan ne kadar önemli bir kimlik olduğuna dikkat çeker.<sup>299</sup> II. Murad’ın da II. Mehmed’in yüzündeki ilâhî alâmetleri fark ederek, Hz. Davud’un yaptığı gibi hilâfeti oğluna bıraktığını anlatır. Tahtı tekrar babasına devretmesini ise “elbette ki” II. Mehmed’in babasına olan saygısından kaynaklandığını söyler.<sup>300</sup> Hâlbuki, pek çok Osmanlı kroniği II. Murad’ın tahta tekrar avdet etmesini Halil Paşa’nın etkisine bağlarlar.<sup>301</sup> Ancak modern araştırmacılar, Osmanlı’da olağandışı bir şekilde gelişen bu taht değişikliğinin hiç de Bitlisî’nin bahsettiği kadar sorunsuz

<sup>294</sup> Neşri II, 2014: 713.

<sup>295</sup> Akça ve İnce, 2015: 129.

<sup>296</sup> İnalçık, 2016: 107-109; Akça ve İnce, 2015: 130.

<sup>297</sup> Akça ve İnce, 2015: 131; Akça, 2010: 35. Osmanlı sūfî düşünürleri/mutasavvıfları bu kavramı da “Vaahdet-i Vücûd” anlayışının bir tezahürü olarak görürler. Öztürk, 2015: 211. Ancak Gazâli, bu terimi Aristo’dan rivayetle anlatır. Bk. Öztürk, 2015: 301.

<sup>298</sup> Bitlisî VII, 2013: 7.

<sup>299</sup> Bitlisî VII, 2013: 8.

<sup>300</sup> Bitlisî VII, 2013: 12.

<sup>301</sup> Neşri II, 2014: 657. Aşıkpaşazâde, II. Murad’ın tahta avdet edişinde Çandarlı Halil Paşa’nın etkisinden ve II. Mehmed’in ona kininden söz etmez. Fakat İstanbul’un fethinden sonra sultanın Çandarlı Halil ve ailesini tutuklattığını, bunun hikâyesinin çok uzun ve herkesçe bilindiğinden dolayı kısa tuttuğunu yazar. Bununla birlikte, İstanbul’un fethinden önce, Çandarlı Halil Paşa’nın İstanbul tekfurundan rüşvet aldığı dolayısıyla da bu fethi engellemek istediği beyan edilmektedir. Bk. Aşıkpaşazade, 2003: 218-219. Halil Paşa’nın rüşvet iddialarına yönelik mutlaka bir cevabı/savunması olmalıdır. Ancak kronik yazarları Halil Paşa’nın “günahlarına” yer verirken, Halil Paşa’nın bu suçlamalar karşısındaki tutumuna dair sesiz kalırlar. Bu bile başlı başına Osmanlı kroniklerinin ne kadar “merkezci” eğiliminde olduklarını kanıtlar. Diğer taraftan modern araştırmalarda Halil Paşa’nın Bizanslılarla yakınlığından bahseden ve rüşvet iddialarını dillendirenin Dukas olduğu ve bu iddiaların asılsız olma ihtimalinin yüksek olduğu tahmin edilmektedir. Bk. Emecen, 2017: 190. Burada eserini sonradan kaleme alan Neşri’nin Dukas’tan ve birtakım söylentilerden etkilenmiş olabileceği tahmin edilebilir. Finkel ise, Halil Paşa’nın Bizanslılarla işbirliği içinde olduğuna ikna olmuş görünmektedir. Zira hem Müslüman hem de Hristiyan tarihçilerin bu konuda hemfikir olduğundan bahseder. Finkel, 2017: 68.

gerçekleşmediğini düşünürler. Örneğin; Fatih ve İstanbul üzerine çalışmalarıyla tanınan Feridun Emecen, özellikle Halil Paşa vasıtasıyla hem devlet ricâli arasında hem de II. Mehmed ile babası arasında bir rekabetin olduğundan söz eder.<sup>302</sup> Hatta Finkel, bu dönemde Anadolu ve Rûmeli’de, II. Murad ve oğlu II. Mehmed arasında ikili bir yönetimin ortaya çıktığını iddia etmektedir.<sup>303</sup>

İdris-i Bitlisî II. Mehmed’in tahta çıkışını o kadar güçlü tasvir etmiştir ki, II. Mehmed’in cülusunu yer-gök, tüm hayvanat ve böceklerin beklediğini dolayısıyla onun tahta malik olmasıyla yeryüzünün nurlandığını aktarmıştır.<sup>304</sup> Sultan II. Mehmed gibi manevî kisveli birisinin ya peygamberlerden ya da Hulefâ-i Râşidîn arasından ancak çıkabileceği bu nedenle artık böyle bir sultan gelmeyeceğinden bahseder.<sup>305</sup> İdris-i Bitlisî’de diğer müverrihlere nazaran aşırı bir II. Mehmed taassubu görülür. Bu taassup o kadar ileri gider ki, II. Mehmed’in sureti, zâhirî ve manevî münasebetleri Hz. Peygamber’e benzetilir.<sup>306</sup>

Fakat ilk dönem kronik yazarlarından Aşıkpaşazâde, Bitlisî’nin çizmeye çalıştığı “mükemmel II. Mehmed” devri algısını boşa çıkardığı görülür. Şöyle ki, Aşıkpaşazâde II. Mehmed’in imparatorluk anlayışına karşı ciddi bir eleştirel söylem kullanmıştır. Özellikle devletin kurucu unsuru olan gazilerin geri plana atılarak, kul taifesinin ön plana çıkarılmasını şiddetle tenkit eder. Ayrıca, II. Mehmed’in koymuş olduğu yeni vergilere ve vakıflara yönelik uygulamalara da ciddi bir karşı çıkış vardır. Zira, kendisi ve vakıfları bu durumdan zarar görmüştür. Aşıkpaşazâde daha sonra tahta çıkacak olan II. Bayezid’in temlikleri ve vakıfları geriye iade etmesini yerinde bulur ve bu dönüşümün son derece âdil bir hareket olduğunu belirtir. Ona göre; Bayezid, bu davranışıyla bidatleri ve batıl uygulamaları nihayete erdirmiştir.<sup>307</sup> Aşıkpaşazâde ve Neşrî gibi tarihçiler bu uygulamaların fâili olarak Rûm Mehmed Paşa’yı görmektedirler. Dahası onun babasından kâfirliğinden dem vurarak, onların telkinleriyle bu tür girişimlere girildiği üzerinde durulur.<sup>308</sup> Özellikle Otman Baba

<sup>302</sup> Emecen, 2017: 108-109-110. Bu bağlamda Emecen, modern tarihçilikte uzun süre hâkim olan “*Eğer bu diyarın şehriyari ise gel vilâyetini himâye eyle ve eğer raiyyet olmaya râğbet ettinse onun hükmüne riâyet eyle*” gibi ifadelerin tarihî zemini bulunmadığını belirtir. Bk. Emecen, 2017: 106. Finkel’de benzer değerlendirmelere yer verir. Bk. Finkel, 2017: 42.

<sup>303</sup> Finkel, 2017: 43.

<sup>304</sup> Bitlisî VII, 2013: 13.

<sup>305</sup> Bitlisî VII, 2013: 16.

<sup>306</sup> Bitlisî VII, 2013: 32.

<sup>307</sup> Aşıkpaşazâde, 2003: 219-220-221; Neşrî II, 2014: 709; İnalçık, 2015b: 126-131; İnalçık, 2015c: 121; Emecen, 2017: 67-68 ve 76-77; Finkel, 2017: 67; Piterberg, 2005: 43-44; Akça ve İnce, 2015: 43. Aşıkpaşazâde dışında II. Mehmed’in “imparatorluk projesine” karşı çıkan başka kişilerinde bulunduğu, hatta bu kişilerin merkezîyetçi devlet politikasının II. Bayezid döneminde sürdürülmemesi gerektiği yönünde fikirlere sahip oldukları aktarılmakla beraber kaynaklardan bu kişilerin kimler olduğuna dair bulgulara rastlanmadığı da belirtilir. Bk. Faroqî, 1999: 212-214.

<sup>308</sup> Aşıkpaşazâde, 2003: 220; Neşrî II, 2014: 709; İnalçık, 2015c: 122; Finkel, 2017: 70-71 ve 172. Ayrıca kroniklerde Osmanlı idarecilerine, sultanlarına doğrudan veya dolaylı eleştirilerin kısa bir derlemesi için bk. Bizirlik, 2004: 51-69.

menâkıbnâmesi gibi bazı eserler, II. Mehmed'in merkezîyetçiliğine açık açık cephe almışlardır. Bu dönemde söz konusu tepkiler “bağımsız” diyebileceğimiz dinî zümrelerden gelmiştir. Dolayısıyla kuruluş döneminde *teyid-i ilâhî* olan velilerin söylemleri saltanata ortaklık olarak algılanmaya başlanmıştır.<sup>309</sup>

Birçok Osmanlı müverrihi gibi Bitlisî de daha halifelik Osmanlılara geçmeden II. Mehmed'e halife unvanını verir. Ona göre Osmanlı hilafeti, yeryüzünü din-i Mübin'in nuruyla aydınlatmıştır. Fakat bu sırada da “ehl- küffar” ve “ilhâd” sahiplerinin adet olduğu üzere nifak suçtuğundan bahsedilir. Kıskançlık yapanların en büyüğü olan Karamanlıların din-i Mübin'in nurunu gölgelemeye çalıştığı, hasede ve fesada başvurmaktan bir an bile geri kalmadığı anlatılır. Hatta, Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle Karamanlıların ne kadar yanlış yolda oldukları kanıtlanmaya çalışılır. Haset ve fesat ehli ağırlıklı olarak Karamanlılar gösterilse dahi Germiyan, Menteşe ve diğer Anadolu Beyleri için de benzer terminoloji kullanılır.<sup>310</sup>

Kroniklerde Karamanlılara yönelik olarak tekrarlanan sert söylemler ve onlara yönelik hareketleri dinî tabana oturturma çabası, Akkoyunlulara karşı da yapılmıştır. Uzun Hasan fesat çıkarıcı, Türkmenlere zulüm eden birisi olarak dillendirilmiştir. Uzun Hasan'ın adamları tarafından yapılan yağmalar “vahşi güruhça” yapılmış, ateşperest ve zındıkların yaptığı gibi camilere zarar veren yağmacılar olarak anlatılır.<sup>311</sup> Akkoyunluların camilere yapmış olduğu saldırıların, Osmanlıların oralara müdahalede bulunmasına olanak sağladığı mesajı verilmiştir. Zira Osmanlılar, Osmanlı müverrihlerinin gözünde İslâm'ın koruyucuları ve yaşatıcılarıydı. Uzun Hasan'ın ordusu “sinek sürüsü”ne benzetilerek küçümsenmektedir. Müslüman olan Uzun Hasan'ın kavminin sadece adının Müslüman olduğu, dinin emir ve yasaklarına uymadıkları, “ehl-i inat” ve “ilhâd” sahibi olmaları sebebiyle bunlara karşı gazâ ve cihâd farızasının yerine getirilmesi gerektiği belirtilir.<sup>312</sup> Hâlbuki, İslâm hukuku açısından gazâ ve cihâd, Dârü'l-İslâm beldelerine yapılamaz. Bu açıdan bakıldığında bu mücadelenin dinî bir gerekçesi olamayacağı, olsa olsa siyasî sebeplerden kaynaklanabileceği anlaşılmaktadır. Uzun Hasan ile II. Mehmed'in mücadelesini “hak” ile “bâtıl”ın mücadelesi şeklinde anlatan müverrihin, Osmanlı merkezî otoritesine olan yaklaşımında dinî

<sup>309</sup> İnalçık, 2010: 155; İnalçık, 2008:153; Şahin, 2017: 153-154-155. Otman Baba gibi Pir Baba'nın da merkezîyetçi tepkileri göze çarpmaktadır. Bk. Şahin, 2017: 162.

<sup>310</sup> Bitlisî VII, 2013: 96 ve 218.

<sup>311</sup> Bitlisî VII, 2013: 200. Bitlisî'nin bu yaklaşımı pek çok eserinde görülür. Özellikle de *Selim-Şâhnâme*'sinde Türkmenlere ve heteredoks zümrelere karşı oldukça sert söylemler geliştirdiği görülür. Bk. Kırılancı, 1995: 99, 136, 169, 246, 384 ve daha pek çok sayfada Bitlisî'nin çok daha fazla “ötekileştirici” olduğuna rastlanır. Ayrıca Uzun Hasan-Osmanlı çekişmesinin klasik dönem Osmanlı tarihçilerince nasıl algılandığına dair bk. İnan, 1996: 91-135.

<sup>312</sup> Bitlisî VII, 2013: 201.



nazariyelerden nasıl yararlanmaya çalıştığı aşikârdır.<sup>313</sup> Ayrıca II. Mehmed, Uzun Hasan ile olan siyasî çekişmesinden önce rüyasında mezkûr kişiyle güreşe tutuşur. Bu rüyayı âlimlere yorumlatan II. Mehmed, Uzun Hasan'a galebe çalacağını müjdesini önceden alır. Kur'an'dan ayetler ve harflerin hesabıyla, II. Mehmed'in zaferi "tasdik" edilir.<sup>314</sup>

Bitlisî ve Münecimbaşı'nın merkezî otoritenin aksi yönünde fikir beyan eden Mahmud Paşa'nın görüşlerine yer verdikleri görülür. Devlet ricâli umumî olarak, Acem diyarına geçilerek, tüm Acem topraklarının fethedilmesi yönünde öneride bulunurlar. Mahmud Paşa, buraların Müslüman beldeler olduğu ve buralarda gazilere ve gazâlara dua edildiği dolayısıyla sultanın bunları ortadan kaldırması uygun olmaz şeklinde bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>315</sup> Bitlisî, Akkoyunluların önde gelen serdarlarının esir edilmesinden sonra, bunların "dinî" ve "mülkî" açıdan yaşamlarının uygun olmadığını belirtir. Ancak müverrihin bahsetmiş olduğu dinî ve mülkî açıyla neyi kastettiği anlaşılamamaktadır.<sup>316</sup> İdris-i Bitlisî, Uzun Hasan ile II. Mehmed arasında geçen mücadeleyi o kadar önemser ki, Kur'an-ı Kerim'de geçen Rûm suresinin bu olayı anlattığını iddia eder. Bitlisî cifr ilmîyle savını daha da güçlendirme çabası içerisine girer.<sup>317</sup> Bitlisî'nin kanıtlamaya çalıştığı savın doğruluğu oldukça zayıf görünmektedir. Zira Rûm terimi farklı dönemlerde, farklı coğrafi sınırları ve kimlikleri ihtiva etmiştir. Bir dönem Sivas ve civarı Rûm diye tesmiye edilirken, bir dönem Karaman bölgesi için kullanılmıştır. Müslümanlar ve Türkler Anadolu'ya yerleşmeden evvel, Anadolu'nun tamamını Rûm tabiriyle anmışlardır. Osmanlıların, Anadolu'ya hâkim olmasıyla da Rûm olarak Balkan hudutları anlaşılmıştır.<sup>318</sup>

Merkezî otoritenin eylemlerini dinî zeminde tartışmak ve buna göre karar vermek yaygın olarak görülen bir durumdur. Bu sadece sultanlar üzerinden yapılmıyor, devlet ricâlinin yaptıkları veya yapmadıkları da dinî ekseninde değerlendiriliyordu. Özellikle devlet kademesindeki çekişmelerde, ricâl birbirine üstünlük kurabilmek için dinî gereçlere sık sık başvuruyordu. Çünkü bu en iyi ve en güçlü bertaraf metoduydu. Bunun pek çok örneği

<sup>313</sup> Bitlisî VII, 2013: 212.

<sup>314</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 345.

<sup>315</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 349; Bitlisî VII, 2013: 216. Mahmud Paşa'nın Müslüman beldelere saldırılmaması gerektiği fikrî, onun Uzun Hasan'ı koruduğu düşüncesine neden olmuştur. Muhtemelen, Paşa'ya karşı olanlar, II. Mehmed'in nezdinde Mahmud Paşa'nın kıymetini düşürmek için böyle bir yola girmişlerdir.

<sup>316</sup> Bitlisî VII, 2013: 217.

<sup>317</sup> Bitlisî VII, 2013: 220 ve 223.

<sup>318</sup> Dinî, siyasî, kültürel kalıntıların meşruiyet aracı olarak kullanılageldiği biliniyorsa da coğrafyanın bu amaçla kullanıldığına az rastlanılır. Ancak İdris-i Bitlisî'nin coğrafyayı bile meşruiyet aracı olarak kullandığı yeni denilebilecek bir çalışmayla gözler önüne serilmiştir. Coğrafyanın nasıl meşruiyet aracı yapıldığına dair bk. Genç, 2014: 381-385. Osmanlı söyleminde "Rûm" coğrafi teriminin değişmesine/genişlemesine dair ise bk. İnalçık, 2008: 111; Şahin, 2014: 225. Ayrıca Rûm teriminin tarihî ve coğrafi kimliği üzerine yapılan en yeni monografi Cemal Kafadar tarafından yapılmıştır. Kafadar bu çalışmada "Rûm kimliğinin" ve "Rûm coğrafyasının" tarih içerisinde nasıl değişkenlik arz ettiğini göstermektedir. Bk. Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma-Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2017.

mevcuttur. Bu yüzden din, her geçen yüzyıl daha fazla siyasî tartışmaların merkezine oturtuluyordu. Böylece birçok râkip “sorunsuz” bir şekilde ortadan kaldırılabiliyordu. Bunun örneklerinden birisi de II. Mehmed’in vezirlerinden Mahmud Paşa, Bosna ile yapılan mücadele neticesinde krala *emân* verir. Ancak bu yönetici sınıfın pek de hoşuna gitmez. Bunun üzerine dönemin âlimlerinden kabul edilen Musannifek’ten fetva talep edilir. Bu fetva neticesinde kral ailesiyle birlikte katledilir. Bu hâdisede görüldüğü üzere, devletin üst düzey yöneticisinin kararını eleştirmek veya değiştirmek için dinî araçlar devreye sokulmuştur.<sup>319</sup> Tekrar belirtmekte fayda var ki, imparatorluk bu durumla gelecek yüzyıllarında daha sık karşılaşacaktır.

Birçok Osmanlı padişahının yaptığı gibi II. Mehmed’den sonra tahta çıkan II. Bayezid’in de fetih önceliğini batı yönüne vererek, atalarının yolundan gidip din adına gazâyâ koyulacaktır. Diğer taraftan da babasının merkeziyetçi politikalar sonucu el koyduğu birçok vakıf vb. menkulü geriye vererek adâlet ve hakka dayanan bir yönetim oluşturduğu izlenimi verecektir.<sup>320</sup> Böyle bir imajın oluşturulmasının nedeni, muhtemelen Bayezid açısından “tehlikeli” bir râkip olan Cem Sultan’dan kaynaklanmaktadır.<sup>321</sup> Bitlisî, bu mücadelede dinî açıdan da sultanlığı hakkedenin Bayezid olduğunu vurgular. Muhtemelen Bitlisî de biliyordu ki hamisi olarak gördüğü Bayezid’i dinî argümanlarla desteklediği sürece Cem tarafgirliğini daha rahat kırabilirdi. Dolayısıyla bu yöntem sık sık başvurmuştur.<sup>322</sup> Benzer şekilde Cem’in Osmanlı’nın “baş düşmanı” Karamanlı “eşkıyası ve işe yaramaz düşkünleriyle” ittifak kurması gayrimeşruluğun kanıtı olarak sunulmuştur.<sup>323</sup> Gerek Cem meselesinden dolayı olsun gerekse İslâm dünyasına egemen olma gerekçesiyle olsun, Osmanlılar ile Memlûklüler çeşitli defa karşı karşıya gelmişlerdir. Bu mücadele de diğer beyler üzerinde yapılan seferlere benzer şekilde olduğu gibi Osmanlı kroniklerine “cihâd” olarak yansımıştır. Savaş sırasında ölenler de “şehit” olarak anılmıştır.<sup>324</sup> Hâlbuki, burada gayrimüslim bir tarafla mücadele söz konusu değildir. Dolayısıyla bu mücadeleler her ne kadar dinî argümanlarla desteklenmeye çalışılsa da İslâm şeriatı açısından bu pek de mümkün görünmemektedir.

<sup>319</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 331; Bitlisî VII, 2013: 233.

<sup>320</sup> İncik, 2015c: 130.

<sup>321</sup> Genç, 2014: 331.

<sup>322</sup> Genç, 2014: 350. Zaman zaman daha önceki sultanlara saltanatın Allah tarafından verildiğine değinilmişti. Bk. Finkel, 2017: 35-36; Köseoğlu, 2013: 218. Siyasal anlamda Bayezid-Cem çekişmesine ve devlet adamlarının aldığı konuma dair bk. Finkel, 2017: 76-81. Zaten Osmanlı’da otoritenin tek kaynağı Allah’tır. Bk. İncik, 2014: 44.

<sup>323</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 372; Genç, 2014: 209 ve 351; Oruç Bey, 1972: 140; Finkel, 2017: 311. Cem ve Karamanoğulları’na yönelik bu söylemlere çoğu Osmanlı kroniğinde rastlamak mümkündür. Bitlisî dışında bu tür yaklaşımlar sergileyen diğer bir müverrih de Münecimbaşı Ahmed Dede’dir. Benzer söylemler için bk. Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 372. İbn-i Kemal gibi Osmanlı’nın önde gelen devlet adamları Cem Sultan’ın eylemlerini, “iblislik” veya “idlallik” olarak değerlendirerek oldukça merkezci bir tutum takınmışlardır. Bk. Işık, 2016: 187.

<sup>324</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 386 ve 392.

Böylesi mücadeleler genellikle siyasî amaçlarla vusule gelen vakalar olmaktan öteye geçmemektedir. Bazı kronik yazarları da halifeliği elinde bulunduran Memlûklülere karşı ağır dinî ve siyasî tenkitler yöneltmekle beraber, Memlûklülerin halifeliğinden hiç söz etmez. İslâm'ın yüksek temsilcisinin “kesinlikle” Osmanlılar olduğunu, halifeliğin Osmanlıların olması gerektiği vurgulanır. Memlûklüler, Osmanlıların dine olan hizmetlerini -gazâlarını- engelleyen, bu sebeple İslâm'a ihanet eden otorite olarak sunulmaktadır.<sup>325</sup> Sürekli olarak merkezî otoriteye İslâmî referanslarla yaklaşım eğilimi söz konusudur. Böylece İslâm'ın “tek” temsilcisi olan Osmanlıların hem halifelik hem de *müceddidlik* öğeleriyle desteklendiği görülmektedir.<sup>326</sup> II. Bayezid'in saltanatı sırasında hem siyasî hem de sosyal birçok olay meydana gelmiştir. Bu bağlamda Bitlisî meydana gelen siyasî ve sosyal meseleleri değerlendirirken dayanak noktası olarak yine dinî veçheleri seçmiştir. Gerek Bayezid'in Cem ile olan siyasî münasebetlerini gerekse depremler, kıtlıklar, salgın hastalıklar gibi sosyal hâdiseler ile fitne ve fesadın ayyuka çıkmasını ahir zaman anlayışıyla açıklamaya çalışmıştır. Kuşkusuz bu olumsuz hâl âdil, kanuna riayet eden, şeriatın uygulayıcısı bir sultanla aşılabilirdi.<sup>327</sup>

II. Mehmed'in Hz. Muhammed'e benzetilmesinden sonra, II. Bayezid'in de Hz. Peygamber'in naibi konumundaki Hz. Ali'ye benzetildiği görülür.<sup>328</sup> Ayrıca Halil İnalçık'ın belirttiğine göre, Osmanlı sultanları toplumda ciddi bir karşılığı olan “kutb nazariyesinin” etkisinden dolayı *kutb* ve *velâyet* temalı içeriklere daha çok yer vermişlerdir. Kutb olduğuna en çok vurgu yapılan sultanlardan biri II. Bayezid olmuştur.<sup>329</sup> Bitlisî'nin çizdiği portre, II. Bayezid'in tam bir “ideal hükümdar” olduğu yönündedir. Bu dinî tonların uzun uzun Osmanlı kalem erbaplarınınca işlendiği anlaşılmaktadır. Bitlisî'nin II. Bayezid'i diğer İslâm halifelerine değil de Hz. Ali'ye benzetmesi uzun süre kaldığı Akkoyunlu bölgesindeki Şîî etkisini akla getirmektedir.<sup>330</sup> Bu argümanlar neticesinde Osmanlı padişahları Allah'ın vermiş olduğu ilâhî misyonu yerine getirmek üzere, Allah tarafından görev verilen kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle de tüm dünya sultanlarının imrenerek baktıkları ve onlarla kıyaslanamayacak ölçüde “muazzam” bir mertebeye sahiplerdi. Böylece tüm eksikliklerden

<sup>325</sup> Genç, 2014: 351.

<sup>326</sup> Genç, 2014: 354.

<sup>327</sup> Genç, 2014: 355. Bitlisî'nin Bayezidci eğilimleri zamana ve mekâna göre değişime uğrayacak ve bir noktadan sonra Osmanlı'ya yaklaşımı negatif olacaktır. Bk. Genç, 2014: 373 ve 378.

<sup>328</sup> Genç, 2014: 358.

<sup>329</sup> İnalçık, 2016: 106; Ocak, 2017: 159; Genç, 2014: 361; Şahin, 2014: 72. “Kutb” ve “Velayet” terimlerinin tasavvufî ve tarihî köklerine dair bk. Işık, 2016: 71-72-73 ve 79. Osmanlı'daki “kutb” ve “velayet” anlayışının, İbn-i Arabî düşüncesindeki “Vahdet-i Vücûd” anlayışın bir tezahürü olduğuna dair görüşler için bk. Öztürk, 2015: 208-209.

<sup>330</sup> Genç, 2014: 175, 203, 358 ve 366.

münezzeh, en iyi yönetim anlayışına sahip, erdemli, ahlâklı, adaletli ve dindar bir hanedan tasviri çizilmektedir.

Fakat Bitlisi’de görülen bu yoğun Osmanlı imajı, II. Bayezid’in sonuna doğru yavaş yavaş azalmaya başlayacaktır. Bitlisi, Osmanlı’ya olan “küskünlüğü” nedeniyle, birçok Osmanlı sultanına biçtiği rolleri yeni hamisi konumundaki Şâh İsmail’e biçmeye başlar. Osmanlılar için kullandığı birçok dinî argümanı bu defa Safevîler için kullanır. Onun zihinsel dünyasındaki düşünsel kırılmaları eserlerinden takip etmek mümkündür. Aslında Safevîlerin zihinsel dünyasıyla, Bitlisi’nin düşünce dünyası birbirine pek de yabancı değildir. Zira atasından gelen Nurbahşîyye-Gülşenîyye etkileri, imamet ekseninde Şah İsmail’i ve Bitlisi’yi aynı çizgiye getirebiliyordu.<sup>331</sup> Fakat Safevîlerle olan bu yakınlık da çok uzun sürmeyecek ve Bitlisi, I. Selim’in tahta çıkışıyla, 1513’lerde tekrar “Osmanî” olacaktır. Çaldıran Savaşı’ndan hemen sonra, Şâh İsmail ve Safevîleri mühlidlikle suçlayarak, bu “sapkınların” yok edilmesi gerektiği inancına sahip olacaktır.<sup>332</sup> Devletin sınırlarını çizdiği inanç biçimi devleti ve toplumu bir arada tutan yegâne araç olarak görülmüş ve bu çerçevede resmî düşüncenin dışına çıkan her hareket, devletin çözülmesi şeklinde telakki edilmiş dolayısıyla da bu tür hareketler “sapkınlık” olarak nitelendirilmiştir.<sup>333</sup>

II. Bayezid’in saltanatının sonuna doğru, Osmanlı siyasî düşüncesinde büyük değişimler meydana gelecektir. Kuşkusuz bunda Doğu’dan yükselen dinî ve siyasî güç konumunda olan Safevîlerin<sup>334</sup> büyük bir etkisi söz konusudur. Osmanlılar açısından râkip olmanın dışında, büyük bir “tehdit” olarak algılanan bu güç merkezînin söylemleri ve hareketleri, Osmanlı siyasal düşüncesine yön vermiştir.<sup>335</sup> Özellikle Safevîlere yakın bir bölgede sancak beyliği yaparken, Safevîlerin faaliyetlerini yakından takip edebilme imkânı bulan Şehzâde Selim’in kardeşleriyle mücadeleden sıyrılarak tahta çıkışı söz konusu tehdide karşı sert önlemler alınmasına neden olmuştur.<sup>336</sup> Tüm bunların üzerine I. Selim’in dinî ve

<sup>331</sup> Genç, 2014: 387.

<sup>332</sup> Genç, 2014: 388.

<sup>333</sup> Ocak, 2016a: 139 ve 412; Işık, 2015: 15.

<sup>334</sup> İnalçık, 2015c: 135-136. Safevîlerin ortaya çıkış süreci, “Kızılbaş” teriminin nereden geldiği, öğretilerinin ne olduğu ve Osmanlı’da ilk “Kızılbaş” takibi için bk. Finkel, 2017: 85-88; Emecen, 2011: 88-92; Ocak, 2016b: 85-90. Şâh İsmail, “beklenen Mehdî’nin kendisi olduğunu ve Osmanlı zulmüne son vermek için geldiğini” iddia etmesi hedefinin direkt Osmanlılar olduğunu göstermektedir. Bk. Ocak, 2016b: 87.

<sup>335</sup> Osmanlıların Safevî “tehdidine” yönelik yaklaşımı, dinî/mezhepsel kaygılardan çok daha öte siyasî endişelere dayanmaktadır. Zira emperyalizmin Osmanlı’yı tehdit etmesinden evvel Osmanlılar için en büyük “tehlike” hem Safevîlerden hem de birtakım sûfi yorumlardan gelmiştir. Bk. Kafadar, 2011: 115-116; Akça, 2010: 74. Safevî “tehdidine” karşı devlet birtakım önlemler almaya çalışmıştır. Bu düşünceden hareketle “Kızılbaş” tekke ve zaviyeleri ya lağvetmetmek istemiş ya da başlarına Nakşî şeyhleri atamıştır. Bk. Atâyî, 2017: 428; Işık, 2015: 21 ve 40. Devletin sıkı “Kızılbaş” takibine dair bk. Savaş, 2013: 49-50; Refik, 1994: 82. Bazı dönemlerde Kızılbaşlar söz konusu takibattan kurtulabilmek için farklı tarikatların içine girmeyi dahi denemişlerdir. Bk. Refik, 1994: 97.

<sup>336</sup> Finkel, 2017: 88. Finkel’in II. Bayezid’in oğulları arasındaki mücadelede “*Yeniçerilerin Selim’i, Şah İsmail taraftarları Ahmed’i destekliyorlardı*” tezi oldukça iddialı görünmektedir. Bk. Finkel, 2017: 91.

siyasî mizacının eklendiği düşünülürse, Osmanlı kroniklerinin bu büyük tehdide karşı aldıkları konumu kestirmek çok da zor olmasa gerek. Bu bağlamda merkezî otoritenin Doğu'ya yaptığı her siyasî hareket, dinî temele oturtulmuştur. Bununla birlikte imparatorluk içerisinde ortaya çıkan toplumsal ve ekonomik hareketlerin de bir şekilde Doğu'da yükselen bu güçle bağdaştırılarak kriz ortamından nasibini aldığını söyleyebiliriz. Aslında kroniklerde Osmanlılar dışındaki siyasî güçlere karşı söylemler her zaman söz konusuydu. Ancak mezkûr dönemde bu söylemlerin geniş bir tabana yayıldığı anlaşılmaktadır.

Ulemeden Safevîlerle savaşıp savaşılamayacağına dair çeşitli fetvalar istenir. Ulema çeşitli deliller getirerek müttefik bir hâlde, savaşılmaması gerektiği yönünde fetvalar verir.<sup>337</sup> Osmanlı tarihinde, bu durumla ilgili pek çok veriye<sup>338</sup> rastlamak mümkünse de modern tarihçilerden Finkel, askerlerin çıkarılan fetvalara rağmen “Müslüman kardeşleriyle” savaşılmamasına gönüllerinin razı olmadığını belirtir.<sup>339</sup> Ancak Selim Allah'ın kendisini bu zulmü yok etmek için görevlendirdiğini söylüyordu. Bu sav siyasî literatüre çok da yabancı değildi. Zira daha önceleri de Müslüman beyliklere karşı hareketlerde benzer iddialarda bulunulmuştu.<sup>340</sup> Her ne olursa olsun Safevî hükümdarı Şâh İsmail “mülhidlerin reisi”ydi.<sup>341</sup> Böylece Safevîlerle yapılacak olan savaşlar dinî bir zemine oturtuluyordu. Doğrudan Şâh İsmail üzerinden, çok net bir biçimde oluşturulan bu terminoloji, aslında Osmanlıların ve Osmanlı kronik yazarlarının Doğu'dan yükselen bu güçten ne kadar rahatsız olduklarını kanıtlamaktadır. Muhtemelen, Osmanlılar; Safevîlerden hem İslâmî hem de Türkî bir kuvvet olmasından dolayı bu kadar rahatsız olmaktadır. Anadolu coğrafyasındaki Türkmenlerin Şâh'a olan sempatisinin İstanbul'un fethiyle gittikçe merkezileşen devlete karşı kırgınlıklarından kaynaklandığı ileri sürülür.<sup>342</sup> Dolayısıyla I. Selim bu durumu, Şâh İsmail'e direkt olarak “mülhid” diyebilecek kadar ciddiye almıştır.<sup>343</sup> Sultanın ağzından Şâh'a karşı doğrudan bu şekilde bir yaklaşım sergilenmiş olması durumun hassasiyetini gözler önüne sermektedir. Böylece Osmanlı siyasal düşüncesi en üst perdeden dile getirilmiş oluyordu. Dinî terminoloji ve araçlar, siyasal çarpışmaların dışında da kullanılmıştır. Örneğin, Şâh

<sup>337</sup> İnalçık, 2015c: 138; Finkel, 2017: 95; Emecen, 2011: 91 ve 102; Şahin, 2014: 229 ve 238; Savaş, 2013: 105-106. Osmanlı'da Safevîlerin propagandacılığı ilim sahasına da yansımış, ulema öncelikli olarak Şii/Safevîlere karşı güçlü bir Sünnî külliyat oluşturmayı amaçlamıştır. Bk. Ocak, 2016c: 150.

<sup>338</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 456; Akça ve İnce, 2015: 165. Finkel, I. Selim'in ölümüne az bir zaman kala bile ulemaya Safevîlere karşı fetvaları yenilettiğini vurgular. Bk. Finkel, 2017: 104.

<sup>339</sup> Finkel, 2017: 96.

<sup>340</sup> Emecen, 2011: 106; Ocak, 2016c: 270.

<sup>341</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 431; Akça ve İnce, 2015: 166.

<sup>342</sup> Finkel, 2017: 87; Ocak, 2016b: 87. Emecen'e göre Türkmenlerin Şâh'a olan sempatisinin arkasında Şâh'ın eski Türk töre ve inanışlarına hitap ediyor olması vardır. Bu nedenle başlangıçta Osmanlılar, Safevî hareketini pek yadırgamadılar. Ancak işin rengi ne zaman ki siyasî hâkimiyet alanına taşıtı işte o zaman Osmanlıların Safevîlere bakışı değişmiştir. Bk. Emecen, 2011: 89. Ayrıca Safevî yükselişi Osmanlı entelektüellerinin Türkmenlere olan yaklaşımında oldukça belirleyici olmuştur. Bk. Emecen, 2012: 280-281-282.

<sup>343</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 460. Akça ve İnce, 2015: 161.

İsmail'in zevcesi Bihruze Hanım Çaldıran Savaşı sırasında esir düşer. Her ne kadar sulh görüşmelerinde Şâh İsmail eşinin geri verilmesini istese de I. Selim ulemanın fetvasına başvurarak, Kazaskeri Tacizâde Cafer Çelebi'yle evlendirilir.<sup>344</sup> Görüldüğü gibi siyasî mücadelenin bir yansıması olan bu vakada da fetva kurumunun varlığına ihtiyaç duyulmuştur. Kızılbaşlıkla, mülhidlikle ve benzeri türlü türlü ithamlara<sup>345</sup> maruz kalan Safevîlerin liderinin eşi bir kazaskerle nikâhlanırken, hiçbir problemin olmadığı anlatılıyordu. Elbette böylesi bir nikâh işlemi siyasî çekişmeler neticesinde meydana gelmiştir. Halil İncalcık, bu dönemde Osmanlı'nın kendi tebaası olan Kızılbaş-Türkmenlere karşı sert politikalar güttüğünü ve onları sindirmek için Rafizi<sup>346</sup> sempatzanı tekkelerin kapatılıp yerine Sünnî tarikatların geçtiğini belirtir.<sup>347</sup>

Safevî etkisiyle daha da ön plana çıkan ve sonraki yıllarda oldukça etkin bir şekilde sürecek olan Sünnî anlayış devletin politikalarına yön vermede son derece belirleyici olmuştur.<sup>348</sup> Bu doğrultuda, Sünnî dışı mezheplere bakış sertleşirken, ötekileştirme dili daha da hâkim olmaya başlamıştır. Hâlihazırda hemen hemen her alanda yoğun olarak kullanılan dinî terminoloji ve kurumlar daha da etkin hâle getirilerek olağanüstü bir işlevsellik kazanmıştır. Osmanlı toplumunda XVI. yüzyılda meydana gelmiş olan ve arka planında ekseri iktisadî kaygıların yattığı toplumsal hareketlere dinî/mezhebi açıdan yaklaşılarak ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu görevi de ulema üstlenerek Sünnî düşüncenin resmî hâle gelmesine büyük gayret etmişler ve sürekli Safevî etkisine atıf yapılmıştır.<sup>349</sup> Halil İncalcık'a

<sup>344</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 466; Finkel, 2017: 96. "Kızılbaş" taifesinden ele geçirilen kişilerin esir edip edilemeyeceğine dair bir başka fetva için bk. Gelibolulu Mustafa Âli I, 2000: 102; Şahin, 2014: 237. I. Selim kardeşleriyle mücadelesi sırasında, Şehzade Ahmed'e gönderilen ve içinde birtakım yalanların da bulunduğu mektupların caiz olup olmadığı bahsi açılmış, Piri Paşa "halkın ve devletin huzuru" için caiz olduğunu belirtmiştir. Bk. Emecen, 2011: 82.

<sup>345</sup> Fetva'nın siyasal işlevine özellikle de Safevîlere karşı kullanıma dair değerlendirmeler için bk. Ocak, 2017: 16. Saim Savaş arşivlere dayanarak hazırlamış olduğu eserinde "Kızılbaş"lara yönelik isnat edilen suç ve ithamlara geniş yer ayırır. Bk. Savaş, 2013: 28-43. Benzer suç ve ithamlar için bk. Refik, 1994: 88.

<sup>346</sup> "Rafizi" teriminin Osmanlı'daki kullanımı için bk. Ocak, 2016c: 256-257.

<sup>347</sup> İncalcık, 2008: 311. Feridun Emecen, Osmanlılar'daki Sünnileşme hareketinin varlığını kabul etmekle birlikte, bunun hiçbir zaman Safevîlerin yaptığı gibi toplumsal hayatı tamamen değiştirecek kadar sert girişimlere neden olmadığını belirtir. Dolayısıyla da özellikle Bitlisi'nin belirttiği ve diğer tarihçilerin de sürdürdüğü 40. 000 "Alevî"nin katledildiği bilgisine ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre bu rakamlar siyasî çekişmelerin etkisiyle sonradan oluşturulmuştur. Bk. Emecen, 2011: 97-100. Ayrıca Kızılbaşların kitaplarının dahi toplatıldığına dair bk. Refik, 1994: 99.

<sup>348</sup> Emecen, 2011: 89.

<sup>349</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 498; Şahin, 2014: 237-238; Işık, 2016: 190; Savaş, 2013: 109-110. Daha öncede belirtildiği üzere Osmanlı'da Sünnî düşüncenin resmî ve merkezî bir hâl almasının salt Safevîlerle bağlantılı olmadığına daha II. Mehmed devrinde Sünnî eğilimli birtakım gelişmelerin -büyük medreseler kurulması- yaşandığına dikkat çekilir. Ocak, 2016c: 269-270; Bk. Işık, 2016: 194. Buna karşılık Emecen, Şâh İsmail'in ortaya çıkışına kadar, Osmanlılarda "Sünnî İslâm'ın temsilcisi olma sıfat ve meyillerinin" tam olarak belirmediğini söyler. Bk. Emecen, 2011: 89. Ancak şurası bir hakikat ki Osmanlıların daha kuruluşta keşfetmiş olduğu tekke ve tarikatlar, Osmanlı egemenliğinin kalıcılığında oynamış olduğu rolle birlikte, zamanla devletin merkezîleşmesiyle inşa edilen resmî ideolojinin korunmasına doğru evrilmiştir. Bk. Işık, 2015: 34-35.

göre Osmanlı-Safevî karşılaşması siyasî, dinî ve ekonomik olarak üç boyutludur.<sup>350</sup> Ahmet Yaşar Ocak ise; Rafizilik veya Kızılbaşlık problemini dinî ve siyasî açıdan değerlendirmenin ikna edici sonucu doğurmayacağını, meselenin ancak sosyal ve ekonomik yönleriyle çözümlenebileceğini ileri sürer.<sup>351</sup> Dolayısıyla Osmanlılar açısından böylesine devasa bir tehlikeye karşı “ötekileştirici” bir dil kullanmak kaçınılmaz olmuştur. Safevîlere karşı yoğun bir biçimde kullanılan söylemlere karşılık Finkel, Safevî kayıtlarında Osmanlıların Avrupalılarla yaptığı mücadelelerden ötürü “İslâm’ın kalesi” olarak görüldüğünü ve Osmanlılardan saygıyla bahsedildiğini belirtir.<sup>352</sup>

Sultan I. Selim sonrası tahta çıkan Kanunî döneminde de Anadolu’da muhtelif sebeplerle meydana gelen hareketler kısa zaman zarfında Osmanlı siyasî düşüncesi çerçevesinde değerlendirilerek “isyancı”, “bozguncu” veya “mülhidlik” anlayışıyla Osmanlı kroniklerinde yerini almıştır.<sup>353</sup> Bundan en çok “nasibini” alanlar hiç kuşku yok ki heteredoks gruplar olmuştur. Hem dinî açıdan hem de siyasî açıdan, Osmanlı siyasî düşüncesinin dışında görülen bu zümreler sıkı bir denetime tâbi tutulmuştur. Kanunî zamanında görülen bu tip hareketlere olan merkezî bakışın çizgileri I. Selim döneminde belirginlik kazanmıştır. Kanunî döneminde heteredoks olmasa dahi merkezî düşüncenin dışında fikirler beyan eden Oğlan Şeyh İsmail Mâşukî gibi Osmanlı düşünce hayatında az rastlanan renkli kişiliklerin de benzer kısaçlara sokulduğu görülmektedir. Bu ve benzeri kişilerin görüşleri, “sapkın”, “batıl”, “fitneci” şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>354</sup> Gerek heteredokslara gerekse Oğlan Şeyh İsmail Mâşukî gibi merkezî dairenin dışında olanlara yönelik sert davranışların kaynağı fetva makamı olmuştur. I. Selim ve Kanunî döneminde yaşayan Osmanlı düşüncesinin belirleyicisi iki Şeyhülislâm Kemalpaşazâde ve Ebussuud, fetvalarıyla çeşitli düşünce ve hareketlerin ortaya çıkışını engellemeye çalışmışlardır.<sup>355</sup>

Safevîlerle bağlantısı kurularak, meşruiyet savaşlarından nasibini alan bir diğer siyasî yapıysa Memlûklüler olmuştur. Belki de Osmanlıların bu zamana kadarki meşruiyet mücadelelerinde en güçlü râkibi olarak Memlûklüler görülüyordu. Zira Memlûklüler hem mezhepsel olarak hem dinî olarak Osmanlılarla aynı çizgideydi. Ayrıca buna ek olarak, Memlûklü sarayı *halifeliği* ve kutsal yerlerin korumasını kendi maiyetlerinde

<sup>350</sup> İnalçık, 2014: 232.

<sup>351</sup> Ocak, 2016c: 122.

<sup>352</sup> Finkel, 2017: 95.

<sup>353</sup> Müneccimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 525; Şahin, 2014: 98-99.

<sup>354</sup> Atâyî, 2017: 384, 434 ve 435; Müneccimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 529; Ocak, 2016a: 353-369; Erünsal, 2004: 140-142.

<sup>355</sup> İnalçık, 2008: 313; Düzdağ, 1972: 192-196; Finkel, 2017: 130-131; Akça ve İnce, 2015: 160; İnanır, 2008: 16-35-36; Şahin, 2014: 229 ve 238. Şeyhülislâmlar İbn-i Kemal ve Ebussuud Efendi’nin Osmanlı siyasal ve resmî düşüncesine olan yaklaşımları ve katkıları için bk. Işık, 2016: 187, 192, 202, 203.

bulunduruyorlardı. Bu durum dahi Osmanlı ulemasının ve tarihçilerinin Memlûklülere karşı harekete geçmesine engel ol(a)mamıştır. Emecen'in aktardığı bilgilere göre Sultan I. Selim Kapı Ağası'nın gördüğü rüya neticesinde Mısır'a yönelmiştir.<sup>356</sup> Benzer şekilde bir başka kronikte Celâlzâde, I. Selim'in Mısır'a seferlerini "Arap diyarını görünüşte Müslüman olanlara değil, gerçekte Müslüman olanlara" geçmesi olarak niteler ve Memlûklülerin "sapkın" Safevîlere eklemeliğinden bahseder.<sup>357</sup> Finkel, I. Selim'in aslında Memlûklülerin dinî ve mezhebi durumundan dolayı mücadelesinin haklılığı açısından "zayıf" durumda olduğunu dolayısıyla da alınan fetvalarda ve kullanılan ifadelerde özellikle "Kızılbaş" ve "sapkın" ifadelerine yer verildiğini ancak bu şekilde sefere çıktığına dikkat çeker. Böyle bir ortamdan sonra ulemanın da Memlûklülere karşı mücadelenin "cihâd"<sup>358</sup> olduğunu öne sürdüğünü buna rağmen tarihçilerin dinî açıdan sıkıntılı görünen bu durumu dikkate alarak seferin Memlûklülere değil "sapkın" Safevîlere karşı olduğu izleniminin verildiğini belirtir.<sup>359</sup> Yine de Osmanlı kronikleri, Memlûklülere karşı yürütülen seferi Safevîlerle Memlûk sultanının yaptığı ittifaka bağlarlar. Ancak böyle bir durumun aleyhine olacağını tahmin eden Gavri'nin Safevîlerden uzak durması dahi kroniklerin Osmanlı meşruiyetini sağlamak için izlediği yolu değiştirememiştir.<sup>360</sup> İncalcık ise, 1516'larda Portekizlilerin Arap yarımadasını tehdit ettiklerini hatta kutsal topraklardaki Hz. Peygamber'in kemiklerini çıkarmayı dahi akıllarından geçirdiklerini belirtir. Bunun sonucunda Mekke-Medine emirlerinin Osmanlı'ya bir heyet gönderdiğini ancak Memlûklülerin bu heyetin Osmanlı topraklarına geçişine izin vermediğini belirtir. İncalcık'a göre bu durum Arap coğrafyasının Osmanlı yönetimini kabulüne zemin hazırlamıştır.<sup>361</sup>

Osmanlıların bu seferlerden zaferle ayrılması, Allah'ın hükmetme yetkisini yanlış kullanan "zorba" Memlûklülerden aldığını ve ilâhî tecellilere mazhar olan Osmanlılara verdiğini vurgulamaya başlamışlardır.<sup>362</sup> Güçlendirilmeye çalışılan tüm argümanlara rağmen

<sup>356</sup> Emecen, 2011: 193.

<sup>357</sup> Şahin, 2014: 229-230; Emecen, 2011: 195.

<sup>358</sup> Osmanlı ulemasının ve özellikle İbn-i Kemal'in Memlûklülere karşı hareketin hukukî değerlendirmeleri için bk. İnanır, 2008: 41-44. Emecen, 2011: 209. Osmanlı tarihçilerine göre meselenin Şer'î boyutu çözülmez değildi. Zira Neşri, I. Selim'i ve Osmanlıları peygamber vârisi olarak görüyordu. Bk. Finkel, 2017: 132.

<sup>359</sup> Finkel, 2017: 99; Emecen, 2011: 200-201.

<sup>360</sup> Emecen, 2011: 205, 209 ve 295. Padişahın Tumanbay'ın öldürülmesine karar verirken de "din ve devletin çıkarını" gözeterek böyle bir karar verdiği belirtilir. Bk. Emecen, 2011: 297-298.

<sup>361</sup> İncalcık, 2015c: 141; Emecen, 2011: 192. Tüm bunlara rağmen çağdaş Osmanlı tarihçisinin verdiği bilgilere göre Mısır alındıktan sonra yine de "Arap fitnesinin" kesilmediği görülür. bk. Emecen, 2011: 286.

<sup>362</sup> Finkel, 2017: 109. Böylece Osmanlılara geçen *Halifeliğe* dair değerlendirmeler için bk. İncalcık, 2015c: 144-147; Kafadar, 2011: 110-111. Osmanlıların halifeliğe bakışı için bk. Öztürk, 2015: 285. Osmanlılar kendilerini ilâhî tecellilere sahip olarak görmeleri dolayısıyla kendilerini daha önceden de halife olarak anmaları sûfî siyaset anlayışa sahip olmalarından kaynaklanır. Bk. Öztürk, 2015: 371. Öztürk'ün yapmış olduğu çalışmanın tamamı bu anlayışı açıklamaya yöneliktir.



Finkel, Müslüman Osmanlı ordusunun diğer dindaşı olduğu devletlerin ordusuyla karşı karşıya gelmekten imtina ettiğini belirtir.<sup>363</sup>

Yavuz Sultan Selim'den tevarüs eden Sünnî İslâm düşüncesi, Kanunî'yle birlikte güçlenerek devam etmiştir. Ancak Kanunî'nin gençlik yıllarında daha çok hissedilen Hıristiyanların ve Müslümanların -kısacası tüm dünyanın- hükümdarı olduğu düşüncesi zamanla muhafazakârlaşarak Sünnî bir hâl almıştır. Meselâ Celâlzâde eserinin bir yerinde, Kanunî'yi Pers krallarından üstün görerek, onun Hz. Muhammed'in askeri başarılarına benzer başarılarla ulaştığını hatta Süleyman Peygamberin itibarına sahip olduğunu vurgulamıştır. Diğer yandan da Hıristiyanların Çesarı yâni Sezarı/Kayseri kendine bağlı hâle gelmiş, dolayısıyla o tüm dünyanın hükümdarı olmuştur.<sup>364</sup> Özellikle Balkanlarda Dinyester'deki Bender Hisarı'nın kitabesindeki şu iddialı sözler, Kanunî'nin gençlik yıllarındaki emperyal vizyonunu tartışmasız bir şekilde gözler önüne sermektedir. Kitabede Kanunî derki; “*Ben Bağdat'ta şâhim, Bizans ülkesinde sezar, Mısır'da sultan.*”<sup>365</sup> Kanunî ve diğer bazı Osmanlı padişahları Müslümanların koruyuculuğu ve hizmetçiliğini o kadar üstlerine almışlardır ki, başka Müslüman devletlerin kendi imajlarına zarar vereceği endişesiyle kutsal topraklara hizmet etmelerine müsaade etmemişlerdir.<sup>366</sup> Osmanlılar *halife* olarak kendilerine, Sünnî İslâm'a karşı olan “mülhid ve rafızı” Safevî yönetimini “cebren” boyunduruk altına alma misyonunu yüklemişlerdir.<sup>367</sup> Oysa Kanunî'nin emperyal vizyonu ile bağlantılı iddialı sözleri, yaşlılık evresinde azalacak ve daha çok sadece “hakiki Müslümanların” yâni Sünnîlerin koruyucusu olduğu izlenimine dönüşecektir. Hatta artık siyasî ve mezhepsel açıdan yok saydığı Safevîlere -ki Kanunî hem Safevî siyasî varlığını hem mezhepsel açıdan dinî varlığını kabul etmiyor, cihânın tek padişahı ve halifesi olarak kendisini görüyordu- dahi daha hafif tepki gösteriyordu. Dolayısıyla bu durum Kanunî'nin evrensel vizyondan daha içe dönük bir politikaya evirildiğini işaret ediyordu.<sup>368</sup>

Kanunî'nin 1534'lerde Safevîlere yönelik hareketleri dinî bir zemine oturtulmuş ve Celâlzâde'ye göre “sapkın Safevî”lerin<sup>369</sup> başı “İsmail fitnesi”<sup>370</sup> şeklinde tesmiye edilerek,

<sup>363</sup> Finkel, 2017: 112.

<sup>364</sup> Şahin, 2014: 123 ve 218. Başka bir kaynakta da Kanunî'nin Süleyman Peygamber'e benzetildiğine dair bk. Finkel, 2017: 106.

<sup>365</sup> Finkel, 2017: 118.

<sup>366</sup> Finkel, 2017: 136.

<sup>367</sup> İnalçık, 2015c: 146.

<sup>368</sup> Şahin, 2014: 221; Finkel, 2017: 132. Bu dönemde İslâmî vizyona uygun düşecek şekilde Ebussuud Efendi, Osmanlıların soyunun Kureyş'ten olduğunu iddia eder. Bk. Finkel, 2017: 132; İnalçık, 2015c: 146. Hatırlanacağı üzere daha önceki yıllarda meşruiyet açısından daha çok Oğuz nesline atıf yapılırken, gelinen noktada Kureyş soyuna atıf yapılması, bir bakıma Osmanlı düşünce dünyasının geçirmiş olduğu değişimi gözler önüne sermektedir.

<sup>369</sup> Şahin, 2014: 100.

Osmanlı başarısı Şîî ideolojisinin kaybetmesi şeklinde anılmıştır. Bağdat'a ulaşılmasıyla birlikte Sünnî motifler güçlendirilerek, Osmanlıların Sünnî dünyanın yegâne koruyucusu ve temsilcisi olduğu vurgulanmıştır. Pek çok Şîî kenti ve camisinin Osmanlıların eline geçmesi, Osmanlıların Sünnî eğilimini daha da arttırmıştır. Celâlzâde özellikle Sünnîlerin önderlerinden biri olan İmam-ı Azam'ın türbesinin bulunduğunu belirtir ve "Doğu Zaferi"ni Sünnî Osmanlı düşüncesinin zaferi olarak ifade eder.<sup>371</sup> Dolayısıyla Osmanlı padişahı hem Batı'da hem Doğu'da göstermiş olduğu başarılarla *sahib-i kıran* unvanına lâyık görülmüştür.<sup>372</sup> Finkel, Kanunî'nin İslâm'ın tek temsilcisi olarak Osmanlı'yı gösterme gayreti içerisindeyken kanunlara özel bir önem verdiğini dolayısıyla da kanunları hazırlayan ulemanın siyasallaşarak egemenliğini arttırdığını vurgular.<sup>373</sup> Belki de daha önemli olan şu tespiti yapar. Osmanlı resmî düşüncesinin temel direklerinden olan ve I. Selim'den Kanunî'ye kadar daha da keskinleşen Safevî Kızılbaşlarına ve diğer bazı dinî eğilimlere yönelik devletin "sapkınlık" suçlamalarından bahsederken "sapkınların" ne dereceye kadar "sapkın" olabileceklerine karar veren merciinin "sapkınların" kendilerinden ziyade iktidarı elinde bulunduranlar olduğunun altını çizer. Devletin birtakım düşünceleri kendi siyasî varlığı için veya ön gördüğü toplumsal düzenin devamlılığı açısından tehdit olarak algıladığını dolayısıyla bu tip vakaları "sapkın" olarak niteleyip engellemeye çalıştığını vurgular. Diğer taraftan varlığı açısından tehdit olarak görmediği kimi eylem ve düşünceleri de ya görmezden geldiğini ya da imkân nispetinde müsamahakâr davrandığını belirtir.<sup>374</sup> Dolayısıyla tüm bu değerlendirmelerden, ulemayla devlet düşüncesinin nasıl bağlantılı olduğunu görmek mümkündür.

1554'ler *halife-i ruy-i zemin* sıfatlı Sultan Süleyman, Şîî ideolojisine karşı, Sünnî bir blok oluşturmak için de Orta Asya hanlıklarıyla iletişime geçmeyi ihmâl etmemiştir.<sup>375</sup> Ancak 1555 Amasya anlaşmasından sonra Osmanlı-Safevî ilişkileri yumuşama evresine girmiştir. Her ne kadar dönemin devlet adamı Celâlzâde anlaşma metninde kullanılan dilden hoşnut olmasa da bu belgeyle her iki tarafta birbirini resmî olarak tanımış oluyordu. Bu tanıma

<sup>370</sup> Şahin, 2014: 103. Celâlzâde, Kanunî'nin bu Doğu seferini anlatmaya, II. Bayezid zamanında Teke yöresinde görülen "Şahkulu/Şeytan kulu" vakasıyla temellendirerek başlar. Bu da Osmanlı zihin dünyasında Doğu'nun Safevîlerin ne kadar kalıcı iz bıraktığını gözler önüne serer. Bk. Celâlzâde Mustafa Çelebi, 2011: 195.

<sup>371</sup> Şahin, 2014: 106-107; Finkel, 2017: 115. Celâlzâde'nin eserinin herhangi bir değerlendirmeye tutulmadan doğrudan anlatısının yapıldığı bir başka nüshada, İmam-ı Azam'ın türbesinin daha önceden bilindiği ancak Şîîlerce pisletildiği ve Osmanlılarca tekrar bulunup temizlendiği şeklindedir. Bk. Celâlzâde Mustafa Çelebi, 2011: 206-207.

<sup>372</sup> Şahin, 2014: 86-100-123.

<sup>373</sup> Finkel, 2017: 134; İnalçık, 2015c: 193; İnalçık, 2014: 57.

<sup>374</sup> Finkel, 2017: 131.

<sup>375</sup> İnalçık, 2015c: 181; Emecen, 2012: 273. Kanunî; Açe, Kazan, Astrahan ve Kuzey Afrika Müslümanlarına yaptığı yardımlardan dolayı kendisini Müslümanların hamisi görüyordu. Her ne kadar "Halife Kureyş'tendir" hâdisini bilse de siyasî durumu itibarıyla kendisini *halife* olarak görmüştür. Bk. İnalçık, 2014: 66-67.

sadece siyasî değildi, her iki tarafın da kendi mezheplerinin lideri olduğu karşılıklı olarak kabul edildi. Böylece her iki tarafın cihanşümül egemenlik iddialarına darbe indirilmiş oluyordu.<sup>376</sup>

Büyük ihtimâlle Osmanlı devlet adamlarının ve tarihçilerinin, Osmanlı siyasî düşüncesinin sınırları dışında kalan görüşlere dair katı tavrı, var olan hükmetme düzeninin bozulacağı endişesinden kaynaklanmaktaydı. Osmanlı düşünürleri ve tarihyazıcılarınca devlete ve hanedana atfedilen kutsiyet ve aşırı bağlılık, muhalif fikirlerin filizlenmesine imkân tanımamıştır. Osmanlı tarihyazıcıları da devletle olan ilişkilerine ve yaklaşımlarına bu minval üzere şekil vermeye çalışmışlardır. Tarihyazıcılarının ve ulemanın devlete eklemelenmiş bir konumda olması bu tür eğilimleri ve “devletçi” fikirleri kaçınılmaz kılmış olabilir.

Osmanlı kaynaklarında dinî söylem, sadece sultanlara ve hanedana yönelik olmamıştır. Devletin çeşitli kademelerinde görev yapan bazı yöneticilerin birtakım başarıları da dinden bağımsız olarak düşünülmemiştir. Buna ek olarak bazı devlet adamlarının yönetimde yüksek mertebeleri “hakkettikleri” dindar kimlikleriyle vurgulanır. Örneğin; Kanunî'nin son dönemlerinde Rûmeli Beylerbeyi olan ve aynı zamanda Kanunî'nin torunu Ayşe Hanım Sultan'ın zevcesi Şemsî Ahmed Paşa'nın, İslâm dünyasında önemli bir yer işgal eden Halid bin Velid Hz. soyundan geldiği iddia edilir. Dolayısıyla mezkûr paşanın elde ettiği başarılarının sebebi olarak şeceresi gösterilir.<sup>377</sup> Daha sonraki yıllarda Ahmed Paşa, sadrazamlığa kadar yükselecektir.

III. Murad'ın tahta geçmesinden sonra, I. Selim'den beri süregelen Kızılbaşlara yönelik kullanılan klasik söylem devam etmiştir. Kızılbaşların “melâin-i düşman-ı din Rafiziler” denilerek, onların lanetlenmiş din düşmanı olduğu tekrarlanmıştır.<sup>378</sup> Siyasal anlamda geçmiş asırlara nazaran artan bunalımlı ortam ve ciddi bir “gaile” olarak algılanan Safevî “tehlikesi” bu romantik dinî diskurun oluşmasında ve şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur.

<sup>376</sup> Şahin, 2014: 142-143; Finkel, 2017: 194; Kafadar, 2011: 116. Şahin bu anlayışla aynı tarihli olmak üzere, Avrupa'da Şarhken ve Lutherci prensler arasında imzalanan Augsburg Antlaşmasının teorik olarak şüphesiz farklı yönleri olmakla birlikte pratik anlamda benzer içerikler bulunduğunu belirtir. Bk. Şahin, 2014: 143.

<sup>377</sup> Selânikî I, 1999: 8. Osmanlı'da kendisini önemli kişilerin soyuna bağlayarak makam mevkii elde etmek isteyen kişilere sıkça rastlanır. Örneğin; Cinci Hoca diye meşhur olan XVII. yüzyıl devlet adamı kendisinin Selçuklu ve Mevlânâ soyundan geldiğini iddia etmiştir. Bk. İnalçık, 2014: 248.

<sup>378</sup> Selânikî I, 1999: 118. Safevîlere yönelik benzer söylem için bk. Selânikî I, 1999: 162. Benzer suçlamalar için bk. Savaş, 2013: 74-75.

Selânikî devlette görülen “bozulmaları” dervişlerin ağzından da tekrarlatarak<sup>379</sup>, hem kendi görüşlerini toplumsal tabana yayarken hem de Osmanlı sivil toplumu açısından oldukça önemli bir yer işgal eden ve aynı zamanda dinî bir hüviyeti de bulunan zümrelerin görüşlerine yer vererek savlarını güçlendirmeye çalışmıştır. Aslında böylece Osmanlı toplumunda değişimleri “bozulma” olarak gördüğünü hissettirmektedir. Belki de bu dönemlerde yaşanan gelişmelere dair en çarpıcı değerlendirmeleri Gelibolulu Mustafa Âli yapmaktadır. Zira o, Osmanlı, Safevî, Babür ve Özbek imparatorluklarından İslâm’ın önde gelen devletleri olarak söz ederken; diğerlerinden farklı olarak Osmanlıların soya dayanan meşruiyetlerinin olmamasının yanı sıra, Safevîler gibi Hz. Peygamber’e uzanan dinî bir kimlikten de uzak olduklarını belirtir. Özellikle de geçmişte sıkça işlenen Oğuz ve Selçuklu varisliğinin ya da İslâm’ın gerçek sahipleri iddialarının da bir anlam ifade etmediğini söyler. Ona göre gerçek meşruiyet, merkezî güçlü bir iktidarın tüm dünyada adaleti tesis etme vizyonudur. Fakat artık Kanunî’nin son dönemlerinden başlamak üzere, II. Selim’den itibaren gözdelelerin maslahatlara karışması yukarıdaki bozulmaların temel gerekçesi olarak sunulması oldukça şaşırtıcıdır.<sup>380</sup>

Selânikî III. Murad zamanında görülen birtakım yolsuzlukların, adam kayırmaların, aksaklıkların ve başarısızlıkların sebebi olarak, diyanet ve takvadan uzaklaşılmasını görür. Bu bağlamda diyanet ve takva ehlinin fetvalarındaki müsamahakârlığı eleştirmektedir.<sup>381</sup> Buna ek olarak askere gitmeyen kişileri de dinî/mezhebi açıdan değerlendirerek, bu kimselerin “bedmezheb” yâni kötü mezhepli olduklarını vurgular. Böylece Selânikî’nin askerî disiplinsizliği de dinî/mezhepsel vurguyla engellemeye çalıştığı görülür.<sup>382</sup> Bu da göstermektedir ki, kronik yazarları pek çok muhtelif meselede durumu açıklamak veya engellemek için, duruma göre, dine başvurma gereğini hissetmişlerdir. Siyasî, iktisadî, askerî ve toplumsal meselelere din nazarından bakarak, gelişmekte olan vakaları ya desteklemek ya da engellemek istemişlerdir. Bölümün girişinde de belirtildiği üzere, bu aslında Ortaçağ düşünce dünyasına hâkim olan bir anlayıştır. Bu anlayış o kadar yaygındır ki, idarî meselelerin dışında, meselâ 1595/1596’da vilâyet-i Karaman’da Âl-i Selçuk soyundan geldiğini iddia eden bir kişi: “Al-i Osman adl ü dâdı terk etti, ben adl-ü dâd üzere olurum” deyince doğrudan “dinsiz” olarak nitelendirilmiştir.<sup>383</sup> Adeta dindarlığın ve dinsizliğin belirtisinin Osmanîlere olan yaklaşımla

<sup>379</sup> Selânikî I, 1999: 417. Gerçekten de Selânikî’nin zamanında rüşvetle makamlar değişir olmuştur. Bk. İnalçık, 2014: 77.

<sup>380</sup> Finkel, 2017: 171. Finkel, bu durumun sadece Osmanlı’ya has bir durum olmadığını İspanya ve Fransa’nın da benzer durumlarla karşı karşıya kaldığını belirtir.

<sup>381</sup> Selânikî I, 1999: 432.

<sup>382</sup> Selânikî II, 1999: 512.

<sup>383</sup> Selânikî II, 1999: 581. Bu Karamanlıların Selçuklu soyundan geldiğini iddia ettikleri ilk vaka değildi. Özellikle XIII-XIV. yüzyıllarda Karamanoğulları kendi soylarını sürekli Selçuklularla bağdaştırıp, Selçuklu vârisi oldukları iddiasında bulunmuşlardır. Bk. Emecen, 2012: 39.

alâkası olduğu kanısı uyandırılmaktadır. Bu cümleden, Osmanlı tarihçilerinin devlete ve hanedana atfettiği kutsallık dine girip çıkmayı belirleyecek kadar önem arz etmektedir. Ancak, Karaman tarihçilerine göre de Karamanlıların soyu yüceltilerek hem dinî tarafı hem de soy yönünden bir hâkimiyet terminolojisi inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.<sup>384</sup> Karamanlıların Mevlevîliğe yaklaşımlarında ve Selçuklu soyuyla kurmaya çalıştıkları bağ dönem itibariyle beyliklerin meşruiyet söylemleri arasındaki benzerlikleri net olarak göstermektedir.<sup>385</sup>

Karayazıcı ve Hüseyin Paşa nâmındaki kişilerin birtakım sosyal ve ekonomik sebeplerle devletle karşı karşıya gelmesi üzerine, kronik yazarı bu kişilerin, “düşmen-i din-i devlet” olduklarını dolayısıyla üstlerine serdarlar gönderilmesi gerektiğini belirtir.<sup>386</sup> Yukarıdaki örneğe benzer biçimde; sosyal, siyasî, idarî veya ekonomik sebeplerle devletle karşı karşıya gelmesi doğrudan dine bağlanmıştır. Böylesi gaileler “ancak” bu şekilde “bertaraf” edilmeye çalışılmıştır. Bu durum en çok paranın yâni akçenin tağşişinde ve Celâlî hareketlerinde görülür. Kökeni ekonomik sebeplere dayanan bu tür hareketler bir şekilde dinle bağdaştırılıp engellenmeye çalışılmış ve bu yöntemle gayri meşru hareketler oldukları izlenimi verilmiştir. Dolayısıyla da bu minval üzere bir dil inşa edilmiştir.

Selânikî ve diğer devlet adamı/tarihçileri her ne kadar merkeze karşı çıkan ve birçoğu iktisadî temelli hareketleri dinî terimler üzerinden mahkûm etmeye çalışsa da ilginç olan bu hareketlerinde dinî argümanlarla ortaya çıkmalarıdır. Örneğin; Karayazıcı rüyasında Hz. Muhammed’in kendisine hükümrânlık verdiğini iddia etmiştir.<sup>387</sup> 1550’lerin ortalarından sonra başta Anadolu’da olmak üzere birçok yerde isyanlar ortaya çıkmıştı. Özellikle Trablusgarp ve havalisinde çıkan isyanlar “Mehdîci” yâni “kurtarıcı” temelli olurken, buna benzer şekilde Anadolu’nun birçok kesiminde iktisadî zorluklara göğüs germekte zorlanan halkı Osmanlı idarecilerinin tasallutundan kurtarmak için din esintili “Mehdî Celâlîler” türemiştir.<sup>388</sup>

Selânikî’nin Kızılbaşlara, Safevîlere ve “Mehdîci” isyanlara karşı göstermiş olduğu devletçi yaklaşımı Yeniçerilere karşı da gösterdiği anlaşılmaktadır. Yeniçerilerin kırpık akçeye gösterdiği tepkiyi hoş karşılamamış ve bu askerî ricâli “dinsizliğe mütesaddi” yâni dinsizliğe teşebbüs edenler olarak nitelendirmiştir.<sup>389</sup> Her ne kadar Selânikî Yeniçerileri dinsizlikle itham etse de birçok dönemde Yeniçeriler, isyanlarını ilk önce Şeyhülislâmdan

<sup>384</sup> Akça ve İnce, 2015: 47-101-102-103-105.

<sup>385</sup> Emecen, 2012: 198.

<sup>386</sup> Selânikî II, 1999: 836.

<sup>387</sup> Finkel, 2017: 165.

<sup>388</sup> Finkel, 2017: 164; Muhtelif “Mehdîci” isyanlar için bk. Ocak, 2016c: 125-128.

<sup>389</sup> Selânikî I, 1999: 302; Özcan, 2015a: 270-271.

fetva olarak başlatmışlardı. Bu da göstermektedir ki, aslında dinin meşruiyet aracı olarak hem devletin merkezinde hem de diğer kesimlerde temel hukukî dayanak olduğu görülmektedir.<sup>390</sup> Her ne olursa olsun, dinden bağımsız bir şekilde ortaya çıkan iktisadî hoşnutsuzluktan kaynaklanan isyan kökenli askerî hareketler hemen dindışı nitelendirilip toplumsal hareketler mahkûm edilmeye çalışılmıştır. Böylece dünyada ve Osmanlı'da görülen değişimin farkına varılamamış dolayısıyla bu değişim sürecinin önüne geçilerek siyasî, iktisadî ve askerî alanda görülen “bozulmaların” engellenmesi amaçlanmıştır. İşte çoğu zaman bu sözde bozulmaların önüne geçebilmek için devlet fetvalar aracılığıyla, tarihçiler kalemleriyle harekete geçiyor, “bozulmanın” müsebbi olarak gördükleri zümreleri ve hareketleri özellikle dinî terminolojiyle engellemeye çalışıyorlardı. Selânikî'nin askerî, siyasî ve iktisadî dünyada görülen değişim ve gelişimleri “bozulma” olarak nitelendirmesi aslında uzun süre Osmanlı tarihçilerinde ve tarihyazımında hâkim olacak bir paradigmaydı. Osmanlı düşünürlerinin bu paradigmayı aşarak değişen ve dönüşen dünya algısını yakalamaları oldukça geç tarihlere rastlayacaktır.

Dinî argümanlar sadece siyasal hareketlere kaynaklık etmekle kalmamış yeri geldiğinde makam/mevkii elde etmek için de önem kazanmıştır. Örneğin; bir devlet görevlisini yerinden etmek, çekemeyenlerin girişimleri neticesinde hizipleşmelerden nasibini aldırarak başvurulan yöntemlerden olmuştur. Özellikle Ehl-i İslâm olmadığı/olunmadığı vurgusu sık sık yapılagelen bir alışkanlıktı. Kuşkusuz bu ve benzeri durumlar da haklılık payı olanlar olduğu gibi sadece şahsî çıkarlar sebebiyle bu tür iftiralara maruz kalanlarda yok değildi. Örneğin, Mekke kadısının görevden alınarak başka bir yere sürülmesini müellif, garaz sahiplerinin ona atmış olduğu “Ehl-i İslâm olmadığı” iftirasından kaynaklandığını belirtir. Ancak tarihyazarı, kadıya yapıştırılan bu sıfatın gerçeği yansıtmadığını, bu kadının gayet faziletli Ehl-i İslâm bir kişi olduğunu vurgular.<sup>391</sup>

Yöneticilerin almış olduğu kararların meşruluğu açısından da din önemli bir dayanaktı. Yâni idareciler yaptıkları işleri ve aldıkları kararları din adına yapmalıydılar. Yukarıdaki meseleye benzer bir örnekte Kıbrıs Valisi Vezir Ali Paşa'nın başına gelmiştir. Kronik yazarı zikredilen paşanın; töhmetlerle, yalanlarla, iftiralarla öldürüldüğünü belirtir. Bu vakada Şeyhülislâmın gerekli tetkikatı yerine getirmediğini belirttikten sonra bir ayet alıntılıyarak, paşaya bunu reva görenlerin diğer dünyada çekeceği zarara işaret eder.<sup>392</sup>

Neticede, Osmanlı siyasal düşüncesinde, “düşmen-i din ü devlet” anlayışı son derece kuvvetli formüle edilmiştir. Böylece din ve devlet düşmanlığı birbirinden ayrılmaz bir bütün

<sup>390</sup> Finkel, 2017: 161; İnalçık, 2014: 72. Aslında XVII. yüzyılla birlikte hem sultanların katli hem de asker, esnaf ve ayaklananlar ulemadan alınan fetvalarla meşrulaştırılmıştır. Bu da fetvanın gücünü, işlevselliğini ve çok yönlülüğünü göstermektedir. Bk. İnalçık, 2014: 45.

<sup>391</sup> Sarı Mehmed Paşa III, 1979: 77 ve 78.

<sup>392</sup> Sarı Mehmed Paşa III, 1979: 122.

olarak algılanmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, “devlet-din özdeşliğinden” hareketle Osmanlı resmî ideolojisinin şekillendiğini belirtir. Osmanlı Devleti’nde en açık biçimde görülen, “her şey devlet içindir; din de devlet içindir” anlayışının, her ne kadar Osmanlı’da resmî ideolojinin varlığı tartışılabilir da bunun ancak resmî ideoloji olacağı kanaatindedir. Bu noktada Osmanlıların düşünce dünyasını şekillendiren ve hareketlerine dayanak noktası teşkil eden söz konusu ideolojinin beslendiğini kaynakları ortaya koyar. Ona göre; mezkûr ideoloji hem eski Türk geleneklerinden hem klasik İslâm dünyasından hem de Bizans siyasal anlayışlarından etkilenerek çok geniş bir yelpazeden beslenmiştir.<sup>393</sup> İnşa edilen formasyonlarla devletin heretiklere yaklaşımı kroniklerin diline en net biçimiyle yansımıştır. Devletin yaklaşımı “din ü devlet” anlayışının bir tezahürü olmuştur. Dolayısıyla pek çok meselenin dinî içerikli olduğu görünse de arka planında ekseri olarak siyasal endişelerin yattığı vurgulanır. Bu bağlamdan hareketle Osmanlıların benzeri birçok hareketi devre dışı bırakabilmek için “düşmen-i din ü devlet” vurgusu yaparak, sorunları çözmeye çalıştığı görülür. Bu noktada özellikle Dârü’l-İslâm’a olan yaklaşım dikkat çekicidir. Zira bu anlayış, metnin içinde çeşitli defalar örneklendirildiği üzere, devletin “din kardeşine” saldırmasını olanaklı hâle getirmiştir. Cihâd ve gazâ anlayışına ek olarak böyle bir anlayışın öne sürülmesi, şüphesiz Osmanlı hareketini kolaylaştırdığı gibi aynı zamanda eylemlerini meşru kılıyordu.<sup>394</sup> Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Osmanlı Devleti güçlü bir siyasî yapı, güçlü bir merkezî otorite gibi güçlü bir resmî ideoloji/düşünce de inşa etmiştir. Devlet açısından müspet manada vusule getirilen bu durum, heretikler açısından o denli menfi olmuştur. Devletin ön plana çıkan bu güçlü yönleri diğer taraftan güçlü bir “öteki” söylemini de beraberinde getirmiştir. Bu da kuşkusuz pek çok farklı zihniyetin zarara uğramasına neden olmuştur. Devlet inşa ettiği resmî düşünceyle kendini toplumun gerçeğinden o kadar soyutlamıştır ki, devletin aslî unsuru olarak görülen Türkmenler dahi çoğu zaman sıkı takibattan bunalmıştır. Bu bir dereceye kadar devletin güçlü bir merkezî yapı olduğunu gösterse de aynı zamanda devletin herhangi bir kırılmadan veya krizden ne kadar çekindiğini -belki de korktuğunu- gösterir.

Bu bölümü kısaca özetleyecek olursak, Osmanlı toplumunda meydana gelen; askerî, siyasî, idarî, iktisadî ve sosyal meselelerin açıklanmasında/anlatılmasında veyahut aktarılmasında Osmanlı tarihçileri bir inşa çabası içerisine girmişlerdir. Bu inşa çabası gerek râkip siyasî yapılarla girişilen mücadelelerde olsun gerekse Osmanlı resmî düşüncesinin

<sup>393</sup> Ocak, 2016a: 111-125; Ocak, 2017: 174.

<sup>394</sup> Ocak, 2016a: 146-147-148; Ocak, 2017: 172-176; Akça, 2010: 23-34-37-38-39. Cemal Kafadar da “Osmanlı resmî görüşünün” İslâm’a veya Devlet-i Âliyye’ye herhangi bir ihanet söz konusu olduğunda sert önlemler aldığını ve farklı fikirlerin seslerinin yükselmesini engellediğini belirtir. Bk. Kafadar, 2011: 114. Osmanlı’nın bu “din ü devlet” formülü, edebiyatlarına kadar sirayet ederek çok güçlü bir gelenek inşa etmiştir. Bk. Howard, 2011: 228. Osmanlı sülfi perspektifinde de “din ü devlet” önemli bir yer işgal eder. Bk. Öztürk, 2015: 277.

dışında muhaliflerle ilişkilerde olsun doğrudan merkezî otoritenin ve siyasî erkin tasavvuruna hitap etmiş, etmeyi amaçlamıştır. Bu hitap biçimi Ortaçağ düşünce dünyasından miras alındığı üzere ağırlıklı olarak din temelli olmuştur. Bu doğrultuda dostu ve düşmanı belirlerken veya açıklarken, dinî terimler sıkça kullanılmıştır. Sultanların hükmetme gücü ve kabiliyeti dinî argümanlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Dinî dayanaklarla inşa edilen bu anlatılar, sultanların nasıl hükmetme yetkisine sahip olduğunu gösterme/kuvvetlendirme çabası olmuştur. Devletin râkip siyasî yapıları veya muhalif düşünceleri hapsedme gayreti kronik yazarlarınca en “makul” şekilde dile getirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kronik yazarları “görevlerini” tam “layığıyla” ifa etmeye özen göstermişlerdir. Onlara göre en iyi müverrih, merkezin görüşünü “tam” ve “eksizsiz” eserine taşıyan kişiydi. Dolayısıyla sadece sultanları değil; yeri geldiğinde bir paşayı, yeri geldiğinde bir kadı veya valiyi de imkân olduğu ölçüde dinî terminolojiyle güçlü kılmaya çalışmışlardır. Tüm bunlarla birlikte, özellikle kardeşler arası mücadelelerde ve buna bağlı olarak meydana gelen hizipleşmeler neticesinde vuku bulan olaylarda dinî diskur kullanılmıştır. Ya da bunun tam tersi bir durumla, görev tevcih edilmek istenilen kişinin çeşitli dinî özellikleri vurgulanarak meslekî yeterliliği kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu bazen ahlâkî ve karakteristik belirtilere dikkat çekilerek yapılırken bazen de manevî mertebesi yüksek kimselerle olan nesep bağıyla yapılmıştır.

Tüm bu veriler yeterli görülüyorsa o zaman yeri geliyor manevî rüyalara başvuruyorlardı. Diğer taraftan, siyasî râkip olarak görülen ve bu anlamda çekinilen veya endişe edilen güçlere karşı da en iyi silâh olarak, bu yönetime ihtiyaç duyuyorlardı. Müslüman olan râkiplerin Müslümanlığı sorgulanıyor, kimin daha iyi Müslüman olduğu tartışması yapılıyor ve neticede Osmanlılar ön plana çıkarılıyordu. Bu doğrultuda siyasî râkipler, bazen “kâfir” bazen “düşmen-i din” yâni din düşmanı, bazen de gazâ ve cihâd engelleyicisi olarak nitelendiriliyorlardı. Buna bağlı olarak da dinî makamlara başvurarak, siyasî râkiplere karşı dinî fetva alıyorlardı. Böylece Müslüman bile olsalar diğer siyasî güçlerin meşruiyetinin bulunmadığının altı çiziliyordu. Bu söylemlere en çok maruz kalan Karamanoğulları başta olmak üzere tüm Anadolu beylikleri ile Memlûklüler olmuştur. Safevî “tehlikesinin” baş göstermesiyle birlikte, dinin kullanımı hiç olmadığı kadar yoğunluk kazanarak daha da artacaktır. Bunda mezhepsel farklılıklarla birlikte değişen Osmanlı düşünce dünyasının da etkisi büyük olacaktır. Özellikle ekonomik tabanlı olan ve aynı zamanda idaredeki hoşnutsuzluğa dayanan, heteredoks eğilimli hareketler bu dönemlerden itibaren yoğun bir takibata uğrayacaklar ve “nasiplerini” alacaklardır. Osmanlı düşünce dünyasına ters düşen



veya ters düşme ihtimâli olan anlayışların sahipleri ve savunucuları her ne kadar şeyh veya molla olsalar da benzeri terminolojik ithamlardan kendilerini kurtaramayacaklardır.

## 2.2. Osmanlı Kroniklerinde Merkezî Otoriteyi Meşrulaştırıcı Terimler

Osmanlı kroniklerinin işlevini derinlemesine gözler önüne serdiğimiz kısma müteakip, bu bölümde kronik yazarların Osmanlı varlığını meşrulaştırmak için kullandıkları terimlere yer vermeye çalışacağız.

Osmanlı kronikleri üzerinden, hem Osmanlı siyasî yapısı hem de hanedanın meşrulaştırılması çabaları rahatça tespit edilebilir. Aslında bu çabalar çok yönlü ve geniş bir tabanda şekillenmiştir. Başlangıçta râkip beylikler üzerinden başlayan meşrulaştırma çabaları, siyasî sınır ve râkiplerin artmasına bağlı olarak muhtelif coğrafyalara ve yapılara kaymıştır. Bununla birlikte dışarıya yönelik kullanılan meşrulaştırıcı söylemler zaman zaman -gerek görüldüğünde- iç politikada da kullanılmıştır. İç politikada yaklaşımları belirleyici kılan temel etmen Osmanlı siyasa düşüncesi olmuştur. Bir şekilde inşa edilen resmî düşüncelere bağlı olarak, merkezî otoriteye karşı çıkan herhangi bir eylem kroniklerce mercek altına alınarak, bu kalkışmanın ne kadar “kötü” olduğunu yansıtacak uygun terminoloji hemen inşa edilmiştir. Osmanlı resmî düşüncesine karşı çıkan hareketler ne kadar farklı sebeplere dayanırsa dayansın, çoğunlukla devlete, dolayısıyla dine karşı bir eylem olarak algılanmış bu minvalde de “gereği” yapılmıştır. Buna en başta devletin varlığı adına bir “tehdit” olarak düşünülen, taht/iktidar ortakları kardeşler maruz kalmıştır. Türk devlet geleneğinde, devletin son derece kutsal addedildiği düşünce sisteminde, Osmanlı kronikleri de üzerine düşeni “en iyi şekilde yapmaya” büyük gayret sarf etmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin imparatorluğa evrilme sürecine bağlı olarak muasırı pek çok devlet gibi güçlü bir “öteki” söylemi üretmiştir. Osmanlı merkezileşmesi belki modern zamanların göstermiş olduğu vahim hâdiselerin ortaya çıkışına neden olmamıştır. Ancak şurası bir gerçek ki, devletin kendisi için tehdit gördüğü her türlü eylemi, siyasî yapıyı ötekileştirip mahkûm etme eğilimi en dinamik tarafı olmuştur.<sup>395</sup>

Ekonomik buhranların şekillendirerek ortak bir payda oluşturduğu -XV. yüzyılın sonlarından başlayarak XVI. yüzyılda ayyuka çıkan- köylü hareketleri ise yüzyıllar boyunca aynı terminolojiyle “mahkûm” edilmiş ve toptan “nâ-meşru” görülerek sert bir üslubun kullanılmasına neden olmuşlardır. İçerideki problemlerde kullanılan bu “ötekileştirici” dil, aynı surette devam etmiştir. Dış dünyada düşman olarak görülen yapılar için kullanılan terminoloji içerideki sosyal yapılar için de benzer şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla dış

<sup>395</sup> Şahin, 2014: 215-216.

dünyanın düşmanlarıyla, imparatorluğun farklı coğrafyalarındaki sosyal hareketlere aynı perspektiften bakılmış nitekim onlar da “düşman” olarak nitelendirilmiştir. Bu Osmanlı düşünce sisteminin ne dereceye kadar devletçi bir yapı arz ettiğini net bir biçimde gözler önüne sermektedir. Bu bölümde Osmanlı yazımında kullanılan terimler üzerinde durulacak ve devletin bu genel yaklaşımının çerçevesi çizilecektir.

İlk olarak kroniklerin Osmanlıların yakın siyasî râkiplerinden olan Anadolu beylerine yönelik meşrulaştırıcı söylemlerine değinerek başlayalım. Anadolu coğrafyasında çeşitli birçok beyliğin varlık/yokluk mücadelesi verdiği bir ortamda en güçlü siyasî yapılardan birisi olarak görülen/gösterilen Karamanoğulları, Osmanlı siyasî tarihinde, Osmanlıları en çok “uğraştıran” beylik olarak ön plana çıkmıştır. Karamanoğulları, Osmanlı siyasî tarih anlatısını şekillendiren kroniklerde de en çok “uğraşılan” beylik olmuştur. Karamanoğulları’nın varlık/yokluk mücadelesi Osmanlı penceresinden “hayli nâ-meşru” görülmüş ve rekabet dışına itilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla kroniklerde Karamanoğulları’yla alâkalı vakalar anlatılırken onların varlık/yokluk mücadeleleri “bedbaht”, “fesad”, “fitne” olarak görülmüştür.<sup>396</sup> Karamanoğulları’nın “zulümler”<sup>397</sup> yaparak, “kâfir”<sup>398</sup> olduklarından bahsedildikten sonra onların mahdumları “nesebi belli olmayan çocuklar”<sup>399</sup> şeklinde nitelendirilir. Karamanoğulları’nın siyasî manevraları ise “Karaman şeytanlığı”<sup>400</sup> biçiminde resmedildi. Bu “şeytanlıkları” vasıtasıyla da çoğu zaman “bağı”<sup>401</sup> yâni yoldan saptıkları, zalimlik peşinde koştukları dile getirildi. Bu zalimlerin bir veçhesi olarak 1389’larda türlü türlü “haramiliklere”<sup>402</sup> başvurdukları, Osmanlı beldelerini soydukları anlatılır. Böylece “fikir-i fâsid”<sup>403</sup> üzere olup, gani ganimet tahsil etmek istedikleri beyan edildi. Osmanlıların Rûmeli’ne cihâd için çıkmalarından faydalanan Karamanoğullarının, Osmanlı şehirlerini daima arkadan vurarak “zir ü zeber”<sup>404</sup> yâni altüst, karmakarışık veya darmadağın ettikleri dile getirilir. Karamanlıların buna benzer birçok “zalimliklerinden”<sup>405</sup> bahsedilir. Dolayısıyla Karamanlıların “bozguncu, talancı bir eşkıya güruhundan” ibaret oldukları aktarılır. Hatta bazen “kâfir dahi kâfirliğince ol işleri etmezdi”<sup>406</sup> denilerek, Karamanlıların “kâfirlerden bile daha zalim oldukları” anlatılmaya çalışılmıştır. Kronik yazarları bu tür anlatılarla, Osmanlılar,

<sup>396</sup> Âşıkpaşazâde, 2003: 204-421-527; Neşri II, 2014: 791; Genç, 2007: 124-125.

<sup>397</sup> Âşıkpaşazâde, 2003: 135; Neşri II, 2014: 469.

<sup>398</sup> Âşıkpaşazâde, 2003: 192.

<sup>399</sup> Âşıkpaşazâde, 2003: 216.

<sup>400</sup> Âşıkpaşazâde, 2003: 238.

<sup>401</sup> Neşri I, 2014: 215. Benzer söylemler için bk. Neşri II, 2014: 779.

<sup>402</sup> Neşri I, 2014: 312. Benzer yakıştırmalar için bk. Neşri II, 2014: 518 ve 637.

<sup>403</sup> Neşri II, 2014: 472.

<sup>404</sup> Neşri II, 2014: 479. Karamanoğulları’nın “zulüm” ve “zalim”liklerine dair bk. Neşri II, 2014: 789.

<sup>405</sup> Neşri II, 2014: 519. Benzer değerlendirmeler için bk. Neşri II, 2014: 637.

<sup>406</sup> Neşri II, 2014: 637.

Karamanlılarla yapacakları muhârebelere bir altyapı/dayanak oluşturarak savaşa “hazırlık” yapmış olurdu. Bu “hazırlıklar” neticesinde II. Murad ile Karamanoğlu İbrahim Bey arasındaki mücadele sırasında Osmanlıların bu zamana dek hiç yapmadığını düşündüğü “mezâlim”liklerinin nedeni olarak da Karamanlıların yukarıdan beri anlatılagelen “garazları” gösterilir.<sup>407</sup>

Karamanoğulları kadar hedef hâline gelmiş diğer beylik ise, Germiyanlılardır. Aslında Germiyanlıların Osmanlılarla ilişkileri normal seviyede gösterilse de Ankara vakasından önce Anadolu’dan kaçan beyler arasında Germiyanolu’nun da ismi anılarak “iblis”<sup>408</sup> olarak tesmiye edildiği görülür. Onların da çoğu zaman “haset” ve “nifakla” Osmanlılara zarar verdiğinden bahsedilmiştir.<sup>409</sup>

İsfendiyar Bey’in II. Murad ile karşılaşmasında çekişmenin kaynağı olarak yine İsfendiyar Bey gösterilir. Zira eskiden Osmanlılar ile İsfendiyar’ın atalarının çok iyi geçindiği ancak şimdi onun “edebsizliğinden”<sup>410</sup> dolayı mücadeleye girişildiği anlatılır. Olayın bu şekilde anlatılması, Osmanlılara meşruiyeti kazandırmanın başka bir yönetimi olmalıdır. İsfendiyaroğulları’nın tüm bu “iyimserlikleri” Uzun Hasan’ın Rûm’a el uzatarak “iğvalık” yapmasına kadar sürer. Böylesi bir “iğvalığa” tolerans göster(e)meyen kronik yazarları İsfendiyarolu’nu “müfsidlik”<sup>411</sup> yapmakla suçlar.

1422 senesinde “Düzme Mustafa” vakası sonrası ele geçirilen esirlere ne yapılması gerektiği hususunda İbrahim ve İvaz Paşa arasında ihtilâf mevcuttu. İbrahim Paşa tamamının ortadan kaldırılmasını isterken İvaz Paşa bunların Aydın Beyliği’nden İzmirli’nin “fitne” ve “fesadına”<sup>412</sup> geldiklerini dolayısıyla kıllarına dokunulmaması gerektiğini belirtir. Çelebi Mehmed’in ölümünden sonra gelişen olaylarda İzmirli Cüneyd Bey’in “fitneciliğine” zaman zaman Menteşe Beyi de dahil edilir.<sup>413</sup> II. Murad bu durumdan son derece rahatsız olunca, İzmirli “haininin” işinin görülmesini ister.<sup>414</sup> Kronik yazarlarının nezdinde dize gelmeyen, “fitne” ve “fesada” ısrarla devam eden İzmirli en sonunda “hainlik” damgasını yemiş oluyordu.

Menteşelilerin yukarıda kısaca değinilen “fitneciliğine” ek olarak halkına “zulüm” ettikleri ve halkın da bundan “müteşekki” yâni şikâyetçi olduğu mevzu bahis edilerek,

<sup>407</sup> Neşri II, 2014: 643.

<sup>408</sup> Aşıkpaşazade, 2003: 139 ve 407.

<sup>409</sup> Genç, 2007: 194-246 ve 257.

<sup>410</sup> Aşıkpaşazade, 2003: 174. Neşri eserinde bu diyaloga benzer şekilde yer verirken İsfendiyar Bey’in kullandığı “edebsizlik” kelimesinin yerine “küstahlığı” kullanır. Bk. Neşri II, 2014: 577.

<sup>411</sup> Neşri II, 2014: 803.

<sup>412</sup> Aşıkpaşazade, 2003: 167, 177-178; Neşri II, 2014: 563 ve 584; Finkel, 2017: 34.

<sup>413</sup> Neşri II, 2014: 555; Aşıkpaşazade, 2003: 431-432.

<sup>414</sup> Neşri II, 2014: 583.

buraların Osmanlı mülkü olmasıyla “müsahtar” ve “adl” üzere hüküm edildiği ve halkın hoşnut kılındığı dile getirilir.<sup>415</sup> Menteşeoğullarının bu durum üzerine düşünüp, tahtlarını tekrar ele geçirip mülkleri üzerindeki Osmanlı hâkimiyetine son verme düşünceleri “hile”<sup>416</sup> olarak algılanır ve buna uygun şekilde sunulur.

Tüm bu örneklerde görüldüğü üzere, Osmanlı kronikleri râkip güçlere karşı ciddi bir karşıt dil kullanmıştır. En çok Karamanoğulları bu işten “nasibini” alsa da aslında neredeyse beyliklerin tamamı -yeri geldikçe ve bir şekilde- varlık/yokluk mücadelesinin dışına itilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti’nin teşkilatlanıp, kurumsallaşmasına bağlı olarak artan merkezîleşme, kroniklere de yansiyacak ve kroniklerin dili de gittikçe merkezîleşecektir. Özellikle beyliklerden daha güçlü siyasî yapılarla karşı karşıya kalınması, daha güçlü bir savunma ve meşruiyet zeminini zorunlu kılmıştır. Buna bağlı olarak değişkenlik gösterebilen, her türlü şarta ve düşmana karşı uyum sağlayan gittikçe sertleşen bir tarihyazım külliyyatı meydana gelmiştir.

Beyliklere nispeten daha güçlü râkipler olarak görülen ve hakikaten daha da belirgin bir siyasî yapı inşa ederek, geleneksel olan güçlere karşı kullanılan söylemi/dili inceleyelim. Osmanlılar Anadolu coğrafyasını ihata edip merkezî gücü şamil hâle gelince muhtelif otoritelerle sınırdaş olmuştur. Buna bağlı olarak da sınırdaş otoriteler arasında hâkimiyet mücadelesi kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda bahsedilmesi gereken tarihî vakaların başında, Osmanlı siyasî varlığını neredeyse her yönüyle etkilemiş, büyük krizlerin başlangıcı olan 1402 Ankara hâdisesi gelir. Neticede ilk Osmanlı kroniklerinden Aşıkpaşazâde’de Timur’un “lanetli”<sup>417</sup> olduğuna dikkat çekilir. Timur’un daha Anadolu’ya gelmeden Halep ve çevresinde pek çok yeri “zulüm” ve “zalimlikle” aldığı dolayısıyla da “kötüler içinde eşi olmayan bir kimse” olduğundan söz edilir.<sup>418</sup> Kronikler Timur’un daha Anadolu’ya gelmezden evvel “zalim”liğini vurgulamaya başlayarak belki de Timur’un Anadolu’da yapacağı “kırımın” hangi boyutlarda olduğunu tasavvur ettirmek istemişlerdir. Neşri’nin muhâbe sırasında Timur ve Yıldırım Bayezid’in konumları üzerinden yaptığı benzetmeler sırasında kullandığı imgeler hayli ilginçtir. Timur’un “Yezîd-vâr” bir şekilde sulu yere konduğu, Bayezid’in ise “Hüseyn-vâr” olarak “Kerbelâ-veş” gibi susuz bir yere konduğundan söz edilir.<sup>419</sup> Timur tarihçisine göre orduların konumları gerçekten de böyle

<sup>415</sup> Neşri I, 2014: 314.

<sup>416</sup> Neşri II, 2014: 589.

<sup>417</sup> Aşıkpaşazade, 2003: 141.

<sup>418</sup> Neşri I, 2014: 347. Neşri burada Timur’dan “a‘zam-i eşirâ” yâni “kötülerin en büyüğü, en büyük şerli insan” olarak bahseder. Timur’un “zalimlikleri” için ayrıca bk. Aşıkpaşazade, 2003: 142. Aşıkpaşazade eserinde yer verdiği bir şiirde Timur ile ilgili olarak “ettiği işi kâfir bile etmez” diyerek, herkesin ondan çok çektiğini belirtir. Böylece edebî olarak yaşanılanları kendi penceresinden kuvvetlendirmeye çalışır. Bk. Aşıkpaşazade, 2003: 145.

<sup>419</sup> Neşri I, 2014: 351; Finkel, 2017: 26.

olmuştur.<sup>420</sup> Ancak burada asıl mesele söz konusu stratejik üstünlükten dolayı Timur'un "Yezîd" olarak nitelendirilmesidir. İlk dönem Osmanlı kroniklerinde çizilen "zalim" ve "gaddar" Timur izleri daha geç diyebileceğimiz bir dönemin tarihçisi İdris-i Bitlisî de sürdürülse dahi söylemlerin biraz daha yumuşadığı görülür. Bitlisî nazarında Timur 'elbette' "ahir zamanın fitne kaynağıdır". Ancak ona göre Timur aynı zamanda "sahib-i kıran ve emirdir". Dolayısıyla da "İslâm dinînin hizmetçisidir". Bitlisî'ye göre Ankara Savaşı'nın müsebbipleri ise sair Anadolu beylerdir.<sup>421</sup> Osmanlı kroniklerindeki Timur'a karşı söylemlere benzer şekilde Timur tarihçileri de kendi saltanatlarının Allah tarafından onandığını düşünmüşlerdir. Özellikle Ankara Savaşı sonrası, İzmir'deki muhasara sürekli olarak gazilik, dindarlık ve mücahitlik üzerinden anlatılmış, Timur'un "cihâda" verdiği önem ön plana çıkarılmıştır.<sup>422</sup>

Kroniklerde siyasî rekabet ve güç bağlamında ele alınan ve üzerine sert bir üslupla gidilen bir diğer siyasî yapıysa Akkoyunlular Devleti ve onların padişahı Uzun Hasan'dır. Sultan II. Mehmed'in daha 1565-1566'da Uzun Hasan'ın yaptığı "yağma" ve "yıkımdan" dolayı üzerine sefer niyetinde olduğu kaydedilir. Geçmişte Sultan Murad'a hizmet etmiş olan Akkoyunluların şimdi bu tür davranışlarda bulunması yazara göre "caiz" değildir. Dolayısıyla padişahın niyeti "küçük bir yılan" olan Uzun Hasan'ı "ejderha" olmadan avlamak olarak aktarılır.<sup>423</sup> Devlet ricâlini toplayıp Uzun Hasan'a ne yapılması gerektiğini soran sultana Mahmud Paşa, Uzun Hasan'ın çıkardığı "fitnelere" göre cevap verilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>424</sup> Savaşın sonucu Osmanlı lehine bittikten sonra tarih yazarı bir monolog inşa eder. Bu monologda Uzun Hasan'ın kim olduğuna dair sorular sorarken dahi onu "isyancı" olarak niteler.<sup>425</sup> Hâlbuki, Akkoyunlu Uzun Hasan müstakil bir devletin başıdır. Dolayısıyla onun bir başka siyasî râkiple mücadele etmesi son derece normaldir. Ancak müverrihin bu durumu sanki Osmanlı hâkimiyeti altında birisinin, Osmanlı'ya karşı giriştiği bir hareket gibi göstermesi onun ne kadar "Osmanî" olduğunu ve nasıl bir meşrulaştırıcı dil kullandığını gözler önüne serer. Ayrıca Uzun Hasan'ın Karaman illerinde yapmış olduğu "bedhahlıklar", ölçsüz "zulümler", illeri "bozup, harap" etmesi gibi gerekçelerden dolayı II. Mehmed'in buraya sefer niyetinde olduğu vurgulanır.<sup>426</sup> Neşrî, Uzun Hasan'ın hayli "ednâ" bir kişi

<sup>420</sup> İnalçık, 2015c: 73.

<sup>421</sup> Genç, 2014: 373. Bitlisî gibi bir propaganistin Timur'a ve Ankara Savaşı'na böylesi bir bakış açısının arka planında Timur-Akkoyunlu ilişkileri olmalıdır. Zira hem yetiştiği ortamın hem de takip ettiği tarih ekolünün etkisi böylesi bir yaklaşımı mümkün kılmaktadır.

<sup>422</sup> İnalçık, 2015c: 72, 79-80-81.

<sup>423</sup> Aşıkpaşazade, 2003: 252.

<sup>424</sup> Aşıkpaşazade, 2003: 261; Neşrî II, 2014: 805.

<sup>425</sup> Aşıkpaşazade, 2003: 266.

<sup>426</sup> Neşrî II, 2014: 773.

olduğunu belirtir. Onun ednâ olduğunu belirtirken aslında alçak/en alçak/aşağı bir şahsiyet olduğunu anımsatmak ister. Bunlarla da yetinmeyerek, Uzun Hasan'ın Akkoyunlu sarayında “envâ'ı hîle” ile nasıl nüfuz sahibi olduğundan bahsetmesi ilginçtir. Çevresinde birçok yeri ele geçirdikten sonra zenginleşip “mağrur” olduğu dolayısıyla bu “mel'un” Rûm'a el uzatmasına neden olduğu anlatılır.<sup>427</sup> Osmanlı kökenli tarihçilere benzer biçimde bir dönem Akkoyunlu sarayında da bulunmuş olan ve bir ölçüde oralarda büyük hizmetleri görülmüş olan Bitlisî'de dahi Uzun Hasan'a yönelik bir itibarsızlaştırma politikasının güdüldüğü kullanılan dilden rahatça anlaşılmaktadır. Büyük ihtimâlle onun bu itibarsızlaştırma girişimlerinde Akkoyunluların siyasî arenadan çekilmiş olmasının rahatlığı söz konusuydu. Dolayısıyla Akkoyunluları ve Uzun Hasan'ı gazâ ve cihâdı engelleyenler olarak anmakla kalmadı “zalim” ve “küstahlıkla” itham etti. Daha da ileri giderek, “sadece adları Müslüman olan fasid kavim ve zalim Türkmen güruhu” olarak nitelendirdi.<sup>428</sup> Fakat madalyonun diğer tarafındaysa, Uzun Hasan kendisini “halife” olarak sunuyor ve kendi nesebinin eski soylu Türk ailelerine dayandığını iddia ediyordu. Hatırlanacağı üzere Osmanlılar da benzer girişimlerde bulunmuştu. Muhtemelen Uzun Hasan, yaptığı bu çıkışla Osmanlıların iddialarına yanıt vermiş oluyordu. Aslında belki de II. Mehmed'in temel endişesi mazide atalarının yaşadığı Timur Olayı'nın yeniden gündeme gelmesi ihtimâliydi.<sup>429</sup> Böylece bir tarafta Osmanlı tarihçileri diğer tarafta Akkoyunlu tarihçileri neredeyse tüm mesailerini birbirlerinin meşruiyetlerinin olmadığını kanıtlamaya harcamıştır. Bu da göstermektedir ki, savaşlar sadece kılıçla değil aynı zamanda kalemle yürütülmeye çalışılmaktadır. Şüphesiz ki bu ve benzeri anlatılar dönemin tarih algısına bağlı olarak gerçekleşen “meşrulaştırma savaşları”na yansıyan önemli örneklerdir. Bu bağlamda modern tarihyazıcılarından eserlerini inşa ederken beklenen odur ki başvurdukları kaynakları ciddi tetkiklere tâbi tutarak sözü edilen “meşrulaştırma savaşlarına” mümkün olduğunca az dahil olmalarıdır.

Osmanlı kroniklerinin, Osmanlı siyasî manevralarına uygun düşecek şekilde meşrulaştırıcı söylemler sergilediği diğer karşı bir râkip ise Memlûklüler'dir. Memlûklüler gerek halifelik makamını ellerinde tutmaları hasebiyle olsun gerekse 1260'da 'Ayn Câlût'ta Moğollar'ı durdurabilen tek güç olmaları hasebiyle Türk-İslâm dünyasında önemli bir yer işgal etmişlerdir. Osmanlılar imparatorluk evresine ulaşınca, Memlûklülerle hem siyasî açıdan hem de dinî açıdan karşılaşmak kaçınılmaz olmuştur. Zira bir tarafta Osmanlıların emperyal olma/olduğu iddiası diğer tarafta zaten hâlihazırda halifelige ve Moğol istilasını durdurabilme nosyonlarına malik bir siyasî yapı kısa zaman zarfında karşılaşmak durumunda kalacaktır. İşte

<sup>427</sup> Neşri II, 2014: 803.

<sup>428</sup> Genç, 2014: 349-350.

<sup>429</sup> Finkel, 2017: 59; Emecen, 2012: 262.

Osmanlı kronikleri bu karşılaşmalar daha başlamadan, halifeliğin Memlûklüler’de oluşuna aldırılmadan -ki zaten Memlûklülerin halifeliğini meşru görmüyorlardı- onların siyasî ve dinî varlıklarını sorgulamaya başlamışlardır. Tüm bunlara bir de II. Bayezid’in tahtına ortak olan Cem’e Memlûklülerin sahip çıkması ve Anadolu’ya göndermeleri eklenince, Osmanlı-Memlûk ilişkilerine ilk kıvılcım atıldı. I. Bayezid 1485’te Memlûklülerin elinden birtakım toprakları aldı. Ancak kronik yazarı bu toprakların zaten “Ermeni kâfirlerinin” elinde bulunduğu ve bu Ermeni kâfirlerinin de etrafa “eza” ve “cefa”<sup>430</sup> çektirdiğini anlatarak zaten bu bölgeye Mısırlıların tam olarak hâkim olamadıkları ve alınan toprakların Ermenilerden alındığını belirtmesi, Osmanlı hareketlerini meşrulaştırma çabası olarak görülebilir. Osmanlı uleması Mısırlılarla savaşılıp “cihâd” edilerek “kanlarının dökülmesi”<sup>431</sup> gerektiği yönünde fetva vermiş olsa da sultan ve birtakım molların sulh beyanı esas alındı. Burada dikkat çekici nokta halifelik makamına ulemanın “cihâd” açmış olmasıdır. II. Bayezid devrinin önemli tarihçilerinden ve II. Bayezid’in hamiliği altında eserini kaleme alan Bitlisî’de Memlûklülere yaklaşım çok daha serttir. Memlûklülerin hiçbir meşruiyeti olmadığını/olamayacağını dile getiren Bitlisî onları “aslı ve kökü hasis ve zelil olan Çerkes cemaati”<sup>432</sup> ve “soysuz Çerkes köleleri”<sup>433</sup> olarak niteler. Osmanlıların halifeliği hakkettiğini “gazâ faaliyetlerine” engel olan Memlûk “tehdidinin” bir an önce ortadan kaldırılması gerektiğini söyler.<sup>434</sup> Bitlisî bir başka eserinde ithamlarını daha da ağırlaştırır. Bitlisî, Mısırlıların “nifak” ve “tefrika” üzere oldukları,<sup>435</sup> “aşağılık Çerkes iblislerine” üstün gelmesi gerektiği,<sup>436</sup> ve neticede “dinsiz, adaletsiz, münafık Çerkeslere” hakkettiğinin verilmesi gerektiğini belirtir.<sup>437</sup> Siyasî açıdan çarpışma kaçınılmaz olunca meseleye dinî açıdan da çözüm bulunulması gündeme gelmiştir. Oysa ki klasik İslâm anlayışında ve teorisinde böylesi bir durum problemlidir. Sünnî bir devletin Sünnî bir devlete savaş açması, Osmanlı ulemasının meşru zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Yukarıdaki siyasî sebeplere bağlı olarak artan meşrulaştırma çabaları I. Selim döneminde daha da artmıştır.<sup>438</sup> “Rafizîlere” nispeten meşruiyet bulmakta zorlanan I. Selim,

<sup>430</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 385.

<sup>431</sup> Münecimbaşı Ahmed Dede II, 1974: 392.

<sup>432</sup> Genç, 2014: 229. Aslında Bitlisî’nin Memlûklülere karşı bu tavrı kalıcı değildir. Osmanlı sarayına küsmesiyle birlikte söylemleri yeniden şekillenecek ve Memlûkî bir hâl alacaktır. Bk. Genç, 2014: 229-230.

<sup>433</sup> Genç, 2014: 349. Kanunî dönemi tarihçisi de Memlûklülere karşı benzer söylemler içerisindedir. Bk. Şahin, 2014: 230.

<sup>434</sup> Genç, 2014: 351. Benzer iddialar Celâlîzâde’nin eserinde de görülür. Bk. Şahin, 2014: 229. Ayrıca Celâlîzâde Mustafa Çelebi, 2011: 17-18.

<sup>435</sup> Kırlangıç, 1995: 301.

<sup>436</sup> Kırlangıç, 1995: 306.

<sup>437</sup> Kırlangıç, 1995: 311.

<sup>438</sup> Osmanlı siyasa pratiğinde “egemenlik problemine” neden olmuş olan şer‘ ve örf temsilcilerinin, hedefi dinî ideallerle örtüştürüp aynileştirmesiyle sorun ortadan kalkmış/kaldırılmıştır. Din asıl, devlet araç gibi görülmeye; dinsel gayelere adanmış bir devletin varlığı devletin kutsanmasına neden olmuştur. Kutsal devlet anlayışı, maddî ve manevî otoritenin egemenliğine yakınlığıyla, egemenlik probleminin aşılması sağlanmıştır. Neticede

ulemaya durumu arz etmiş ancak “savaşa gerek yok, o da Müslümanların sultanı. Sizi hakkınızdan men etmiş değildir” cevabını alınca imdadına İbn-i Kemal yetişmiştir. Her iki tarafında Sünnî olması hasebiyle bir mezhep birlikteliği söz konusu olsa da İbn-i Kemal “bilâkis onunla savaşın, memleketini fethedersiniz. Zira bu husus Kur’an’da mevcuttur” der. İbn-i Kemal tam olarak tatmin olmayan sultana bu defa savaşı meşrulaştıracak ikinci bir formasyon sunmuştur.<sup>439</sup> Memlûklüler “yol kesici” nitelendirilmiş ve onlarla savaşanların “gazi” veya “şehit” olacağı anlayışı yerleştirilmiştir.<sup>440</sup> Memlûklülerin Şîf Safevîlerle işbirliği içerisinde olduğu yönündeki iddialarıyla önu kesilmek istenmiştir. Böylece “mülhid”lere karşı mücadele etmenin gereklerine vurgu yapılmıştır.<sup>441</sup> Bitlisi’den başka Osmanlı tarihçileri de Memlûklüler hakkında benzer söylemlerde bulunmuşlardır. Örneğin; Celâlzâde özellikle Canberdi Gazâli üzerinden Çerkesleri hor ve hakir görerek onları “Çerakisi-yi nahise”, “Çerkes nakes” veya “taife-i mezmune” olarak kayıt eder. Canberdi’nin bağımsızlık eğilimlerini, “Memlûk-Çerkes cahilliğine” verir.<sup>442</sup> Bu gelişmelere bağlı olarak gündeme gelen Sünnî Memlûklülerle mücadele sadece kroniklerin diliyle meşrulaştırılmamış -zira bu yeterli görülmemiştir- devreye Osmanlı uleması ve fetva makamı da sokularak meşrulaştırma söylemden hukuka doğru geçiş göstermiştir. Osmanlı bakışında gerek kronikler gerekse ulema bu konuda -yukarıda görüldüğü üzere- üstlerine düşen görevi en iyi şekilde ifa etmeye gayret göstermişlerdir.

1501’de Safevîlerin kurulması, Osmanlı kronik yazarlarının devletin görüşüne paralel olarak hareket etmesini daha da belirginleştirmiştir. Bu doğrultuda tarihçilerin en çok uğraştıkları siyasî yapının başında Safevîler gelmiştir. Daha önceleri bu coğrafya ve coğrafyadan gelenler için Acem/Acemî gibi mahlaslar kullanılırken, mezkûr tarihler itibariyle “Kızılbaş, Râfîzî” gibi adlandırmalara gidilmiştir.<sup>443</sup> Safevî, Şâh veya Kızılbaş deyimleri/terimleri Osmanlı kroniklerinin olmazsa olmazları olmuştur. Tarih yazıcılarının Osmanlıları meşrulaştırma çabaları ve bu çabalar içerisinde inşa edilen kurgular ve bu kurgularda kullanılan dil işin bir başka boyutudur. Kroniklerde ilk olarak Safevîlerin nâmeşru oldukları hissiyatı, Osmanlı siyasî tarihinde beklenmedik bir şekilde 1511’de Teke yöresinde ortaya çıkan Şâh Kulu ayaklanmasının anlatımı sırasında verilir. Hicrî 917’de

---

devlet aklının gerekleri dinsel alana dahil edilmiş oluyordu. Şer’i hukuk ile örfî hukukun bağdaş hâle getirilmesinde Ebussud Efendi’nin büyük rolü olmuştur. Bk. Kafadar, 2011: 113; Finkel, 2017: 132-133; Akça, 2010: 145. Osmanlı siyasî düşüncesini ve buna bağlı olarak devlet-ulema ilişkisini bu şekilde okumak yerinde olacaktır.

<sup>439</sup> İnanır, 2008: 42; Emecen, 2011: 91.

<sup>440</sup> İnanır, 2008: 43; Şahin, 2014: 229.

<sup>441</sup> Emecen, 2011: 212; Şahin, 2014: 229. Celâlzâde Mustafa Çelebi, 2011: 17-18; Akça ve İnce, 2015: 161-162

<sup>442</sup> Şahin, 2014: 230; Celâlzâde Mustafa Çelebi, 2011: 26.

<sup>443</sup> “Rafîzî” teriminin Anadolu’da kullanım şekli ve içerdiği anlam için bk. Ocak, 2016b: 346-348.



özellikle Safevîler/Şîîler için anlamlı bir gün olan on muharreminde “râfizi” adetlerine göre bir araya geldiği söylenen “kızılbaş eşkıyasının” Şâh Kulu -ki sonraları kronikler bu kişiyi “Şeytan Kulu” şeklinde tesmiye eder- önderliğindeki harekâta yönelik görüldüğü üzere sert söylemler geliştirmişlerdir.<sup>444</sup> Artık her fırsatta -olur olmaz yerde- Safevîlere karşı aşırı deyimler kullanılagülecektir. Hatta mezkûr deyimlerin tonu gittikçe daha da ağırlaşacaktır. Özellikle I. Selim’in Doğu Seferleri söylemlerin sertleşmesinde temel rol oynayacaktır. Kaynaklarda “kızılbaş” kelimesinin önüne arkasına bin bir türlü hakaretvari terimler eklemenecektir.<sup>445</sup> Safevîlere karşı sert tavırda doruğa çıkan ve bu bağlamda kendisinden sonrakilere deyim yerindeyse “hocalık” yapacak müverrih -tahmin edilebileceği gibi- Bitlisî’dir. Bitlisî’nin Osmanlı tarihçilerinin Safevîlere yaklaşımlarında ve onlara karşı aldıkları tavırda belirleyici rolü göz önüne alındığında onun eserleri “klasik” olarak baz alınabilir. Zira o eserleri *Heşt Behişt*<sup>446</sup>, özellikle de *Selim Şâh-nâme*’sinde<sup>447</sup> aşırı bir Safevî karşıtlığı inşa etmiştir. İki farklı mezhebe mensup, iki râkip devlet söz konusu olduğundan Bitlisî’nin Safevî inançlarına dair yoğun eleştiriler geliştirdiği gözlemlenir. Dolayısıyla eserine Osmanlılara dinî ve dünyevî galibiyetler yaşatabilecek kelimeler derç etmiştir. Kendisinden sonraki tarihçilerin hem tarihyazımsal açıdan hem de kaynak kullanım açısından Bitlisî’den etkilendikleri düşünülürse, XVI. asırdan itibaren artan Safevî/Kızılbaş<sup>448</sup> karşıtı söylemlerin sebebi daha kolay anlaşılabilir. Zira pek çok Osmanlı müverrihi Bitlisî’yi temel başvuru kaynağı kabul etmiş ve vakaların çoğunu ondan iktibas ederek dönemlerine taşımışlardır. Mezhepsel farklılık kronik yazarlarının zihin dünyaları çerçevesinde inşa ettikleri diskurda net bir biçimde göze çarpıyordu. Zira “Sünnî” ve “Şîî” gibi dinî/mezhepsel aidiyetleri ön plana çıkaran terimlerin kullanımında artış olduğu tahmin edilebilir. Buna bağlı olarak da Safevîlerin mezhepleri “bed-mezheb”, “revâfız-ı mezheb-i batıla”, “mezheb-i batıla” “mezheb-i râfîz”, “şâh-ı bî-din”, ve benzeri söylemlerle *batıllığı* mezhepsel açıdan kanıtlanmaya çalışılmıştır.<sup>449</sup> Safevîlerin *batıllığı* sadece mezhepsel açıdan ele alınmamış, sosyal düzen açısından da “eşkıya güruhu”, “zalim/gaddar”, “müfsid”, “fesad erbabı”

<sup>444</sup> Kırılancı, 1995: 99; Münecimbaşu Ahmed Dede II, 1974: 428. Benzer Kızılbaş isyanları için bk. Ocak, 2016b: 90-93.

<sup>445</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: 51, 136, 250 ve 255; Matrâkçı Nasûh, 2005: 20, 186 ve 194; Tokluca, 2010: 4, 13, 34, 42 ve 90; Kâtip Çelebi, 2007: 445, 447, 451, 503 ve 864.

<sup>446</sup> Genç, 2014: 255-256-388.

<sup>447</sup> Kırılancı, 1995: 142, 143, 144, 193 ve 194; Emecen, 2011: 97.

<sup>448</sup> Vural Genç’e göre, Bitlisî’nin Şîî/Kızılbaş dili mezhepsel bir aidiyeti ön plana çıkarmaktan ziyade Şâh’ın yanında yer alan taraftarlara siyasal olarak toptancı bir bakış açısının yansımalarıdır. Bitlisî’ye göre Osmanlı karşısında ittifak eden herkes Şîî/Kızılbaş’tır. Bk. Genç, 2014: 280.

<sup>449</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: 51 ve 250; Kâtip Çelebi, 2007: 339, 795 ve 864; Şahin, 2014: 137; Emecen, 2011: 91; Refik, 1994: 93.

oldukları kullanılan deyimler ve söylemlerle kabul ettirilmeye çalışılmıştır.<sup>450</sup> Kroniklerdeki bu ağır ithamlar benzer şekilde Safevîlere karşı alınan fetvalarda görülür.<sup>451</sup> Finkel, bürokratik merkezci Ortodoks bir din anlayışının hâkim olmaya başlamasından itibaren, Anadolu’da tepkilerin daha da sıklaştığını vurgular.<sup>452</sup> Bu sıklığa bağlı olarak da kroniklerde Safevîlere karşı ne kadar güçlü bir anlatım inşa edildiğini tahmin etmek zor değildir.

XVI ve XVII. yüzyıllar Osmanlılar açısından başka bir “tehlikenin” çanlarının çaldığı yıllardır. Doğu’da hem dinî hem siyasî bir gücün belirmesinin yanı sıra, Osmanlı toplumsal hayatında da ciddi kırılmalar göze çarpmaya başlamıştır. Ağırlıklı olarak iktisadî sorunlardan kaynaklanarak “merkezkaç” kuvvetlerin ortaya çıkışı, Osmanlı toplumsal dinamiklerini oldukça derinden sarsacaktır. Merkezî otoritenin ve onun uzantısı konumundaki bürokrat erkin, köylünün “kazancına ortak olma” girişimi ciddi sosyal değişimleri de beraberinde getirecektir. İlk olarak 1519’da Bozok’ta Celâl adlı bir kişi, iktidar erkinin bu “kazançlarına ortak olma” girişimlerine karşı durarak ününü duyurdu. Artık bu tarihten itibaren Anadolu “eskisi gibi” olmayacak ve sürekli hareketliliklerin görüldüğü merkez hâline gelecektir. 1519’daki vakalara benzer cinsten yüzlerce yeni vaka türeyecektir. Her ne kadar “Bozoklu Celâl” kısa süre de yakalanıp öldürülecekse de artık o bir sembol olacak ve her benzeri vaka “Celâlî” şeklinde tesmiye edilecektir. Celâl, Osmanlı sosyal ve siyasî düzeninde öylesine büyük bir etki bırakacaktır ki 1500’lerde tarih sahnesinden çek(tir)ilmesine rağmen iki yüz-üç yüz yıl sonra bile onun izlerine rastlanabilecektir. Osmanlı kronik yazarları -merkezî otoritenin de dediği gibi- her türlü hareketlenmeyi “Celâlî”<sup>453</sup> şeklinde eserlerine taşıyacaklardır. Hatta zaman zaman “Celâlîler” ile “Kızılbaşları” bir arada anarak, “Celâlîlerin ‘zaten’ Kızılbaş” oldukları izlenimini vereceklerdir.<sup>454</sup> Safevîler kısmını ele alırken bahsettiğimiz kroniklerin her sayfasının “Kızılbaşlarla” inşa edildiği gerçeğini “Celâlîler” için de rahatlıkla söyleyebiliriz. Birçok yerde; “Celâlî fitnessi, Celâlî eşkıyası, Celâlî istilâsı, Celâlî

<sup>450</sup> Matrâkçı Nasûh, 2005: 20-186-194; Tokluca, 2010: 42 ve 90; Savaş, 2013: 118-119; Refik, 1994: 54. Cemal Kafadar, Osmanlıların Safevîleri “fesat”çı olarak gördüğünü ve bunun da siyasî kaygılardan kaynaklandığını vurgular. Ona göre bu kaygı o kadar kendini hissettirmiştir ki devlet şiddetle birlikte aşırı bir camii yapma eğilimine girmiştir. Bk. Kafadar, 2011: 116.

<sup>451</sup> Emecen, 2011: 102-130.

<sup>452</sup> Finkel, 2017: 182.

<sup>453</sup> Kroniklerde yer alan “Celâlî” vakaları ve kronik yazarlarının bu vakalara yaklaşımında belirleyici olan kullandıkları dil için bk. Matrâkçı Nasûh, 2005: 121-122, 126 ve 128; Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: 163, 220, 303ve 538.

<sup>454</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 502-503-553 ve 564; Celâlîzâde Mustafa Çelebi, 2011: 132-133. Elbette “Celâlîlerin” pek çoğu “Kızılbaş” olabilir. Ancak iki yüz-üç yüz yıllık zaman zarfında “Celâlî” olarak anılanların toptan “Kızılbaş” olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira, “Celâlî” şeklinde tesmiye edilenlerin içerisinde en başta Sekban sınıfı olmak üzere Paşa rütbesinde olanlar da mevcuttur. Bu hâlde toplumsal tabanı ekseri iktisadî koşullardan ve merkezî otoritenin dayatmalarından kaynaklanan hoşnutsuzluk doğrultusunda meydana gelen “sosyal güç” içerisinde dinî, mezhepsel ve etnik çeşitlilik görülmesi yüksek olasılıktır. Ayrıca bu mücadelelerde askerlerin veya devlet görevlilerin ölümünün “şehitlik” olarak anılması, Osmanlı düşünce dünyasıyla kronik yazarlarının ne derecede paralellik gösterdiğini kanıtlar.

sureti ve hatta Celâlî ihtilâli” gibi daha pek çok tabir kroniklerin dilini şekillendirmiştir.<sup>455</sup> Özellikle Karayazıcı, Kalenderoğlu, Canpoladoğlu, Abaza Mehmed Paşa gibi daha birçok vakada söylemler sertleşerek özelleştirilmiştir. Diğer vakalarda ve gelişmelerde olduğu gibi bu vakalarda da “Celâlîlerin” sürekli olarak; “bozgunculuğu, isyancılığı, asiliği, fitneci ve fesadçılığı” vurgulanmıştır.<sup>456</sup> İnalçık, Celâlîlerin sekban-sarıca bölüklerinin sefere gitmek yerine Anadolu’da halka zulüm edip, mallarını soyduklarına değinir. Yukarıda da görüldüğü üzere, Celâlîlerle asi paşalar zaman zaman birlikte hareket etmiş, Celâlîler paşalara kapı olmuşlardır.<sup>457</sup> Geçmişten gelen Yeniçeri-Celâlî çekişmesi yeni bir biçim almış ve Celâlîleri önlemek için gönderilen yüzlerce yeniçeri katledilmiş, birçok yeniçeri evi de ya yağmalanmış ya da kundaklanmıştır.<sup>458</sup> Kronikler çeşitli terimlerle Celâlîlerin eşkıya ve bozgunculuğunu vurgulamışlardır. Ancak devletin anlatımında, eşkıya ve isyancı biraz farklı bir konumda duruyordu. Temelde devlet her ne olursa olsun isyancı paşaları Osmanlı olarak görüyor ve ona göre muamele ediyordu. Onlara göre bu kişiler inatları son bulup yeniden devletin saflarına katılincaya kadar “sapkın” olarak addediliyordu. Ancak eşkıyaların durumu biraz farklıydı. Zira onlar devletin penceresinde daima ikinci sınıf kişilerden mürettepti. Devletin kanunlarla koyduğu nizamın dışına çıkmaya çalışan ve çoğu zaman da onlar için çizilen sınırları reddetmekteydiler. Devlete göre bu kişiler köylüydü ve vergi vermek zorundalardı. Eğer bu konumlarına uymazlarsa ona göre cezaî yaptırım uygulanmaktaydı. Öte taraftan bir eşkıyanın paşalar safında yer alması neredeyse imkânsızdı. Sonuçta her iki kesim de fırsatını buldukça çeşitli saldırılar yapıyordu. Bir kısmı reaya tarafından sevilirken, bir kısmı da hoş karşılanmıyordu.<sup>459</sup>

Sonuçta bu kısımda gösterilmeye çalışılan temel olgu, Osmanlı kroniklerini yazan tarihyazıcılarının, devletin düşüncesini ve kendi varlıklarını “meşrulaştırmak” için nasıl bir yol izledikleri olmuştur. Gerek belirli kişilerin hamilikleri bünyesinde olsun, gerek devletin görevlendirmelerine bağlı olarak gerekse “sivil” yazılımlarda ekseri olarak “meşrulaştırıcı” çizgilerinden sapmamaya özen göstermişlerdir. Bu bağlamda kullanılan dil ve inşa edilen diskurla ellerinden geldiğince merkezin sesi olmaya çalışmışlardır. Modernite öncesi

<sup>455</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 433, 460, 490, 494, 503 ve 533. Halil İnalçık, birtakım “Celâlî eşkıyasının” 1610’larda Şah Abbas’a karşı başarısız seferler neticesinde dirliksiz kalan askerlerden olduğunu belirtir. Bk. İnalçık, 2015c: 182.

<sup>456</sup> Naîmâ Mustafa Efendi I, 2007: 163, 259 ve 269; Şahin, 2014: 98-99; İnalçık, 2015c: 325. Celâlîlere karşı en sert tavrı takınan malûm olduğu üzere Kuyucu Murad Paşa olmuştur. Bk. İnalçık, 2014: 162.

<sup>457</sup> İnalçık, 2014: 6. Bunun dışında XVII. yüzyılda Anadolu’yu gelen Ricaut, eyaletleri yöneten beylerbeyi ve paşaların yönettikleri toprakları düşman toprağı gördüğünü ve zulüm ettiklerini belirtir. Hatta ona göre bu yüzyılda Osmanlı Devleti “ne itaatin, ne birliğin, ne de sadakatın mevcut olmadığı” bir devlet görünümündedir. Bk. Ricaut, 1996: 186.

<sup>458</sup> İnalçık, 2014: 194.

<sup>459</sup> Finkel, 2017: 206. Örneğin devletin başına büyük gaileler açan Abaza Mehmed Paşa daha sonraları paşa unvanıyla devletin çeşitli kademelerinde görev yapmıştır.

toplumlarda tarihyazıcılığının ürettiği bilgiler ışığında inşa edilen anlatılar, genellikle merkezî güçlerin gölgesinde tebarüz edilir. Dolayısıyla yukarıda sunulan çeşitli tarihî kesitler, merkezî odaklarla, onun ekseninde oluşturulan külliyattaki benzer söylemleri analiz etmiştir. Muhtelif güç ve odaklara karşı merkezî otoritenin de beklediği yönde söylemler kullanılmıştır. Asıl olan devlettir düşüncesinden hareketle meşruiyet için dinî, mezhepsel ve düzenci/nizamcı düşünceler ön plana çıkarılmıştır. Meşrulaştırma çabalarında zihinsel dinamiklere başvurularak deyim yerindeyse yardım alınmıştır. Kronik yazarları tasavvurlarındaki terimleri o kadar geniş yelpazede kullanmışlardır ki merkezî otoriteyle karşı karşıya kalan her hareket, her toplumsal yapı kelimelerin gücünden “nasibini” almıştır. Örneğin, devletin temel düşmanı olan “kâfirlere” yönelik olan dil aynı zamanda hanedanın bir başka azası ve iktidarın ortağı konumundaki (râkip) kardeşe karşı da kullanılmıştır. Devlet idaresindeki bazı birey ve zümrelere de aynı tarz ve biçimde yaklaşılmıştır. Devletin varlığı söz konusu olduğunda her en kadar devletin bürokratu, şeyhi, uleması, askerî olsa da çeşitli sınıflardaki insanlar ortak bir dil kullanılarak tecrit edilmeye çalışılmıştır.

Bu bölümü özetleyecek olursak, kroniklerin eserlerini inşa ederken hangi saiklerle inşa ettikleri, meseleleri hangi yaklaşım tarzlarıyla açıklamaya çalıştıkları, açıklamalar sırasında yararlandıkları temel olgular ve bu olgular ışığında oluşturulan dil bu bölümün odak noktasını teşkil eder. Dolayısıyla bu bölüm ikiye ayrılmış, ilk önce kroniklerin merkezî otoriteye yaklaşımda belirleyici olan *dinî* ve *siyasî* argümanlar ve son olarak da *dinî* ve *siyasî* argümanlara bağlı olarak inşa edilen tarih kurgusundaki *merkezci dil* ele alınmaya çalışılmıştır. Ortaçağ düşünce dünyası açısından önemli bir olgu olan *dinî* hâdiseleri açıklamada belirleyici olan *dinsel* bakış açısının tezahürleri üzerinde durulmuş, vakalara dinsel bir yorum getirme ve buna bağlı olarak inşa edilen tarihî kurgudaki dost ve düşman tanımının nasıl vusulle getirildiğine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Kroniklerdeki vakalar anlatılırken bu açıklamaların merkezle aynı doğrultuda hatta bazen merkezin direktifleriyle oluştuğuna temas edilmiştir. Bu bağlamda devlet/din/kronik ilişkilerinin tarihyazımını nasıl şekillendirmiş olabileceği sorununa yanıt aranmıştır.

Son olarak ikinci kısımda uzun uzun anlatıldığı üzere devletin “öteki, râkip, düşman” olarak algıladığı toplumsal ve siyasî yapılara yönelik olarak kullandığı dille tarihyazıcılarının kullanmış olduğu dil arasındaki ilişki/bağ gözler önüne serilmiştir. Devletin kullandığı etiketlerin sorunsuz bir şekilde tarihyazıcılarınca da nasıl kullanıldığı anlatılmak istenmiştir. Ayrıca devletin çok geniş bir tabana (siyasî râkiplere, Müslüman devletlere, aynı veya farklı mezhepten olanlara, muhtelif toplumsal yapılara, tebaanın belirli kesimlerine, kardeşlere, bürokratlara, şeyhlere, ulemaya gibi daha pek çok kesime) yayarak kullandığı bu etiketlerin

tarihyazıcılığına yansımaları detaylandırılmıştır. Böylece tarihî vakalarda kullanılan dilin ne dereceye kadar iktidarın dili olduğu irdelenmiştir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### OSMANLI KRONİKLERİNDE “MÜLHİD VE ZINDIK” SUÇLAMALARININ TARİHSEL ARKA PLANI

#### 3.1. Kavramsal Çerçeve

Tarih boyunca devletler ve toplumlar hâkim anlayışın dışında zuhur edecek olan her türlü fikrî düşünceye karşı çıkmışlar ve ellerinden geldiğince bu tür hareketlerin çıkmasını engellemeye çalışmışlardır. Ne var ki devletlerin ve toplumların tüm gayretlerine rağmen insan doğası gereği egemen anlayışın dışında çeşitli cereyanlar ortaya çıkmıştır. Nitekim bu noktadan sonra devreye dil, terminoloji ve kavram girerek, egemen anlayışın da dışında kalanlara çeşitli yakıştırmalar yapılarak bir bakıma “cezalandırılmaya” veya “tecrit” edilmeye çalışılmıştır. Böylece geleneksel anlayışın dışında hareket edenlerin, o toplumun bir üyesi olmadığı izlenimi verilmeye çalışılmıştır. İşte bu yaklaşımdan yola çıkarak, bu tezde daha konuya giriş yapmadan bu minvalde kullanılan terimlerin nasıl ortaya çıktığı ve ne anlama geldiği gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

#### 3.2. “Mülhid” ve “Zındık” Kavramlarının İçerik ve Kapsamı

“Mülhid” kelimesi, Şemseddin Sami’de “vahdete ve dinin temellerine/esaslarına inanmayan, dinsiz, imansız, münkir yâni inkâr edilmiş, tarik-i ilhâda sapmış adam” şeklinde lügate derç edilmiştir.<sup>460</sup> Aslında kelimenin kökeni Arapça “ilhâd” kelimesine dayanır ki “itikâd-i sahihadan nekul (dönmüş), Hak-teala’nın varlığına ve vahdaniyetine inanmamış, dinsizlik, itikatsızlık, akide-i faside, mülhidin” anlamlarına gelmektedir.<sup>461</sup> Osman Zeki Pakalın Kamus-i Osmanî’den ödünç aldığı ilhâd kelimesini; “Tarik-i Hak’tan îraz ile mezheb-i bâtıla sülük etmek, şirki kabul etmek” şeklinde açıklayarak, Allah’ı inkâr etme manasına geldiğine işaret eder.<sup>462</sup> Rıza Tevfik’te İslâm âlimlerinin ve geçmiş yazarların “mülhid” ve “ilhâd” terimleriyle “ateizmi” yâni “Allahsızlığı” kastettiklerini belirtir.<sup>463</sup>

Zındık kelimesinin tarihi kökenleri oldukça eskiye götürülür. Osman Zeki, “zındık” kelimesini; “Allah’a ahirete imanı olmayan, dinsiz yerine kullanılan bir tabir” olarak hemen hemen “mülhid ve ilhâda” benzer manalarda kullanmıştır.<sup>464</sup> Ancak Ahmet Yaşar Ocak,

<sup>460</sup> Sami, 1317: 1401.

<sup>461</sup> Sami, 1317: 155.

<sup>462</sup> Pakalın II, 1983: 52.

<sup>463</sup> Tevfik, 2003: 158. (Bu bilgi Rıza Tevfik’in *Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe* adlı eserindeki “Ateizm” maddesinin Fuat Aydın-Mehmet Özşenel tarafından günümüz harflerine çevrilerek, Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Dergisi’nin 2003’de yayımlanan 8. Sayısından alınmıştır).

<sup>464</sup> Pakalın III, 1983: 657-658.

“mülhid” kelimesinin “zındık” teriminin anlamını kuvvetlendirmek için kullanılageldiğini tahmin etmektedir.<sup>465</sup> Kullanılagelen bu kelimelerin aslında Sasanilere kadar götürülebilecek uzun bir geçmişi söz konusudur. Dolayısıyla kelimenin Farsça kökenli olması büyük olasılıktır. Sasanilerdeki ilk kullanımı ortodokstan sapan heteredoks manasını çağrıştırmaktaydı.<sup>466</sup> İslâm literatüründe Emevîler zamanında rastlanan terim üzerine, Ortaçağ’daki Müslüman bilginlerinde uzun süre mesai harcayarak “zındık” kelimesi üzerinden çeşitli fikirler beyan etmişlerdir.<sup>467</sup> Müslüman âlimlerin dile getirdiği görüşler genel olarak kabul edilerek, oryantalistlerce de benzer biçimlerde kullanılmıştır.<sup>468</sup> Bugün çağdaş araştırmacıların “zındık” teriminin kullanımına bakarsak şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkündür:

a) Zâhiren İslâm’a bağlı görünen ancak nur ve zulmet gibi birbirine zıt ilkeye bağlı kalarak Maniheizm, Mezdekiyye ve Mecusiliğe mensup olan kimselerdir ki Abbasîler zamanında genellikle bu mana da kullanılmıştır.

b) Müslüman gibi yaşayıp küfür içinde olan ve küfrünü gizleyen kimselerdir. Klasik İslâm döneminde daha çok münafık olarak anılmışlardır.

c) Hiçbir şekilde inanmayan kişilere yâni ateist kimselere yönelik olarak kullanılan anlamdadır.

d) Küfrünü açıklamamakla birlikte dinî konularda hassas olmayan ve laubali tavır takınan kimseler için kullanılmıştır.<sup>469</sup>

Her ne kadar farklı terimler kullanılsa da dinler tarihinde “ilhâd” şeklinde algılanan hareketler meydana gelmiştir.<sup>470</sup> İslâm toplumunda geçmiş inanışlarından tam olarak kopamayan ve aynı zamanda farklı coğrafyalarda bulunmaları hasebiyle İslâm kaidelerini benimsemekte zorlanarak *bâtınî* bir karaktere bürünen hareketler genel olarak “ilhâd” kavramıyla açıklanmıştır. Özellikle kadim İran medeniyetinin, Müslüman olsalar bile eski ananelerinden kopamamaları İslâm’da “ilhâdî” ve “zındıkî” hareketleri gündeme getirmiştir.<sup>471</sup> Bu açıdan bakıldığında İslâm toplumunda “ilhâd” ve “zındık” inançsızlıktan çok ortodoksinin dışına çıkanlar için kullanılmıştır. İslâm dünyasında, Osmanlılara gelinceye kadar pek çok “zendeka” ve “ilhâd” hâdisesi meydana gelmiştir. Bunların birçok sebebi

<sup>465</sup> Ocak, 2016a: 39.

<sup>466</sup> Chokr, 2002: 66; Öz, 2013: 390.

<sup>467</sup> Ocak, 2016a: 39-40; Ocak, 2016c: 252; Menekşe, 2014: 31-32-33. Ayrıca bk. Hekimoğlu, 2006: 1-8; Arifoğlu, 2013: 75-76-77; Numaoğlu, 2011: 8-14.

<sup>468</sup> Ocak, 2016a: 41; Menekşe, 2014: 38-39. Bu bilgilere ek olarak, “Ateizm, Zındık, Zendeka, Mülhid ve İlhâd” terimlerinin değerlendirmesi ve birbirleriyle ilişkileri hakkında bk. Tevfik, 2003: 157-187; Doğan, 2006: 43-71.

<sup>469</sup> Öz, 2013: 391.

<sup>470</sup> Sinanoğlu, 2000: 90-92.

<sup>471</sup> Kutluer, 2000: 93-96.

olmakla beraber, genel olarak Ortodoks İslâm'dan sapmanın etkileri olarak görülmektedir. İslâm'a geçiş evresinde özellikle İranlıların İslâm öncesi inançlarını gizlemesi ve devamında bunları sürdürmeleri büyük bir takibatı gündeme getirmiştir. Bunun üzerine Abbasî halifesi Mehdî Billâh'ın hem İran kökenli görüşleri hem de Uygurların kabul ettiği Maniheistik düşüncelere karşı *Dîvânüz'z-Zenâdika*'yı kurmasına neden olmuştur.<sup>472</sup> Selçuklular zamanında ise bu kavramın “kâfir”liği çağrıştırdığı anlaşılmaktadır.<sup>473</sup>

Osmanlı düşünürlerinin “zendeka” ve “ilhâdın” peşine düşmeleri Molla Lütî'nin idamı meselesiyle başlamıştır diyebiliriz. Molla Lütî'yle başlayan bu süreç Molla Kabz gibi vakalarla devam etmiştir. Zira bu konu, çeşitli grupların olaylara farklı pencerelerden bakmasıyla yeni bir ivme kazanmış, fikir adamları “zendeka” ve “ilhâdın” mahiyetine eğilmek durumunda kalmışlardır. Dolayısıyla “zendeka” ve “ilhâda” dair küçük çaplı risâleler kaleme almışlardır. Bunların en meşhurları; İbn-i Kemal, Molla Ahaveyn ve Efdalzâde Hamîdüddin gibi dönemin önde gelen düşünürleridir.

Molla Ahveyn, risâlesinde *zındıklığın tarifini* Hz. Peygamber'in peygamberliğine iftira atan, onu yalanlayan ve ona noksanlıklar atfeden kişiler olarak tarif eder.<sup>474</sup> Müteakiben, bu gibi kişilere nasıl muamele edilmesi gerektiği üzerinde durularak böyle vakaların değnek ve katl gibi cezaları içerdiğini belirtir.<sup>475</sup> Ahaveyn bunların tövbelerinin kabulü konusunda ihtilâf olduğunu belirtmesine rağmen, çeşitli kaynakları işaret ederek bu gibi kişilerin tövbelerinin kabul edilemeyeceğini dolayısıyla katl edilmesi gerektiğini savunduğu görülür.<sup>476</sup> Diğer yandan bunların cenaze namazlarının kılınamayacağı ve cesedinin yakılacağı belirtilir<sup>477</sup> ve meseleyi Molla Lütî vakasına getirir.

Dönemin önde gelen devlet adamlarından İbn-i Kemal ise “zındık” sözcüğünün etimolojik kökenine inerek risâleye başlar. Yukarıda da belirtildiği gibi kelimenin Farsça aslından Arapça'ya geçtiğine işaret eder. “Zındık” kelimesinin eski İran dinleriyle bağlantısını ciddi kaynaklardan örnekler vererek gözler önüne serer. İbn-i Kemal en nihâyetinde Arapça'da “zındık” kelimesini; “yüce bir Yaratıcı'yı kabul etmeyene, ona ortak koşana, o Yaratıcı'nın hikmet sahibi olduğunu inkâr edenlere” der.<sup>478</sup> Zındık ile mürtedin farklı manalara geldiğinin altını çizer. Ahaveyn gibi “Hz. Peygamber'in peygamberliğini itiraf edip içinde küfrü gizliyor, aynı zamanda da İslâm'ın inançlarını kabulleniyorsa işte o zındıktır” der

<sup>472</sup> Öz, 2013: 390; Menekşe, 2014: 46-47.

<sup>473</sup> Ocak, 2016c: 252-253.

<sup>474</sup> Ocak, 2016a: 423. Osmanlı'da zındıklığa bakışla alâkalı olarak ayrıca bk. Menekşe, 2014: 51-60.

<sup>475</sup> Ocak, 2016a: 424.

<sup>476</sup> Ocak, 2016a: 425.

<sup>477</sup> Ocak, 2016a: 430.

<sup>478</sup> Ocak, 2016a: 434.



İbn-i Kemal.<sup>479</sup> İbn-i Kemal de “zındık” bir kimsenin tövbesinin ihtilafı olduğunu ancak belli şartlarda kabul edilebileceğini belirtir ki bu ilâhî bir kabul değil, dünyevî bir kabuldür. Yâni “zındık” kimsenin tövbesinin asıl olarak kabul olup olmadığını ancak Allah’ın bilebileceğini belirtir.<sup>480</sup> Neticede İbn-i Kemal konuyu Molla Kabz’a getirir ve “herkesin onun delaletini bildiği için katli vaciptir” derken Gazzâlî’nin “zındık” hakkında yazdığı eseriyle de görüşlerini destekler.<sup>481</sup>

Efdalzâde Hamîdüddin ise, İbn-i Kemal’e benzer kaynakları kullanmış ve “zendeka” kavramına bu minvalden bakmıştır. Peygamber’e sövmek imanlı bir kişinin küfre girmesi anlamına geldiği için öldürülmesi gerektiğini düşünür. Mürted olanların tövbesinin kabul edilebileceğini, zira içindeki ve dışındaki küfrü saklamadığını belirtir. Ancak “zındık” ve “mülhid” olan kişinin içi bilinemediği için tövbeleri kabul olunmaz ve öldürülmesi gerekir denilmektedir.<sup>482</sup>

Ebussud Efendi’nin verdiği fetvalarda yaptığı açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, “dinin aslında olup kesin delillerle belirtilmiş hükümlerini inkâr eden” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu dönemde kavram daha geniş bir manada kullanılmıştır.<sup>483</sup>

Özet olarak, İslâm dünyasında İranî kökenli düşüncelere karşı kullanmak için türetilen “zındık, zenadık, zendeka, ilhâd ve mülhid” gibi terimler, Osmanlı dinî dünyasında Sünnî akait üzerinden düşünülerek Sünnî dünya görüşünün dışına çıkanlar, “zındıklık” ve “ilhâdlıkla” itham edilerek infaz edilmişlerdir. Bu infazlarsa Ortodoks İslâm’ın koruyuculuğunu ve sözcülüğünü üstlenen ulemanın tekelindeki fetva makamı vasıta kılınarak icra edilmiştir. Dolayısıyla köken olarak İslâm dışı hareketlere yönelik kullanılan bu terminoloji, zamanla Osmanlı’da Sünnî ekol dışındakileri yansıtmak için kullanılmıştır. Her ne kadar Osmanlı’daki “mülhid” ve “zındık” vakaları dinî kaygılar ekseninde ele alınsa da bazen -Molla Lütfî örneğinde olduğu gibi- siyasî kaygılar ve çekişmelerde benzer suçlamalara/infazlara neden olmuştur.

### 3.3. İslâm Dünyası’nda İlk Zındıklar ve Zındıklığın Boyutları

Bu başlığın müstakil olarak başlı başına hacimli bir alanı ihtiva ettiği şüphe götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda ilk dönem zendeka hareketleriyle ilgili olarak çeşitli eserler

<sup>479</sup> Ocak, 2016a: 435.

<sup>480</sup> Ocak, 2016a: 437.

<sup>481</sup> Ocak, 2016a: 439.

<sup>482</sup> Özen, 2000: 11-13. Her ne kadar Efdalzâde “zındık” ve “mülhidin” öldürülmesi gerektiğini belirtmiş olsa da Molla Lütfî’nin “mülhid” ve “zındıklığına” karşı çıkar. Dolayısıyla resmî düşünceye muhalif bir tavır takınması oldukça dikkat çekicidir.

<sup>483</sup> Ocak, 2016c: 254.

vücuda getirilmiştir.<sup>484</sup> Burada değinilen noktalar, ele alınan tartışmalara giriş mahiyetindedir. Zındık ve ilhâd kavramını açıklarken değindiğimiz üzere ilhâd suçlamalarına ilk kez Emevîler zamanında rastlanılır. Her ne kadar bu rastlantının boyutları din eksenli görünse de çeşitli çalışmalarla meselenin sosyal, siyasî ve felsefî yönlerine de işaret edilegelmektedir.<sup>485</sup> Bu bağlamda İslâm itikâdıyla alâkalı olarak kabul görmeyen meseleleri tartışmaya açıp ilk ilhâdlık-zındıklık suçlamasına maruz kalarak idam edilen kişi Ca'd bin Dirhem'dir.<sup>486</sup> İslâm'ın yayılmasına paralel olarak, zındık ve ilhâd kavramının ihata ettiği alanın da genişlediğini görmek mümkündür. İslâm öncesinde görülen muhtelif inançların, hızla yayılan yeni din karşısında neredeyse yok olmakla karşı karşıya kalsa da yer yer güçlü kültür çevrelerinde "İslâmîleşerek" yoluna devam ettiği görülür. Özellikle İran coğrafyasının köklü inanç geleneği, kitabî İslâm'ı doğrudan doğruya içselleştirmektense İslâm'ı kadim inançlarıyla sentezleyerek eklektik bir inanç biçimi inşa etmiştir. Dolayısıyla bu nedenden ötürü, zındık suçlamalarına ve zendeka hareketlerine buralarda rastlanması kaçınılmaz olmaktadır. Bu bağlamda zındık ve ilhâd suçlamalarına en çok maruz kalanları, İslâm'la birlikte Maniheist inançları da devam ettiren Mazdekiler olmuştur.<sup>487</sup> Daha sonraları ise zamanın ve maddenin sonsuz olduğuna dair fikirler sunan ve bu bağlamda peygamberliği ve ilâhî kitabı kabul etmeyen Dehrîler için de kullanıldığı görülür.<sup>488</sup> Emevî saltanatının ortaya koyduğu nesebi eğilimler kaçınılmaz olarak Arap olmayan Müslümanlarda bir hareketlilik meydana getirmiştir. Bu sebepten Emevî saltanat düşüncesine bir tepki olarak çeşitli akımlar gündeme gelmiştir. Tahmin edilebileceği üzere söz konusu tepkilerin merkezî genellikle yine İran toprakları olmuştur. Nitekim bu tarihlerde ortaya çıkan muhalif cereyanların itikâdî olmakla beraber sosyal ve siyasal içerikleri de barındırdığı görülmektedir.<sup>489</sup> Zındıklığın toplumsal boyutları olduğu görünse de zamanla mezhepsel alandaki tartışmaları da kapsadığı görülür. Örneğin zamanında zındıklığa karşı risâleler ortaya koyan Mutezile hareketi daha sonraları Sünnî perspektif boyutuyla zındık olarak nitelendirilmiştir.<sup>490</sup> Dolayısıyla özellikle itikâdî alanla ilgili olmak üzere, zındık ve ilhâd terimleri zamanla Ehl-i Sünnet dışı cereyanlara hitaben kullanılan ve hâlâ da kullanılagelen kavramlar olmuştur.<sup>491</sup> Ancak

<sup>484</sup> İlk dönem ilhâd ve zendeka hareketleri için bk. Chokr, 2002: 99-127; Ocak, 2016a: 47-108; Hekimoğlu, 2006: 48-56; Numanoğlu, 2011: 65-89; Menekşe, 2014: 40-48.

<sup>485</sup> Ocak, 2016a: 48; Menekşe, 2014: 40.

<sup>486</sup> Chokr, 2002: 261-263; Menekşe, 2014: 40. Chokr, Ca'd'ı ilk zındık olarak nitelendirenin Massignon olduğunu belirtir. Dolayısıyla Chokr, Ca'd'a yönelik bu suçlamaların kökenlerine dair çeşitli tartışmalara işaret eder.

<sup>487</sup> Ocak, 2016a: 52-53; Menekşe, 2014: 41; Chokr, 2002: 71-72.

<sup>488</sup> Ocak, 2016a: 78; Menekşe, 2014: 41.

<sup>489</sup> Ocak, 2016a: 50-51. Menekşe, 2014: 41.

<sup>490</sup> Menekşe, 2014: 41-42.

<sup>491</sup> Menekşe, 2014: 44-45.

zındıklık ve ilhâd sadece dinî ve mezhepsel boyuta indirgenebilecek bir sorun değildir. Zendeke ve ilhâd hareketlerinin tarih boyunca -her ne kadar mezhep temelli olsa da- siyasî, sosyal, iktisadî, tasavvufî ve hatta edebî alanda tezahürleri ortaya çıkmıştır.<sup>492</sup> Nitekim tarihe geçen ilhâd ve zendeke hareketleri dinsel/mezhepsel içeriklere sahip olmakla birlikte bu hareketlerin çoğu zaman arka planında sosyolojik, ekonomik ve siyasal sorunlarla beslendiği unutulmamalıdır.

### 3.4. “Mülhid” ve “Zındık” Suçlamalarının Tarihsel Arka Planı

Yukarıda çeşitli defalar gösterildiği üzere, İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren çeşitli “mülhid” ve “zındık” suçlamaları gündeme gelmiştir. Muhtelif görüşler gerek dine aykırı bulunduğu için gerekse bazı mezheplerin ahkâmlarına ters düştüğü için kaçınılmaz olarak bu tür suçlamalara maruz kalmışlardır. Bu suçlamaların bir kısmı siyasal endişelere dayansa da çoğunlukla İslâmî yorumun farkından kaynaklanan sorunlardı. Bu yorum farkları; toplumların taşıdığı kültürel miraslar, coğrafi konumlar ve iktisadî şartlarla birlikte en çok da eski inanışların İslâmlaşması ya da İslâmla birlikte eski inanç ve kültürlerin paralel olarak devam etmeleri şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla tarihe mâl olmuş yorum farklılıkları, pek çok dinde olduğu gibi İslâm’da da ortodoksluk/heteredoksluk tartışmalarını gün yüzüne çıkarmıştır. Tartışmaların meydana gelmesine kimi zaman sadece bireylerin indî düşünceleri sebebiyet verirken kimi zaman da belirli bir doktrine ulaşmış fikir akımları neden olmuştur. Genelde belirli bir doktrine ulaşan hareketler ya mezhepler ya da tasavvufî/tarikatlar aracılığıyla görüşlerini yayma gayreti içerisine girmiştir denilebilir. Kuşkusuz belirli bir erkâna ve mütekâmilîyete ulaşan mezhebi veya tasavvufî cereyanlar, şahsî eğilimlere nispetle son derece kuvvetli olmuştur. Bu durum tabii olarak söz konusu fikirlerin coğrafyalar ve çağlar üstü olmasını olanaklı kılmıştır. Belirli bir iklimde ortaya çıkan düşünceler ekseriyetle heteredoks tasavvufî akımlar ve tarikatlar aracılığıyla kendisinden asırlar sonra, yeni kurulmuş bir siyasî yapının içinde yeniden *nevş ü nema* bulabilirken nadiren de ortodoks şubeler içerisinde hissedilmeksizin kendini ifade etme imkânı bulmuştur. Neticede genellikle ortaya çıkan heteredoks cereyanların erkânlarındaki halef-selef ilişkisiyle yüzyıllar sonrasına kadar uzanabilmiştir. Bu durum, modern zamanlarda sanılanın aksine propaganda olgusunun asırlardır güçlü bir geleneğe dayandığı gerçeğini kanıtlamaktadır. Kanaatimizce geçmişin dünyasıyla bugünün dünyası arasındaki fark, usul ve metottan kaynaklanmaktadır. İnsanoğlu daimî surette karşıdakine, kendi düşüncelerini kabul ettirebilmek için büyük emekler

<sup>492</sup> İlk zendeke ve ilhâd hareketlerinin dinî ve dindışı uzantılarıyla alâkalı derin tahlil için bk. Ocak, 2016a: 47-86.

harcamıştır. Konunun daha iyi anlaşılması açısından bu düşüncelerin kökenlerine değinmek zorunluluk arz ediyor. Ancak hatırlatmakta fayda var ki, ele alacağımız cereyanların her biri neredeyse müstakil birer çalışma olabilecek boyuttadır ve burada kısaca değinilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı’da Mehdîci-Masihci inanışlarının kökenlerine, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin *hulûl* ve *tenâsüh* yoluyla aşırıya kaçan yorumlarına, Hurufîliğin ortaya çıkışı sürecine, ilk devre Melâmîliğine, Rafiziliğe, Haydarîliğe değinerek Osmanlı’ya uzanışının tarihçesi değerlendirilmiştir.

### 3.4.1. Mehdîlik ve Mehdîci Hareketlerin Ortaya Çıkışı

Mehdî’nin lügat manası “doğru yola sâlik olan, tarik-i müstakimde bulunan, hidayete muzaffer” şeklinde açıklanır.<sup>493</sup> Mehdî inancı, İslâm dininde olduğu gibi diğer dinlerde de mevcuttur. İslâm’da fıkın aslî kaynaklarından biri olan Hz. Peygamber’in Mehdî ve kıyametle alâkalı çeşitli hâdisleri vardır.<sup>494</sup> “Mehdîci” inancının kökenleri yedinci yüzyılda İslâm’ın ortaya çıkışına kadar gider. Fakat bu yüzyıllarda bazıları mesihçi inançlarına sahip değiken bazıları da bir hâdiseye dayanarak sadece Hz. İsa’nın ikinci gelişini bekliyorlardı.<sup>495</sup> Emevîlerin 680’de Muaviye’nin ölümünden sonra toplumsal karışıklıklar sırasında kavramın siyasî yüzü tezahür etmiş ve böylece ilk hareketlilikler gün yüzüne çıkmıştır. Neticede 685-687 arasındaki Muhtarü’s-Sakafî ayaklanmasının temel hareket noktası *Mehdîlik* olmuştur.<sup>496</sup> Bu dönemdeki hareketlerin birçoğu dinin ihyası anlayışından dolayı ortaya çıkarken sonraki yüzyıllardaki hareketler bu özelliğini kaybedecek ve yeni bir boyuta evirileceklerdir. Hemen hemen pek çok kişinin ve zümrenin bu terimi kullanması, unvanın işlevselliğini ve dinamizmini gösterir. Dolayısıyla İslâm siyasal hayatının Emevî ve Abbasî dönemlerinde -Şîî veya eski inanışlara bağlı olarak- çok çeşitli “Mehdîci hareketler” ortaya çıkmıştır.<sup>497</sup> Mehdî inancının var olup olmadığı, İslâm düşünce dünyasında hâlâ tartışılmaktadır. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat olarak adlandırılan Sünnî ulema, Mehdî ve Mesih’in kıyametin kopacağına yakın ortaya çıkarak “kurtarıcılar” olacağı yönünde görüş belirtir. Ancak Şîî mezhebinde “Mehdî” inancı biraz farklı yorumlanarak “ilâhî emirler ekseninde yeryüzünde Allah’ın devletini

<sup>493</sup> Sami, 1317: 1436. İslâm düşüncesinde “Mehdî” kavramıyla alâkalı olarak ciddi karışıklar söz konusudur. En başta “Mehdî” kavramı; Hz. Peygamber için “hidayete erdiren”, “yol gösteren” manalarında kullanılırken, daha sonra halifeler için de “doğru yolu takip eden ve kendilerine gösteren” anlamlarında kullanılmıştır. Bk. Fığlalı, 1981: 197-198; Yücesoy, 2009:45.

<sup>494</sup> Fığlalı, 1981: 183-184; Gölpınarlı, 1985: 75-76; Işık, 2016: 150. Meseleye din sosyolojisi açısından yaklaşan kısa bir değerlendirme için bk. Coşkun, 2001: 115-143.

<sup>495</sup> Yücesoy, 2009: 20.

<sup>496</sup> Ocak, 2016c: 72. Ali Coşkun, *Mehdî* unvanını ilk kullanan kişinin 701’de vefat eden Muhammed bin el-Hanefî olduğunu belirtir. Bk. Coşkun, 2001: 125.

<sup>497</sup> Bu bilgi ve Ortaçağ İslâm’ındaki Mesihçi inançlar ve imparatorluk siyasetine yansımaları için bk. Yücesoy, 2009: 43-58. Ayrıca “Mehdî inancının” kökenleri ve Ortaçağ İslâm dünyasına yansımaları için bk. Fığlalı, 1981: 179-214.

kuracak” şahsiyet olarak algılanır. Bu doğrultuda Sünnî anlayıştaki “Mehdî” daha çok sosyal hayatı ihya eden teolojik/dinî kimliği ön plandayken Şîî inancında ise işin siyasî boyutlarıyla birlikte militarist ve ihtilâlcî kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Her ne şekilde olursa olsun bu düşünceler, millenaryen/bininci yıl ve eskatolojik/dünyanın sonu fikirleriyle yakından ilgilidir.<sup>498</sup>

Ahmet Yaşar Ocak, “Mehdî inancını” İslâm dışı görmekte ve “mitolojik” bir önem atfetmektedir. Bu “mitolojik” atfı “Mehdî” beklentisinin diğer dinlerdeki varlığından hareketle “tarihselliğine” vurgu yaparak doldurmaya çalışmaktadır. Ocak, “Mehdî” kavramını, Batı’daki “Mesih inancının”, “İslâmlaşmış” biçimi olarak görür ve böyle sunar. Bununla birlikte Şîî eğilimli “Mehdî inancının” Şîîliğin imamet teorisiyle doğrudan alâkalı olduğu vurgusunu yapar.<sup>499</sup> Mehdîliğin tartışılan dinî boyutu bir tarafa, genelde alt tabakalarda meydana gelen iktisadî veya siyasî ezilmişlik psikolojisinin oluşturduğu bir fenomen olduğu kanısı yaygındır. Özellikle “ötekileştirici” politikalara İslâmî muhalefetin, Mehdîlik kanalıyla gerçekleştiğini düşünenler oldukça fazladır.<sup>500</sup> Fakat Ahmet Yaşar Ocak, Mehdîlik fenomeninin salt teolojik yâni dinî şartlarla açıklanamayacağı gibi “ezen-ezilen” fikrinden hareketle açıklamaların da yetersiz olacağı düşüncesindedir.<sup>501</sup> Ortaçağ Mesihçi inançlar üzerine çalışan Hayrettin Yücesoy ise Mehdîlik hareketlerini, egemenlerin toplumsal zümrelere baskısı ve zulmü sonrasında ortaya çıkan eylemler olarak açıklayan modern Avrupalı araştırmacılardan Mannheim ve Weber’i eleştirir. Yücesoy, hareketlerin yıkıcı ve tahripkâr taraflarını göz ardı etmeksizin, birçoğunun sosyal, siyasî ve iktisadî düzeni yeni bir anlayışla korumayı amaçladıklarını belirtir.<sup>502</sup>

Neticede İslâm toplumlarında Mehdî fenomenin teolojik boyutu tartışıla dursun, o ya da bu sebeple İslâm tarihinden Selçuklulara, Selçuklulardan Osmanlı’ya kadar pek çok Mehdî karakterli eylemler ortaya çıkmıştır. Özellikle Selçuklular ve Osmanlı’da meydana gelen bu iddiaların Mehdîliğin Şîî inancıyla yâni “ihtilâlcî” boyutuyla yakından alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. Çeşitli sebeplere dayanarak genelde tabanın yukarıya başkaldırı yöntemi olarak görülse de bazen yukarıdan tabana dikte edildiğine de rastlanabilmektedir. Dolayısıyla Mehdîlik gerek dinî boyutlarıyla olsun gerekse sosyal ve siyasal boyutlarıyla olsun net olarak çözümlenmiş bir problem gibi görünmemektedir. Aşağıda çeşitli örnekleri sunulacağı üzere,

<sup>498</sup> Işık, 2016: 150.

<sup>499</sup> Ocak, 2017: 32-35; Ocak, 2016c: 29.

<sup>500</sup> Işık, 2016: 151.

<sup>501</sup> Ocak, 2017: 37.

<sup>502</sup> Yücesoy, 2009: 26-27. Yücesoy’un bu açıklamalarına karşılık 2017’de yayımlanan kitabında Ocak, Mehdîlik fenomenini Weber’in *karizma* kavramından yola çıkarak yeniden değerlendirir. Ancak Mehdîlik fenomenini açıklamak için sadece karizmanın yeterli olmadığını güçlü bir meşruiyet sağlamak için siyasî iktidarların oluşturduğu “baskıcı, zalim” ve “gayri âdil” düzene karşı çıkışlardan beslendiğini belirtir. Bk. Ocak, 2017: 34.

Mehdîlik pek çok dinî akımın arasına sızabilmeyi başarmış ve pek çok bâtinî yolu etkisi altına almıştır. Şunu da hatırlatmakta fayda var ki bugün hâlâ çeşitli toplumlarda Mehdîlik iddialarına rastlanmaktadır. Bu da gösteriyor ki geçmişte listesi dahi yapılamayacak nicelikte olan Mehdîlik iddialarına yenileri eklemeye devam edecektir.

### 3.4.2. İbn-i Arabî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışının Kökenleri

İslâm tarihî boyunca belki de heteredoksizmi en fazla besleyen, Mehdîlikle birlikte, İbn-i Arabî nazariyesi yâni Vahdet-i Vücûd anlayışı olmuştur. Kimi zaman Mehdîlik fenomenini de bünyesinde barındırarak yeni bir ivme kazanan Vahdet-i Vücûd telakkisi, geniş coğrafyalara yayılarak birçok kesimi de etkisi altına alabilmiştir. Meselenin ilginç tarafı hem ortodoks hem de heteredoks kesimlerde akıl almaz biçimde benimsenmiş ve her iki kanaldan da bugüne dek ulaşabilmiştir. Her iki taraf büyük ihtimâlle temelde aynı olgulara dayansa da bölgesel ve kültürel farklılıklardan ötürü olsa gerek farklı yorumlar ortaya çıkmış ve neticede aynı kökenden beslenmiş olsalar dahi birbirine zıt kutuplar doğabilmiştir. Konu o derece çetrefildir ki ortodoks anlayışa sahip olanlar dahi yeri gelmiş Vahdet-i Vücûd anlayışının aşırı yorumlarından etkilenerek temel doktrinlerinden saparak kendilerine yeni bir yol çizmiş ve çarpıcı etkiler bırakabilmişlerdir. Bu hareketler genellikle devlete başkaldırı şeklinde tezahür ettiklerinden dikkat çekmiş ve devleti ve âlemi yönetme yetkisinin kimde olduğu tartışmalarını gün yüzüne çıkarmıştır. Kimi zaman hem devletin hem de başkaldıranların Vahdet-i Vücûd felsefesine bağlı oluşu, her ikisinin de yönetme yetkisi tartışmalarında Vahdet-i Vücûd anlayışına dayanıyor olması açıklanması güç sorunlar doğurmuştur. Tüm bu nedenlerden ötürü, İbn-i Arabî ve Vahdet-i Vücûd nazariyesine kısaca değinmeyi yerinde gördük.

İbn-i Arabî XII. yüzyılın başlarında Endülüs'te doğmuştur. Çocukluğundan başlamak üzere, ciddi bir eğitim almıştır. Kısa zaman içerisinde yazdığı eserlerle dikkat çekmiş ve oluşturduğu metafizik sistemiyle çağlar üstü bir üne sahip olmuştur. Bu bağlamda kendisine “Şeyhü'l-Ekber” ve “Muhyiddîn” unvanları layık görülmüştür. Ünlü İslâm filozofu İbn-i Rüşş'un dikkatini celp etmiş ve ondan etkilenmiştir.<sup>503</sup> İbn-i Arabî'nin etkileriyle kurulan Ekberîlik İslâm coğrafyasında en büyük tarikat olan Kadîrîlerin bir kolu olarak anılsa da birçok tasavvufî cereyanı etkilemiş olması hasebiyle İbn-i Arabî neredeyse tüm tarikatlar tarafından benimsenir olmuştur.<sup>504</sup> Ancak onun görüşleri gerek kendi zamanında gerekse

<sup>503</sup> Kılıç, 1999: 493.

<sup>504</sup> Gölpınarlı, 1969: 199; Gölpınarlı, 2015: 19. Örneğin Gölpınarlı buradaki kaynaklarda İbn-i Arabî'yi Melâmî olarak anar.

ölümünden sonra sürekli tartışılmış ve hatta bu tartışmalar günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>505</sup> Özellikle bugün üzerinde etkili olduğu Nakşibendî tarikatının Müceddidîyye kolunun kurucusu olan İmam-ı Rabbânî (Ahmed Faruk Serhendî) tarafından bile taziyekli eleştiriye tutulması hayli manidardır.<sup>506</sup> Buna rağmen İbn-i Arabî bazı Nakşiler tarafından derin saygıyla anılır.<sup>507</sup> İlim metodu oldukça farklı olan İbn-i Arabî, eserlerini keşif yoluyla yazdığını, filozoflardan etkilenmediğini dile getirir. Varlığa ulaşma konusunda ortaya koyduğu şema çeşitli katmanlar içerirken etkilendiği söylenen birçok filozofu da eleştirir.<sup>508</sup> Bu şemadan yola çıkarak geliştirdiği Vahdet-i Vücûd telakkisi belki de en fazla Anadolu'da etkili olmuştur denilebilir. İbn-i Arabî'nin en yüksek makamlara ulaşanlara atfen kullandığı "ehlü'l-keşf ve'l-vücûd" varlığın beşeriyetten tamamen koparak ilâhî olana ulaşması, onunla olması anlamlarına gelmektedir. Ona göre bu ancak ve ancak hissî, aklî ve hayalî varlık düşüncelerinden uzaklaşarak elde edilebilir. Sûfilerde sıkça karşımıza çıkan, "fenâ-bekâ" anlayışı bu gerçek varlığa ulaşmayı gösterir. "Varlığın zorunlu ve mümkün olarak bölünmemesi" açıklamasından yola çıkarak bakıldığında bu anlayış hem filozofların hem de kelâmcıların "varlık-yaratılış" açıklamalarına bir karşı çıkıştır. Dolayısıyla temeli Allah-insan ilişkisine dayandırılan bir nazariye olarak tahayyül edilir.<sup>509</sup> Gölpınarlı ve Ocak'a göre, günümüzde panteizm kavramıyla sık sık karıştırılan bu anlayış aslında içerik ve felsefî olarak panteizmden farklıdır. Panteizm daha çok her şeyi, varlıkları yaratıcı görmektir ki bu tabiatın varlık olduğuna tabiatın başka yaratıcı olmadığına çıkar. Bunun da Vahdet-i Vücûd'la bir ilgisi yoktur. Bu anlayış olsa olsa Vahdet-i Mevcûd olur. Bu anlayış; Hind, Buda, yeni Eflatuncu ve Kabbalizm anlayışlarında tezahür etmiş, dolayısıyla Hıristiyanlık ve Musevîlik'te kendine yer bulmuştur.<sup>510</sup>

İbn-i Arabî Endülüs'te Müslümanların yaşadığı çeşitli sıkıntılardan dolayı yolculuğa çıkmış, hac yaptıktan sonra yönünü Anadolu'ya dönerek 1223'e kadar Konya'da kalmıştır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre daha önce var olan ama sistemleştirilmeyen Vahdet-i Vücûd anlayışını İbn-i Arabî sistemleştirmiştir. Aslında oldukça anlaşılması zor bir içeriğe sahip bu sistemleştirme yukarıda biraz detaylı değinildiği üzere, kâinattaki her şeyin Allah'ın tecellisiyle meydana geldiği, gerçek varlığın yalnızca O olduğundan hareketle bütün

<sup>505</sup> Chodkiewicz, 2014: 97.

<sup>506</sup> Gölpınarlı, 1969: 220; Kılıç, 1999: 497. Burada Gölpınarlı, İman-ı Rabbânî'nin Mevlânâ'yı eleştirmesinin, İbn-i Arabî'yle aynı görüşte olduğunu zannetmesinden kaynaklandığını belirtir ve bu noktada İmam-ı Rabbânî'yi eleştirir. Bu da demek oluyor ki Gölpınarlı, İbn-i Arabî ekolüyle Mevlânâ öğretisini farklı görüyor.

<sup>507</sup> Gölpınarlı, 1969: 222.

<sup>508</sup> Kılıç, 1999: 495.

<sup>509</sup> Demirli, 2012: 431; Gölpınarlı, 1985: 55.

<sup>510</sup> Gölpınarlı, 1985: 43. Ocak da Vahdet-i Vücûd'un çoğu zaman panteizmle karıştırıldığını belirtir. Bk. Ocak, 2016b: 173.

varlıkların hakikatte O'nun varlığından başka bir şey olmadığı şeklinde basite indirgenebilir. İbn-i Arabî büyük olasılıkla bu terimi hiçbir zaman kullanmamış ancak kendisinden sonra gelen takipçileri tarafından kullanılmış olmalıdır.<sup>511</sup> Onun öğrencisi Sadreddin Konevî'nin bu kavramı kullandığına değinilse de Ekrem Demirli'ye göre bu kullanım Vahdet-i Vücûd'un bugünkü anlamını çağrıştıracak bir kullanım değildir. Ona göre bu bağlamda terimi geniş bir çerçevede ilk açıklayan kendisi de bir İbn-i Arabîci olan Kâşânî'dir.<sup>512</sup>

İbn-i Arabî'nin ününden dolayı olsa gerek kendisi tarafından yazılmayan ancak ona atfedilen birtakım yazmaların olması ilginçtir. Yukarıda gösterildiği gibi görüşlerine dair bazı tepkileri olan İmam-ı Rabbânî onu *ilhâdlıkla* suçlamadıysa da *muhafazakâr* bazı âlim ve mutasavvıflar *mülhid* ve *zındıklıkla* itham etmişlerdir. Bu bağlamda kendisine “Şeyhü'l-Ekber” denildiği gibi “Şeyhü'l-Ekfer” yâni en kâfir yakışması da yapılmıştır.<sup>513</sup> XIII. yüzyılda Kastallanî ile başlayan İbn-i Arabî'ye yönelik eleştiriler, İbn-i Teymiyye ile daha da artmıştır. Yoğun bir Ekberî (İbn-i Arabî'nin yolundan gidenlere verilen isim) karşıtlığıyla yola çıkan Teymiyye, İbn-i Arabî karşıtlarının temel referans kaynağı hâline gelecektir. Bu eleştirilerden belki de en fazla nasibi alan Konevî olmuştur. Chodkiewicz'e göre bu karşıtlık aslında İbn-i Arabî'nin bir eserinde bahsettiği “O zaman, sözümün hem doğuya hem batıya ulaşacağını bildim” sözünün tarihî realiteyle örtüşüğünün bir göstergesi oluyordu. Aslında ön plana çıkan Konevî olsa da İbn-i Arabî'nin öğretilerini yayabilecek pek çok öğrencisinin olduğu kaydedilir.<sup>514</sup> İbn-i Arabî üzerinden Konevî'yle sadece Anadolu'da yayılmakla kalmayan Vahdet-i Vücûd anlayışı, Anadolu sûfliğini en derinden besleyen kaynak olmuştur.<sup>515</sup> İlginçtir ki İbn-i Arabî Endülüs'te Müslümanlara yapılan zulümlerden kaçıp Anadolu'ya geldiğinde gayrimüslim zümrelere karşı takınılan müsamahakâr tavırlardan son derece rahatsız olmuş, bu rahatsızlığını Sultan I. İzzeddin Keykâvus'a mektup yazacak kadar ileri götürmüştür.<sup>516</sup>

<sup>511</sup> Ocak, 2016b: 173 ve 286.

<sup>512</sup> Demirli, 2012: 431.

<sup>513</sup> Ocak, 2016a: 87; Ocak, 2016b: 174, 221, 222, 287. Osmanlı'da da zaman zaman İbn-i Arabî üzerinden tartışmalar vusule gelmiştir. Ebussuud Efendi'ye sorulan bir soruda İbn-i Arabî'den “Şeyh-i Ekber” diye bahsedilirken Çivizâde'nin İbn-i Arabî'ye “su-i zan” ettiğinden bahsedilir. Bk. Düzdağ, 1972: 192. Ayrıca XVII. yüzyılda Kadızâdeliler ile Sivâsiler arasında çıkan münazaralarda İbn-i Arabî'nin “kâfir” sayılıp sayılmayacağı da geçmiştir. Bk. Ocak, 2016c: 225. Ayrıca Osmanlı döneminin ünlü tâbâkatı *Zeyl-i Şakâ'ik* da benzer tartışmalar geçer. Bk. Atâyî I, 2017: 401, 550, 697-698; Atâyî II, 2017: 1517-1518. Osmanlı'da görülen bu tartışmalar bir tarafa Osmanlı siyasî, sosyal ve dinî kısacası hemen hemen her alanının İbn-i Arabî nazariyesiyle şekillendiği de bir gerçektir. Bunun en somut örnekleri için bk. Öztürk, 2015: 254-428.

<sup>514</sup> Chodkiewicz, 2014: 99; Ocak, 2016a: 94; Ocak, 2016b: 287.

<sup>515</sup> Ocak, 2016b: 203-204, 207 ve 209. Meselâ burada Mevlânâ'nın Vahdet-i Vücûd ve Melâmetî kökenden beslendiği dile getirilir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere, Gölpınarlı, Mevlânâ ve İbn-i Arabî düşüncesinin farklı olduğunu beyan etmişti.

<sup>516</sup> Ocak, 2016b: 281 ve 381.



İbn-i Arabî yorumunun yılmaz savunucularından olan Abdü'r-Rezzak Kâşânî'nin öğrencisi olan Davud-ı Kayserî'nin Orhan Bey zamanından İznik'te kurulan medresenin başına geçmesiyle Osmanlı siyasî, sosyal ve dinî yaşamını etki altına alacak olan İbn-i Arabî düşüncesi -ki buna Ekberî, Ekberîyye diyenler de vardır- Osmanlı topraklarına girmiş ve İsmail Hakkı Bursevî'ye kadar uzanacak uzun bir silsilenin temelleri atılmıştır.<sup>517</sup> İbn-i Arabî öğretisini hem devlet hem de toplum inanılmaz biçimde benimsemiş görünürken devletin nazarında birçok Vahdet-i Vücûdçu “mülhid” ve “zındık” nasıl türeyebiliyordu? Bu soruya cevap verebilmek belki de gerçekten bir sûfî perspektifine sahip olmayı gerektirebilir. Ancak Özkan Öztürk, yapmış olduğu yeni çalışmasıyla bu konuya isabetli bir yorum getirmiştir. Öztürk'e göre, bu gerilim sûfî anlayıştaki ilâhî tecellilerin isimleriyle Osmanlı Devleti'nin siyasî şemasının aynı olması ve devlet yönetiminin de ilâhî yönetimin bir tezahürü olarak görülmesinden hareketle yönetimi “zâhirî halife olan” sultanın mı yoksa “bâtınî halife” olan “Kutb”un mu gerçekleştireceği anlayışından kaynaklanıyor görünmektedir. Normal şartlarda sûfî anlayış, kutbun zâhirî halifeyi yâni sultanı desteklediği teorisindeyken zaman zaman bu standart anlayışın dışına çıkılarak “mülhid” ve “zındık” suçlamalarında gerekçe olarak saltanat iddiasında bulunduğu kayıtlara geçmiştir. İşte saltanat iddiasında bulunan sûfî ya devletin yönetimin zulümle olduğunu dile getiriyor ya da adaletin ortadan kalktığını vurgulayarak “Mehdî” olarak kurtarıcı olduğunu iddia ederek zuhur ediyordu.<sup>518</sup> Dolayısıyla sûfî gelenekteki “Kutb” kavramıyla İslâmî-Şîî veya eklektik Mehdî fenomeni tarih sahnesine çıkmış oluyordu. Meseleye bu yönden bakıldığında mezkûr zuhurların sadece dinî bir hüviyetinin olmadığı; sosyal, siyasî, ruhî ama en çok da iktisadî boyutlarının olduğu gözden kaçırılmaması gereken bir hakikattir.

Vahdet-i Vücûd anlayışı birçok toplumda farklı tezahür etmiştir. Örneğin belirli bir medrese eğitiminden geçmemiş kelâm, fıkıh, hadis gibi klasik İslâmî eğitim almamış kişiler Vahdet-i Vücûd'un daha çok cezbeci yönüyle ortaya çıkmıştır. Bir tarafta medrese geleneğinden gelen, diğer tarafta “avamın” üzerinden gelen söz konusu tasavvufî yorumlar tabii olarak farklı tezahür etmiştir. Bu yüzden gerek Osmanlı sûfizmde gerek diğer bölgelerdeki sûfî hareketlerde Vahdet-i Vücûd anlayışı büyük bir yer işgal etmiştir. Oldukça karmaşık bir yapıya sahip olması zaman zaman *hulûl*<sup>519</sup> ve *tenâsühe*<sup>520</sup> kaçan yorumları

<sup>517</sup> Chodkiewicz, 2014: 100.

<sup>518</sup> Öztürk, 2015: 112, 209, 338, 498 ve 537. Özkan Öztürk, atf yapılan bu eserinde sûfî kaynaklardan yola çıkarak hem devlete hem de devlete karşı meydana gelen sûfî hareketlere karşı derin bir tahlil sunmaktadır. Ayrıca benzer değerlendirmeler için bk. Ocak, 2017: 27, 28, 29, 30, 40 ve 41.

<sup>519</sup> *Hulûl* inancı; ilâhî zatın ve sıfatların, yaratıklara geçmesi anlamına gelen terim. “Bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, bir yere konmak” anlamlarına gelen bu kavram; aslında iki cismin birleşmesi veya arazla cevherin ilişkisi olarak da algılanabilir. Birtakım filozofların ve Bâtınîlerin kullandığı *hulûl*, özellikle İslâm âleminde Allah'ın maddî varlıkta görülmesi olarak algılanmış ve büyük tartışmalara neden olmuştur. Dolayısıyla bu

gündeme getirirken, zaman zamanda panteist yâni Vahdet-i Mevcûdca yorumlara kayışı gündeme getirmiştir. Kuşkusuz bunda çok farklı coğrafyalara dağılmış olması ve farklı kültür ve bilgi seviyesine sahip toplumlarla karşılaşması ve onlar tarafından yeniden yorumlanmasıyla yakından alâkalıdır. Bu yüzden kendisine; Hurûflük, Melâmîlik, Bektaşîlik, Mevlevîlik gibi birçok tarikat içerisinde yer bulabilmiştir. Neticede Osmanlı topraklarında farklı sebeplerin ağır bastığı ve farklı sûfi kökenden alevlenmiş, pek çok Vahdet-i Vücûd telakkisine dayanan başkaldırı hareketi çıkmıştır.<sup>521</sup>

### 3.4.3. Huruffiliğin Ortaya Çıkışı ve Osmanlı'ya Tesirleri

Kendisi hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Fazlullah Esterabâdî (1340) tarafından inşa edilen bâtinî bir akımdır. Kendisinin hangi mezhebe sahip olduğu tam bilinmiyorsa da eserlerinden Şiâ'nın İsnâ Aşeriyye koluna mensup olduğu tahmin edilebilir. Ancak kendisinden sonra oğulları tarafından kaleme alındığı iddia edilen bir eserde, Sünnî Şafîî

---

kavram hem geleneksel dinlerde hem semavî dinlerde kişilerin dinî algılarına bağlı olarak tezahür etmiştir. Hinduizm, Zerdüştlük, Sabîlik, Budizm, Şamanizm, Grekler yoluyla Hıristiyanlık, Yahudilik, Ortodoks Hıristiyanlığı, eski Mısır vb. pek çok dinde etkili olmuştur. İslâm Dünyası'nda özellikle Şîlik başta olmak üzere, Galiyye, Bektaşîlik, İttihâdiyye, Cehmiyye, Hulûliyye, Rafizîyye, Sebeiyye, Hattâbiyye, Haksâriyye, Beyâniyye, Nemûriyye, Mukannaiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Nizâriyye, Şura'yye, İshâkiyye, Hâllaciyye, Hulmâniyye firkaları olduğu gibi Vahdet-i Vücûd'un aşırı yorumları da *hulûl* inancına sahip olmuşlardır. Bu durum Vahdet-i Vücûd'a dair çeşitli eleştiriler getirmiş özellikle İbn-i Teymiyye sûfileri sert bir dille tenkit etmiştir. İbn-i Haldun ve İmam-ı Gazâlî bazı sûfilerin aşırı yoruma gittiğini kabul etseler de İbn-i Teymiyye gibi toptan tekfir etmemişlerdir. Bk. Demirci, 1998: 340-341; Yavuz, 1998: 341-344; Işık, 2016: 156-160. Şehrîstanî ünlü eserinde; başta Şiâ'nın aşırı grupları olmak üzere Keysâniyye, Hâşimiyye'nin bir kolu, Rizâmîyye, Bâkiriyye, Caferiyyetü'l-Vâkîfe, Gâliyye (Gulât), Kâmiliyye, Hanîflerin bazılarında, Harrânîler, Yunan filozoflarında *hulûl* inancının varolduğunu bildirir. Bk. Şehrîstanî, 2015: 136, 188, 194, 196, 218, 228, 232, 318, 442, 556, ve 570. Ocak Anadolu'da ve Osmanlı'da Kızılbaş, Alevî, Hurufî, Bektaşî, Bayramî-Melâmîleri, Safevî, Kalenderî zümrelerinin tamamında olmasa da bazılarında *hulûl* inancının girdiğini belirtir. Ocak, 2016b: 84, 96, 113, 352, 364 ve 386; Ocak, 2016c: 31, 285 ve 289; Ocak, 2016a: 181, 186-188 ve 336. Ocak, Osmanlı'da idam edilen pek çok kişinin-mutasavvîfin *hulûl* inancıyla alâkası olduğunu ya da en azından devlet tarafından alâkası varolarak görüldüğünü belirtir.

<sup>520</sup> Tenâsüh İnancı; kelime itibariyle, “gidermek, yok etmek” anlamına gelse de terim olarak “bir şeyi bir yere nakletmek, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak” anlamlarındadır. Ölümünden sonra ruhun yeniden yeryüzüne dönerek farklı bedenlerde varlığını devam ettirmesi olarak algılanmış ve birçok dinde etkili olmuştur. Mısır, Yunan, Kelt, Hint, Yahudi Kabala, Mecûsîlik, Mazdekiyye, Brahmanizm, Sabîlik ve bazı felsefeciler tarafından benimsenmiştir. İslâm da ise; kelâm ekolünün reddine rağmen, Kaderî, Rafizî, İsmâlî, Yezidî, Hurufî, Dürzî, Bektaşî, gulât-ı Şiâ yâni aşırı Şîî gruplar ki bunlar, Sebeiyye, Beyâniyye, Hattâbiyye, Cenâhiyye, Râvendîyye, Tenâsühiyye, Nusayriyye, İsmâliyye, Hâllaciyye, Hulmâniyye gibi çeşitli firkalarda etkili olduğu gibi Vahdet-i Vücûd anlayışının uç yorumlarında da görülür. Bk. Yitik, 2011: 441-443; Baloğlu ve Bulgen, 2011: 443-446; Işık, 2016: 160-166. Şehrîstanî'nin eserinde, Mu'tezile'nin Hâtibiyye ve Hadesiyye kolları, Şiâ'nın Keysâniyye, Hâşimiyye, Beyâniyye, Bâkiriyye, Caferiyyetü'l-Vâkîfe, Gâliyye (Gulât), Sebâiyye (Sebeiyye), Kâmiliyye kolları, Mecûsîlerden Hurremdiniyye ve Zürvâniyye (Zürvâniens), Harrânîler, Hintlilerden; Berâhime (Brahmanistler), Ashâbu'l-Bedede (Budistler) *tenâsüh* yoluna girenler olarak gösterilir. Bk. Şehrîstanî, 2015: 72, 76, 188, 194, 196, 228, 230, 232, 324, 442, 790 ve 794. Ocak Anadolu'da ve Osmanlı'da; Melâmî, Abdâllar, Safevîler, Babaîler, Budizm, Maniheizm, Alevîlik, Hurufîlik, Kalenderîlik, Bektaşîlik, Nizârî İsmâliği inançlarında *tenâsüh* inancının etkin olduğunu dile getirir. Ocak, 2016a: 181; Ocak, 2016b: 88, 96, 113 ve 352; Ocak, 2016c: 31 ve 289.

<sup>521</sup> Bu başkaldırı ve “mülhid” – “zındık” suçlamalarının kısa bir değerlendirmesi için bk. Chodkiewicz, 2014: 102-115; Ocak, 2016a: 174-183.

mezhebine mensup olduğu belirtilir.<sup>522</sup> Diğer pek çok mutasavvıfta olduğu gibi manevî arayışlar içerisine giren Fazlullah, İsfahan’da, Osmanlı’nın erken döneminde de etkili olacak olan, “kuru-zühtü” gezgin dervişlerden olmuştur. Bu dönemde birtakım rüyalar görmeye başladığını iddia eder. Bilindiği üzere gerek İslâm tarihinde gerekse diğer dinlerde rüya motifi önemli bir yer işgal eder. Hurufiliğin ortaya çıkışında en etkili olgunun rüyalar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>523</sup>

Harezmi’de gördüğü rüyalar Hurufî doktrinin oluşmasında temel etken olacaktır. Bu rüyalarda birçok peygamberle görüştüğü iddia edilir. Özellikle Hz. Muhammed ile alâkalı rüyasında bütün hâdislerinin gizli taraflarının kendisine bildirildiğini ortaya atar.<sup>524</sup> Tebriz’de gördüğü rüyalar ise Hurufî anlayışına yeni bir boyut kazandırmıştır. Burada Hurufî ibadet ve erkânı şekillenmeye başlamıştır. Özellikle Mehdîci-Mesiyanik karakterin ön plana çıkması bu döneme rastlar. Böylece yeni dinî anlayışın temelleri atılmış olmakla kalmamış, akımın siyasal karakteri de ön plana çıkmıştır.<sup>525</sup> Bashir’in aktardığına göre, bu andan itibaren Hurufî’nin müritleri Fazlullah’ı peygamberlerden üstün bir konuma çıkarmışlardır. Böylece Hurufî akımın takipçileri Sünnî İslâm’dan ciddi bir sapışa yönelmişlerdir. 1386-1387’lerde Fazlullah gönüllü veya gönülsüz -ki kaynaklarda genelde gönülsüz olduğu söylenir- davasını yaymaya koyulur.<sup>526</sup>

Hurufilikte harfler önemli bir yer işgal eder. Zira Kur’an’daki birçok zâhirî ve bâtinî yorumu 28 veya 32 harfin tevildinden meydana getirirler. Ancak yıllar geçtikçe harf sayısında artışlar gözlemlenmiştir. İlm-i huruf veya ebced hesabına dayalı yazılan Hurufî metinlerini genelde Hurufîler dışındakiler anlayamazlar. Bunun nedeni birtakım kısaltmalar ve şifrelemeler yapmalarıdır.<sup>527</sup> Harflere dayalı olarak dilin sırrını keşfetme merakı aslında Şîî ve bazı İslâmî bâtinî tasavvufî yorumlarda karşımıza çıkar. Bu noktada İbn-i Arabî düşüncesi neredeyse temel teşkil eder. Özellikle IX. ve XI. yüzyıllar arası dönemde harflerden, sayılardan veya geometrik işaretler üzerinden yapılan tartışmaların kökeni Pisagorculuğa

<sup>522</sup> Bashir, 2013: 12. Gölpınarlı’ya göre Fazlullah hem İsnâ Aşeriyye hem de Sünnîlik’ten yararlanmış. Ama her iki kesim tarafından da şiddetle eleştirilmiştir. Bk. Gölpınarlı, 1969: 150. Fazlullah’ın nereli olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır. Fazlullah’ın, Esterâbâd veya Tebriz ahalisinden olabileceği ön plana çıkar. Bk. Ballı, 2013: 50. Diğer bazı görüşler için bk. Aksu, 1995: 277-279.

<sup>523</sup> Bashir, 2013: 16; Ballı, 2013: 55.

<sup>524</sup> Bashir, 2013: 16-18; Ballı, 2013: 55-57.

<sup>525</sup> Gölpınarlı, 1969: 147; Ballı, 2013: 58-60 ve 198-142; Bashir, 2013: 35-36.

<sup>526</sup> Bashir, 2013: 31-32 ve 34.

<sup>527</sup> Gölpınarlı, 1969: 145; Ballı, 2013: 79-80; Vicdanî, 2016: 54; Aksu, 1998: 408. Ayrıca bazı Hurufî harflerinin karşılık geldiği manalar için bk. Ballı, 2013: 82-87; Vicdanî, 2016: 66-72. Bu anlamlara yine Hurufîlerin yazdığı eserlerden ulaşılabilmektedir.

kadar giden bir süreçtir. Dolayısıyla harflerden anlam çıkarmak ilk Fazlullah'la başlamış, köklü geleneği olan bir durumdur.<sup>528</sup>

Fazlullah'ın İslâm tarihçiliğinde çok sık karşılaştığımız, “kıyametçi” anlayışlarla da yakından alâkası vardır. Zira kendisinin kıyametten önce Allah'ın özünü yansıttığına inanıyordu. Dolayısıyla ona inanmayanları edebî bir yıkımın beklediğini ve yine o, inanmayanların en büyük batıl olduklarını vurguluyordu. Fazlullah'ın ilminden haberdar olanlar ve onu takip edenler, ancak kurtuluşa erecektir. Onun nazariyesinde, gökyüzünden harfler inmektedir. Bu harfleri almaya hazırlanmış bedenler hidayete ererlerken hazır olmayanlar da lanetlenmiştir.<sup>529</sup>

Timur 1380'lerde sınırlarını genişletirken Esterâbâd ve Tebriz'i ele geçirmiştir. Bu bölgeler Fazlullah için büyük anlam içeriyordu. Bu bölgelere Timur'la gelen sosyo-politik bunalım, Fazlullah'a bağlılığı arttırmış görünmektedir. Ancak Fazlullah'ın ölümünde doğrudan Timur'un etkisinin olup olmadığı tartışmalıdır. Fazlullah'ın takipçilerinin kaleminden çıkan bilgilere göre 1394'te Timur'un diğer oğlu Miranşâh tarafından yakalanıp öldürüldüğü iddia ediliyor. Timur dönemi tarihçisine göre 1401-1402'de öldürülmüştür.<sup>530</sup>

Hurufilik ortaya çıkışından itibaren, çok geniş coğrafyalara yayılma imkânı bulmuştur. Hurufilik cereyanının etkileri İran, Irak, Suriye, Anadolu ve Balkanlar'a kadar uzanmıştır. Özellikle Fazlullah'ın halifeleri tarafından Timur'un oğlu Mirza Şahruh'a 1427'de suikast girişimi sıkı takibata uğramalarına ve çeşitli coğrafyalara dağılmalarına neden olmuştur.<sup>531</sup>

Hurufilik ulaştığı bölgelerde en çok heteredoks zümreler arasında etkili olmuş, hatta çoğu zaman sızdığı tarikatları kendi meşrebine çekebilmeyi başarmıştır. Bu ekseninde Anadolu'da üzerinde en büyük etkisini gösterdiği grup Bektaşilik olmuştur. Bununla birlikte Kalenderî, Melâmî, Alevî grupların Hurufî etkisinde kaldığı açıktır. Özellikle *hulûl* inancının tesirleri, bahsi geçen heteredoks şubelerin ortak noktası olarak belirmektedir. Meselenin Osmanlı'ya uzanan boyutu bu kadarla sınırlı değildir.<sup>532</sup> Bilindiği gibi Hurufilerin II.

<sup>528</sup> Bashir, 2013: 64-65; Ballı, 2013: 32-33; Vicdanî, 2016: 56.

<sup>529</sup> Bashir, 2013: 75-77; Gölpınarlı, 1969: 149-150.

<sup>530</sup> Bashir, 2013: 40-41; Gölpınarlı, 1969: 144.

<sup>531</sup> Bashir, 2013: 93; Ocak, 2016a: 184; Aksu, 1998: 409. Hurufiler, Fazlullah'ın öldürüldüğü “Maktal-gah” dedikleri yerde “hacc” ederler. Mirza Şâhruh'a “Mârân-Şâh” yâni “Yılanların Şâhı” derler ve onun yaptırdığı Senceriyye Kalesi'ni taşıyarak “Şeytan Taşlaması” yaparlar. Bk. Gölpınarlı, 1969: 153.

<sup>532</sup> Gölpınarlı bu etkilere Mevlevîliği de ekler. Bu etkilerin detaylı değerlendirmeleri için şuralara bakabilir: Bk. Gölpınarlı, 1969: 156-157-158-159; Ocak, 2017: 217-218; Ocak, 2016a: 184-188; Ocak, 2016b: 82-84; Ocak, 2016c: 120-121; Bashir, 2013: 104-116; Ballı, 2013: 204-215. Bu çalışmalarda Hurufiliğin Anadolu'ya girişi ve birtakım tarikatlar üzerindeki etkisinden söz edilir. Hemen hemen her birinin ortak bir söylemde bulunduğu gözlenmektedir. Özellikle Bektaşiliğin ciddi oranda Hurufî izleri taşıdığı vurgulanır. Osmanlı'nın son ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış, Kadirî bir ailede büyüüp Nakşîliğin Halidî koluna intisap etmiş Sadık Vicdanî'nin tasavvuf üzerine yazdığı eserlerden birisi de Bektaşilik-Hurufilik etkileşimine dairdir. Yazar eseri ikiye ayırır: İlk olarak Hurufiliğe dair detaylı bilgiler verdikten sonra ikinci olarak Bektaşiliğe dair bilgiler verir. Bunların nasıl kaynaştığını çeşitli kaynaklara dayanarak gözler önüne serer. Bk. Vicdanî, 2016: 53-180.

Mehmed'in sarayına kadar sızdığı ve II. Mehmed'i etki altına almaya çalıştıkları yaygın bir bilgidir. Ancak Molla Fahreddin'in durumu fark etmesiyle Hurufiler büyük bir takibata uğramış ve etkileri kırılmıştır.<sup>533</sup> Bunun dışında önemli bir Hurufî etkisi de 1430'larda Anadolu'ya geldiği tahmin edilen ve bizzat Fazlullah'ın halifelerinden olan Nesimî'nin şiirleriyle Anadolu Türkmenlerini etkisi altına almasında görülür. Nesimî bu girişimlerinden dolayı yakalanıp feci şekilde idam edilmiştir.<sup>534</sup>

Neticede, Osmanlı'daki pek çok “mülhid” ve “zındık” suçlamasının arka planında Hurufilik ithamlarını görmek şaşırtıcı değildir. Zira yukarıda da vurgulandığı üzere, Hurufilik hem geniş coğrafyalara dağılmış hem de birçok tasavvufî yorumun içerisine sızabilmeyi başarmıştır. Yukarıda adı geçen yazarların da vurguladığı üzere, Hurufilik'te yer alan *hulûl*, *tenâsüh*, kutb ve Mehdî-Mesih anlayışlarının özellikle Bektaşîlik'te görülmesi, bahsedilen sızmalara en büyük delildir. Bu sebeple Hurufilerin, Sünnî bir anlayışa sahip olan Osmanlı coğrafyasında barınmaları oldukça güç olmuştur. Buna rağmen, çeşitli yollardan bugüne kadar ulaşabilmişlerdir.

#### 3.4.4. Melâmîliğin Tarihsel Kökenleri

Melâmîlik, Abdülbaki Gölpınarlı'nın gözünden bakılırsa bir aksiyondur. Yâni, tasavvuf ve tarikatlara karşı çıkış, “aksülamel”dir. Bu açıdan bakıldığında Gölpınarlı, Melâmîliği bir tarikat olarak görmez.<sup>535</sup> “Levm” yâni “kınanmak” anlamından meydana gelen Melâmî terimiyle kendilerini kınayarak, Kur'an'da bahsedilen övgüye mazhar olduklarına inanırlar.<sup>536</sup> Asli konudan sapmamak için İslâm düşünce tarihinde genel olarak üç devreye ayrılan Melâmîliğin ilk devresine kısaca değinilecektir. İslâm'ın ortaya çıkışından yaklaşık iki asır sonra çeşitli istilahlarda tasavvufî cereyanlar belirlemeye başlamıştır. Melâmîlik, Gölpınarlı'ya göre Nişaburlu Ebu Sâlih Hamdûnî Kassâr tarafından inşa edilmiştir.<sup>537</sup> Yine bir başka eserinde Gölpınarlı, Kassâr'ın Melâmîliği tarifinden sonra, bir sûfinin vecde gelip,

<sup>533</sup> Fatih ve Hurufilere dair bk. Emecen, 2017: 102-103-104; Bashir, 2013: 97-98; Ocak, 2017: 217; Ocak, 2016b: 364-365; Taşgın, 2012: 109-114; Aksu, 1998: 411.

<sup>534</sup> Ballı, 2013: 194-198; Bashir, 2013: 91-92. Ayrıca Vahdetî, Muhiî gibi Osmanlı edipleri arasında Nesimî'nin de etkisiyle bir Hurufilik fenomeni görülmeye başlandığı bir gerçektir. Bu durumu gösteren çeşitli şiirler için bk. Vicdanî, 2016: 76-111; Gölpınarlı, 1969: 154. Hurufiliğin bu etkisi bir yandan devlet kanalıyla önlenmeye çalışılırken diğer yandan toplumda Sünnî anlayışa sahip müverrihlerin Hurufiliğe karşı ağır tenkitlerde bulunarak ilmi çalışmalarla Hurufiliği engellenmeye çalışılmışlardır. Osmanlı döneminden Karakaşzâde Ömer'in mevzuya dair kısa bir değerlendirmesi için bk. Taşgın, 2012: 115-119.

<sup>535</sup> Gölpınarlı, 2015: IX. Gölpınarlı'nın “klasik” eseri, “Melâmîlik ve Melâmîler” 2015 yılında *Kapı Yayınları* tarafından 1931'de Devlet Matbaası'ndaki basımın tıpkıbasımı yapılmıştır. Burada kullanılan bu baskıdır. Ayrıca bk. Gölpınarlı, 1985: 110-111.

<sup>536</sup> Gölpınarlı, 1969: 246; Gölpınarlı, 1985: 117.

<sup>537</sup> Gölpınarlı, 2015: 3; Gölpınarlı, 1969: 250; Gölpınarlı, 1985: 115.

“eğer peygamber gelseydi bunlardan gelirdi” dediğini aktarır.<sup>538</sup> Gölpınarlı’nın meşhur eserinde Kassâr’dan önce de Melâmîler bulunduğunu vurgulamasının yanında Kassâr öncesi Melâmîler arasında; Mevlâna, Cüneyd-i Bağdadî, Ebu Turab, Şems-i Tebrizî, Necmeddin Kübra, İbrahim Edhem, Bâyezid-i Bistamî, Ebu’l-Hayr gibi kişileri sayması hayli ilginçtir. Hatta Mevlâna’nın Melâmî olduğuna dair; “*biz abdâllarız. Nerde olsa oturur, kalkarız*” sözünü kanıt olarak gösterir.<sup>539</sup> Fakat Gölpınarlı’nın bu izahatları yaptıktan sonra, Melâmîliğin içine İbahî ve Bâtinîlerin girdiğini ve saf Melâmîliğin gittikçe ari hâlini kaybettiğini vurgulaması manidardır. Özellikle Melâmîlerle Kalenderîlerin arasında fark bulunduğunu ve sonraki Kalenderîlerin ilk zamanlarındaki anlayışlarından koştuklarını vurgulaması dikkat çekicidir.<sup>540</sup> Onun Melâmîliğe dair verdiği bilgiler arasında ilginç olan diğer bir noktaysa *Fütüvvet* geleneğinin, Melâmîliğin iktisadî anlayışından doğmuş olduğu iddiasıdır. Bu nazarla *Ahi* teşkilatıyla bağlantısı olduğu düşünülen Bektaşî ve Mevlevîlerin de Melâmîlerle bağlantısı kurulmuştur.<sup>541</sup> Neticede Melâmîlik Gölpınarlı’ya göre Horasan, Mâverâünnehir, Nişabur, Herat, Kâbil’e kadar yayılmış, Anadolu, Irak ve İran bölgelerinde etkili olacak vahdet taraftarı birçok tasavvufî zümreye nüfuz etmiş özellikle Mevlevîlikle bağdaşmıştır. Her ne kadar ari olmaktan çıksa da Bâtinî hâlleriyle, Türk tarikatların yayılmasında Melâmîlik önemli rol oynamıştır. Tabii olarak bu rol, Horasan mektebinin etkisiyle oluşmuş ve bugün Kızılbaş veya Bektaşî zümreleri dahi ilk Melâmîlerden feyz almıştır.<sup>542</sup> Melâmîlik’ten doğan tarikatlar, hangi tarikatlardır sorusuna Gölpınarlı’nın Abdâllar, Kalenderîler, Haydarîler, Câmîler, Bektaşîler ve Mevlevîlerdir cevabını vermesi, birçok tarikat kökeninde Melâmîlik olduğu iddiasını gözler önüne serer.<sup>543</sup>

IX. yüzyılda özellikle Horasan civarında şekillenen Melâmet mektebi, Ahmet Yaşar Ocak’a göre İslâm öncesi Budist ve Maniheizt mistisizminin üstüne eklenerek özellikle orta sınıf üzerinde etkili olmuştur. En büyük özellikleriyse yukarıda Gölpınarlı’nın da bahsettiği gibi Bağdat, Basra ve Kufe civarındaki salt zühtü tasavvuf yorumuna karşı bir aksiyon göstermeleridir. Bu bağlamda Melâmet yolunun en dikkat çekici tarafı nafie ibadetlerle ve nefsi terbiye ederek Allah’ın azabından kurtulup cennete gidileceği anlayışını reddetmesidir. Melâmîler bu anlayışın yerine, insanı en üstün olarak yaratan yaratıcıya büyük bir aşkla ve cezbeyle bağlanmayı esas alırlar. Bu nedenle de Allah’ın sevgisinden başka her

<sup>538</sup> Gölpınarlı, 1969: 251; Gölpınarlı, 2015: 4.

<sup>539</sup> Gölpınarlı, 2015: 8, 9 ve 14; DİA, 2004: 25.

<sup>540</sup> Gölpınarlı, 2015: 15-16.

<sup>541</sup> Gölpınarlı, 1969: 253; Gölpınarlı, 2015: X; Gölpınarlı, 1985: 117, 126. DİA, 2004: 27.

<sup>542</sup> Gölpınarlı, 2015: 25-26. XVII. yüzyılda Osmanlı topraklarında dolaşan Ricaut, Kadızâdelilerin, Bektaşîleri ve Yeniçerileri “kefere” saydığını belirtir. Daha ilginç, Ebussuud Efendi’nin “Yeniçerilerin gerçek Müslüman olduğunu söyleyen kimsenin asıl kâfir olduğuna” fetva verdiğini aktarmasıdır. Bk. Ricaut, 1996: 164.

<sup>543</sup> Gölpınarlı, 1969: 257 ve 292; Gölpınarlı, 1985: 127; DİA, 2004: 28.

şeyi terk ederler. Dolayısıyla adlarından da anlaşılacağı gibi kendilerini kınamayı ön plana çıkarmışlardır. Melâmîlik özellikle XIII. yüzyıl Anadolu'sunda ciddi bir etkinlik göstermiştir.<sup>544</sup> Melâmîliğin, bu dönemde Anadolu'da etkin olmasında Şems-i Tebrizi'nin rolünün büyük olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar Şems'in Kalenderî olup olmadığı tartışılabilir da -zira O Kalenderîler gibi esrar içmez hatta karşı çıkar- Gölpınarlı'ya göre bir Melâmî'dir. Ancak Ahmet Yaşar Ocak, Şems'in görüşlerinden, onu anlatan eserlerden ve Mevlâna'ya yaptığı etkiden yola çıkılarak Kalenderî olarak görülebileceğini söyler.<sup>545</sup> Melâmîlerin üzerinde İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışının izleri görüldüğü gibi<sup>546</sup> XVI. yüzyıllardaki *hulûl* ve *tenâsüh* anlayışları ortaya çıkacak ve bu anlayışlarda Huruffiliğin ve İsmâîlîğin izlerine rastlanacaktır.<sup>547</sup> Melâmîlik IX. yüzyıldan XI. yüzyıla gelindiğinde büyük bir dönüşüm geçirecek XII-XIII. yüzyıllarda Orta Asya, İran ve tabii olarak Anadolu'da etkili olacak olan Kalenderî, Haydarî, Cavlakî vb. tarikatların temelini teşkil edecektir. Özellikle Rûm Abdâlları vasıtasıyla Anadolu'ya ulaşan bu eğilimler Osman Bey dolayısıyla Osmanlı üzerinde de bir hayli etkili olacaklardır. Bu eğilimlerin çabuk yayılmasında şüphesiz dönemin siyasî ve iktisadî şartları etkili olmuştur.<sup>548</sup>

Ocak'a göre Osmanlı tekkeleri, İran'da Erdebil tekkesinde olduğu gibi siyasî bir ideoloji çıkarmamışlardır. Ancak bunun tek istisnası Melâmîlerin (Bayramî-Melâmîlerin) XVI. yüzyılda özellikle Balkanlar'da etkili olan Hamzavî hareketidir.<sup>549</sup> Böylece Melâmîlerin siyasî yönü de ortaya konulmuştur. Özellikle Osmanlı'daki Bayramî-Melâmîlerinde Huruffiliğin de etkisiyle bir Vahdet-i Vücûd anlayışı karşımıza çıkar. Bu nedenle *hulûl* ve *tenâsühe* kaçan eğilimleri görmek mümkündür. Neticede zaman zaman devletle karşı karşıya gelmelerine sebep olacak olan bir kutb telakkisi zuhur edecektir ve bu anlayışlarında Hallâc-ı Mansûr'un "Ene'l-Hakk" anlayışının izlerine rastlanılabilir.<sup>550</sup>

Sonuçta gerek aşırı zühtçü-protest tavırlarından dolayı olsun gerekse Vahdet-i Vücûd anlayışının devletin idaresine de müdahaleyi öngören yorumlarından olsun pek çok Melâmî, Osmanlı döneminde "mülhid" ve "zındık" suçlamasıyla karşılaşmıştır. Ancak Melâmîliğin bir kolu var ki Ahmet Yaşar Ocak'ın ısrarla vurguladığı üzere, dinî sebeplerden çok siyasî

<sup>544</sup> Ocak, 2017: 183; Ocak, 2016a: 327; Ocak, 2016b: 205-206; Ocak, 2016c: 128; Şahin, 2017: 112 ve 206; DİA, 2004: 25. Ocak, 2017'de yeni yayımlanan bir kitabında Melâmîlik araştırmalarına dair bir tahlil yapmıştır. Bk. Ocak, 2017: 185-194.

<sup>545</sup> Ocak, 2016b: 223-224.

<sup>546</sup> Gölpınarlı, 2015: 19-20-21; Ocak, 2016b: 287; Ocak, 2016c: 107; Şahin, 2017: 207.

<sup>547</sup> Ocak, 2016a: 181; Ocak, 2016b: 364; Ocak, 2016c: 27, 107, 120, 285.

<sup>548</sup> Ocak, 2016c: 114 ve 181.

<sup>549</sup> Ocak, 2016c: 89. Arnavutluk'ta Hurufîlerin Hamza Bali'yi ziyaret etmesi, Hurufî-Melâmî etkileşimine kanıt olarak sunulabilir. Bk. Şahin, 2017: 213.

<sup>550</sup> Ocak, 2016a: 327, 332 ve 337; Ocak, 2016b: 84; Ocak, 2016c: 128-129. Osmanlı Devleti'nde Melâmî geleneğinin tezahürleri ve Melâmîlerin; Bayramî-Melâmîliği ve Şemsîye-i Melâmîye olarak ikiye ayrılma sürecine ve Bayramî-Melâmîliğin etkinlik alanına dair geniş bir değerlendirme için bk. Şahin, 2017: 91-121.

kaygılar nedeniyle sert bir şekilde takibata uğramıştır. “Mülhid” – “zındık” ithamları ve idamlarıyla gündeme gelen bu kol, Bayramî-Melâmîlerin Hamzavî koludur.

### 3.4.5. Kalenderîliğin Tarih Sahnesine Çıkışı

Kalenderî, dünyaya dair her şeyi iten, genelde toplumsal anlayışın dışına çıkan ve bunu da özellikle kıyafetleriyle belli eden sûfilere verilen isimdir. Farsça’da “iri, yarı” anlamındaki *Kalanter*’den geldiği sanılmaktadır.<sup>551</sup> Ortaya çıkışlarından itibaren hemen hemen herkesin dikkatini çekmiş ve bu vesileyle pek çok kaynakta adından söz ettirmiş bir zümredir. Özellikle Sünnî ulemanın kaygıyla baktığı bu zümrelere pek çok edibin şiirlerinde yer vermiş olması dikkate şayandır.<sup>552</sup> Dolayısıyla kendilerine dair birçok farklı tartışma söz konusu olabileceği tahmin edilebilir. Aşağıda bunların bir kısmına değinilecektir. Yukarıda satır aralarında adı geçen Kalenderîlik, Melâmî anlatımda görüldüğü üzere, X. yüzyılda Şamanist inancından kalıntılar barındıran Horasan Melâmet mektebinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaygın kanının oluşmasında Fuad Köprülü’nün görüşleri etkili olmuştur. Zira ona göre Kalenderîlik ve Haydarîlik, İran’da ortaya çıkan yüksek Melâmetî tasavvuf yorumunun, Türkmenler tarafından Şamanist öğelerle basite indirgenmiş şeklidir.<sup>553</sup> Ancak bu yaygın görüşe çeşitli itirazlar söz konusu olmuştur. Hatırlanacağı üzere Gölpınarlı, Melâmîlerle yakın ilişkisinden söz ederken Kalenderîliğin birtakım değişimler geçirdiğini belirtmiştir. Hatta Melâmîlerin Kalenderî olarak anılmasından rahatsızlığını dile getirmiştir. Ahmet T. Karamustafa da Sühreverdî’nin eserinde bahsettiği Melâmî-Kalenderî farklılığının giyim, kuşam nişanelerine dayanarak yerinde olduğunu belirtir.<sup>554</sup> Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderîlerin temelde Melâmetî mektepten zuhur ettiğini belirtse de Mevlâna Anadolu’sunu sadece Kalenderîlik olarak değerlendirmeyi yerinde görür.<sup>555</sup> Bu bağlamda Ocak, Kalenderîliği ve Melâmetîliği neredeyse özdeş olarak kabul eder. O, sadece Kalenderîlik arasında bir ayırım yaparak yüksek zümre Kalenderîliği ve popüler Kalenderîlik gibi bir ayırıma tâbi tutar.<sup>556</sup>

<sup>551</sup> Azamat, 2001: 253.

<sup>552</sup> Azamat, 2001: 254.

<sup>553</sup> Karamustafa, 2014: 72, 84 ve 85. Karamustafa, Köprülü’nün bu savlarını eleştirir. Bk. Karamustafa, 2014: 93-34.

<sup>554</sup> Karamustafa, 2016: 47; Azamat, 2001: 253. Karamustafa, özellikle Kalenderî ve Haydarîler üzerine yoğunlaşarak birtakım derviş topluluklarını ele almıştır. Anladığımız kadarıyla bu çalışmanın temel tezi yaygın anlayışa göre toptancı biçimde “halk dinî” sınıflandırmasına bir tepkidir ve aslında bu toplulukların durduğu noktayı “yeni dindarlık biçimi”, “zâhidlik” veya “yeni zühtçülük” olarak telakki eder. Bk. Karamustafa, 2016: 14. Azamat da Kalenderîlerle Melâmîler arasında yakın bir ilişki olduğunu dile getirirse de sonraki satırlarda bu konu da farklı görüşlerin olduğunu belirtir. Bk. Azamat, 2001: 253.

<sup>555</sup> Ocak, 2016b: 205-206.

<sup>556</sup> Karamustafa, 2014: 84.



Ahmet T. Karamustafa, Cemâleddin Sâvî'nin bu zümrenin ortaya çıkışında kişisel becerilerinin bulunduğunu hatırlatarak onun, beşinci Şîî İmam Zeyne'l-Abidin'in kızı Zeyneb'in türbesinin yanında duran ve sadece mahrem yerlerini örten, sadece ot yiyen Celâleddin-ed Derguzî'nî'den çarpıcı biçimde etkilendiğini belirtir. “Ölmeden önce ölü olduğunun” işaret edilmesinden sonra, her iki dünyada da kurtuluşa eriştiğine inanmıştır. Bunun nişanesi olarak Kalender ölü gibi görünür. Toplum reddeden bu anlayış dolayısıyla kârlı iş, evlilik, ahbaplık gibi tüm ilişkileri terk ettikten sonra yalnız ve yalnız Allah'a yönelir. Bu anlayış kaçınılmaz olarak, tarikatın kendisine mürit edinme gibi bir anlayışının olmadığını ancak kendi istekleriyle katılanlar olduğunu anımsatır.<sup>557</sup> Karamustafa, Cemâleddin hakkında anlatılardan yola çıkarak tarihî kimliğinin tekrar tekrar kurgulanabileceğini hatırlatır. Bu anlatılarda onun “ayaklı kütüphane” olabilecek kadar dinî bilgiyi ihtiva ettiği, ancak Derguzî'nî'yle tanışmasından sonra, yemeyi içmeyi bıraktığı, Çahar Darb tıraşı denilen saç sakal kesimi yaptığını ve dinî yorumunda onun etkilerine dair farklı öykülerin anlatıldığını aktarır.<sup>558</sup> Dervişlerin mezkûr biçimlerle toplumdaki tecrit etmesine ek olarak bir de Cemâleddin gibi üzerlerine çuval parçası giymeleri Cavlakî olarak müsemma edilmelerine neden olmuştur.<sup>559</sup> Gölpınarlı, Kalenderîlerin kubbe tarafında on iki dilim bulunan ve beyaz keçeden yapılmış “Tâc-ı Kalenderî veya Tâc-ı Hüseyinî” denilen başlık giydiklerini belirtir.<sup>560</sup>

Ocak ve Azamat'a göre Kalenderîlik, Melâmî anlatımda görüldüğü üzere, X. yüzyıllarda Horasan Melâmet mektebinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar X. asırda çıkmış olsa da doktrin XII. asır sonlarında şekillenmiştir. Bu bağlamda Cemâleddin-i Sâvî (öl.1232-1233) adındaki bir sûfînin tarikatın teşkilatlanmasında büyük rolü olmuştur. Dönem itibariyle pek çok dinî eğilimde olduğu gibi Moğol baskısıyla Anadolu'ya geldikleri görülür. Kalenderîlerin yüksek dinî bilinçten daha ziyade dinî emirlerine daha lakayt tavır takınan bir zümre olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemel bu özellikleri kökeninde Budist eğilimlerin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Budizm'in yanı sıra Maniheizm, Zerdüştlük ve eski Orta Asya Şamanist öğelerden etkilendikleri vurgulanır.<sup>561</sup>

Karamustafa bir makalesinde, Ocak'ın her ne kadar doğrudan Köprülü'nün etkisinde kalmadığını, Köprülü'nün birtakım görüşlerini geliştirerek dönüştürdüğünü belirtse de

<sup>557</sup> Karamustafa, 2016: 53; Azamat, 2001: 254.

<sup>558</sup> Karamustafa, 2016: 55-56 ve 76. “Çahar Darb” denilen tıraş usulü, Kalenderî, Rûm Abdâlları, Tebrizîler ve Celâlîlerce de benimsenen bir tarzıdır. Bu tıraş tarzında, saç, sakal, bıyık, kaşlar bazen kirpikler dahi tıraş edillirdi. Bk. Karamustafa, 2016: 29 ve 51.

<sup>559</sup> Karamustafa, 2016: 28.

<sup>560</sup> Gölpınarlı, 1969: 259. Gölpınarlı bir yerde Kalenderî ve Haydarîleri Şîî olarak anar. Bk. Gölpınarlı, 1969: 129. Ancak Ahmet Yaşar Ocak çeşitli makalelerinde Gölpınarlı'nın kendisinin de Şîî olması hasebiyle birçok tarikat veya derviş zümresini “Şîî” olarak nitelendirdiğini vurgulamıştır. Bk. Ocak, 2016b: 342; Ocak, 2016c: 26.

<sup>561</sup> Ocak, 2016c: 114; Azamat: 2001: 253.

Anadolu sūfliğinin Irak ve Horasan Melâmetliğı olmak üzere iki kaynaktan beslendiği iddialarına açıkça karşı çıkar.<sup>562</sup> Bu farklara rağmen Karamustafa, Kalenderîlere dair çalışmalarda Ocak'ın, Melikoff'un ve Köprülü'nün Anadolu'nun İslâmlaşmasında Kalenderîlerin rolü olduğu düşüncesini anlamsız bulur. Ona göre, Anadolu'nun İslâmlaşmasında tarikatlar ve evliya kültleri etkili olmuştur. Onun “sapkın derviş dindarlığı” veya “yeni zühtçülük” dediği mezkûr Kalenderî ve Haydarî zümrelerin, Anadolu İslâmlaşması ve Türkleşmesine katkıları çok daha geri planda kalmıştır. Bu noktada, Kalenderîliği tıpkı diğer derviş gruplarında da olduğu gibi müstakil bir topluluk olarak anmayı da daha gerçekçi bulur.<sup>563</sup>

Kalenderîlere çeşitli unvanlar verilmiştir. Verilen bu unvanlar arasında en dikkat çekici olanı şüphesiz *Abdâl* kelimesidir. *Abdâl* Osmanlı'nın kuruluşunda uçlarda ve Balkanlarda sıkça rastlanan bir terimdir. Ocak, Anadolu'da Bektaşî olarak adlandırılan toplumsal derviş zümrelerinin aslında Rûm Abdâlları olduğu üzerinde durur.<sup>564</sup> Yukarıda Gölpınarlı'nın bu kelimeyi Mevlâna'nın bir dizesinde kullandığını tespit ettiğini göstermiştik. Buna ek olarak Gölpınarlı, Mevlâna'nın tıraşının, Kalenderîlerin “Çahar Darb” uygulamalarından geçtiğini vurgular.<sup>565</sup> Ocak ve Gölpınarlı, Şems-i Tebrizî vasıtasıyla Mevlâna öğretisinde Kalenderî izlere rastlanabileceğini belirtir.<sup>566</sup>

Ocak'a göre Kalenderîlik ve Haydarîlik, Anadolu'da Bektaşîliğin doğup gelişmesinde birinci derece rol oynamıştır. Özellikle Rûm Abdâlları'nın Kalenderî ve Haydarîlerle bağlantısı onun açısından bu yorumları geçerli kılmaya başlıca sebeplerdendir.<sup>567</sup> Ocak, Anadolu'da bu grupları temelden etkileyen akımın Hurufîlik olduğunu ve Hurufîliğin, Bektaşî, Kalenderî ve Haydarî zümrelerinin üzerinde ciddi bir etki kurduğunu belirtir. Hatırlanacağı gibi Hurufîliğin bu zümrelerle kaynaşması, mezkûr zümreler üzerinden Anadolu'da şekillenecek olan, Alevîlik-Kızılbaşlık anlayışında bugüne dek ulaşan tesirleri

<sup>562</sup> Karamustafa, 2014: 84. Karamustafa, Anadolu tasavvuf tarihîyle alâkalı olarak Köprülü'nün birtakım tezlerinin geçersiz olduğunu savunur. Karamustafa, Anadolu'ya tasavvufun Horasan ve Irak'tan giriş yaptığı tezine ve Haydarî-Kalenderî gibi zümrelerin eski Şamanist izler taşıdığı düşüncesine katî olarak karşı çıkar.

<sup>563</sup> Karamustafa, 2014: 86-87-88. Karamustafa, Ocak'ın neredeyse ardı ardına sıraladığı ve aralarında pek bir fark görmediği Haydarî, Kalenderî ve Rûm Abdâlları gibi derviş zümrelerini ayrı ayrı kimlikler altında tanımlama eğilimindedir. Bunu yaparken elbette birbirlerine benzeyen yönlerini göz ardı etmediğini belirtiyor. Ayrıca bu zümrelerin İslâm öncesi inançlarını “İslâmî cilâ” altında sürdürdüğüne dair tespitlere de karşı çıkmaktadır. Bk. Karamustafa, 2014: 87. Ayrıca Karamustafa bir eserinde Haydarî, Kalenderî, Câmîi ve Rûm Abdâlları gibi derviş topluluklarını ayrı başlıklar altında ele alır. Bk. Karamustafa, 2016: 81-102.

<sup>564</sup> Ocak, 2016b: 79, 132, Osmanlılar uçlarda karşılaştıkları bu zümrelerle mutedil bir ilişki sürdürerek Balkanlar'ın Osmanlılaşmasında onlardan yararlandı. Belki de bu durum her iki tarafın çıkarına uygun bir durumdu.

<sup>565</sup> Gölpınarlı, 1969: 284.

<sup>566</sup> Ocak, 2016b: 206, 208-209; Gölpınarlı, 1969: 283.

<sup>567</sup> Ocak, 2017: 195, 205; Ocak, 2016c: 116-117. Gölpınarlı da Bektaşîlerin; Abdâllar, Kalenderîler, Haydarîler ve hatta Edhemîler gibi toplulukların inanç, gelenek ve ritüellerinin XV. yüzyıllara gelindiğinde birleştiğini belirtir. Bk. Gölpınarlı, 1969: 275.

olduğuna değinilmişti.<sup>568</sup> Rûm Abdâllarının Kalenderîlerle aynı giyim-kuşam tarzına sahip oldukları, saç sakal tıraşlarının benzerliği, dünyayı algılayış biçimlerindeki ortaklıklar aynı nazariyeye bağlı olduklarını kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla Alevîliğin tarihsel altyapısını bu zümrelerin oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu tarihsel altyapıya daha sonraları Hurufîliğin de eklenendiğini bir kez daha hatırlatmalıyız.<sup>569</sup> Tüm bunlara ek olarak Osmanlı topraklarında pek çok Kalenderhâne bulunduğu tarihî kayıtlarda mevcuttur.<sup>570</sup>

Sonuçta içerdiği muhteva ve girift ilişkiler bağlamında Kalenderîliğin ne olduğuna dair kesin bir tespitte bulunabilmek zor görünmektedir. Bu bağlamda yukarıdaki örneklerde olduğu gibi kökenlerine ve etkileşimlerine dair farklı yorumlar yapılmıştır. Kalenderîlerin taşıdıkları inanç itibariyle bağdaştırıcı olup olmadıkları, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İşlâmlaşmasına katkı sunup sunmadıkları, Osmanlı'nın kuruluşunda pozitif etkilerinin olup olmadığı ve Osmanlıların ilk devirlerinde bu dervişlere toleranslı davranarak içli-dışlı olup olmadıkları tartışmaları bir tarafa, devletin merkezîleşmesine bağlı olarak protest yaşam tarzına müdahale etmeye kalkışarak bu yaşam tarzına müsaade etmemesi oldukça önemlidir. Devletin kendine bir kimlik oluşturarak kırmızı çizgilerini belirlemiş olması çan takan, çuval giyen, yarı çıplak dolaşan, kendine has bir şekilde tıraş olan ve devletin inancından farklı bir inanca sahip olduğu düşünülen hatta bir noktada “özgür” ve “lakayt” sosyal yaşamı benimseyen bu zümrelerin “mülhidlikle” ve “zındıklıkla” suçlanmalarına neden olmuştur. Böylece devlet belki de bir zamanlar bu dervişlerle birlikte omuz omuza mücadele ettiğini unutarak, bu dervişleri gözden çıkarmakta kendince herhangi bir beis görmemiştir. Zira Osmanlı'daki pek çok isyanın arka planında bu zümrelerin olduğu düşünülmüş ve bu nedenle sık sık devletin sıkı takibatına uğramışlardır.

### 3.4.6. Haydarîliğin Tarihsel Arka Planı

Malûm olduğu üzere, genelde kökenleri orta zamanlara kadar uzanan birçok dinî yapının kurucusu tam olarak belli olmamakla birlikte, söz konusu dinî yapıları belirli bir doktrine ulaştıran veya karizmatik liderlik vasıflarıyla ön plana çıkmayı becerebilen kişilere kuruculuk atfedilir. Bu bağlamda Haydarîliğin kurucusu olarak da Kutbeddîn Haydar-ı Zâvî kabul edilir.<sup>571</sup> Kutbeddîn Haydar'ın doğum tarihî bilinmemekle birlikte, büyük ihtimâlle bugün İnan sınırları içinde bulunan Zâve'de dünyaya gelmiş olmalıdır. Tarikatının sınırları ve

<sup>568</sup> Ocak, 2016c: 120 ve 285; Gölpinarlı, 1969: 158.

<sup>569</sup> Ocak, 2016b: 79-80-81-82; şahin, 2017: 58-59. Gölpinarlı, XV. yüzyılda Kalenderî, Abdâl ve Bektaşilerin, Bektaşiliği'nin çok geri planda kaldığını ve Hurufîliğe dönüştüklerine değinir. Bk. Gölpinarlı, 1969: 158.

<sup>570</sup> Gülten, 2012: 44-48.

<sup>571</sup> Karamustafa, 2016: 57. Ayrıca birtakım Haydarî ve Kalenderî resimleri için Karamustafa'nın eserinin 63-65 sayfa aralıklarına bakabilir.

çağları aşan meşhurluğuna rağmen, kendisi hakkında fazla bir bilgi yoktur. Ancak var olan bilgiler onun genelde “ukalâ-yı mecânîn” yâni meczup olarak tanıtır. Bu tür eğilimlerde olanların ilim ve şeyh silsilelerinden ziyade hâlleriyle dikkat çektiği tarihî bir hakikattir. Dolayısıyla onun kışları buzlara, yazları ateşlere girmesi, yüksek kubbelere yürüyerek tırmanması gibi hâlleri etrafındakilerin dikkatini çekmiş ve bu vasıta ile müridler edinmiştir. Onun bu fevkalâdeliklerini görenler etrafında toplanmış ve bu toplanan zümrelere de “Haydar’ın Ashabı” denmeye başlanmıştır. Ali Şîr Nevâî’de ve Hacı Bektaş Velî Menâkıbnâmesinde Haydar’ın Yesi’ye giderek Ahmet Yesevî’den ders aldığı kayıtlıdır.<sup>572</sup>

Kalenderîliğe benzer şekilde toplumsal muhalefeti öncülleyen bu zümrelerin kökenini XI. yüzyıllara kadar götürebilmek mümkündür. Yaşam tarzlarındaki benzerlikten dolayı Kalenderîlikle yakın ilişkileri olduğu izlenimi verirler. Bu yakınlık Kalenderîlerin tıraşlarındaki Çahar Darb’a karşılık, Haydarîlerin sadece bıyıklarını kesmemeleri yönüyle ayrılır. Kulaklarına, burunlarına, ayaklarına, bileklerine ve vücutlarının daha pek çok bölgesine demir halkaları takmaları onları toplumdan soyutlayan en büyük özellikleridir. Ancak bu özelliklerine rağmen onlar Sünnî çerçevede kabul edilmiştir.<sup>573</sup> Hatta Haydarîlerin pirleri gibi vücutlarının birçok bölgesine halkalar takmaları onların Sünnî dışı olduğuna yorumlanmıştır. Ancak her ne kadar bugünkü kanı onların Sünnî dışı olduğu yönünde ise de ünlü sûfî F. Attar’ın babasının Haydarîlerle olan alâkası ve Haydar halifelerinden Hacı Mübârek’in Mevlânâ ile dostluğu ve çağdaş İranlı yazar Zerrînkûb’un Haydarî’nin Sünnîliğini vurgulaması anlamlıdır. Ayrıca onların bugün Sünnî dışı oldukları algısı Tahsin Yazıcı’ya göre bir karışıklıktan ileri gelmektedir. Bu karışıklık, Tebriz’de yaşayan başka bir Kutbeddîn Haydar-ı Tûnî’nin Fuad Köprülü’nün *Anadolu’da İslâmiyet* adlı makalesinde Kutbeddîn Haydar-ı Zâvî’yle karıştırması ile yaygınlaşmıştır.<sup>574</sup> Karamustafa da bu konuda Timur istilâsında Tebriz’de Haydarîlerin olduğunu ancak bu Haydarîlerden dönemin ana kaynaklarının bahsetmediğini dolayısıyla bunların Kutbeddîn-i Haydar-ı Tûnî etrafında birleşen yeni bir Haydarî hareketinin doğmuş olabileceğini belirtiyor.<sup>575</sup>

Haydarîlik kısa zaman içerisinde coğrafyaları aşarak İran, Türkistan, Anadolu ve Hindistan bölgelerine ulaşmayı başarmıştır. Vâhidî’den naklen yapılan anlatımlarda,

<sup>572</sup> Ocak, 2017: 205; Yazıcı, 1998b: 25; Karamustafa, 2016: 59-60; Ocak, 2016b: 414. Ocak burada Yesevîlik ve Haydarîlik dolayısıyla Bektaşîlik arasındaki ilişkinin bir problem olduğunu ve bu problemin hâlâ devam ettiğini belirtir. Bk. Ocak, 2016b: 415. Ancak Ocak tüm bu problemlere rağmen, Hacı Bektaş-ı Velî’yi “Horasan Erenleri” yâni Horasan Melâmetî okuluna bağlı Kalenderî olduğu ve daha sonra Yesevî ve Haydarî dervişleriyle Anadolu’ya geldiği kanısındadır. Bk. Ocak, 2017: 205-206.

<sup>573</sup> Yazıcı, 1998a: 35; Karamustafa, 2016: 57, 72, 84, 89, 90; Gölpınarlı, 1969: 259.

<sup>574</sup> YACICI, 1998b: 25. Ocak ve Karamustafa da Mevlânâ ve Hacı Mübârek ilişkisine dikkat çeker. Bk. Ocak, 2016b: 209; Karamustafa, 2016: 77.

<sup>575</sup> Karamustafa, 2016: 72.

Anadolu'daki Haydarî dervişlerinin bıyıkları o kadar uzamaktadır ki çeneye ulaştıktan sonra tekrar kıvrılarak kulaklara ulaşır. Başlarında çok az saçları ve yukarıda da bahsedilen halka ve zincirleriyle ilginç bir tasvir sunarlar. Bu tarz aslında bir sembolizmdir. Yâni her birinin bir anlamı vardır. Kutbeddîn Haydar ve Hz. Ali'ye kul olduklarını, nefislerini ve iffetlerini yendiklerini, sözlerinin eri olduklarını halkaları ve giyim kuşamlarıyla anlattıklarını düşünürlerdi. Taşdıkları çanlar, birbirleriyle irtibatı sağlamaya yararmış. Diğer tarikatlardan farklı olarak Allah'ın affına ve lütfuna bağlanmışlardır. Büyük ihtimâlle, Haydarî mensupları arasında da ilk zamanlardakilerle Anadolu'ya gelmiş olanlar arasında ciddi bir değişim sözü konusu olmalıdır. Anadolu'da genellikle varoş kesimlerde zaman geçirdikleri ve boş boş dolaştıkları anlatılır.<sup>576</sup> Gölpınarlı bunlara ek olarak, Haydarîlerin şarabı çok içtiğini ve on iki dilimli kızıl külah taktıklarını ve bu yüzden bunlara “Hayderî Taç” dendiğini belirtir. Gölpınarlı bu tacı ilk kullananın Şâh İsmail'in babası Haydar olduğunu belirtir. Dolayısıyla o, bu bilgiden hareketle Haydarîlerin Şâh İsmail'in babası Haydar'a mensup olabileceğini söyler.<sup>577</sup> Ancak yukarıdaki anlatımlardan yola çıkarak böyle bir durum zayıf olduğu gibi Gölpınarlı'nın hocası olan Köprülü'den etkilenmiş olma ihtimâli daha yüksektir.

Kalenderîlik, Bektaşîlik veya Alevîlik denildiği zaman ilk akla gelen toplumsal sûfilerden bir diğeri de Haydarîlik'tir. Haydarîlik, Anadolu'da XV. yüzyıl itibariyle Abdâllar, Şemsîler ve Câmîler gibi tasavvufî yorumla karışıp yok olmuşlardır. Ancak Bektaşîliğe birtakım özelliklerini havale ederek anlayışlarının bugüne dek uzanmasına neden olmuşlardır.<sup>578</sup>

Ahmet Yaşar Ocak'ın kökenini Horasan Melâmetîliğine dayalı olarak değerlendirdiği Rûm Abdâlları ona göre Yesevî, Vefaî ve Haydarî zümrelerden mürettep hâle gelmiştir. Hatta

<sup>576</sup> Yazıcı, 1998a: 35; Karamustafa, 2016: 13, 85. Yukarıda değinildiği üzere, Karamustafa, Kalenderîlik konusunda olduğu gibi Haydarîlik mevzusunda da Köprülü'yü, Gölpınarlı'yı ve her ne kadar bunların üzerine birtakım bilgiler eklediğini ve analitik düşünmeyi sağladığını düşündüğü Ocak'ı eleştirir. Karamustafa'nın temel tezi “Köprülü Paradigmasına” karşı olduğu düşünülürse, uzaktan yakından Köprülü'yle bağlantı kuran Ocak'ı eleştirmesi normal görünmektedir. Ancak Ocak, aşağıda gösterildiği üzere özellikle Horasan Melâmetîliği, Yesevîlik, Haydarîlik ve Bektaşîlik ilişkileri konusunda Karamustafa'nın tezlerinden tatmin olmamıştır. Karamustafa'nın eleştirileri için bk. Karamustafa, 2016: 14 ve Karamustafa, 2014: 72-73. Ahmet Yaşar Ocak'ın karşı değerlendirmeleri ve Karamustafa ve DeWeese'ye havada kaldığını düşündüğü sorular için bk. Ocak, 2017: 203-204; Ocak, 2016b: 415-416. Ayrıca Ahmet Yaşar Ocak, 2017'de yayımladığı kitapta Köprülü'yü bir “kült” olarak ele almış ve onun eleştirilebilir tarafları olduğunu hatta bazı noktalarda kendisinin de eleştirdiğini belirtmiştir. Ancak pek çok tarihçi gibi mutlaka onun tesirinde kaldığını da vurgulamıştır. Özellikle Anadolu Müslümanlığı için Ahmet Yesevî'yi ön plana çıkarmasını ve Yunus Emre'yle ilişkilendirmesini, ideolojik gerekçelerle yapmış olabileceğini söyler. Ocak burada Devin DeWeese, Ahmet T. Karamustafa ve Markus Dressler'in Köprülü tezlerine karşı eleştirilerine de yer verir. Bk. Ocak, 2017: 223-257.

<sup>577</sup> Gölpınarlı, 1969: 260. Başlık konusunda Karamustafa, Şâh Haydar zamanından önce de Haydarîlerin başlık giydiğini belirtir. Ancak kendi başlıklarının Osmanlı'da baskı altında olan Kızılbaşlarla benzer olmasından dolayı değişik bir başlık türüne doğru bir evrim geçirmiş olabilirler. Bk. Karamustafa, 2016: 86. Safevîler'den Şeyh Haydar ve Osmanlı'da Kızılbaşların on iki dilimli “Haydarî Taç” giydiğine dair bk. Savaş, 2013: 7; Ocak, 2016b: 88.

<sup>578</sup> Yazıcı, 1998a: 36.

Bektaşîliğin bir kült hâlini almasında Haydarîlerin ve Yesevîlerin rolüne dikkat çeker.<sup>579</sup> Ancak yine ona göre Kalenderîlik XIII. yüzyıl Anadolu'sunda Yesevî, Haydarî ve Vefâî tarikatları üzerinde bir egemenlik kurmuştur ki bu egemenlik vasıtasıyla XV. yüzyılda erkânını tamamlamış olarak ortaya çıkan Bektaşîliği doğurmuştur. Ocak burada, Köprülü'den beri gelen Bektaşîliğin kökeninin Babaî hareketiyle ilişkilendirilmesinin yerinde olduğunu ancak ondan sonra Bektaşîliğin müstakil bir tarikat olarak ele alınmasına dair bir girişimin olmadığına dikkat çeker. Bunun da gerekçesi olarak, Kalenderîlik cereyanının Haydarîlikle ilişkisine dikkat edilmeden ve bu ilişkiler neticesinde meydana gelen değişimin göz ardı edilmesini gösterir. Ona göre XV. yüzyıla gelindiğinde artık Haydarîler kendilerini Bektaşî olarak adlandırmaya başlamışlardır. Ocak, II. Bayezid zamanında Rûmeli'de bir Kalenderî tekkesinden gelen Balım Sultan'ın Hacı Bektaş kültüne sıkı sıkıya bağlı olan Haydarîleri teşkilatlandırıp adına Bektaşîlik dendiğini belirtir. Devamında Haydarîliliğin; eski Şamanist, Budist, Maniheizt inanışlardan tevarüs eden anlayışlarıyla Yesevîlik'ten etkilendiğini düşünerek senkretik/bağdaştırmacı bir yapı olduğunu ileri sürer. Bu yüzyıllarda Bektaşîlerin kendilerine hem Bektaşî hem Haydarî hem de Kalenderî dediğini kaydeder.<sup>580</sup> Bu zümreler XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Anadolu'nun pek çok köşesinde, din değiştirmelere sebebiyet vermiş görünmektedirler. Dolayısıyla Ocak söz konusu heteredoks zümrelerin Sünnî dindaşlarına nazaran bu konuda çok daha etkin olduklarını vurgular.<sup>581</sup>

Anadolu'ya Moğol istilasıyla pek çok cereyanın girdiği açıktır. Bu akımlar içerisinde Sünnî eğilimler olduğu gibi Sünnî dışı görülen heteredoks eğilimlerin de bulunduğu tarihî bir gerçektir. Yukarıda her ne kadar Tahsin Yazıcı Haydarîliğin Sünnî bir tarikat olarak görüldüğünü belirtse de Ocak, Vefâîlik ve Kalenderîlikle birlikte Haydarîliği Sünnî dışı bir oluşum olarak kategorize eder.<sup>582</sup> Ocak'ın İran'da ortaya çıkarak diğer coğrafyalara dağılan bir tarikatı, Anadolu sûfzminin kaynaklarına değinirken Orta Asya'dan gelenler sınıfına dahil etmesi ilginçtir.<sup>583</sup> Ancak Ocak Osmanlı İslâm'ını ele alırken yaptığı sınıflandırmada

<sup>579</sup> Ocak, 2017: 198-199-200 ve 207; Ocak, 2016c: 101-102. Ocak'ın Yesevîlik tartışmalarına dair son görüşleri için bk. Ocak, 2017: 258-267.

<sup>580</sup> Ocak, 2016b: 80-81. Ocak, 2016c: 115-116. Ocak, Haydarîliği, Kalenderî akımının bir parçası olarak görür. Bk. Ocak, 2016b: 80. Ayrıca Ocak özellikle Yesevîliğin ve Horasan Melâmîliğin eski inanışların kalıntılarıyla bağdaşarak şekillendiği teorisini dillendirirken Köprülü'nün nazariyelerine değinir. Bu nazariyelere göre, gerek Yesevîlik gerekse Horasan Melâmetîliğinden vücuda geldiği düşünülen -ki itirazlar da vardır buna- Kalenderîlik, Haydarîlik dolayısıyla Bektaşîlik eski inançlar üzerine kurulmuştur. Bk. Ocak, 2016b: 384-385, 414, 415, 416, 422, 423, 424 ve 425. Ocak bu sayfalarda Yesevîlik, Haydarîlik ve Bektaşîlik arasında ilişkiler olduğunu belirtir. Ancak başta Fuad Köprülü'nün yolundan gittiği için ve kendisini eleştiren DeWeese ve Ahmet T. Karamustafa'nın Yesevî'yi Sünnî olarak görmelerine katılmadığını birtakım sorularına cevap vermeleri beklentisiyle belirtir. Bk. Ocak, 2017: 203-204, 2019, 220, 228; Ocak, 2016b: 415 ve 424.

<sup>581</sup> Ocak, 2016b: 136-137.

<sup>582</sup> Ocak, 2016b: 171, 284.

<sup>583</sup> Ocak, 2016b: 204. Muhtemelen bu coğrafyanın İran'dan çok Türkistan sahasına daha yakın olmasından kaynaklanmaktadır.

Kalenderî, Haydarî, Bektaşî, Mevlevî, Kadirî gibi tarikatları “tekke İslâm’ı yahut tasavvufi/mistik İslâm” kategorisine dahil eder.<sup>584</sup> Bu konuda Karamustafa’nın yorumu daha çarpıcı görünmektedir. Ona göre, XIV. yüzyıllarda Kalenderî ve Haydarî olan “sapkın zahitlik” Anadolu sûfî dindarlığının oluşmasında derin etki bırakmıştır. Anadolu’daki Barak Baba, Kaygusuz Abdâl gibi bazı dervişlerin adı geçen “sapkın zâhitlere” olan sempatilerinden dolayı onlara çekici gelmişlerdir.<sup>585</sup> Bundan sonra Osmanlı topraklarında da çeşitli Haydarî zümreleri neşretmiştir. Bu zümreler tabîi olarak birtakım tekke ve zaviyeler vusule getirmiş<sup>586</sup> ancak Safevîlerle ilişkileri olduğu şikayetleri üzerine kapanması emredilse de mahallelilerin şahitliğiyle Safevîlerle ilişkisinin bulunmadığı kanıtlanmıştır. Bunun dışında II. Bayezid’e 1492’de yapılan suikastın Haydarîlerle ilişkilendirildiği bilinmektedir. Ayrıca Osmanlı’da bazı ediplerin de Haydarî olduğu ve şiirlerini gezerek Haydarîmeşrep bir şekilde söylenikleri dile getirilir.<sup>587</sup>

Son kertede Haydarîler, Kalenderîlerde olduğu gibi sosyal yaşamlarındaki kendine has üsluplarından dolayı zaman zaman tepkilerle karşı karşıya kalmışlardır. Devlet kuruluş döneminde, abdâllarla olduğu gibi bu tür tarikatlarla iyi geçinmiştir. Safevîlerin de râkip olarak belirmesiyle birlikte, merkezîleşmiş düzene tepki gösteren bu zümreler daha fazla dikkat çeker olmuş ve bu yüzden de sıkı takibata uğramışlardır. Devlet bu zümreleri ya kendisine benzetmek istemiş -ki bu da devletin resmî düşüncesi olan Sünnî yaşam biçimi demektir- ya da ilga etmeye çalışmıştır. Bu da Haydarîlerin, Kalenderîlerde olduğu gibi Osmanlı resmî söyleminde ve kroniklerin dilinde, “mülhid” ve “zındık” suçlamalarında adı sıkça geçen zümreler olmasına neden olmuştur.

### 3.4.7. Rafızîliğin Tarihsel Geçmişine Dair Kısa Bir Değerlendirme

Rafızî teriminin kökenine inildiğinde, “ayrılmak, terk etmek ve bırakmak” anlamlarına gelen “rafz” kelimesinden türediği görülür. Çoğulu da Osmanlı kullanımında olduğu gibi “revâfız”dır. Kelimenin içerdiği mana “bir fikir veya gruptan ayrılan kişi veya topluluk” şeklinde açıklanabilir. Teolojik olarak özellikle mezhepler tarihî açısından bakıldığında, Zeyd bin Alî’nin Emevîlerle girdiği halifelik mücadelesinde Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’i meşru görmesinden dolayı onu ilk terk eden İmamîlere daha sonra da ilk üç halifeyi kabul

<sup>584</sup> Ocak, 2016b: 391. Anadolu’da Haydarhâneler için bk. Gülten, 2012: 40-41.

<sup>585</sup> Karamustafa, 2016: 77-78.

<sup>586</sup> Gülten, 2012: 40-50. Gülten tahrir defterlerinden yola çıkarak hazırladığı makalesinde, Osmanlı Anadolu’sunun birçok bölgesinde çeşitli Kalenderhâne ve Haydarhâneler bulunduğunu gözler önüne serer.

<sup>587</sup> Karamustafa, 2016: 86-87. Haşım Şahin, II. Bayezid’e yapılan suikastın Otman Baba (Hüsam Şâh) dervişleri tarafından yapıldığını kaydeder. Bk. Ocak, 2016c: 253; Şahin, 2017: 158.

etmedikleri için Şîilere verilen isimdir.<sup>588</sup> Ancak Rafizîlerin ortaya çıkışıyla alâkalı çeşitli anlatılar söz konusudur. Rafizî teriminin Şîî fırkalarıyla ilgili ilk kullanılışı, Mugîre adlı Şîî'nin kendisini terk edenlere yönelik kullandığı terim yönündedir.<sup>589</sup> Ama bunun dışında asıl Rafizî kullanımları ilk anlatıda olduğu gibi Zeyd bin Ali'nin (740) Emevîlerle mücadelesine başta destek veren Kûfelilerin, Zeyd bin Ali'den Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i tanımamasını şart koşması ve Zeyd b. Ali'nin bunu kabul etmemesi üzerine Ali'yi yalnız bırakmaları karşılığında Ali'nin “rafaztümûnî” yâni “düşman karşısında beni yalnız bıraktınız” şeklinde cümlesiyle literatüre girmiştir.<sup>590</sup> Bu zümreler Zeyd'i terk edip Cafer-i Sadık'a bağlandıkları için “Zeyd'i terk edenler” olarak nitelendirilmiş ve aslında bir bakıma aşağılamak için kullanıma sokulmuştur. İmâmîyye Şîâ'sı veya İsnâ Aşeriyye olarak adlandırılan Şîîliğin bu kolu böylece doğmuş olup, zaman zaman bu yolda olanlar için bazen de tüm Şîîler için kullanılır olmuştur. Bu anlayışa karşı çıkan diğer İslâm âlimleri özellikle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'i “er-red aler'r-Rafıza” başlığında pek çok risâle kaleme almıştır. Rafizîlere karşı küçültücü bir nitelik olarak kullanıldığı söylenen bu terime Şîâ mezhebi “kötülükten uzaklaşan, kötülükleri terk eden” anlamını yükleyerek bir bakıma cevap vermiştir. Hatta bu anlatıyı uzun geçmiştten, Firavun-Hz. Musa rivayetlerini besleyerek daha da güçlendirmeye çalışmışlardır. Şîâ'nın önemli imamlarından Muhammed Bakır ve Cafer-i Sadık'ın da Rafizîliği öncülleyen rivayetlerine sıkça yer verilir olmuştur.<sup>591</sup>

Bazı araştırmacılara göre Selçukluların eserlerinde hemen hemen hiç rastlanılmadığı düşünülen bu terimin<sup>592</sup> kullanımı belki de en fazla Osmanlı literatüründe karşımıza çıkar. İlk olarak İbn-i Batuta'nın kullanımıyla Anadolu coğrafyasında Rafizîlik'ten Şîîlik kast edildiği anlaşılır.<sup>593</sup> Osmanlılar, “Rafizî, Revâfiz, Rafizîyyü'l-mezheb, Revâfizü'l-mezheb” gibi türevlerini kullanmışlardır. Başlarda Şîî eğilimli bâtînî zümreler için kullanılsa da özellikle Safevîlerin tarih sahnesine çıkmasıyla, heteredoks eğilimli derviş toplulukları -ki bunların içinde Haydarî, Kalenderî, Câmî, Işıkcılar vb. derviş zümreleri var- için dillendirilmiştir. Bunlardan en çok da Kızılbaşlar diye anılan Türkmen cemaatleri için kullanılagelirken daha sonraları Bektaşî ve Alevî zümreleri içinde kullanılır olmuştur.<sup>594</sup> Osmanlı'da Rafizîliğin veya

<sup>588</sup> Şehristânî, 2015: 200. Şîîliğin Süleymâniyye kolu da Rafizîlerin görüşlerini aşırı bulup tekfir etmiştir. Bk. Şehristânî, 206.

<sup>589</sup> Şehristânî, 2015: 234; Öz, 2007: 396.

<sup>590</sup> Şehristânî, 2015: 28-30; Gölpınarlı, 1969: 55.

<sup>591</sup> Öz, 2007: 396. Ancak Şehristânî, Cafer-i Sadık'ın Şîîlerin özellikle Rafizîlerin kendisine isnat ettiği; gayb, *tenasüh*, *hulûl* ve teşbih gibi sıfatları kabul etmediğini, hatta onlarla ilgisinin bulunmadığını ve onlara lanet ettiğini vurgular. Bk. Şehristânî, 2015: 218.

<sup>592</sup> Ocak, 2016b: 346; Öz, 2007: 397.

<sup>593</sup> Ocak, 2016b: 346.

<sup>594</sup> Ocak, 2016b: 88, 346-347, 382, 386; Ocak, 2016c: 121-122; Öz, 2007: 397. Belgelere yansıyan örnekler için bk. Refik, 1994: 76, 81, 88, 93, 99, 110; Savaş, 2013: 22, 84, 103; Ocak, 2016c: 203-211. Meselâ bir yerde de



Kızılbaşlığın ortaya çıkışının sadece dinî veya siyasî nedenlerle açıklanamayacağı arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Devlete karşı var olan tepki aslında halka yüklenen ağır vergilerle de yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla konunun dinî ve siyasî yönlerine ek olarak sosyo-ekonomik tarafları da vurgulanmalıdır. Unutulmamalıdır ki, iktisadî sıkıntılar çeken zümrelerin bir kurtarıcı olarak Mehdî'yi beklemesi psikolojik bir eğilimdir. Bu nedenle bir kurtarıcı iddiasıyla ortaya çıkan Şâh İsmail'in Şîliğin kurtarıcı "Mehdî" misyonunu da yüklenerek propaganda yapması siyasal açıdan oldukça anlamlıdır. Ancak Şâh İsmail'in bu işlevini yerine getirirken Şamanist etkileri taşıyan Türkmenlere cazip gelecek şekilde Şîliğin temel yorumlarından farklı bir yol izleyerek Şamanist imgeleri kullanmış olma ihtimâli daha yüksek olmalıdır.<sup>595</sup> İlk Rafizî teriminin ortaya çıkışının Osmanlı'da aldığı hâl, yukarıdaki bilgilerden yola çıkılarak karşılaştırılırsa aslında Rafizî kelimesinin özüyle pek de bir alâkasının kalmadığı görülür. Terim büyük bir anlam kayması yaşamış ve Şîliğin bir kolunu veya tamamını tarif ederken zamanla Osmanlılar da dinî ve siyasî kaygılardan ötürü Kızılbaş Türkmenlere yönelik olarak "ötekileştirici" bir içeriğe dönüşmüştür. Dolayısıyla bir bakıma teolojik anlamdan siyasal anlama bir kayış olmuştur denilebilir. Ancak her ne kadar Osmanlıların endişeleri siyasî nitelikli olsa da yargılama din eksenli olmuş ve pek çok "Osmanlı Rafizîsi" çeşitli gerekçelerle "mülhid" ve "zındık" suçlamalarına maruz kalmıştır.

Neticede bu bölüm, Osmanlı kroniklerinde geçen "mülhid" ve "zındık" suçlamalarına maruz kalan kişi veya kişilerin düşüncelerinin nerelerden beslendiği ve bu düşüncelerin hangi ortamda kimler tarafından *nevş ü nema* bulduğunu göstermek için hazırlanmıştır. Osmanlı resmî düşüncesinin dışında kalan ve bu yüzden de takibata uğrayan zümrelerin hareket noktalarının nereler olduğu gözler önüne serilmeye çalışılmış ve Osmanlı'ya (Anadolu'ya) uzanış hikâyelerine kısaca değinilmiştir. Böylece bir sonraki bölümde "mülhid" ve "zındık" olarak itham edilecek zümrelerin kimler olduğuna kapı aralanmıştır. Osmanlı kroniklerinde sık sık adı geçen bu zümrelerin kökenine inilerek meselenin daha net anlaşılması amaçlanmıştır. Bundan sonraki bölümde yukarıda bahsedilen zümrelere ve kavramlara bağlı olarak ortaya çıkan "mülhid" ve "zındık" suçlamalarından kesitler sunulacaktır. Devletin mezkûr zümrelere veya kişilere yaklaşımının kroniklerin diline nasıl yansıdığı gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

---

Gölpınarlı, Nişancı Tarihi'nden naklen Huruffilerin Kanunî zamanında "Men'i Tâife-i Kalenderân-ı Râfiziyân" emriyle Osmanlı topraklarından sürüldüğünü belirtir. Bk. Gölpınarlı, 1969: 157. Önceki sayfalarda da değinildiği üzere, Ahmet Yaşar Ocak birçok makalesinde Safevîliğin ve Kızılbaşlığın Şîlikle özellikle de İmâmîyye Şîliği'yle alâkası olmadığını olsa olsa Nizârî İsmailîliği'yle alâkası olabileceğini belirtmiştir. Ama o asıl eski Türk geleneklerinin daha ağır bastığı kanısındadır. Bk. Ocak, 2016b: 349-350.

<sup>595</sup> Ocak, 2016c: 122-123, 270, 286, 287. Osmanlı'da Mehdîci yönüyle Şîlikle ilişkisi olabileceği düşünülen ama Şîliğin özünde yer alan Rafizîlikle pek de ilgisi bulunmayan Rafizî/Kızılbaş İsyanları için bk. Ocak, 2016c: 125-126-127.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### OSMANLI KRONİKLERİNDE “MÜLHİD” VE “ZINDIK” SUÇLAMALARINDA KULLANILAN DİL

Osmanlı kronikleri modernite öncesi tarihyazımına uygun olarak devlet ve hanedan eksenli bir tarih anlatımı sunarlar. Dolayısıyla da muhalif seslere, altyapıların durumlarına dair oldukça kısıtlı bilgiler bulunur. Adeta bu bilgiler kırıntılar hâlinde günümüze ulaşmıştır. Oldukça kısıtlı olarak bugüne ulaşan bu bilgiler ise çoğunlukla devletin görüşü ekseninde kaleme alınmıştır. Dolayısıyla “mülhid” ve “zındık” suçlamalarında bize gösterilen/anlatılan gerekçeleri sağlam irdeleme zarureti doğmaktadır. Gerekçelendirmelerin ne kadarı dinîydi ne kadarı siyasîydi? Öne sürülen dinî gerekçelerin ne kadarı acaba dinî emirlerle örtüşüyordu? Kronikler üzerinden bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar, Osmanlı tarihyazımının devasa sorunsalları arasındadır.

Osmanlı kroniklerine yansıyan muhtelif pek çok “mülhidlik” ve “zındıklık” suçlamaları söz konusudur. Birçok farklı sebeplere dayanan bu vakaların en köklüsü, “Mehdîci-Mesiyani” hareketlerdir diyebiliriz. Gerek Ortaçağ İslâm dünyasında gerekse bu dünyanın bir parçası olan Osmanlı düşünce dünyasında siyasî, sosyal ve ekonomik yıkımlara bağlı olarak birçok “kurtarıcı-Mehdîci” eğilim baş göstermiştir. Bunlardan Osmanlı’ya yansıyan ve hâlâ tam olarak çözülmemiş bir problem olarak tartışılmaya devam eden Şeyh Bedreddin vakası ilk olma özelliği taşır. Daha sonraki yüzyıllarda da bunun ardılları devam edecektir. Mülhid ve zındık suçlamalarının bir başka boyutunu da Osmanlı sûfliğinin dinamik yapısı oluşturmaktadır. Bu dinamik yapı çeşitli mutasavvıfların “mülhid” ve “zındık” olarak itham edilmesine neden olacak ve çeşitli yargılanmalarla sonuçlanacaktır. Osmanlı’da mülhid ve zındık suçlamalarının muhtevası bunlarla da sınırlı değildir. Kökeni güçlü bir sûfî geleneğine dayanan ve Doğu’da güçlü bir siyasî otorite hâlini alan Safevî iktidarının gelişimine bağlı olarak siyasal-mezhepsel alana kayan bir “mülhidlik” ve “zındıklık” suçlamalarıyla karşı karşıya kalmaktayız. Son kertede, tüm bu gelişmeler doğrultusunda, Osmanlı iktisadî sorunlarının bir vechesi olarak karşımıza çıkan Celâlî, Sekban ve Yeniçeriyân zümrelerinin devletle karşı karşıya kaldığı duruma bağlı olarak gerek siyasî gerekse dinî kaygılar nedeniyle “mülhid” ve “zındıklık” ile suçlandıklarını görmekteyiz. Bazen de Celâlî olarak suçlanan kişilerin, aynı zamanda “Mehdîlik” iddiasıyla ortaya çıktıkları aktarılarak “Mehdîci” ve Celâlî hareketler birlikte zikredilmiştir. Nitekim bu örnekler net bir biçimde göstermektedir ki düşünce ve toplumsal hayata şekil vermek isteyen

devlet, “mülhidlik” ve “zındıklık” suçlamalarını geniş bir tabana yayarak oldukça geniş bir yelpazede konuyu ele almıştır. Dolayısıyla bu vaziyet, söz konusu vakaları dile getirilen kavramlara bağlı olarak -Mehdîci, Kızılbaşîyan, Sûfî, Celâlî vb. gibi- ayrı ayrı başlıklar altında ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

#### 4.1. Osmanlı Kroniklerinde “Mehdîci-Mesiyanik” Hareketlere Yönelik Kullanılan Dil

Anadolu’da Osmanlı öncesi Türk siyasî yapılarından birini teşkil eden Anadolu/Rûm Selçukluları zamanında 1239-1240 yıllarında ekseri heteredoks zümrelerden mürettep olan, yerleşik olmayan halk kitlelerinin de destek verdiği Babaî İsyanı “Mehdîci” isyanların ilklerindedir.<sup>596</sup>

Osmanlı Devleti’nde görülen ilk “Mehdîci” hareket ise, Şeyh Bedreddin vakasıdır. Anadolu’da 1402 Ankara Savaşı’ndan sonra yaşanan sosyal, psikolojik, siyasî ve iktisadî bunalımın gelinen noktada bir sosyolojik patlama getirmesi kaçınılmaz görünüyordu. Dolayısıyla 1416’larda ortaya çıkan vakanın boyutları ve etkileri çok yönlüdür. Belki de bu yüzden Şeyh Bedreddin vakası Osmanlı tarihinin en çok istismar edilen konu olma özelliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla bu çalışma bu kadar hassas bir mevzuyu nihayetlendirmek gibi bir iddia taşımamaktadır. Burada Osmanlı resmî düşüncesinin bir izdüşümü niteliğinde olan Osmanlı kroniklerinin Şeyh Bedreddin ve benzeri vakalara karşı göstermiş olduğu yaklaşımı, kullanmış olduğu dili irdelenmiştir. Bu bağlamda meselenin ideolojik ve siyasal tartışmaları bir yana bırakılırsa ilk dönem Osmanlı kroniklerinde Bedreddin’in “*padîşahlık/halîfelik*” iddiası güttüğü iddia edilir.<sup>597</sup> Şeyh Bedreddin’in yanında yer alan kişilerse “*fesad, bedbaht, evbâş ve eclâf*” olarak değerlendirilir.<sup>598</sup> Dolayısıyla genelde toplumun alt katmanlarından gelen kişiler olduğu vurgulanmaya çalışılır. İşin ilginç tarafı kronik yazarı Bedreddin’in yanına gelenlerin onun “*hiçbir işinde hayr olmadığını*”<sup>599</sup> görenek “*beyliğe kasa*”<sup>600</sup> ettiğini anlayınca I. Mehmed’e teslim ettiklerini anlatır. Kimi kaynaklarda ise Şeyh Bedreddin’in yanındakilerin “hazine” olmayışından dağıldığı iddia edilir.<sup>601</sup> Diğer ilginç nokta da

<sup>596</sup> Ocak, 2016b: 76-77; Ocak, 2017: 107-125; Taşğın, 2012: 19-34; Işık, 2015: 94.

<sup>597</sup> Aşıkpaşazâde, 2003: 159; Aşıkpaşaoğlu, 1949: 153; Neşrî II, 2014: 546-547; Neşrî, 2008: 251-253; Oruç Beg, 2008: 51-52; Oruç Bey, 2011: 62-63. Şunu belirtmekte fayda var ki bu bölümde Osmanlı kroniklerinin farklı nüshalarının günümüz harfleriyle hazırlanmış neşirlerinden yararlanılmıştır. Bu yüzden aynı kroniğin birkaç farklı versiyonuna bakılarak aralarında fark olup olmadığı incelenmeye çalışılmıştır.

<sup>598</sup> Neşrî II, 2014: 545; Aşıkpaşaoğlu, 1949: 153; Neşrî, 2008: 252; Oruç Bey, 2011: 63; Aşıkpaşazâde, 2003: 159.

<sup>599</sup> Neşrî, 2008: 253; Neşrî II, 2014: 544-545; Oruç Bey, 2011: 62-63; Aşıkpaşaoğlu, 1949: 154; Aşıkpaşazâde, 2003: 159.

<sup>600</sup> Neşrî II, 2014: 546.

<sup>601</sup> Oruç Beg, 2008: 51. Bedreddin’in taraftarlarının ona “ihânet” etmesinin sebebi olarak “hazine” meselesini gösteren Oruç Bey tarihinin Necdet Öztürk tarafından hazırlanan nüshasıdır. Nihal Atsız tarafından hazırlanan başka bir Oruç Bey nüshasında ve Aşıkpaşazâde, Neşrî tarihlerinde rastlanmamıştır.

Bedreddin'in şimdiden geri "*sâhib-i hurucum*"<sup>602</sup> diyerek huruç yâni isyan ettiği izlenimi verilir.<sup>603</sup> Neticede Mevlâna Haydar'ın fetvasıyla "*katli helâl, malı haram*" sayıldığı anlatılır.<sup>604</sup> Ancak bazı kronikler Şeyh Bedreddin'in de kendisi hakkındaki hükme dahil olup kendi cezasını onayladığını belirtirler ki bu zayıf bir ihtimâldir.<sup>605</sup> Aşıkpaşazâde'nin anlatımındaki kurgu Bedreddin'e yönelik suçlamaların meşrulaştırılması çabasını göstermesi açısından hayli dikkat çekicidir. Zira orada Mevlâna Haydar'ın nasıl birisi olduğu Bedreddin'e sorulur. Bedreddin de Mevlâna Haydar'ın bilgin bir kişi olduğunu söyler. Neticede kronik yazarı, Bedreddin'in "bile" bilgin olarak gördüğü kişi tarafından idam fetvasının alınmasını Bedreddin'in suçunu kabul ettiğine kanıt olarak gösterme eğilimindedir.<sup>606</sup> Bedreddin'i defneden müritlerini ise kronik yazarı, "*cünüp*" olarak niteler ki böylece Bedreddin ölmüş olsa bile destekçileri de saf dışı bırakılmaya çalışılmıştır.<sup>607</sup> Ayrıca müellif kendi yaşadığı dönemde dahi Bedreddin'in müritleri olduğunu ancak onların hakkında "*garâib*" olaylarının nakil edildiğini söylese de bu olayları anlatmakta çekincemede kaldığı görülür.<sup>608</sup> Bir başka kronikte ise Bedreddin dervişleri hakkında söylenenlerse hayli dikkat çekicidir. Bedreddin'e muti/bağlı dervişler kendilerini "*biz dervişlerüz Hakk için*" dediğini ancak onların "derviş olmadığını" belirtir. Dervişlerin şeyhlerinin huruç edeceğini bildiklerini ve huruç edeceği günü beklediklerini söyler.<sup>609</sup> Tüm bunlarla beraber, Bedreddin müritleri "*duvacı/tovacı/tavcı*"<sup>610</sup> şeklinde tesmiye edilmektedir ki böylece Bedreddin'e destek verenlerin Slav kökenliler olduğu izlenimi verilir.<sup>611</sup> Her ne şekilde olursa olsun, devlet ve kroniklerin dili birçok meselede olduğu gibi burada da aynı çizgide buluşmuştur.

Bedreddin'in yanında yer alanların ekseri sofî olduğunun belirtilmesi, Şeyh Bedreddin'in "*padişahlık/halifelik*" iddiasının sûfî gelenekteki Vahdet-i Vücûd düşüncesiyle yakından alâkalı olduğunu düşündürmektedir. Zira sûfî inançta, halifeliğin ancak Allah tarafından zâhirî ve bâtınî olarak verildiği düşünülürse Şeyh Bedreddin'in hareket kaynağı daha kolay anlaşılacaktır. Hele bir de söz konusu savların -genel olarak- kargaşaların,

<sup>602</sup> Neşri II, 2014: 545.

<sup>603</sup> Neşri, 2008: 252; Aşıkpaşaoğlu, 1949: 153. Neşri II, 2014: 546-547.

<sup>604</sup> Oruç Bey, 2011: 63; Oruç Beg, 2008: 52; Neşri II, 2014: 547; Aşıkpaşaoğlu, 1949: 154; Aşıkpaşazâde, 2003: 160; Neşri, 2008: 253; Gelibolulu Mustafa Âli I, 1997: 300.

<sup>605</sup> Neşri, 2008: 253; Oruç Beg, 2008: 122; Oruç Bey, 2011: 63.

<sup>606</sup> Aşıkpaşazâde, 2003: 160. Vakanın gelişmesinden birkaç asır sonra dahi Osmanlı fetvalarında Şeyh Bedreddin ve Bedreddinîlere olumsuz bir yaklaşım sergilenir. Bunların en başında da Kemalpaşazâde ve Ebussuud Efendi gelir. Bk. İnanır, 2008: 66, 114 ve 328; Düzdağ, 1972: 193.

<sup>607</sup> Neşri, 2008: 253; Aşıkpaşaoğlu, 2011: 154; Aşıkpaşazâde, 2003: 160; Neşri II, 2014: 547.

<sup>608</sup> Neşri II, 2014: 547; Neşri, 2008: 253.

<sup>609</sup> Aşıkpaşaoğlu, 1949: 154; Aşıkpaşazâde, 2003: 159.

<sup>610</sup> Aşıkpaşaoğlu, 1949: 154; Oruç Beg, 2008: 51; Oruç Bey, 2011: 63.

<sup>611</sup> "Duvacı, tovacı, tavcı" kelimelerinin Slavca kökenli olduğunu ve bu kişilerin Bedreddin'e destek verdiğini söyleyen Necdet Öztürk'ten naklen Vatan Özgül aktarmaktadır. Ayrıca Özgül, bu kavramlara dair derin bir çalışma yapmıştır. Bk. Özgül, 2013: 374.

haksızlıkların, iktisadî sıkıntılarının ayyuka çıktığı sıralarda Vahdet-i Vücûd anlayışındaki “*âleme nizam vermek için görevlendirilme*” fikrinden hareketle bir meşruiyet oluşturulduğu söylenebilir.<sup>612</sup> Bunun yanı sıra Şeyh Bedreddin’e “*erenlerin semâ’ı safâsı olsa gerek idi*” denilmesi, Bedreddin ve etrafındakilerin tasavvufî ıstılahlarla hareket ettiklerini kuvvetlendirmektedir.<sup>613</sup>

Şeyh Bedreddin’le yakından alâkalı olan ve bazı Osmanlı kroniklerinde birbirinin ardılı şeklinde sunulan bazen de Şeyh Bedreddin vakasıyla birleştirilen iki önemli şahsiyet daha vardır. Bunlar Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal’dir... Şeyh Bedreddin vakasına giden yol aslında Börklüce Mustafa’dan geçmektedir. En azından anlatı olarak kroniklerde ilk Börklüce’den söz açılır ve devamında konu Şeyh Bedreddin’e getirilir. Gerçi Börklüce’den bahsedilirken Şeyh Bedreddin’in kethüdası olarak söz edildiği görülür. Tıpkı Şeyh Bedreddin’e benzer şekilde, Börklüce’nin Karaburun’da “*türlü türlü fesad*”da bulunarak “*hayli mürailik*” ettiğiinden konu açılarak Aydın ilini “*kendine döndürdüğü*” ve birtakım “*tertipler*” kurarak “*peygamberlik*” iddiasında bulunduğunu belirtilir.<sup>614</sup> Oruç Bey tarihinin başka bir nüshasında bu bilgilere ek olarak, “*şeytân- la’inin Bel ‘âm-ı Ba’ûr*”u bile yolundan çevirdiğini belirterek<sup>615</sup>, Börklüce’nin de onun gibi olduğu kanıtlanmaya çalışılır. Böylece Hz. Musa zamanındaki bir âliminin başına gelenlerle, Osmanlı döneminde Börklüce’nin başına gelenler özdeşirilir. Bir başka kaynakta yine benzer ifadelerle birlikte Börklüce’nin “*müfsid*” olduğunu ve “*velayet davasında bulunarak*” halkı “*ibâhat*”<sup>616</sup> mezhebine çağırdığından bahsedilir.<sup>617</sup> Şükrullah, Börklüce’nin “*ibâhacı*” olmasına ek olarak, “*Nûşirevan’ın atası çağında Horasan’dan çıkan zındık*” gibi olduğunu belirtir. Ayrıca ona

<sup>612</sup> Öztürk, 2015: 498. Ocak, 2016a: 229-230. Öztürk, kaynağını sûfi siyaset anlayışından alan Osmanlı resmî ideolojisine karşı gelen siyasî hareketlerin yine dayanak olarak aynı kaynaktan beslendiğini belirtir. Yâni Osmanlı sûfi anlayışa bağlı olarak ortaya çıkan siyasî muhalefetin dayandığı teoriyle, devletin egemenlik anlayışındaki anlayışın aynı olması tam bir karşıtlık içermekteydi. Bk. Öztürk, 2015: 112. Her şeye rağmen Şeyh Bedreddin konusu bugün hâlâ çözümlenmiş bir problem olarak tarihçilerin önünde durmaktadır. Bedreddin hakkında etraflı çalışmalar için bk. Ocak, 2016a: 191-261; Balivet, 2000: 32-73. Ocak, 2016c: 117-118-119. Şeyh Bedreddin hareketinde İbn-i Arabî izler için bk. Balivet, 2000: 1-7, 98.

<sup>613</sup> Oruç Beg, 2008: 51. Bu demek değildir ki bu hareketler sadece tasavvufî/dinî bir problemdir. Tam tersine kaynağını tasavvufî ekollerden alan, toplumsal, iktisadî ve siyasî yönleri bulunan mevzulardır. Çeşitli eserlerde olayların bu yönleri defaten vurgulanmıştır. Bk. Ocak, 2016a: 217-245; Balivet, 2000: 84-87; İncalcık, 2016: 95-96.

<sup>614</sup> Oruç Bey, 2011: 62; Oruç Bey, 2008: 50; Neşrî, 2008: 251; Neşrî II, 543; Aşıkpaşazâde, 2003: 159.

<sup>615</sup> Oruç Beg, 2008: 51; Aşıkpaşazâde, 2003: 159.

<sup>616</sup> İbâhiyye, sözlükte “açıklamak; serbest bırakmak, meşru saymak” gibi anlamlarına gelir. Ama aslında dinin emirlerini ve ahlâkî ve kanunî normları benimsemeyen şekilde tarif edilir. İslâm mezhepleri tarihinde bazen sadece İslâm öncesi Mezdekiyye, İslâm sonrası Bâbekiyye ve Mâziyâriyye ekolleri İbâhiyye olarak görülse de Deylemî gibi düşünürler Bâtınîyye’yi de İbâhiler içinde anarlar. Bu firkaların en büyük özelliği ayet ve hâdislerin zâhirî manalarının yanı sıra bâtinî anlamlarına da yönelmiş olmalarıdır. Özellikle aşırı Şîî gruplarda - ki bunlar Hattâbiyye, Bişriyye, Nusayriyye, İsmâîliyye, Keysâniyye, Meymûniyye, Hürremiyye- gibi ekollerde sıkça rastlanır. Hasan Onat, dinî kurallara bağlı kalan sûfilerin Kalenderî ve Bektaşîlerin İbâhiyye’ye meyleden “şerriatsız sûfiler” olarak nitelendirildiğinden bahseder. Bk. Onat, 252, 253 ve 254. Aşırı Şîî gruplar için daha geniş bilgi almak için bk. Şehristânî, 2015: 186-254.

<sup>617</sup> Neşrî, 2008: 250; Neşrî II, 2014: 543-544.

mutmain olan sofuların da “*yoktur tapacak, Çalaptır ancak*” dediklerini nakleder.<sup>618</sup> Börklüce Mustafa’nın sûfilerle ilişkide olması, Şeyh Bedreddin’de olduğu gibi hareketlerinde tasavvufî izlerin bulunduğunu gösterir. Ancak kronik yazarları, merkezî otoriteye karşı çıkan her harekette olduğu gibi bunları “*dîv-sûret, ankâ-sıfar, ifrit-sîret, Lût-perest ve tefsânlu*” sûfiler olduğunu kaydeder. Dönemin tarihçisinin kullanılan söz konusu dille, mezkûr sûfileri, devletin ve dinin çok uzağında bir yerlere konumlandırarak tefrik etmeye çalıştığını gösterir.<sup>619</sup>

Kendisi de tasavvufî meşrepli olan Aşıkpaşazâde’nin de hem Börklüce hem de Bedreddin hakkında olumsuz bakış açısında bulunması Osmanlı Devleti içerisinde yer alan tarihçilerin ne dereceye kadar merkezci olduğuna kayda değer bir kanıttır.<sup>620</sup> Fakat yukarıda daha önce belirtildiği üzere, Aşıkpaşazâde kendi vakıflarına yönelik uygulamalarda sesini yükseltmiş ve bu uygulamalara karşı çıkmıştı. Dolayısıyla tarihî materyallerde sıkça karşımıza çıkan şahsî çıkar ve hissî anlatıların, meselelerin anlaşılmasına ne kadar büyük bir engel teşkil ettiğini göstermektedir. Oruç Bey’in de Aşıkpaşazâde’ye benzer şekilde, yaşanan bu olayların garip vakalar olduğunu ve aslında bahsedilmemesi gerektiğini belirtmesi, tarih yazıcısının -deyim yerindeyse- birtakım olayların anlatımında “sansür” uygulayabileceğini anımsatır.<sup>621</sup> İlk dönem kroniklerine göre eserini daha geç tarihlerde kaleme alan Gelibolulu Âlî’nin ise meseleyi aktarırken kullandığı kavramlar hayli dikkat çekicidir. İlk dönem kroniklerinde rastlanmayan, “*erbâb-ı rafz u ilhâd, revâfız*” gibi kavramların kullanılması Âlî’nin yaşadığı dönemdeki olaydan etkilendiğini ve söz konusu etkilerin eserine yansıdığını gösterir.<sup>622</sup> Zira Âlî’nin zamanında devlet açısından büyük bir “gaile” olarak görülen “Kızılbaş/Rafizî”lere karşı geliştirilen terminolojinin, Âlî tarafından geçmişe dönük olarak da kullanıldığını göstermektedir.

Osmanlı kroniklerinde Şeyh Bedreddin’le birlikte adı geçen üçüncü bir şahsiyetse Torlak Kemal’dir. Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa gibi Torlak Kemal’in de “*dürlü fesad*”lıkta bulunarak “*mürailikler*” yapan bir “*mülhidân*” olarak müsemma olunur. Etrafına topladığı müritleriyle “*Şer’i şerife muhalif*” eylemlerde buldukları anlatılır. Bu kişilerin “*Kemâlîler*” diye nâm saldıkları ve “*tazlak torlaklar*”<sup>623</sup> olduklarından bahsedilir.<sup>624</sup> İlk

<sup>618</sup> Atsız, 2011: 224; Atsız, 1949: 60.

<sup>619</sup> Oruç Beg, 2008: 51. Daha önceki bölümlerde sık sık vurgulanan “din ü devlet” algısının, kroniklerce ne dereceye kadar benimsendiği ve kullanıldığı görülmektedir. Zira siyasî otoriteye karşı çıkan eylemler, dinî terimlerle mahkûm edilmeye çalışılmıştır.

<sup>620</sup> Aşıkpaşazâde, 2003: 159-160.

<sup>621</sup> Oruç Beg, 2008: 50; Oruç Bey, 2011: 62.

<sup>622</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî I, 1997: 295.

<sup>623</sup> Torlak’ın Kalenderler için kullanıldığı belirtilir. Karamustafa Vâhidî’den naklen temiz traşlı, altın sarısından ya da kara cübbeden başka bir şey giymeyen, kafalarında börtleri, ellerinde davul, def ve sancak taşıyan ve

dönem tarihçilerine nazaran geç dönem tarihçisi denilebilecek olan büyük Osmanlı tarihçisi Âli ise Torlak Kemal'in “*evbâş*”lığına, “*kallâş*”lığına ve “*müfsid*”lığına “*Deccâl*”liğini de ekler. Ayrıca onun anlatımında Torlak Kemal'in eylemleri ilk dönem tarihçilerinden farklı olarak, “*Tatar ve Timur fitnesiyle*” ilişkilendirilir.<sup>625</sup>

Osmanlı tarihinde pek çok “Mehdîlik” vakası meydana gelmiştir. Mehdîlik vakalarının genelde toplumsal olaylar olduğunu ve toplumsal zemine dayandığını belirtmiştik. Ancak II. Bayezid zamanında gerçekleşen ve direkt olarak sultanı hedef alan bireysel bir “Mehdî” karşımıza çıkmaktadır. Sultan Manastır havalisindeyken, “*merdek, Yezîd-i havâric, Râfîzî-i mel'ûn, kâfir, nemed-pûş, Haydarî-şekl,*<sup>626</sup> *kulağında gerdânında halka-i la'anet-gûş-i mengûş, mel'ûn fidâ, sünnetsüz, tahâretsüz, necis-i murdâr, mühmel, kâfir-i hınzîr*” birinin padişaha doğru yürüyüp, “menem Mehdî” naralarıyla suikast girişiminde bulunduğu belirtir.<sup>627</sup> Elbette kronik yazarının böylesi bir tavır takınması ve böylesi bir üslup kullanması tesadüfî değildir. Eğer müverrihin kullandığı deyimlere dikkat edilirse bir cümleden veya bir şahıs üzerinden Osmanlı resmî ideolojisinin sınırları çizilir veya sınır dışı kalanlar pekâlâ tespit edilebilir. Örneğin “Rafîzî”, “Haydarî”, “Yezidîlerin”, Osmanlı düşünce dünyasında yer almadığı ve “ötekileştirilerek” dışlandığı görülür. Diğer yandan yapılan hakaretlerin de İslâmî referanslarla yapıldığı görülür. Dolayısıyla böylesi örneklerden hareketle, Osmanlı düşüncesinin sınırları pek tabîî olarak çizilebilir. Bu açıdan bakılınca meselenin sadece itikâdî veya siyasî boyutunun olmadığı, dönemin düşünce algısı hakkında ipuçları sunulduğu görülür. Bu kadar çok suçlamanın ve hakaretin yer alması merkezî perspektif doğrultusunda son derece doğal görülür. Zira hedef doğrudan doğruya padişaktır. Osmanlı tarihinde özellikle klasik devirlerde doğrudan padişaha yönelik bir eylem rastlanılabılır bir durum değildi. Hele ki bunun devlet kurumlarıyla alâkası olmayan bir reayadan gelmesi, devleti de müverrihi de bir hayli etkilemiş olmalı ki mezkûr kişiye yönelik söylemlerin dozajı son raddeye kadar çıkmıştır.

Mehdîliğin siyasî boyutları, Osmanlı düşünce dünyası açısından oldukça yıkıcı olmuştur denilebilir. Dolayısıyla, bunun farkında olan Osmanlı müverrihleri bu tür vakalara oldukça sert bir dil kullanarak kendilerince önlem almaya gayret etmişlerdir. Bu bağlamda

---

sürekli coşkun dualar okuyan kişiler olarak işaret eder. Torlaklar genellikle İslâm'ın Sünnî yorumunun dışında kalırlar. Bk. Karamustafa, 2016: 82. Ocak da Torlakların Kalenderî olduklarından bahseder. Bk. Ocak, 2016c: 117. Ayrıca Ocak, Torlakların Hurufî inançlı olduklarını belirtir. Bk. Ocak, 2016c: 120. Abdâlân-ı Rûm zümresinin Kalenderî olduğu tahmin edilmektedir. Şahin, 2017: 58; Ocak, 2016b: 80.

<sup>624</sup> Oruç Beg, 2008: 52; Oruç Bey, 2011: 63; Neşrî II, 544-545.

<sup>625</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî I, 1997: 300-301. Ocak, Börlükce'nin Hıristiyanlıktan, Torlak Kemal'in Yahudilikten ihtida etmiş olabileceklerini belirtir. Bk. Ocak, 2015b: 134-135; Ocak, 2016c: 118-119.

<sup>626</sup> Haydarîler ve Haydarî şekil hakkında bk. Karamustafa, 2016: 57-60.

<sup>627</sup> Oruç Beg, 2008: 152-153. Haşim Şahin, bu suikasttan, Otman Baba müritlerinin sorumlu tutulduğunu söyler. Şahin, 2017: 158.

Teke Yöresi’nde ortaya çıkan bir ayaklanmayı Mâtrakçı Nasûh, “*ehl-i fesad ve bağy-nihâd*” addederek sultana karşı gelindiğini belirtir. Havalinin halkını ve ayaklanmaya dahil olanları, “*evbâş-i huffâş-intiaş*” ilân ederek isimlerinin ve resimlerinin meçhul, huylarının ise “*pür-nekbe*” olduğunu ve “*târik-i fesâd ü zelalette*” hareket ettiklerini kaydeder.<sup>628</sup> Bunların “*cibilletlerinde rezâlet-i nefis*” olduğu dolayısıyla da rüşvet, haksız yere toprak alma, reayanın malına zarar verdikleri aktarıldıktan sonra başlarında “Şahkulu” nâmında “*câdde-i itaatten*” çıkmış bir “*Kızılbaş-i evbâş*” bulunduğu işaret edilir.<sup>629</sup> Aslında pek çok merkezkaç eylemlerinde görülen “Mehdîlik” tasavvuru, “Kızılbaş” karakterli hareketlerde siyasî ve dinî boyutlu olarak sık sık tezahür etmiştir.<sup>630</sup>

Osmanlı nezdinde Mehdîlik fenomeni çok boyutlu olmuştur. Siyasal, dinî ve buna bağlı olarak tasavvufî alanda görülen Mehdî içerikli faaliyetler kimi zaman II. Bayezid’e yapılan suikast girişiminde olduğu gibi bireysellik arz ederken kimi zaman da toplumsal/siyasal kökenli eylemler olarak tezahür etmiştir. Her hâlükârda devletle merkezkaç kuvvetler karşı karşıya kalmak durumunda kalmıştır. Nitekim Osmanlı sosyal hayatında ve iktisadî dünyasında merkez açısından beklenmedik akisler veren yeni bir fenomen gündeme oturmuştur: Celâlî Olayları. Yeni fenomenin ortaya çıkışına her ne kadar idarî ve iktisadî problemler büyük bir imkân/olanak sağladıysa, söz konusu fenomenin güçlü bir dalga hâline dönüşerek geniş coğrafyalara yayılmasında “Mehdîlik” anlayışı etkisini göstermiştir. Mağrip topraklarında zuhur eden bir olayda Celâlî sorunu, “Mehdîlikle” birlikte müsemma edilir.<sup>631</sup> Kronik yazarının anlatımından yansıyan odur ki Celâlîlerin eylemlerini “Mehdî” kimliğiyle yürüttükleridir. Aslında bu durum çok da anormal görünmemektedir. Zira Mehdî’nin bir kurtarıcı olarak geleceği beklentisi, merkezîn yaptırımları karşısında sıkıntılı günler geçiren ve maddî iaşelerini zor temin eden topluluklarda bu sıkıntılara karşı bir başkaldırı özelliği arz eden Celâlîlerin, “Mehdî” olarak görülmesini olanaklı kılmıştır.

Tasavvuf kökenli bir başka “Mehdîlik” iddiası ise Şeyh Ebü’l-Gays adında Tunuslu bir kişiyle gündeme gelir.<sup>632</sup> Yine devlete karşı harekete “*huruç*” ettiği ileri sürülen ve “Şeyh-i Sakarya” nâmıyla bilinen zatın “Mehdîlik” davası güderek “*fitne, fesada, şürû*” ettiği belirtilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar devlete karşı eylemlerde genelde tasavvufî istilahlar ön plandaysa da “Mehdîlik” anlayışının meşruiyet aracı olarak kullanımının yaygın olduğu gözlemlenmektedir.<sup>633</sup> Osmanlı coğrafyasının muhtelif bölgelerinde meydana gelen

<sup>628</sup> Mâtrakçı Nasûh, 2015: 211.

<sup>629</sup> Mâtrakçı Nasûh, 2015: 212.

<sup>630</sup> Savaş, 2013: 8-10.

<sup>631</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 668.

<sup>632</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 696.

<sup>633</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 885.



“Mehdîci” hareketlerden bir başkası ise Yemen’de zuhur etmiştir. İmam ve Mehdi olduğunu iddia eden bir kişi “*reis-i müfsid*” olarak nitelendirilirken taraftarları da “*urban*” olarak tesmiye edilir. Fakat kronik yazarının dilinden, devlet bu “*şâki*”lerin üzerine Yemen Beylerbeyi’ni göndererek mezkûr “*gaile*”yi de ortadan kaldırır.<sup>634</sup>

Selânikî’de geçen sair “Mehdîlik” olayında ise “Mehdîlik Davası” güdene “*pîr-i nâ-bâlig*”nin “*fırak-ı dâlle*”ye girenlerin akıllarının “*ezhan-ı kasıra*” olduğundan bahsedilerek taraftarları “*erâzil-i fâsıd-i i’tikâd*” ve “*bed-nihâd*” diye dışlanmaya çalışılır.<sup>635</sup> Yine Selânikî’de geçen ve Mağrip dolaylarında “Mehdî kethüdasıyım” diyerek “*huruç*” yâni isyan eden Yahya bin Yahya’nın “*ehl-i dalâl*” olarak harekete geçtiği ve ona tâbi olan pek çok “*eclâf-ı nâ-pâk avâm u hevâmun*” bulunduğuna işaret eder. Birtakım zararlara neden olan Yahya’nın “*mel’un melâ’in düşmen-i din*”liğine son verilerek derisinin yüzüldüğü beyan edilmektedir.<sup>636</sup>

Gelibolulu Mustafa Âlî de 1589 tarihinde Trablusgarp taraflarında zuhur eden bir başka “Mehdîlik” hâdisesinden haber verir. “Huruç” eden bu kişinin “*Mehdî-i sahib-i zaman*” olduğunu iddia ettiğini belirtir. Ortaya çıkan bu kişiyi devlet engellemek için gayret sarf eder. Âlî, bu olayı bir “*fitne*” ve “*eşkîya*” sorunu olarak değerlendirir.<sup>637</sup> Naimâ da Yemen’de ortaya çıkan bir “Mehdî”nin “*müfsid*”likler yaptığını ve mezkûr “*eşkîya*”nın hakkından geldiği anlatılır.<sup>638</sup> Musul taraflarında çıkan bir diğer “Mehdî”nin “*fitne vü fesada*” sebep olması nedeniyle yakalanarak Huzûr-u Hümâyûn’a getirilerek Şeyhülislâm ve Vânî Efendi’nin davet olunduğu bildirilir.<sup>639</sup>

#### 4.2. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Suçlanan Derviş ve Şeyhlere Yönelik Kullanılan Dil

Osmanlı’da “mülhid” ve “zındık” suçlamalarının çok yönlü olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Bu suçlamaların siyasî yönü bulunduğu gibi dinî taraflarının da olabileceğini söylemiştik. Erken dönem Osmanlı tarihçilerinden Oruç Bey eserinde bir vakadan bahsederken Edirne Kadısı İsa Fakih’in “*Mansûr-i Hallâc*” gibi davranan birtakım “*abdâlları, dervîşleri, ışıkları, bölükleri, ehl-i bid’atları*” teftiş ederek bazılarını siyaset ettiğini bazılarını

<sup>634</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 357. “Mehdî” olduğu iddiasıyla ortaya çıkan “Şeyh Davud *Mehdî* olmak *töhmetsi* ile” katledilen bir başka şeyhdir. Bk. Atâyî, 2017: 378.

<sup>635</sup> Selânikî I, 1999: 704.

<sup>636</sup> Selânikî II, 1999: 222-223.

<sup>637</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî I, 2000: 143-144.

<sup>638</sup> Naimâ I, 2007: 164.

<sup>639</sup> Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2012: 457; Zelyut, 1986: 92-93.

da Anadolu'ya sürgün ettiğini söyler.<sup>640</sup> Bu dervişlerin davranışlarının Hallâc'a benzetilmesi, Osmanlı Devleti'nde daha Oruç Bey zamanından başlamak üzere, devletin "Ene'l-Hakk"çı Vahdet-i Vücûd yorumuna mesafesini göstermesi açısından güzel bir örnektir. Ancak burada ilginç olan, Hallâc-ı Mansûr gibi Vahdet-i Vücûd yorumunu yüksek perdeden dile getiren bir zahidin daha çok protest zahitlikle ön plana çıkan abdâl ve ışıklarla aynı düzlemde anılmasıdır. Yukarıda kullanılan *bölük* ve *ehl-i bid'at* gibi kavramlar, devletin veya en azından erken dönem tarihçilerin dervişlere bakış açısını yansıtmaları açısından oldukça önemlidir.

Bu olayın yanı sıra Osmanlı'da bazı dervişlerin birtakım eylemlerinin toplum tarafından hoş karşılanmayarak olumsuz söylentilerin yayılmasına neden olmuştur. Bunun güzel örneklerinden birisi de Osmanlı dervişlerinden Piri Paşa'nın 1520'lerde "*kâfir, zındık, mülhîd, bî-mezhep cavlâkî ışıktan*" olduğu ve II. Murad'ın onu ortadan kaldırmak için şiddetle Merzifon'a hareket ettiğinden bahsedilir. Bu hırçın hareketin gerekçesi olarak da Piri Paşa'nın, kadınlar hamamından çıkmayıp onları keselemesi ve hamilelere doğacak çocuğun cinsiyetini söylemesi olarak gösterilir. Bu durum halkın tepkisine neden olmuş ve merkeze pek çok şikâyet gitmiştir. Ancak Piri Paşa sultana karşı veli olduğunu gösterir ve İstanbul'un fethini müjdelere.<sup>641</sup> Burada dikkat çekici olan, muhtemelen Paşa olan birisinin *Cavlâkî, kâfir, mezhepsiz* olma ihtimâlinin zayıf olmasıdır. Hatırlanacağı üzere Haydarî ve Kalenderîlere tıraşlarından dolayı *Cavlâkî* denildiğinden bahsetmiştik. Buradan yola çıkılırsa Piri Paşa, Haydarî veya Kalenderî olarak suçlanmakla birlikte, kâfir ve dinsiz olarak da suçlanmıştır. Ancak bunlara rağmen, bu tür ithamlara maruz kalmış birisinin hayatta kalmış olması az rastlanır bir durumdur. Muhtemelen dervişin hem suçlamalara hem de yaptığı fillere rağmen hayatta kalması Osmanlı için özel bir anlam ifade eden İstanbul gibi bir şehrin fethinin gerçekleşeceğine dair bir öngöründe bulunmasıyla yakından alakalı olmalıdır. İlginç olan bu kadar ağır ithamlara sebep olanların bir anda aklanmış olmasıdır.

Bir başka şeyh vakası ise Kanunî Sultan Süleyman zamanında ortaya çıkar. *Süleymannâme*'de yer alan bilgilere göre Şeyh İbrahim Gülşenî'nin müridlerinden Şeyh Karamanî ismiyle meşhur olan birisi "*zındık*" suçundan tahkik edilir. Karamanî'nin şeyhlik makamının şartlarını ve sıfatlarını bilmediğinin anlatıldığı mezkûr eserde, Karamanî'nin Hızır peygambere beş mertebe isnat ettiği, Musa peygamberi de ona mürid eylediği aktarılır. Karamanî'nin gaipten rüyalar gördüğünü söylediği belirtilir. Müellif buradan rüyaları, sâlih ve şeytanî olarak tasniflemeye tâbi tutarak Karamanî'nin bu rüyalarla şeytanî vesveselere

<sup>640</sup> Oruç Beg, 2008: 167. Ebussuud Efendi fevtalarında Hallâc-ı Mansûr'un "da'vâsı sadıktır" diyen bir kişiye de Mansûr'a yapılan gibi muamele yapılması gerektiği belirttiği hayli ilginçtir. Bk. Düzdağ, 1972: 192.

<sup>641</sup> Şahin, 2017: 162.

kapıldığı söylenir. Mâtrakçı Nasûh, Karamanî'nin “*şeyh-i zındik*” olduğunu ve “*şeytâniyyeye*” ve “*nefsâniyyeye*” düşerek “*dînden çıkdığını*” ve “*ilhâda*” kapıldığını neticede de 1550’de Sultan Bayezid’daki cumada ulemanın da katılımlarıyla katledildiğini kaydeder.<sup>642</sup>

Kâtip Çelebi’de geçen ilginç bir şeyh vakıası da Şeyh Ali meselesidir. 1550’lerin sonuna doğru Bayramîyye’den Hüsam Efendi’yle hoş sohbet olup Belgrad, Filibe ve Sofya’ya ticaret için gidip gelmiş daha sonra hacc görevini ifa etmiş bir Ali Bey’den bahsedilir. Kendisi hakkındaki kanaatlardan halkın ikiye bölündüğü anlaşılmaktadır. Kimi Şeyh Ali’yi keramet ehli bir zat olarak görürken kimi de “*tadlîl ü tefsîk*” yâni yoldan çıkararak ve fîsk-fücur işleyen biri olarak değerlendirir. Sivasî ve Ömer Efendi’nin hakkında “*ilhâd u zendeka*” olarak bahsetmesi saltanat tarafını harekete geçirmeye yetmiş görünmektedir. Ancak Ali’nin sıkı takibata rağmen kendisinden haber alınmadığı anlaşılmaktadır. Aslında Ali Bey ile Ömer Efendi’nin zaman zaman bir araya gelerek sohbet ettikleri görülür. Fakat Ömer Efendi, hakkında “*ilhâd u zendeka*” söylentileri olan kişiyle sohbet ettiğinin farkında değildir. Çünkü mezkûr suçlamalara maruz kalan Ali Bey’i herkes lâkabı olan İdris’le anmaktadır. Bu yüzden Ömer Efendi, Ali Bey ile bir sohbetinde şehirlerinde bir “*fitne-i ‘azime peydâ*” olduğundan bahseder ve “*hiçbir tarikile def’ine imkân*” olunmadığını belirtir ve bu konuda Ali Bey’in fikrini sorar. Bunun üzerine Ali Bey, “*acebâ ne makûle fitnedir ki def ‘inde iltizâm-ı mâ-lâ yelzem olunup def’inde ihtimâm lâzım gele?*” dediğinde Ömer Efendi, detaylı bir anlatıma başlayıp, “*İdris dirler bir dâll-i mudill bî-tevakkuf katli vâcib, küfr ü dalâli evvel-merâtib bir şahıs peydâ olup niçe bin ehl-i İslâm’ı vâdî-i dalâlete düşürmüş, bu kadar zemândır ele girmez?*” der. Ali Bey söze girerek, “*hiç siz ol âdemi gördünüz mü? Ve buyurulan ahvâle i’tirâf itdi mi? Veyâhûd bir tarikile size ‘ilm-i şer’i geldi mi?*” diye sorar. Ömer Efendi tüm bu suallere hayır cevabını verir. Ali Bey, Ömer Efendi’ye “*çünkü ma ‘lûmunuz değildir, hakkında bu mertebede iftirâ niçün ihtiyâr olunur? İşte İdris didikleri benim, ismim Ali ve lâkabım İdris’dir. Beni niçe bilürsüz?*” dediğinde Ömer Efendi söylediklerine pişman olup af dilemiş ve helâlleşmiştir.<sup>643</sup>

1570’lerde yukarıda anlatılan Piri Paşa vakasıyla benzer bir vakada Mustafa Âlî’de geçer. Âlî’nin başlangıçta avamdan rezil bir Acem oğlanı olarak nitelendirdiği Ümmî Sinan sûfilerinden Şeyh Şûcâ’a’ya karşı yaklaşımı hayli ilginçtir.<sup>644</sup> Âlî, Şûcâ’a’yı, Kanunî’nin kızı

<sup>642</sup> Mâtrakçı Nasûh, 2010: 90-91. Ayrıca bk. Atâyî, 2017: 379; Ocak, 2016a: 399-408; Ocak, 2016c: 51-61; Erünsal, 2004: 145-148; Zelyut, 1986: 196-197; Akça, 2010: 224. Ocak, Karamanî’nin ölüm tarihini 1543 olarak verir. Ocak, 2016c: 51-61. Karamanî’ye Ebusuud Efendi’nin verdiği fetva için bk. Düzdağ, 1972: 193-195.

<sup>643</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 616. Ocak, Şeyh Ali’nin 1615’de öldüğünü ve İdris-i Muhtefî yâni “gizlenmiş İdris” lâkabına mazhar olduğunu belirtir. Bayramî-Melâmîliği’nin Hamzavî koluna mensup olarak andığı Şeyh Ali’nin, Hurufîlik izleri taşıdığından da bahseder. Bk. Ocak, 2016a: 390-394.

<sup>644</sup> Fleischer, 1996: 74-75. Âlî, Şeyh Şûcâ’a’ya karşı Fleischer’in anlatımına göre mevkii ve makam yüzünden övgülerle dolu bir kaside kaleme alacaktır.

Raziye Hatun ile mektuplaşmalarından dolayı oldukça çıkarıcı biri olarak görür. Onun şarapçı olduğundan bahseder ve onu İstanbullu kadınlarla hoş vakit geçirmeyi seven birisi olarak takdim eder. Âlî, Şeyh'in özellikle mâl ve emlâk edinmesinden oldukça rahatsızdır. Bu yüzden Şeyh'i topluma “*tohm-ı ilhâd*” ekmekle suçlar. Hatta, “*şecere-i tevhidi pençe’i pür-rence’-i rafızla koparmaya*” yönelmiş biri olarak sunar. Daha sonra bu hareketlerinden ötürü “*ol mülhidin*” evinin taşlandığını belirtir. Şeyhi “*iblis*” şekline giren şeytan olduğundan Âlî'nin pek de şüphesi yok gibidir. Şeyhi “*âmi-i mezbur*” yâni adı geçen cahil veya adı geçen avam olarak tesmiye ederek on yıldır, “*dalâletle, fisk u fücür*”la meşgul olduğuna değinir.<sup>645</sup> Âlî, muhtemelen Rafizîlikle uzaktan yakından alâkası olmayan bu şeyhi, dönem itibariyle en yaygın suçlama şekli olarak görülen *Rafizî*likle suçlaması, Osmanlı sosyal, siyasî ve dinî hayatında Rafizîlik suçlamasının ne dereceye kadar işlevi olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte devletin ve belki de toplumun Rafizîlik meselesinde ne kadar katı olduğunu göstermektedir.

XVII. yüzyılda Osmanlı düşünce hayatına damga vuran meşhur Kadızâdeliler-Sivasîler arasındaki fikirsel tartışmaları aşan çatışmalarda her iki tarafın birbirini tekfir ettiği, aralarında uzun müddet şiddet içerikli tartışmalar meydana geldiği bilinir. Bu olayları yakından gözlemleyen ve oldukça soğukkanlı bir şekilde değerlendirmelerde bulunan Kâtip Çelebi, Kadızâde Mehmed Efendi'den bahsederken Kadızâde'nin Halvetî-Sivasî İsmail Dede'yi “*münkir-i evliya*” ve “*tarik-i mülhid*” ve “*zındîka*” olarak itham ettiğini kaydeder.<sup>646</sup> Dolayısıyla bu ithamlar Osmanlı'da “mülhid” ve “zındık” suçlamalarının sadece devlet kanalıyla yapılmadığını, zaman zaman dinî yorumlamada farklılık gösteren dinî zümrelerin de birbirlerine karşı “mülhid” ve “zındık” silâhını kullandığını göstermektedir. Aslında bu da yukarıda değinildiği üzere, “mülhid” ve “zındık” suçlamalarının ne kadar geniş bir tabana yayıldığını gösteren bir başka delildir. Dinî zümrelerin rekabetlerinde tekfir etmek için “mülhid” ve “zındık” kavramlarının kullanılmış olması bu kavramların işlevselliğini gözler önüne sermektedir. Bu durum XVII. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında bulunan İngiliz elçi Ricaut'un da dikkatini çekmiş ve aynen şöyle demiştir: “*İslâm dininde, tarikatlarını şiddetle savunan ve hatta diğer tarikat mensuplarını dinsizlik ve kâfirlikle suçlayan önderlerin başkanlığında birçok tarikat ve mezhep vardır*”.<sup>647</sup> Fakat Osmanlı'da işin ilginç tarafı kimin “mülhid” ve “zındık” olup olmadığına karar veren, Şeyhülislâmlar da zaman zaman “bid‘at”

<sup>645</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 247-248.

<sup>646</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 869.

<sup>647</sup> Ricaut, 1996: 133.

ve “zındık”lıkla itham edilmiştir. Bunun yaygın örneklerinden biri, Kemalpaşazâde’nin esrarın kullanımını konusunda verdiği fetva sonucunda “zendeka” olmakla suçlanmasıdır.<sup>648</sup>

XVII. yüzyıl Osmanlı’sında görülen bir başka vaka ise Sakarya nehri kıyısında bulunan Şeyh Alaaddîn’in ölmesiyle yerine geçen Ahmed adlı şeyhin, bazı müridleri kandırıp “*âhir zamanda zuhur edecek Mehdî benim*” diyerek davaya kapılıp “*huruç*” etmesidir. Naimâ bu kişinin “*etrâk-ı bî-idrâk ol mülhid, mefâsid, eclâf, zu‘m*” etrafında kendisi için baş feda edecek birçok derviş ve ihvan elde ettiğini kaydeder. Eskişehir müftüsü ve kadısı dervişlerin, “*tagallüb-i zu‘ma, fesâd şurû‘ya, hurûc ve da‘vaya müte‘allik olarak, fesâda bâ‘is, ve fitne-i azîme*” sebep olduğunu dile getirir. Dikkat çekici olan ise Osmanlı idaresinin birtakım paşaları bunların üzerine gönderip Huzûr-ı Hümâyûn’a getirilmesini sağladıktan sonra padişahın “*Baka! Sen hazret-i İsa’yım der imişsin gerçek midir?*” diye sorusuna, şeyhin, “*Hâşâ, ben ümmet-i Muhammed’denim ve İsa aleyhi’s-selâm’a muntazırlardanım*” diye cevap vermesidir. Buna rağmen, şeyhin katledilmesi için emir verilmiş ve 1638’de idam edilmiştir.<sup>649</sup> Adı geçen şeyhin devlet tarafından dinî söylemleri hoş karşılanmayınca “mülhid” ve “zındık”lığının yanı sıra “*etrâk-ı bî-idrâk ve eclâf*” denilerek şeyh ve şeyhe yakın olan dervişlerin toplumun alt kesiminden oldukları izlenimi verilmiştir. Bu şekilde toplumun alt kesiminden olmakla, “mülhid” ve “zındık”lık arasında bir bağ kurulmuştur. Buradan da anlaşılıyor ki zındık ve mülhidlik suçlamalarında kullanılan dil, bir yandan da Osmanlı elitinin “biz” olarak tanımladığı grubun dışına atılmış olması vurgulamaktayken aynı zamanda muhalif duruşlu kişilerin statü kaybetmesine yol açmaktaydı. Oysa biliniyor ki Osmanlı’da ulema arasından da “mülhid” ve “zındık” suçlamaları gündeme gelmiştir ki bunlardan bazıları aşağıda gösterilecektir.

Şeyhler arasında kroniklere yansıyan bahsedeceğimiz son “mülhid” ve “zındık” suçlaması yine Naimâ’da geçen 1657 yılında Şeyh Sâlim adındaki Mağribli birisine dairdir. Şeyh Sâlim, on beş senedir devlet ricâli arasında ruhlar çağırma, tasarrufta bulunma ve büyüleme iddiasında bulunarak meşhur olmuş bir kişidir. Dolayısıyla “*havass-ı hurûfa*” ve “*esrâr-ı cifr-i câmi‘a zu‘um- fâsid, esrâr-ı İlâhiyyeye muttali*” olarak geçindiği aktarılır. Şeyh’in bu davranışlarıyla “*de‘âvî-i bâtıla*” eğilip yalanlar ve yapmacık hareketlerde bulunduğu not edilir.<sup>650</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki devlet Huruffiyye’ye, cifre pek de olumlu bakmamaktadır. Birde böyle bir ilginin devlet ricâlinin arasında yayılması devletin “nizam”ına hâlel getireceği endişesine neden olmuş olmalı ki, mezkûr vaka *de‘âvî-bâtıla*

<sup>648</sup> İnanır, 2008: 332 ve 336.

<sup>649</sup> Naimâ II, 2007: 866-867; Zelyut, 1986: 87-88-89.

<sup>650</sup> Naimâ IV, 2007: 1728.

olarak adlandırılmıştır. Zira en azından Naimâ'nın anlatımından Şeyh Sâlim'in herhangi bir *davada* bulunmadığı anlaşılmasına rağmen, böylesi bir kullanımda bulunulması manidardır.

Diğer taraftan Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın anlatımında her ne kadar “mülhid” ve “zındıklık”la suçlandığına dair herhangi bir söylem geçmemiş olsa da Üsküdar'da oturan Şeyh Karabaş Ali Efendi vaazında da sûfîlerin *anlaşılması zor işlerinden* bahsederek ulema arasında dedikodulara sebep olacak hâller ortaya çıkmasından dolayı sürgün edildiği nakledilir.<sup>651</sup> Muhtemel, burada geçen *anlaşılması zor işlerden* kasıt, sûfîlerin özellikle Vahdet-i Vücûd anlayışına bağlı olarak sergiledikleri hâller ve sözler olmalıdır. Tarih boyunca bunun pek çok örneğine rastlanmış ve zaman zaman devletle karşı karşıya kalınmıştır. Şeyh'in sürgüne gönderilmiş olması, Vahdet-i Vücûd anlayışında görülen kutb anlayışının siyasî alana da dahilinden kaynaklanmış olabileceği ihtimâlini akla getirmektedir.

### 4.3. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Suçlanan Şair ve Ediplere Yönelik Kullanılan Dil

Osmanlı tarihinde çeşitli sınıflardan insanların dünyaya bakış açıları yüzünden “mülhid” ve “zındık” olarak itham edildiği görülür. İşte bu sınıflardan birisi de edipler ve şairlerdir. Özellikle şiirlerinde kullandıkları motiflerden dolayı böylesi suçlamalara maruz kalmış olabilirler. Şairler arasında en dikkat çekici itham kuşkusuz Hurufilik'tir. Harflerin esrarına dayanan bu anlayış doğal olarak harflerle daha yakından ilgilenen şairler ve edipler arasında daha çok yayılmıştır. Bu açıklama yapılırken ilk akla gelen kişi kuşkusuz Seyyid Nesimî'dir.

Fazlullah ve Hurufilikle ilgili olarak Osmanlı kaynaklarına yansıyan bir meseledir Seyyid Nesimî'nin idamı. Âlî'nin Vilâyet-i Türkmân'dan geldiğini söylediği Nesimî'nin seyyid olduğu ve “*ışk-ı İlâhî*”ye kapıldığı belirtilir. Hallâc-ı Mansûr'dan etkilenerek esrara yâni sırlara merakı olduğu bu merakından dolayı Fazlullah'ın icat ettiği harflerin sırrına vakıf olmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Âlî bu yüzden Nesimî'yi şerefli mezheplerden ayrılmış “*tarik-i inhirâfa*” yâni doğru yoldan sapmış olarak niteler. Böylece Âlî'nin nezdinde de Nesimî'nin “*izhâr-ı ilhâdı*” yâni yoldan çıktığı açık bir hâl almıştır. Bu yüzden Âlî, Nesimî'yi, “*zu'um-ı fâsîd, dalâlete düşen, tarik-i çâlâk, meslek-i bî-tevfîkin, sâlik-i bî-pâki*” gibi deyimlerle itham eder ve onun “mülhid” ve “zındık” olduğunu kanıtlamaya çalışır. Âlî'ye ve ulemaya göre Nesimî'nin yolu doğru değildir. Bu yüzden de “*kendüsi ve kanı murdardır. Her kangı 'uzva bir katresi tokunsa, elbette kat'ı vâcib ve sezâ-vârdır*” denilerek katledilmesine

<sup>651</sup> Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995: 110.

fetva verilir.<sup>652</sup> Osmanlı’da Huruffilerin “mülhid” ve “zındık” suçlamalarında adı geçince ilk akla gelen vakalardan birisi de II. Mehmed’e kadar ulaşan Hurufî tesirlerine dairdir. Yukarıda da değinildiği üzere, Tebriz’de ortaya çıkan Hurufilik kısa sürede geniş coğrafyalara yayılarak Anadolu’ya kadar uzanmıştır. II. Mehmed’in saltanatı sırasında Fazlullah’ın halifelerinden biri saraya girebilmiş hatta sultana tesir edebilecek kadar yaklaşabilmiştir. Vakayı fark eden Vezir Mahmud Paşa durumu Mevlânâ Fahreddin’e bildirmiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî’nin aktardığına göre Mevlânâ, Fazlullah’ın müridinin kelâmlarından “*mezheb-i bâtila*” meyli olduğunu fark eder. Mevlânâ Fahreddin bunun üzerine mezkûr müridi, tekrar tekrar “*mülhid-i Hurufî, melâhide-i Hurufiyye, mezheb-i bâtila, mülhid, sebb-i la’n*” yâni lanetli küfürler eden birisi olarak niteler. Bunun üzerine Fazlullah’ın müridi yakılarak öldürülür. Âlî’ye göre sultanın “*zihn-i pâk*” ve “*tekeddür*” edilmiş yâni zihni bulanıklık “*töhmetinden halâs kılınmıştır*”.<sup>653</sup>

Gelibolulu Mustafa Âlî’de geçen ilginç bir vakada Sultan II. Selim’in yakın muhasiplerinden Celâl Bey adlı şairin “*ilhâd*” ve “*zındıklık*”la itham edilmesidir. II. Selim’in muhasibi Celâl Bey’in ilk zamanlar hâremde çok rağbet gördüğü hatta bu itibar sayesinde kendisine çeşitli tumarlar tevcih edildiği anlaşılmaktadır. Bir zaman sonra tekrar hâreme dönmek isteyen Celâl Bey’in bu isteği soğuk karşılanmış buna rağmen saraya dönmüş ancak eski muhabbete mazhar olamamıştır. Âlî, buna sebep olarak Celâl Bey’in Fazlullah Hurufî’nin *Câvidân* adlı eserine aşırı ilgisini gösterir. Zira Şeyhülislâm Ebussuud Efendi, saraya mektuplar göndererek “*rafz u ilhâd*” şüphesi bulunan kişinin hâreme girmesinin caiz olmadığını vurgulamıştır.<sup>654</sup> Bu nedenle Celâl Bey, II. Selim’in muhasibi olmasına rağmen bir mektupla gözden düşmüştür. Burada ilginç olan nokta “*rafz u ilhâd*” vurgusunun Âlî’nin kendi vurgusu değil fetvayı veren Ebussuud Efendi’nin olmasıdır. Ebussuud Rafizîlikle ilgisi bulunma ihtimâli zayıf olan bir şairi Rafizîlikle itham etmiş ve hareme girişini kısıtlamıştır. Bu örnek dahi XVI. asırda devletin olur olmaz birçok vakayı Rafizîlikle ilişkilendirerek iktidara kimin yakın durabileceği ve kimin uzak kalması gerektiği kararlarında belirleyici olduğunu gösterir. Yoksa Hurufî olma ihtimâli olan bir şairin -ki şairin Hurufî olup olmadığı da belli değildir sadece Fazlullah’ın eserlerine bir ilgisi söz konusudur- Rafizîlik kavramıyla yan yana getirilmesi anlamlı değildir. Önceki bölümde hem Hurufilik hem de Rafizîliğe

<sup>652</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî I, 1997: 408-410. Aynı eserde *Menâkıbü’l- Vâsılîn* adında bir kitapta Nesimî’nin Hurufî olmadığına kayıtlı olduğu aktarılması oldukça ilginçtir. Ricaut, Nesimî’nin Bektaşî olduğunu ve camide imamın “Allahuekber” demesine karşı çıktığı ve Allah’a sıfat takılamayacağını iddia ederek imama “yalan söylüyorsun dediği için idam edildiğini yazar. Bk. Ricaut, 1996: 146. Ahmet Yaşar Ocak, Hurufiliğin, şairler ve edipler arasında oldukça yaygın olduğunu belirtir. Bk. Ocak, 2016a: 181-182 ve 187.

<sup>653</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî I, 1997: 305-306; Zelyut, 1986: 129-133.

<sup>654</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 160-161.

değnilerek bunların farklı meşrepler olduğu ve farklı köklerden beslendiği açıklanmıştı. Orada gördüğümüz farklılık, Celâl Bey'in meselesinde bilinçli bir sapma/saptırma akla getirmektedir.

Âlî'nin bahsettiği II. Selim dönemi kul kökenli şairlerden biri de Sâni'dir. Oldukça maharetli bir edip olan Sâni'nin belâgat ve şairlikte büyük bir üne sahip olduğu görülür. Ancak “*tö Ahmet-i ilhâd*” ile idam edilecek olan Şeyh Karamanî'ye intisap etmesi, bu dava sırasında neredeyse kendisinin de “*tö Ahmet-i ilhâd*” ile suçlanmasını gündeme getirmişse de son anda kurtulmayı bilmiştir. Sâni bu olaydan sonra şeyhlerden uzak kalmayı tercih etmiş ve meyhanelere ilgi göstermiştir. Âlî nazarında “*tab'ı mezra'a-i tohm-i ilhâd* saçmış ve çoğunlukla “*fisk u fesâd*” ve “*sû-i i 'tikâd*” da bulunmuştur. Sonunda “*Üstür mezhebek*” olduğunu saklasa da hâllerinde anlaşıldığını belirtir.<sup>655</sup> Burada Sâni Âlî'ye göre Allah'a isyan içinde olup günah işlemiş ve kötü itikâda/yola sapmıştır. Aslında deyim olarak bakıldığında Âlî, Sâni'yi tarlalara sapkınlık tohumu eken bir karaktere benzetir. Fakat, *üstür mezhebek* benzetmesinden ne kastedildiği tam olarak kestirememekle beraber, herhâlde eski mezhebinin duygularını hikâye ettiği anlaşılmaktadır. Burada eski mezhepten kastedilen mana muhtemelen Şeyh Karamanî mezhebi olmalıdır.

Bunun dışında Âlî'nin eserinde doğrudan “mülhid” ve “zındık” olarak suçlanmasalar dahi Hurufî, İbâdî, Haydarî, Kalenderî, Gülşenî olarak suçlanan bazı şairler bulunmaktadır. Burada kısaca onlardan da bahsedilmesi gerekir. Âlî, II. Selim şairlerinden Kul kökenli Gelibolulu Tırâşî'nin gazel okumaya heves ettiğini bu sırada zaman zaman Huruffiliğe ve İbâdîliğe tutkun olduğu nakledilir. Hicivleriyle meşhur olan bu zat kimden incinse ona hicivleriyle cevap verirmiş. Zaman zaman aklının gelip gittiği aktarılan şairin şiir konusunda oldukça iddialı olduğu görülmektedir.<sup>656</sup> Burada gerçekten Tırâşî'nin zihinsel problemleri mi olduğu yoksa Huruffilik ve İbâdîlik'ten kaynaklanan hâllere mi kapıldığını kestirmek güçtür. Ancak çoğu zaman bu neviden bâtinî anlayışa sahip kişilerin hâllerinin benzer ithamlara maruz kaldığı unutulmamalıdır. Yine Âlî'nin bildirdiği garip bir kişi de II. Selim şuarasından Edirneli Hâtemî'dir. Âlî, Hâtemî'nin Halvetî Şeyh İbrahim Gülşenî tarikine girdiğini ancak çoğu zaman Kalenderî ve Haydarî gibi davrandığını belirtir.<sup>657</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki Halvetîlik gibi genel olarak Sünnî kabul edilen tarikatla, Sünnî dışı görülen ve protest zühtçülüğüyle ön plana çıkan Kalenderî ve Haydarîler arasında bir geçişgenlik söz konusudur. Aslında bu vaka bile devlet tarafından takibata uğrayan İbrahim Gülşenî'nin niçin böylesi bir muameleye maruz kaldığını göstermesi açısından önemli ip uçları içerir. Ahmet Yaşar

<sup>655</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 155.

<sup>656</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 153.

<sup>657</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 167.



Ocak'ın Latîfi'den aktardığına bakılırsa bu iddia çok da asılsız değildir. Zira Latîfi eserinde, Gülşenî'nin ve Gülşenîliğin “zendeka” ve “ilhâd” ithamlarına maruz kalmasında, müritlerinde görülen “*vâdî-i ilhâd ve ibâhat*” etkisini dile getirir.<sup>658</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî'nin eserinden buraya derç edilen son şair Husrev'dir. Tıraşî gibi deli yaftası vurulan Husrev'in sürekli kıyafetler değiştirdiği ve birtakım kargaşalıklara sebebiyet verdiği nakledilir. Husrev'in bir zaman sonra Halvetî Serhoş Bâlî'ye intisap ettiği bilinse de daha sonra Hacı Bektaş kisvesine büründüğü dile getirilir. Ancak Husrev'in de Hâtemî gibi zaman zaman Haydarî ve Kalenderî gibi dolaştığı söylenir.<sup>659</sup>

#### 4.4. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Suçlanan Devlet Görevlilerine Yönelik Kullanılan Dil

Osmanlı'da “mülhid” ve “zındık” suçlamalarının zuhur ettiği başka bir alan ise ulema sınıfıdır. Ulemadan bazı kimselerin dine yaklaşımları veya dinî algıları farklılık arz ettiğinde devlet bu kişilerin peşine düşmüştür. XV. yüzyılın sonlarında, II. Bayezid devrinde bu tür bir uygulamaya maruz kalanlardan biri de Molla Lütî'dir. Osmanlı'da Şeyh Bedreddin vakasından sonra dikkat çeken olay Molla Lütî olmuştur. Oruç Bey, Molla Lütî'nin ağzından hatalı sözler çıktığını dolayısıyla “*elfâz-ı küfr*”e düştüğünü ve bazı kişilerin şahitliği ile “*mülhidin*” olduğu sabitlenerek boynunun vurulduğunu kaydeder.<sup>660</sup> Burada *elfâz-ı küfr*, küfür sözler manasına gelir ki bu da dine ters laflar söylediğini işaret etmek için kullanılmıştır. *Mülhidin* tabiriyle Molla Lütî'nin dindışı veya Ehl-i Sünnet dışı olduğu kastedilmiş olmalıdır. Yukarıda bahsedilen Sâni gibi doğrudan “mülhidlik” ve “zındıklık” ile

<sup>658</sup> Ahmet Yaşar Ocak, Halvetîliğin hiçbir kolunun Gülşenîlik kadar “ilhâd” ve “zendeka” ithamlarına maruz kalmadığını belirtir. Bunun yanı sıra Gülşenîlerin Melâmî ve Hurufilerle de yakınlık kurduğuna değinir. Bk. Ocak, 2016a: 396-397; Ocak, 2016c: 51-61. İbrahim Gülşenî'nin “mülhid” ve “zındık” suçundan takibata uğradığına dair başka bir çalışma için bk. Erünsal, 2004: 142-145. Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin eseri üzerine ciddi bir çalışma ortaya koyan Kaya Şahin, İbrahim Gülşenî'den hem Osmanlıların hem de Memlûklülerin uzun süre çekindiğini belirtir. Bk. Şahin, 2013: 81. Örneğin İbrahim Gülşenî'den Osmanlı Şeyhülislâmlarından Çivi-zâde'nin Gülşenîlerden pek hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık Ebussuud Efendi biraz daha makul yaklaşmaktadır. Bk. Düzdağ, 1972: 192-193. İbn-i Kemal de İbrahim Güleşnî'den müspet olarak bahseder. Bk. İnanır, 2008: 53, 113-114. Atâyî ise Gülşenî'den “galebe-i cezbeden pek çok müridinin kendini kaybetmesinden dolayı sultanın ahbarı olmuş ve mülk-i Rûm'a şeref-i kudüm erzani buyurmaların reca eylediler” diye bahseder. Anlaşılacağı üzere, bu rica Mısır'dan İstanbul'a gelmesi yönündedir. Bk. Atâyî, 2017: 389-390.

<sup>659</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 169.

<sup>660</sup> Oruç Beg, 2008: 167. İsmail Erünsal, Molla Lütî'nin “mülhid” ve “zındık”lığıyla ilgili olarak yakın zamanda yayımladığı makalesinde, Lütî'nin “mülhid, zındık veya serbest fikirlerinden” dolayı öldürüldüğünü söylemenin kolay olmadığını belirtir. Hatta Erünsal'a göre Osmanlı'da “mülhid” ve “zındık” ithamı Kanunî devrinde Safevî etkisiyle yaygınlaşmıştır. Bk. Erünsal, 2015: 37-54. A. Yaşar Ocak'a göreyse Molla Lütî'nin idamı ilmiyedeki rekabetçi ortam başta olmak üzere, Molla Lütî'nin kendini beğenmişliğinden de kaynaklanmıştır. Buna ek olarak Ocak, Lütî'nin merkezî düşünceye ters fikirlere sahip olma ihtimâli üzerinde durur. Bunu da Fatih Kütüphanesi'nde okuduğu kitaplardan etkilenmiş olabileceği ihtimâline ve şahitlerin sayısal çokluğuna dayanarak söyler. Bk. Ocak, 2016a: 296-297. Ayrıca bk. Erünsal, 2004: 134-136; Özen, 2000: 7-16; Zelyut, 1986: 136-140; Akça, 2010: 220. Ancak şu da belirtilmeli ki belki hocası olduğu için Kemalpaşazâde, Molla Lütî'nin “mülhid” ve “zındık”lığına karşı çıkmıştır. Bk. İnanır, 2008: 19.

suçlanmayan ancak bağlantısı bulunduğu tasavvuf erbabının teftişinden nasibini alan Amasya ulemasından Kasımpaşalı Emir Ali'dir. Tarik-i Bayramîye'ye girip Vizeli Ahmed Efendi'den ve Gazanfer Efendi'den tasavvuf dersleri aldıktan sonra şeriat kılıcıyla maktul olan Hamza ve Oğlan Şeyh'le olan ilişkisi yüzünden ulema tarafından önce teftiş edilmiş sonra hapse atılmıştır. Ancak daha sonra tövbe ederek ser-çeşme-i tarikat olan Nureddinzâde Efendi'ye başvurması ve ona hizmetlerde bulunması masumluk giymesine vesile olmuştur.<sup>661</sup>

Osmanlı bürokrasisi içinde meydana gelen rekabet ortamında, birbirinden haz etmeyen kişiler râkibini alt etmek için “mülhid” ve “zındık” ithamını kullanmaya tevessül edebiliyorlardı. Hatırlanacağı üzere, Molla Lütü'nin ithamında da böyle bir ihtimâl olabileceğine dair görüşler mevcuttu. Buna benzer şekilde Şeyhülislâm Paşmakçı-zâde Seyyid Ali Efendi'nin azledilmesi için hasmı olan Vezir-i Azam'ın Huzûr-ı Hümâyûn'da;

Bu bir dini müşevveş, hulûlî mezhep, hamzavî ve zorba ademdir. Sadâkat yüzünden geldüğüne i'timâd buyurmam. İstanbul halkını tahrik idüp yol gösteren ve meydân-ı erâzilde kazığı kakup, tokmağı yanına bırakan budur. Elinden çok iş gelür, vücûdunuza zarâr ırgürmek yanında lâ-şeydir. Bunun nef'inden zarârı çoktur. Eğer azl ve nefy olunmaz ise beher-hâl şe'âmeti müşâhede itmenizde şüpheniz olmasın, diyerek çevresindekileri etkileyip Sadık Mehmed Efendi'nin Şeyhülislâmîliğe gelmesini sağlamıştır.<sup>662</sup> Burada Şeyhülislâm Vezir-i Azam tarafından o sıralarda devlet tarafından hoş karşılanmayan ve sayısız takibata uğrayan *Hamzavî* ve *hulûlî* olmakla suçlanmıştır. Hamzavîlik, Bayramî-Melâmîliğinin siyasal içerikli bir tasavvufî yorumudur. 1561'de ölen Bosnalı Hamza Bâli'ye atfen kullanılan terimden maksat Hamza Bâli gibi “ilhâd” ve “zendeka” hissinin uyandırılması olmalıdır.<sup>663</sup>

Devlet ricâli arasında ortaya çıkan siyasal sorunlarla alâkalı olarak birtakım çözüm önerileri ortaya atılabiliyordu. Ancak bu çözüm önerileri doğal olarak her kesim tarafından ya kabul edilmemekte ya da hoş karşılanmamaktaydı. Böyle bir ortamda, verilen kararın başarısız sonuçlar doğurması, kararı verenler aleyhinde suçlamaları gündeme getiriyordu. İşte buna benzer bir vaka, XVII. yüzyılın sonunda Avusturya'ya karşı elde edilen bir başarısızlıktan sonra yaşanmıştır. Savaşın sonucunda elde edilen başarısızlıklardan, savaşa karar veren devlet ricâlinden bazı kimseler, Silahtar Mehmed Ağa tarafından sert bir dille tenkit edilmiştir. Silahdar eserinde Câbî-oğlu Sarı Deli Mustafa ve Kapudan-ı derya Canım

<sup>661</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 283. Ayrıca Oğlan Şeyh'in “mülhid” ve “zındık”lığı için bk. Atâyî, 2017: 384, 434 ve 435; Ocak, 2016a: 353-368; Erünsal, 2004: 140-142. Gazanfer Dede'nin “mülhid” ve “zındık”lığı için bk. Atâyî, 2017: 431, 432 ve 433. Gazanfer burada “*kühr-i ilhâd dalaldür, ahkamu'ş-şer'i-i şerife olunur... Oğlan Şeyh silsilesindendir... fitne vü fesâd*” gibi ithamlara maruz kalır. Ancak ilginç olan “*Oğlan Şeyh silsilesindendir*” denmesidir. Böylelikle Oğlan Şeyh ile ilişki kurmak “ilhâd” ve “zendeka”ya giden yol olarak algılanmıştır.

<sup>662</sup> Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2001: 689.

<sup>663</sup> Ocak, 2016a: 377-378. Ayrıca Rıza Zelyut'ta Hamza Bâli hakkında dönemin önde gelen *Zeyli Şakâ'ik*, *Sergüzeşt*, *Keşfu'z-Zunûn* eserlerine dayanarak tafsilatlı bilgiler verir. Bk. Zelyut, 1986: 201-215.

Hoca'ya karşı sert bir söylem geliştirerek onların “*ıdlâl eden, hıncır-i bî-dîn ve bî-mezhep, mülhid, kâfir bi'llah*” olduğunu rahatlıkla söylebilmiştir.<sup>664</sup> Bu örnekten de anlaşıldığı gibi Osmanlı'da en küçük bir tartışma ortamında dahi başvurulan temel kavramlar din içerikli “mülhid” ve “zındık” terimleridir. Bu durum adı geçen kavramların rastgele bir kullanımdan ibaret olmadığı görülür. Öyle anlaşılıyor ki “mülhid” ve “zındık” kavramlarının hem devletin düşünce dünyasında hem de toplumun hafızasında bir karşılığı vardır. O yüzden her siyasî çatışmada merkezî görüşün dışına düşen fikirleri savunma veya Sünnî çevrelerin dışında kalan dinî pratiklerle meşgul olma iddiaları karşı tarafı suçlamada bir yöntem olagelmıştır. Zındık ve mülhid suçlamaları, örneklerle gösterilen bazı vakalarda olduğu üzere, bu yaklaşımın kristalize olmuş hâlidir.

Kâtip Çelebi'de ve Naimâ'da geçen, İstanbul'da hariç pâyesiyle müderrislik yapan, Nadajlî lâkabıyla meşhur Sarı Abdurrahman Paşa'nın da “*ilhâd*” ve “*zendeka*” töhmetiyle 1602'de idam edildiği anlaşılmaktadır. Divân-ı Hümâyûn'da Ahîzâde Efendi ve Esad Efendi'nin onun hakkında siyaset edilmesine fetva vermesiyle katledildiği aktarılır. Tırnakçı Hasan Paşa, Nadajlî hakkında böylesi bir “*zındık*” görmedim diyerek sorgu suali, cennet cehennemi, sevap günahı külliye inkâr eden bu kişinin “*zendeka*” olduğundan şüphe kalmadığını ve tövbesinin de makbul olmadığı için ertelemesiz Şer'-i şerif gereğince katli edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Hatta Müslümanların böyle bir belâdan kurtulmuş olmalarına da sevinmiştir. Kendisinin de “*zu'um-ı fasidince*” yâni batıl zanlarındaki bozukluklardan dolayı dünya belâsından kurtulduğu kaydedilir.<sup>665</sup> Dikkat çekici olan nokta, siyaset edilen Nadajlî'nin “dünya bel'asından” kurtulmuş olduğuna değinilmesidir. Zira böyle bir anlatımla sanki Nadajlî'nin öldürülmeye hevesi varmış gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Yâni öldürülen kişinin durumu son derece basite indirgenmektedir. Tahmin edileceği üzere, sûfî yaşam tarzını benimseyenler istisna tutularak her canlı dünyada hayatından hevesli bir şekilde kopmak istemez.

Yine Kâtip Çelebi'nin *Fezlekesi*'nde geçen 1604 tarihli bir olay devlet ricâli arasındaki çekişmelerde “*ilhâd*” ve “*zendeka*” kavramlarının nasıl bir araç olarak kullanıldığını gözler önüne serer. Yeniçeri Ağası Kasım Paşa'nın katledilmesinden sonra bu makama vekillik eden Sarıkçı Mustafa Paşa'nın “*sû'-i i'tikâd*” üzere olduğu yâni kötü yola saptığı ve *Hamzavîliğe* yakınlık gösterdiği aktarılır. Bu yakınlık durumuysa bir “*kesb-i ilhâd*” yâni sapkınlıklar elde etme gerekçesi olarak gösterilir. Bir de bunlara ek olarak çok kan döktüğü ve müsadere

<sup>664</sup> Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2001: 840. Aynı olay *Zübde-i Veka'iyat*'ta da geçer. Bk. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995: XXV.

<sup>665</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 416; Naimâ I, 2007: 229. Ayrıca bk. Ocak, 2016a: 314-316; Akça, 2010: 225; Zelyut, 1986: 215-220. Zelyut, Adnan Adıvar'ın Nadajlî, Kâbiz ve Hamza Bâli'yi “düşünce özgürlüğünden” öldürüldüğünü belirttiğini aktarır. Bk. Zelyut, 1986: 216.

uygulamasında aşırıya gittiği için kaymakamlık makamının elinden alındığı belirtilir.<sup>666</sup> Sarı Mustafa Paşa'ya yapılan asıl ithamların görevini kötüye kullanma olduğu anlaşılıyor ancak buna rağmen görevden alınmalarda dahi “ilhâd” terimine başvurulması kullanımın ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir. Ayrıca tıpkı Seyyid Ali vakasında olduğu gibi *Hamzavî* vurgusuyla Sarı Mustafa Paşa'nın “ilhâd”lığı pekiştirilmeye çalışılmıştır.

Silahdar'ın *Nusretnâme*'sinde de 1665-1666 yılları arasında İstanbul'da Vâlîde Han'ında oturan keskin zekasıyla meşhur olan Mehmed Efendi'nin “*zındık, haşr ü neşri ve farziyyet-i salât ü savmı inkâr*” ettiği “*hamrı istihlâl ve ba'zı ehl-i İslâm'ı idlâl*” ettiği ve “*zındıku'l-hâdî*” olduğu nakledilir. İstanbul Kadısı Merhabazâde tarafından katline hüküm verilip idam edildiği bildirilir.<sup>667</sup> *Zeyl-i Fezleke*'de de “*mülhid, bî-dîn, bî-mezheb, delâlet*” olarak andığı diğer bir kişi de La'li-zâde'dir.<sup>668</sup> Silahdar, La'li-zâde'nin görüşleri hakkında bir şey söylemez ancak Zelyut onun, Nadajlı Sarı Abdurrahman Paşa'ya yakın görüşlere sahip olduğundan bahseder. Zelyut'a göre La'li-zâde, Sarı Abdurrahman Paşa gibi doğanın üstünlüğüne, öbür dünyanın yokluğuna, dinî yasalara karşı çıkmaktadır.<sup>669</sup>

Defterdar Sarı Mehmed Paşa'dan öğrendiğimiz ve XVII. yüzyılın sonlarına doğru göze çarpan ilginç bir vaka da Patburun-zâde meselesidir. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'ya göre 9 Şaban 1092'de yâni 24 Ağustos 1681'de idam edildiği anlaşılan Patburun-zâde Mehmed Halife'nin laubali hâller ve tavırlar içine girerek her şeyle alay ettiği aktarılır. Bu hâl ve tavırlar içerisindeyken ağzından “*kelâm-ı mülhidâne*” sözler çıktığı ve bunun da çevresince işitildiği aktarılır. Bunun üzerine Şeyhülislâm'a şikâyetler gittiği anlaşılmaktadır. Özellikle Hz. Peygamber ile alay ettiği ve pek çok kişinin kalbini değiştirdiği iddiasıyla yargılanmıştır. Her ne kadar bu tür suçlamaları kabul etmediğini Şeyhülislâm'a bildirirse de idam edilmekten kurtulamamıştır. Sarı Mehmed Paşa, Patburun-zâde'nin “mülhidlik” ile suçlanmasında kişisel çıkarların etkili olduğunu belirtir ve Patburun-zâde'nin bir iftiraya kurban gittiğini belirtir.<sup>670</sup>

Bir diğer örnek devlet ricâli arasındaki doğrudan “mülhid” ve “zındık” suçlamasıyla olmasa da hemen hemen ona yakın bir suçlamayla cezaya çarptırılan leventlerdir. Selânikî'nin anlattığı olay hicri Ramazan ayında geçer. Leventler Ramazan ayı olmasına rağmen Selânikî'ye göre “*ehl-i isyan u hevâdana*” meylederek meyhanelerde alenen “*fevâhişle fisk u*

<sup>666</sup> Kâtip Çelebi, 2007: 490.

<sup>667</sup> Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2001: 846.

<sup>668</sup> Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2012: 402.

<sup>669</sup> Zelyut, 1986: 246. Benzer bilgiler için bk. Ocak, 2016a: 317-320; Ricaut, 1996: 145.

<sup>670</sup> Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995: 123-124. Bu konu üzerine detaylı bir çalışma yapan Ömer Menekşe, özellikle Yunan kaynaklarında Patburun-zâde'den *Hıristiyanlığa ihtida etmiş* biri olarak bahsedildiğini belirtir. Ayrıca Defterdar Sarı Mehmed Paşa'dan başka; Râşid Tarihi, Silahdar Tarihi, Abdurrahman Abdi Paşa Tarihi, Hammer'ın Büyük Osmanlı Tarihi vakanın ele alındığı belirtilir. Bk. Menekşe, 2014: 109-119. Paul Ricaut ise Patburun-zâde'yi Hubmesilik veya Musırrin adını verdiği bir gruba dahil ederek Yunan kaynaklarına benzer bir yaklaşımla onun Hıristiyan olabileceğini belirtir. Bk. Ricaut, 1996: 144-145.

*fücürâ*” cüret etmişlerdir. Bunun üzerine bu kişilerin kimi siyasetle katledilirken kimi de hapis edilmiştir. Selânikî cezalandırılan leventleri, “*din yoksulları, ma’siyet mübtelâları, bed-baht, hedm-i ırz-ı dîn-i mübîn*” olarak nitelendirmektedir.<sup>671</sup>

Son bir örnek ise 1685-1686 yılları arasında Divân hocalarından olup aynı zamanda musahip olarak şöhret bulan İshâk Efendi adlı birinin “mülhid” ve “zındık” ithamlarıyla gündeme gelmesidir. Padişah tarafından çağrılmasına rağmen Konya’dan İstanbul’a gitmeyerek “*ayaklarım yazık değil mi, bir aylık saltanatı kalmış pâdişâh yanına varmak niden iktiza ider*” dediği ve bunun üzerine katli vacip bir “zındık” ve “mülhid” olduğu *Zeyl-i Fezleke*’de aktarılır. Vezir-i Azam’ın araya girmesiyle idamdan kurtulsa da Rodos’a sürülmüş ancak orada da rahat durmadığı ve türlü türlü “*fiskla*” uğraştığından bahsedilir. Hatta en sonunda “*niçe def’a fesâdı zâhir oldu ve kudurup omuzlarını yedi*” denilerek Mehmed Çavuş tarafından denize atılmıştır.<sup>672</sup>

Neticede görülmektedir ki Osmanlı’da pek çok devlet adamı veya görevlisi haklı veya haksız yere “mülhid” ve “zındık” suçlamasına maruz kalmıştır. Dinî alana nispetle daha çok hırs, makam ve mevkii elde etme endişesi yüzünden “mülhid” ve “zındık” ithamına uğrayanlar genellikle meslektaşları tarafından suçlanmışlardır. Bu da birtakım pâye elde etmek veya azle sebep olmak için bu ithamların bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu değerlendirmelerden sonra, bu çalışmanın son başlığını oluşturan ve aslında Osmanlı’da “mülhid” ve “zındık” suçlamasının yaygınlaşmasına neden olan Safevîlere yönelik söylemlere geçebiliriz.

#### **4.5. Osmanlı Kroniklerinde “Mülhid” ve “Zındık” Olarak Nitelendirilen “Kızılbaşlara Safevîlere” Yönelik Kullanılan Dil**

Çeşitli defalar vurgulandığı üzere, XVI. yüzyıldan sonra Osmanlılar için artık Doğu başka bir anlam ifade etmeye başlamıştı. Hem dinî hem de siyâsî varlığıyla Safevîler Osmanlılar açısından bir tehdit olarak görülüyordu. Bu durum Osmanlı tarihçilerinde Safevîlere karşı yoğun bir “ilhâd” ve “zendeka” ithamını vusule getirmiştir. Artık Osmanlı’da “mülhid” ve “zındık” ithamı sık sık duyulur olmuştur. Safevîlerin konun önemine binaen ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

Osmanlı Devleti’nde ve Osmanlı kroniklerinde “mülhid” ve “zındık” ithamının yaygınlaşmasında Safevîlerin tarih sahnesine çıkışının büyük rolü olmuştur. Bu andan itibaren, resmî düşüncenin dışında kalanlar daha fazla takibata uğramış ve daha fazla

<sup>671</sup> Selânikî II, 1999: 597.

<sup>672</sup> Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2012: 989.

“mülhid” ve “zındık” ithamına maruz kalmışlardır. Safevîler zaten neredeyse hemen hemen her satırda mutlaka bir hakarete uğrarken bu hakaretler içerisinde en fazla kullanılan “mülhid” ve “zındık” ithamı olmuştur. Şimdi bu başlık altında mezkûr ithamların detayına inilerek ne kadar geniş bir perspektifte suçlamaların yapıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

XVI. yüzyılda sürekli karşı karşıya gelen Osmanlılar ile Safevîler, bu defa Safevîlerin Gürcistan’a destek vermesi yüzünden *Gazâ-yı Garrâ-i Çıldır* muhârebesinde karşılaştılar. Meselenin siyasî yönü bir tarafa Safevî komutanı Tokmak Hân’a gönderilen *Sûret-i Nâme* de mezkûr komutandan “*reîsü’r-revâfîzî, mülhidin, bagî, tağî, müfsidler, fâsidler, kem-meşreb, bed-dilân-ı bed-mezheb, rüstâ-yı nijâd, tugati’l-mülhidîn, pür-telbîs-i iblis-nijâd, tarik-ı rafz u ilhâd* olarak bahsedilir.<sup>673</sup> Böylece Safevîler dinle bir alâkası olmayan isyancı, fesatçı ve zorbalı olarak nitelendirilir. Özellikle yıkıcı, tahripçi, bozguncu terimlerinin kullanılması muhtemelen buralarda halkın zor durumda olduğunu göstermeye çalışmak için kullanılmış olmalıdır. Örneğin, “*bağî*” kavramıyla Safevîlerin zâlim, isyancı, asi ve yoldan sapmış oldukları vurgulanırken; “*tağî*” yâni “*tuğyan*” azgın, azmış, asi, ahmak ve dindar olmayanlar kastedilmiştir. “*Müfsid*” ve “*fâsid*” kavramlarıyla Safevîler, ifsadçı, fesadçı, nifakçı, bozucu, fenalaştırıcı, tecavüzcü, zulmedici gibi gösterilmeye çalışılır. “*Kem-meşreb*” deyimiyse ise noksan huylu veya noksan yaradılışlı, adetleri ve ahlâkları eksik olarak addedilirler. Kullanılan bu dil içerisinde belki en ilginç olanı “*rüstâ-yı nijâd*”dır denilebilir. Zira bu kullanımla, Safevîler köy soyundan gelenler, köy nesebli veya köy cibilliyetli olarak tesmiye edilirler. “*Pür-telbîs-i iblis-nijâd*” denilerek de ayıbı çok olan şeytan soylular kastedilmiş olmalıdır. Bu ve birçok kronikte dikkat çeken kullanımların başında sıradan insan olma, köylü huylu olma, avam yâni aşağı insanlar gibi deyimlerin kullanılması, yazarların köylülerle veya sıradan insanlarla kendileri arasında ciddi bir fark gördüğünü göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında sıradan insan olmak en azından elit kronik yazarlarınca bir hakaret terimi olarak kullanılmış olmalıdır.

Ancak daha siyasî karşılaşmalar gündeme gelmeden önce Oruç Bey’in anlatımında, II. Bayezid’in Şâh İsmail’in tarih sahnesine çıkışından sonra, birçok “Kızılbaş” sûfinin evlerini satın Şâh’a yardım etmeye gittiğini dolayısıyla kendi padişahlarına isyan ettiklerini, Şâh’ı padişah tuttuklarını görmesiyle teftişe başladığı ve bazı kimseleri Modon ve Koron hisarlarına sürgün ettiği vurgulanır. Yazar, bu tür geleneklerin evvelden beri olduğunu, hükümün ve siyasetin padişahın elinde olduğunu belirtmesi ise oldukça ilginçtir.<sup>674</sup> Yine 1578 yılında Osmanlılar Gürcistan üzerine yürüdüğü sırada Tiflis Kalesi’nde Müslüman olan Dâvud

<sup>673</sup> Gelibolulu Mustafâ Âli II, 2000: 269 ve 271.

<sup>674</sup> Oruç Beg, 2008: 219.

Hân'ın Kızılbaşlığa meyli yüzünden Gelibolulu Mustafa Âlî, melik Dâvud'u *Kızılbaş-ı evbaş*, *zulmet-i küfr ü nekbet*, *dalâlet-i razf u ilhâd* olup *dâire'-i melâlet ü irtidâda* düşmüş olarak niteler.<sup>675</sup> Âlî burada birçok kronik yazarının Safevîlere karşı kullanmış olduğu yaygın terimleri Gürcü meliki için de kullanmıştır. Melik'in Müslüman olması Osmanlıların Gürcüler üzerine hareket etmesini engellemediği gibi daha da tazyiklendirmiştir. Zira Gürcü melik Müslüman olmuştur ancak Osmanlı resmî anlayışın dışında kalan bir İslâmî anlayışa sahip olduğu için hem siyasal açıdan hem de ilmî yönden dışlanmaktan kurtulamamıştır. Ayrıca kroniklerde “mülhid” ve “zındık” ithamı sadece bireyler üzerinden işlenmemiştir. Örneğin Gelibolulu Mustafa Âlî, eserinde Kum ve Kaytak hâkimi Emir Şemhâl'in atalarının pak nesilden geldiğini yâni iyi bir Müslüman olduğundan söz açtıktan sonra, “*rafz ü ilhâd vadilerinden*” uzak kaldığını belirtir.<sup>676</sup> Âlî böylece coğrafi terimleri açıklarken bile Osmanlı siyasal düşüncesinin izinden gidilmesi, Osmanlı resmî düşüncesinin genelde ve ilmiye üzerinde ne kadar hâkim olduğunu gösterir.

Mâtrakçı Nasûh'un Safevîlere yaklaşımına bakılacak olursa Gazvin sahasında oturan Safevîleri “*şâh- ı bî-dîn*” olarak nitelemesinden ve Bağdat ve Irak-ı Arab civarlarında bulunanları “*fırka- ilhâd*” şeklinde değerlendirmesinden yaklaşımı açıkça anlaşılmaktadır. Ona göre buralar “*fitne*” deryasıyla dolup taşarken, “*ehl-i fesâd*” ile “*zındık-ı bed-nihâd*” yeri olmuştur. “*Kızılbaş-ı evbâş*”lar ki “*kemin-i kînde*” olup yâni küçük ve gizli düşman olup, “*bed-sîret*”, kötü ahlâk üzeredirler.<sup>677</sup> Yine Erzurum-Sivas havalisinde faaliyetlerde bulunan Safevî Şâhının oğlu hakkında Mâtrakçı Nasûh, “*şâh-ı dâlâlet-âyîn, mezîd-i infî'âl, kesret-i melâl, eşrâr-ı bed-girdâr, fitne ve fesâd, bağy ü inâd, ehl-i fesâd-ı fitne-nihâd tahrîb-i bilâda ve ta'zîb-i ibâda musırr, fırka-i ilhâd, zındık-ı bed-nihâd, mâr-ı efsürde* (soluk yılan), *ibâd-ı pejmürde* (kulları perişan), *müfsid*” şeklinde onlarca deyim sıralar.<sup>678</sup> Mâtrakçı Nasûh muhtemelen “*bağy*” ve “*inâd*” kelimelerini yan yana kullanarak Safevîlerin isyan etmede ne kadar inatçı olduklarını anlatmak istemektedir. Asıl önemli olan ise, “*fitne*” ve “*fesâd*” gibi kavramların yoğun olarak kullanılmasıdır. Böylece Osmanlı tarihçilerinin gözünde Safevîler Osmanlı varlığını çekemeyenler olarak değerlendiriliyor olmalıdır. Zira zorba, bozguncu, adaletsiz olarak başlayan Safevî karşıtı söylem önce fitne ve fesada daha sonra isyancılığa evirilmektedir. En nihayetinde de dinî içerikli “*ilhâd*” ve “*zındık*” suçlamalarıyla son bulmaktadır. Zaten Osmanlı'da genelde “*mülhid*” ve “*zındık*” suçlamalarının arka planında “*bağy*”lik endişesi veya ithamı vardır. Bu nedenle devletin hem Safevîleri hem Celâlî ve

<sup>675</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 291-292.

<sup>676</sup> Gelibolulu Mustafa Âlî II, 2000: 311.

<sup>677</sup> Matrâkçı Nasuh, 2005: 194.

<sup>678</sup> Matrâkçı Nasûh, 2010: 11, 12 ve 13.

Suhte isyanlarını “bağy” olarak nitelediği olmuştur. Mâtrakçı başka bir yerdeyse Safevîler’den, “*girdâb-ı felâkete düşen şâh-ı bed-âmâlin, ümerâ-i zelilin, mîr-nekbet-âmâlî, bed-kirdâr, fırka-i melâhide, fitne vü şerâr, fikr-i bâtil*” kişiler olarak bahseder.<sup>679</sup> Burada “*bed-âmâlin*” ile Safevîlerin varlığını sürdürürebilmek için ortaya koyduğu eylemleri kötü fiil ve felâket olarak değerlendirme eğilimi söz konusudur. Bu defa şâh ve emirler üzerinden bu değerlendirmelerle üst düzey devlet ricâli hedef alınmıştır. Zira “*mîr-nekbet-âmâlî*” deyimindeki “*mîr*” kelimesiyle Safevî amirlerinin “*nekbet*” yâni felâket içeren amellerde buldukları anlatılır. Yazar, bu anlatılardan sonra, sözü genelde yaptığı gibi Safevîlerin dinsizliğine, fitneciliğine ve fikirlerinin batıllığına getirir. Safevî hükümdarı Şâh Tahmasb’a 1545 yılında isyan eden ve zaman zaman Osmanlılar ile yakınlık kuran Elkas Mirza’ya karşı dahi Osmanlı tarihçisi Mâtrakçı Nasûh’un kullandığı dil diğerlerinden çok da farklı değildir. Mâtrakçı onun hakkında, “*rehber-i mesâlik-i ilhâd, ifsâd, bed-nihâd, fitne vü fesâd, iğvâ vü idlâl, bed-encâm*” olarak bahseder.<sup>680</sup> Böylece Mâtrakçı’ya göre kısa bir dönem Osmanlı’nın yanında yer alan Safevî kökenli Elkas Mirza dahi dinsizlik mesleğine yol gösteren, fesad ve fitne saçan, kötü huylu birisidir. Neticede, Mâtrakçı’ya göre Elkas toplumu azdıran, baştan çıkartan ve bu yolla da hak dinden ve hak yoldan uzaklaştıran dolayısıyla sonu kötü şekilde sona erecek bir isyancıdır. Mâtrakçı’nın kullanmış olduğu dile bakılırsa, Safevîler daimî surette bozguncu, fitneci, dinden dönmüş, sapkın, yanlış yolda giden, sürekli isyan hâlinde olan acımasız bir devlet olarak karşımıza çıkar. Osmanlı-Safevî mücadelesinin en çetin dönemlerinde eserini kaleme alan Mâtrakçı’nın siyasî ortamdan etkilendiği net biçimde görülmektedir. Nitekim Osmanlı açısından “biz”den olmayana karşı yürütülen benzer suçlamalar, “suçlular” farklılık arz etse dahi benzer bir profil çizmektedir. Bu profilde, suçlanana kişilerin, fesadçı, bozguncu, azgıncı, yoldan çıkarıcı, isyancı oldukları ön plana çıkarılırken bu yönlerinden dolayı da kötü huylu, kötü emelli, felâkete sürükleyici, batıl mezhepli oldukları iddia edilir. “Biz”den olmayana yakıştırılan bu deyimler neticesinde geline son noktanın ise “*mülhid*” ve “*zındık*”lık olması dikkat çekicidir. Başlarda siyasî içerikli kavramlarla başlayan suçlamalar (her ne kadar modernite öncesi toplumlarda dinî ve siyasî içerik tam olarak ayrılmasa da) sona doğru dinî içeriğe doğru evrilme söz konusudur. Böylece devlet ortaya koyduğu eylemlerde toplumun desteğini sağlamak istemiş, bunu da dönemin en etkin kanallarıyla yapmayı amaçlamıştır.

Osmanlı Devleti’nde vakanüvistlik kurumunun oluşturulmasıyla resmî tarihçilik daha da aktif bir hâl almıştır. Oluşturulan bu kurumun başına getirilen Naimâ pek çok olayı

<sup>679</sup> Mâtrakçı Nasûh, 2010: 28-29.

<sup>680</sup> Mâtrakçı Nasûh, 2010: 92-93. Elkas Mirza’ya dair tafsilatlı bilgi için bk. Celâlzâde Mustafa Çelebi, 2011: 271-286; Şahin, 2013: 122-127.



devletin gözüyle değerlendirmiştir. Özellikle Safevîler gibi dinî ve siyasî anlamda mücadele edilen bir yapıya karşı Naimâ verilen görevi lâıyığıyla yerine getirmeye çalışmıştır. Onun Safevîlere yaklaşımı bu doğrultuda olmuş ve görevine uygun bir dil kullanmıştır. Örneğin Naimâ, 1593 yılının sonlarına doğru, Budin’de yenilen Avusturya ordusunun Fülele Kalesi’ni muhasara ettiğini ve kale savunmasına Sinan Paşazâde Mehmed’in yardıma gönderildiğini belirtir. Ancak yavaş hareket eden destek ordusunun geç kalması Müslümanların kaleyi düşmana teslim etmek zorunda bırakılmasına neden olmuştur. Avusturya ordusu esir aldığı Müslümanları soyup mâllarına el koymuş ve bu sırada Naimâ’nın belirttiğine göre üç yüz kadar Müslüman asker “*mürtedd*” olmuştur. Naimâ anlatımının devamında Fülele halkının önceden de “*rafz u ilhâd*”lıklarına gündeme geldiklerini belirterek sanki Rafizî olanların *mürtedd* olmaya meyli varmış izlenimi vermesi hayli ilginçtir.<sup>681</sup> 1603 yılı Osmanlı-Safevî ilişkileri açısından oldukça büyük bir öneme haizdir. Öyle ki Naimâ bu yılı “*sene-i bağy*” yâni “isyan yılı” olarak ilân eder. Bu dönemde Safevîlerin lideri Şâh Abbas’ın siyasî çıkar için Osmanlı topraklarına yönelmiş olması Naimâ’nın, Şâh ve devleti hakkında oldukça sert bir dil kullanmasına, en azından ilmî açıdan onları mahkûm etmeye çalışmasına neden olmuştur. Gelenek olduğu üzere ilk önce, “*eclaf*” yâni çok edepsiz, hayasız olarak nitelendirdiği Şâh Abbas’ı daha sonra isyancıların lideri manasına gelen “*re’is-i fitne-i bâgi*” olarak itham eder. Şâh Abbas’ın “*nâ-sipâs nakz ahd ile dâ’ire-i edebden hurûc ve me’aric-i fitne vu fesâda urûc eden*” birisi olduğunu aktarır. Böyle derken Şâh’ın; şükürsüz, anlaşma bozucu, sürekli edep dışına çıkan, daima insan aklını ve kalbini doğruluktan ayıran birisi olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu vesileyle Naimâ Tebriz kullarını da eleştirir ve onlar hakkında “*izhâr-ı bağy ü inâd, sülûk-i menâhic-i fitne vü fesâd*” der. Böylece bu coğrafyada bulunan halkları genelleyici bir tavırla; isyancı, inatçı, bozguncu vs. gibi yönleriyle ön plana çıktıklarını göstermeye çalışır. Şâh’ın etrafında toplananlarıysa “*pelid, melâhide, kisve-i zındık*” gibi terimlerle pis, murdar, dinden sapmış ve kâfirlik elbisesi giymiş olarak anar.<sup>682</sup> Naimâ, 1603’te bir başka Osmanlı-Safevî karşılaşmasında da benzer iddiaları sürdürmeye devam eder. Tebriz’de Osmanlı ordusunu dağıtan Şâh’ı “*gümrahân*” yâni yoldan çıkan olarak değerlendirir. Şâh’ın askerlerine ise “*merd-i melâhide-i bed-kârdan, melâhide, ümerâ-i asker mezheb-i bâtil*” diyerek hakaretlerde bulunur.<sup>683</sup> Bunun yanı sıra tıpkı yukarıda Gelibolulu Mustafa Âlî’nin *rafz u ilhâd vadileri* dediği gibi Ordubâd şehrinden bahsederken buranın önceleri Âl-i Osmân’a yakın olduğunu ancak daha sonraları “*mecma’-ı rafz u ilhâd*” ettiklerini, dolayısıyla artık “*melâhide-i evbâş*”, “*ma’den-i râfz u ilhâd, melâhide-i belde*”

<sup>681</sup> Naimâ I, 2007: 66.

<sup>682</sup> Naimâ I, 2007: 239.

<sup>683</sup> Naimâ I, 2007: 243.

olarak “Rafizî” fırkasının başı olduklarından dem vurur.<sup>684</sup> Âlî anlatımında olduğu gibi Naimâ’nın anlatımında da coğrafi bir terminolojiden gelen “belde” kelimesinin dahi *râfz u ilhâd*, ve *melâhide* kavramlarıyla yan yana kullanılmış olması oldukça dikkat çekicidir. Zira “*belde-i rafz*” veya “*vadi-i rafz*” gibi kavramlarla adı geçen coğrafyalarda bulunan toplumlar toptancı bir yaklaşımla “öteki”leştirilmiştir.

Naimâ yine bir başka yerde Safevîler hakkında yukarıdakilere benzer söylemler kullanır. Örneğin Nahcivan yakınlarındaki bir kaleden “*revâfızı kılâ’-ı Sultaniyye, melâhide-i kal’a*” şeklinde bahseder. Daha önce belde ve şehir için kullandığı terminolojiyi bu defa kale için uygulamaya koyar. Mezkûr kalede esir edilen bir Safevî’yi ise “*melâhide-i bed-âyîn, büyü-i revâfız, re’is-i melâhide*” olarak niteler. Nahcivan civarında bir köyden de “*melâhide-i teverrüc-künân*” yâni günah işleyerek dinden sapanlar olarak bahseder. Buranın halkı ise “*ashâb-ı rafz u ilhâd*” olarak görülür.<sup>685</sup> 1605 yılında Cığalı-zâde Sinan Paşa’nın Safevîlerle karşılaşmasını tasvir eden Naimâ, Safevî Şâh’ını “*şah-ı gümrâh*” yâni dinden çıkmış olarak anar. Safevî askerlerini küçümseyerek “*bir bölük melâhide*” şeklinde bahseder. Hatta bu mücadeleler sırasında Safevîlere esir düşen Sefer Paşa’nın Şâh’a “*sana ve senin mezhebinde olan mülhidlere hezâr-bâr la’net*” ettiğini kaydeder. Yâni Sefer Paşa, Şâh’a ve onun mezhebinden olanlara bin defa lanet etmiştir.<sup>686</sup> 1626 yılında Safevîler’den “*sanâdîd-i melâhide, bed-nihâd, revâfız, melâ’in*” olarak bahsedilmeye devam edilir.<sup>687</sup> 1626 yılında Kuşlar Kalesi yakınlarındaki bir çarpışmadan geriye kalan bir hatıratı Şâh’tan bir elçi İmam-ı Ali toprağını istemeye gelir. Bunun üzerine Hâfız Paşa, elçiyi “*ibâha-i muharremât*” ve “*mülhid*” diyerek Osmanlı padişahının, Safevî Şâh’ından üstün olduğunu söyler. Hatta Kuşlar Kalesi yakınlarındaki “*gulüvv*”lerden yâni ayaklanmalardan ve “*râfızî*” edepsizlerin sürekli Divân-ı Hümâyûn’a gelip konuşmalarına tahammüllerinin kalınmadığı kaydedilir.<sup>688</sup>

Safevîlerle alâkalı olarak son bahsedilecek kişi Kırım hânlarından Mehmed Giray’ın kardeşi Şahin Giray’dır. Bilindiği üzere Osmanlılar’da Kırımlıların özel bir yeri vardır. Ancak Osmanlılar ile Kırımlılar arasında sağlanmış olan bu güven ortamının zaman zaman da sekteye uğradığı tarihî bir gerçektir. Özellikle de Şahin Giray’ın Erdebil’e gidip uzun süre Naimâ’nın deyimiyile “*rafaza-i bed-âyin*” içinde kalması tabii bir şekilde kalbinin ve aklının Şîa’ya kaymasına neden olmuştur. Erdebil’de Kırım hânının kardeşi Şahin Giray’ın Şîf tahsili aldığını yine Naimâ bildirmektedir. Şahin Giray kardeşi Mehmed Giray’ın hân olduğunu işitince doğal olarak Kırım’a geçmek istemiştir. Ancak Osmanlı tarihçisi Naimâ bu durum

<sup>684</sup> Naimâ I, 2007: 244.

<sup>685</sup> Naimâ I, 2007: 246-247.

<sup>686</sup> Naimâ I, 2007: 300.

<sup>687</sup> Naimâ II, 2007: 591.

<sup>688</sup> Naimâ II, 2007: 595.

karşısında endişeye kapılarak Şahin Giray'ın Tatarları “*ıdlâle*” düşürerek hak dinden “*mezheb-i rafz u ilhâda*” çevireceğini iddia eder.<sup>689</sup> Görüldüğü üzere, Osmanlılar açısından her ne kadar, Kırımlılar gözde olarak nitelendirilse de araya Safevî-Kızılbaş etkisi girince “ilhâd”lıkla itham etmekte herhangi bir beis görülmemiştir. Dolayısıyla devlet ve devletin “kalemlî muhafızları” olarak nitelendirilen tarihçiler, ilk önce siyasî çıkarlarını gözetmekten geri durmamışlardır. Osmanlı kroniklerinde Safevîlerle alâkalı olarak, benzer içerikli daha birçok örneğe rastlayabilmek mümkündür.

#### 4.6. Osmanlı Kroniklerinde Diğer Bazı “Mülhid” ve “Zındık” İthamları

Osmanlı’da “mülhid” ve “zındık” ithamı çok yönlü olmuştur. Şu ana dek, bunun çeşitli örnekleri gözler önüne serildi. Bunun yanı sıra, “mülhid” ve “zındık” kavramlarının yerine kullanılan benzer içerikli ithamlara da rastlanabilir. Örneğin Oruç Bey, II. Mehmed döneminde Osmanlılar ile karşı karşıya gelen Akkoyunlu Uzun Hasan’ın oğlu Yusufca Mirza’yı “*kahpe-zen*” olarak nitelerken Akkoyunlulara destek veren Karakoyunlu askerlerini “*kırklar, yülükler, gök dolamalular, baldırı çıplak torlaklular, Kürdistân azgunları, Türkmen bozgunları, mezhebsüzler, mezheblerin dinlerin yavru kulmuşlar, münâfıklar*” diye aşağılamıştır.<sup>690</sup>

Mâtrakçı Nasûh, *Süleymannâme*’sinde Canberdi Gazâli etrafında toplananları oldukça sert bir dille eleştirilerek “*fitne ü fesâda*” sebep oldukları bu yüzden bunların “*div-nijâd-ı bed-nihâd*” yâni İblis/şeytan soyundan kötü huylular olduğunu belirtir. Hatta daha da ileri giderek “*leşker-i bî-hadd-i ye’cuc hurûc*” edenler olarak anar. Böylece Mâtrakçı Nasûh, Gazâli’nin ordusu hadsiz ve isyancı Yecüc ordusu şeklinde tesmiye eder. Mâtrakçı Nasûh, Canberdi’nin kendisini ise “*la’în-i bî-dîn*” yâni lanetli dinsiz olarak görür. Gazâli’ye yapılan hakaretler sadece bununla da sınırlı değildir. Meselâ Gazâli’nin “*bed-fi’âl, bed-nihâd, vesvese-i iblis-i pür-telbîs-ü şeytân bed-gümân*” olduğundan bahsedilerek sık sık *şeytana* benzetilir.<sup>691</sup> Mâtrakçı Nasûh *Süleymannâme*’de Canberdi Gazâli gibi isyan eden ve kendisinin Hacı Bektaş-ı Velî nesebinden geldiğini iddia eden, Kalenderoğlu’na da birçok dinî içerikli hakarete bulunur. Mâtrakçı’ya göre Kalender öncelikle “*bed-i tikâd*”lı birisidir yâni takip ettiği yol sapkın bir yoldur. Kalender Mâtrakçı’nın nazarında doğru yoldan sapmış birsidir. Ayrıca Kalender, “*ehl-i fesâd*” ve “*bed-nihâd*” olan Celâlî Türkmenleri’yle de birlikte hareket etmektedir. Dolayısıyla o “*nekbet-amâl*” sahibi yâni kötü eylemlerde bulunan birisi olarak resmedilir.

<sup>689</sup> Naimâ II, 2007: 559.

<sup>690</sup> Oruç Beg, 2008: 121-122. Örneğin, Kaya Şahin de Celâlî Mustafa Çelebi’nin XVI. yüzyılda Türkmenler için benzer ifadeler kullandığını belirtir. Bk. Şahin, 2014: 81.

<sup>691</sup> Mâtrakçı Nasûh, 2005: 14 ve 22. Ayrıca Canberdi Gazâli’ye benzer yakıştırmalar için bk. Celâlî Mustafa Çelebi, 2011: 25-30; Şahin, 2013: 197.

Kalender “*bed-fi ‘âl*”leriyle “*dalâlete*” meyil etmiştir. Dahası Matrâkçı’ya göre Kalender “*mülhid*” olan ışıkların karnını yağmalar ederek doldurmuştur.<sup>692</sup>

Bu zamana kadar verilen örnekler, İslâm’ın farklı yorumlarından kaynaklanan, “*mülhid*” ve “*zındık*” ithamlarıydı. 1677-1678 arasında geçen bu olay ise doğrudan doğruya İslâm dışı bir örnektir. Son örneğin buraya alınması, Osmanlı kroniklerinde Müslüman ama “*resmî İslâm dışı*” yorumlarla, doğrudan İslâmdışı unsurlara karşı kullanılan dilin oldukça benzer olduğunu göstermek içindir. Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa’nın anlattığına göre, 1677-1678’de Tasma suyu denilen mevkide Osmanlı ve Hıristiyan orduları karşı karşıya gelmiştir. Silahdar Hıristiyan ordusunu “*zu ‘um- ı fâsid, fâsid ü kâsid*” ve “*melâ ‘în-i mülhid-i dûzah-karîn*” şeklinde nitelemiştir.<sup>693</sup> Silahdar bu kavramlara değinerek aslında Hıristiyanlar’ı batıl zanlı bozguncular, bozgunculuğa kasteden ve cehenneme yakın olan lanetli dinsizler olarak niteler. Hatırlanacağı üzere, cehenneme yakınlık dışında lanetli dinsizler ve bozguncu ithamları Müslüman olan ancak devletin resmî düşüncesi dışında kalanlara yönelik de kullanılmıştı. Silahdar’ın yine buna benzer bir durum karşısında Özi civarında düşman askeri olarak gördüğü ordu hakkında “*düşmen-i dîn, küfr ü dalâl, hunzır-var, hurûc, bî-dîn, melâ ‘în, mülhidîn*” anması yukarıdaki yorumu daha da güçlendirmektedir.<sup>694</sup> Böylece Silahdar, Hıristiyanlar’ı din düşmanı, kâfir ve sapık, domuz, isyancı, dinsiz ve lanetli dinsizler olarak niteler. İlginç olan meselâ Silahdar yukarıda devlet yöneticilerine yönelik söylemlerde gösterildiği üzere, Câbî-oğlu Sarı Deli Mustafa ve Kapudan-ı derya Canım Hoca gibi Müslüman olanlara da “*ıdlâl eden, hunzır-i bî-dîn ve bî-mezhep, mülhid, kâfir bi’llah*” denilerek neredeyse Hıristiyanlara karşı kullanılan terminolojiyle “öteki” Müslümanlara yönelik terminoloji arasında benzerlik bulunmasıdır. Buna bir başka örnekte ise Selânikî’nin, “*Mehdî*” iddiasıyla ortaya çıkan Yahya’yı “*mel’un melâ ‘în düşmen-i din*” olarak suçlamasıdır. II. Bayezid döneminde ortaya çıkan bir başka “*Mehdî*’ye” karşı “*kâfir-i hunzır*” yakıştırması yapılması aslında ne denilmeye çalışıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Dikkat edilirse, Hıristiyanlar için kullanılan kavramlar, her ne kadar birçoğu farklı gerekçelere dayanmış olsa da “öteki” Müslümanlara yönelik olarak da kullanılmıştır. Bunun dışında fasid, dallal, huruç gibi kavramlar zaten hemen hemen her “ötekileştirme” de başvurulan temel kavramlar olmuştur.

Bu terminolojinin dinî perspektiften bakılan bir düşmana karşı kulağa normal gelebilir. Ancak devletin ve tarihçilerin hem içeride hem de dışarıda düşman olarak gördükleri yapılara

<sup>692</sup> Matrâkçı Nasûh, 2005: 128-129. Kalender’in Hacı Bektaş-ı Velî soyundan geldiği yönündeki iddiaları ve ona yöneltilen benzer ithamlar için bk. Celâlzâde Mustafa Çelebi, 2011: 133-138. Aynı konu hakkında farklı bir kaynak için bk. Şahin, 2013: 79-80. Ayrıca, ikinci bölümde daha ayrıntılı örnekler bulunmaktadır.

<sup>693</sup> Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2012: 723.

<sup>694</sup> Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2012: 739.

karşı benzer terminolojiyi kullanmış olması oldukça şaşırtıcıdır. Yâni devlet ve tarihçiler açısından, devletin sınırları dışına çıkan her kim olursa olsun -yukarıda birçok örneği verilen ister Müslüman ister sûfî, ister bürokrat, ister şeyh, ister ulema, ister Hıristiyan, ister Şîf-neredeysel aynı terminolojiyle tecrit edilmeye çalışılması açısından bakılınca son iki örneğin ne kadar anlamlı olduğu anlaşılacaktır. Dolayısıyla çalışmanın tamamı bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Osmanlı kroniklerini yazan tarihçilerin, devletin resmî düşüncesi dışında kalan zümrelere karşı takındığı tavır, onlara yaklaşımı net bir şekilde anlaşılacaktır. Ayrıca devletin mezkûr zümrelere karşı yaklaşımının, Osmanlı tarihçilerinin de yaklaşımlarını belirlemede etkin olduğu unutulmamalıdır. Böylece orta dönem tarihçiliğinin nasıl olabileceği ortaya konulmuştur. Neticede tüm bunlar en azından modernite öncesi toplumlardaki tarih bilincinin oldukça tarafgirlik barındırdığını ve tarih malzemesi olarak kullanılırken çok dikkatli incelenmesi ve metnin ve metni yazan tarihçilerin arka planının araştırılması gerektiğini kanıtlamaktadır.

## SONUÇ

Öncelikle bu çalışmanın ne olduğundan çok ne olmadığını açıklamak ve daha sonra ne olduğuna dair fikirler sunmak yerinde olacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın bir zihniyet veya düşünce tarihî niteliğinde olmadığını altı çizilmesi gerekir. Şunu da belirtmekte fayda var ki bu çalışma XV. ve XVII. yüzyıllardaki olaylara odaklansa da bu dönemde yazılmış tüm kronikler üzerinden bir değerlendirme yapılmamıştır. Tahmin edileceği üzere, böyle bir çalışmaya ne zaman ne de şartlar imkân tanır.

Öncelikle hangi bölümlerde nelerden bahsedildiğine ve bu sırada yararlanılan kaynaklara dair kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu doğrultuda ilk bölümde, Osmanlı tarihyazıcılığının doğuşu ele alınmış ve konuyla alakalı önde gelen çalışmalara yer verilmiştir. Dolayısıyla Halil İnalçık, Colin Imber, Victor Menage, Ludi Paul Lindner, Erhan Afyoncu, Mehmet İpşirli, Abdülkadir Özcan, Suraiya Faroqi gibi tarihçilerin çalışmalarından yararlanılmıştır. Böylece Osmanlı tarihçiliğinin doğuşuyla ilgili çeşitli tartışmalar gözler önüne serilmiştir. İkinci bölümdeyse Aşıkpaşazâde, Oruç Bey, Neşrî, İdris-i Bitlisî gibi günümüz harflerine aktarılmış erken dönemin birincil kaynaklarından yararlanılmıştır. Böylece devlet ile tarihçilik arasında kalan müverrihlerin, merkezî otoriteyle olan ilişkilerinden bahsedilmiştir. Bu ilişkilere dair değerlendirmeler için Halil İnalçık, Feridun Emecen, Ahmet Yaşar Ocak, Caroline Finkel, Zekeriya Işık, Gürsoy Akça gibi bu konuda çalışmış kişilerin incelemelerine başvurulmuştur. Üçüncü bölüm daha çok ana konuya arka plan mahiyetinde olduğu için “mülhid” ve “zındık” suçlamalarında adı geçen şahısların sahip olduğu geleneklere dair kısaca bilgiler verilmiştir. Bu bilgiler verilirken Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmet T. Karamustafa, yine Ahmet Yaşar Ocak, Sadık Vicdanî, Shahzad Bashir, Hasan Hüseyin Ballı, Ahmet Taşğın gibi alanın öncü olan araştırmacıların eserlerinden faydalanılmıştır. Çalışmanın ana konusu olan dördüncü bölümdeyse ağırlıklı olarak; günümüz harflerine çevrilmiş Aşıkpaşazâde, Oruç Bey, Neşrî, Gelibolulu Mustafa Âlî, Selânikî, Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Kâtip Çelebi, Defterdar Sarı Mehmed Paşa ve Naimâ gibi birincil kaynaklardan yararlanılarak konuya dair yorumsal çerçeve oluşturulmuştur.

Bu çalışmalarda ön plana çıkan tartışmalar neticesinde, Osmanlı tarihçiliğinin niteliği tartışılarak Osmanlı tarihyazım ürünlerine nasıl yaklaşılması gerektiği yönünde değerlendirmeler ortaya konulmuştur. Bu sırada Osmanlı tarihçilerinin birçok vakayı kendi süzgeçlerinden geçirerek aktardıkları çeşitli örneklerle somutlaştırılmıştır. Özellikle Ankara hâdisesi ve beyliklerle mücadelelerde kroniklerin ortaya koyduğu merkezci yaklaşımlara açık

bir şekilde gösterilmiştir. Osmanlılar ile beylikler arasında geçen olaylar aktarılırken Osmanlıların bu mücadelelerinde “şüphesiz haklı” olduğu izlenimi oluşturulmaya çalışıldığı görülmüştür. Müverrihlerin Osmanlı “haklılığını” dinî ve nesebi saiklerle kanıtlamayı amaçladıkları örneklendirilerek aktarılmıştır. Osmanlıların haklı olmasının birçok sebebi vardır. Osmanlı tarihçilerinin gözünde, Müslüman yapılarla bile ortaya çıkan çatışma ortamında Osmanlıların “soyluluğu” ve “dindarlığı” en çok işlenen konu olmuş ve böylece Osmanlıların “haklılığı” vurgulanmak istenmiştir. Özellikle beyliklere ve Timur’a karşı Osmanlıların mücadelesi hem dinî olarak hem de nesebi olarak tarihçilerce meşrulaştırılmak istenmiştir. Diğer taraftan bu durumun sadece Osmanlı tarihçilerine has bir özellik olmadığı, Timur ve Karamanoğullarının tarihçilerinin de aynı yola başvurdukları vurgulanmıştır. Benzer içerikli yaklaşımların karşı tarafın tarihçilerince de sergilendiği örneklendirilmiştir. Özellikle Karamanoğullarının tarihçileri Osmanlıları “kâfirlerle” işbirliği yapan olarak gösterirken Osmanlı soyunu küçümseme yoluna gitmişlerdir. Buna karşılık kendi soylarının Selçukîler’den geldiğini iddia ederek aslında Anadolu saltanatının kendilerinde olması gerektiğini vurgulamışlardır.

Diğer taraftan, ilk eserleri ortaya koyan müverrihlerin, geldikleri çevreye değinilmiş ve bu çevrelerden ne dereceye kadar etkilendikleri aktarılmıştır. Müelliflerin olaylar karşısında kendilerini konumlandırırken mensubu oldukları çevrelerin ne dereceye kadar etkili olduğu gösterilmek istenmiştir. Bu doğrultuda özellikle Aşıkpaşazâde’nin devletin zihniyetinde meydana gelen değişimlere gösterdiği tepkiler tâkip edilmiştir. Zira Aşıkpaşazâde’nin gazi kültüründen geliyor olması, olaylara yaklaşımını net bir biçimde etkilerken merkezîleşmeye en esaslı tepki gösterenlerin başında gelmiştir. Buna karşılık XV. yüzyılda devletin kurumsallaştığı bir dönemde eserini kaleme alan Âlî’nin Osmanlıların kutsal bir soydan gelmediğini dolayısıyla Osmanlıları güçlü kılacak yegâne itkinin güçlü merkezî otorite olduğunu söylemesi hem değişen zihniyet dünyasını göstermesi açısından hem de bu denli keskin çıkışların olduğunu göstermesi açısından hayli şaşırtıcıdır. Dolayısıyla, ilk başlarda gazâ perspektifiyle değerlendirmelerde bulunan Osmanlı tarihçileri, devleti ve sultanı “kâfirlerle” gazâ yapan soylu ve kutsal kişiler olarak tasvir etmişlerdir. Bu durum, II. Mehmed sonrası değişime uğramaya başlayarak daha çok emperyal bir zihniyete evrilmiştir.

Bu emperyalite iddiası, ilk etkilerini tarihçilik üzerinden vermeye başlamıştır. Saraylara lâıyk bir tarihçilik gündeme gelmiş ve bu dönemin önde gelen anlayışına uygun olarak ağdalı bir anlatım geliştirilmeye başlanmıştır. Özellikle İran saray tarihçiliğinin edebî yönüyle ön plana çıkması ve yoğun övgülere yer verilmesi, Osmanlı sarayını cezbetmiş ve

kısa sürede bu anlayışa uygun metinler verilmeye başlamıştır. Ancak bu tarihyazıcılığının daha çok devlete eklememesine neden olmuş ve aykırı sesleri duyma ihtimâli oldukça azalmıştır. Bu dönemde devlete eklemelenen sadece tarihçilik olmamış, bununla birlikte dinî kurumlar da bir hayli merkezîleşmiştir.

Bürokratik kimliğiyle zuhur eden bir imparatorluğun, tarihçileri ve dinî kurumları kendisine eklememesiyle güçlü bir “biz” söylemi inşa ettiğini tahmin etmek zor olmasa gerek. Özellikle fetva makamının merkezî otoritenin güdümüne girmesi, ikinci bölümde gösterildiği üzere, râkiplere karşı sergilenen tavra meşruiyet oluşturulması işlevini görmüştür. Devletin kurumları kendisine eklememesi, tarihçinin sosyal ve siyasî olaylara bakışını etkilemiş, tarihçiler ve din adamları fikirlerini serbest bir şekilde dile getirmekten imtina etmişlerdir. Bu da devletin söylemleri doğrultusunda bir anlatımın inşa edilmesine neden olmuştur. Tarihçilerin anlatımları, bu etkiler göz önüne alınarak eleştirel bir bakış açısıyla tekrar gözden geçirilmiştir. Özellikle tarihçilikle birlikte dinî kurumların merkezî otoritenin güdümüne girmesi, aslında çalışmanın ana temasını oluşturan “mülhid” ve “zındık” suçlarına gidilen süreci göstermesi açısından anlamlı olmuştur.

Genellikle her ikisi de bürokratik kökenli olan ve çoğunlukla devletin yetiştirdiği tarihçilerin ve Şeyhülislâmların resmî düşüncenin inşa edilişindeki etkilerine değinilmiştir. Böylece hem tarihçiliğin hem de Şeyhülislâmlığın meşrulaştırıcı yönleri ortaya konulmuştur. Bu da dinî, sosyal, siyasî ve fikrîsel hareketlere karşı takınılan tavırdan yola çıkılarak değerlendirilmiştir. Genellikle merkezkaç düşüncelere karşı “ötekileştirici” bir işlev gören tarihçilerin ve Şeyhülislâmların, devletin zihnî yapısındaki dönüşümlere paralel olarak geçirdikleri -ya da geçirmek zorunda kaldıkları- değişimlere temas edilmiştir. Bu ve benzeri savlar her iki devlet ricâlinin merkezî otoriteye karşı ortaya çıkan “cılız” seslere sergilemiş oldukları tavırlardan yola çıkılarak kanıtlanmaya çalışılmıştır. Bu kurumlar ve başında bulunanlar birçok defa görevlerini başarıyla yerine getirirken devletin ne kadar merkezîleşmiş olduğunu göstermiştir. Bu değişimin en büyük kanıtlarından birisi olarak olayın yaşanmasından çok sonra eserini kaleme alan Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa vakalarını anlatırken erken dönem kaynaklarında rastlanmayan “rafz u ilhâd” kavramını kullanması gösterilebilir. Buradan da anlaşıldığı üzere, XVI. yüzyıla gelindiğinde devlet ve devlete yakın düşünen tarihçinin zihniyet dünyasında siyasî gelişmelere bağlı olarak değişim meydana gelmiş ve değişim doğrultusunda anlatılar inşa edilmiştir. Örneğin daha önceleri meşruiyet için Oğuz Hân ile ilişkilendirilmek istenen Osmanlı soyunun, XVI. yüzyıl itibariyle Kureyşlilerle ilişkilendirilmek istenmesi, zihniyet dönüşümün somut delillerindendir. Tarihçiler önceleri Osmanlıları sürekli alpler üzerinden



ifade ederken artık Ortodoks İslâm düşüncesinin hâkim olmaya başlamasıyla dinî içerikli anlatılara başvurmuş durumda kalmışlardır. Bu zorda kalış aslında Safevîlerin tarih sahnesine çıkışıyla yakından alakalıdır. Hem dinî/mezhebi hem de siyasî saiklerle ortaya çıkan bu yeni râkibe karşı, devlet gittikçe ortodoklaşmayı uygun görmüştür. Bu durumdan tarihçilik de etkilenirken metinlerde dinî ve mezhepsel içerikli kavramlar daha çok yer almıştır. Böylece “mülhid” ve “zındık” suçlamalarında ciddi bir artış gözlemlendiği gibi ve bu suçlamalarda kullanılan terminolojide de Safevî etkisi belirleyici olmuştur. Neticede bu dönemde ortaya konulan eserlerin, tarihçilik açısından durduğu nokta tüm bu etkiler göz önüne alınarak tespit edilmek istenmiştir. Devlet düşüncesinin bugüne ulaşmasına aracılık eden tarihçilerin bu durumlardan ne kadar etkilendiği anlatılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümü oluşturan tarihçi-merkezî otorite ilişkisinin en güzel örneği İdris-i Bitlisî'dir. Bitlisî, değişen siyasî şartlara göre kendine yeni bir konum belirlemiş ve Osmanlıların yaptığı eylemleri de bu doğrultuda tekrar gözden geçirmiştir. O, Osmanlılara yakınken Safevîleri ve Memlûklüleri bozgunculukla itham ederek onları aslında İslâm dinî önündeki en büyük engel olarak göstermiştir. Ancak daha sonra Osmanlı sarayından beklediği ilgiyi görememesi, Safevîlere ve Memlûklülere sempati duymasına neden olmuştur. Bitlisî gibi Kemalpaşazâde de Müslüman Osmanlıların dinî gayretlerinin önündeki en büyük engel olarak Memlûklüleri görmüş ve asıl onlarla “cihâd” yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu örnekler devlete eklenen tarihçilerin ve din adamlarının konumlarını göstermesi açısından dikkat çekici örneklerdir. Sonuçta, merkezîleşen siyasî yapının tarihçiliği gibi fetva makamı da devreye sokularak bahsedilen “Osmanlı haklılığının” gerçekleşmesi için kullanılmış böylece meydanlarda yapılan siyasî mücadeleler kadar ilmî alanlarda da çekişmeler yaşanmıştır.

Ancak Osmanlı'da “ötekileştirenlerin” de “ötekileştirmeye” maruz kalanların da hareket noktasının din olduğu gözlemlenir. Hak aramak veya haklıyı korumak gayesiyle ortaya çıkan önderler toplumu yönetme yetkisinin ilâhî olarak kendilerine verildiği iddiasını taşımışlardır. Özellikle tasavvuf kökenli “mülhid” ve “zındık” suçlamaları bu gerekçelere dayandırılmıştır. Bu noktada en çok tâkibe uğrayan zümrelerin başında Bayramîlerin Hamzavî kolu gelir. Yine buna benzer şekilde isyanın liderleri kendilerini bazı önemli dinî kimliklerin soyuyla ilişkilendirmiştir. Bunun örneklerinden birisi de Kalender-oğlu'nun kendisini Hacı Bektaş soyundan geldiğini iddia etmesidir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı'da dinî meşruiyet farklı kesimlerden farklı versiyonlarla defalarca gündeme gelmiştir.

Osmanlı tarihçileri, genel olarak Akkoyunlu, Safevî, Memlûklü devletlerine karşı benzer yaklaşımlarda bulunarak onları ya “fesadçı” ya “ilhâd” ya da “ilhâda yarım eden”

olarak değerlendirmişlerdir. I. Selim gibi direkt olarak bazı sultanların söylemlerine de yansıyan bu ithamlar, kroniklerde geniş yer bulmuş ve merkezî otorite-tarihçi ilişkisinin önemini gözler önüne sermiştir. Dahası Şeyhülislâmlar da fetvalarında bu ithamlara yer vermekten geri kalmamışlardır. Bu belki onlar açısından bir mecburiyetti. Zira kendi ikballerini bu tür olaylara verdikleri tepkilerle orantılı görüyor olmaları olası bir ihtimâldir. Aslında aynı durum tarihçiler için de geçerlidir. Neticede amaçlarını gerçekleştirecek olan müverrihlerin belki isteyerek belki de zorunluluktan, râkiplerine karşı nasıl amansız bir mücadeleye giriştikleri ve ne kadar “ötekileştirici” bir diskur inşa ettikleri ortaya konulmuştur. Burada odak noktası, söylemler ve kullanılan dil olmuştur. Karamanoğulları’nın, Memlûklülerin, Safevîlerin “kötü huylu” olduğu, “zalim” olduğu, “iblis” olduğu en çok işlenen konuların başında gelir. Dolayısıyla bunlara karşı kullanılan dil ve söylemler aşırı derecede pejoratif yâni aşağılayıcı olmuştur.

Üçüncü bölümünde ilk olarak “mülhid” ve “zındık” kavramının ortaya çıkışına dair bilgilere yer verilerek bir kavramsal çerçeve çizilmek istenmiştir. Burada ilk “mülhid” ve “zındık” suçlamaları üzerine düşünen ve bu ekseninde risâleler kaleme alan, İbn-i Kemal, Molla Ahaveyn gibi bazı ilim adamlarının görüşlerine Ahmet Yaşar Ocak, Ömer Menekşe ve Şükrü Özen gibi ikincil kaynaklar vasıtasıyla yer verilmiştir. Daha sonra Osmanlı tarihçileri veya ulemasının bu konuda verdiği izahatlar aktarılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı zihnî dünyasında “mülhid” ve “zındık” kavramının ihtiva ettiği anlam gözler önüne serilmiştir. Daha sonra Osmanlı’daki “mülhid” ve “zındık” suçlamalarının daha iyi anlaşılması için bu suçlamaların tarihî arka planına inilmiştir. Böylece Osmanlı’da “mülhid” ve “zındık” suçlamalarına kaynaklık eden Mehdîci-Mesiyanic hareketlerin köklerine; Hurufilik, Rafizilik, Haydarîlik gibi bazı heteredoks akımların, Osmanlı öncesi tarihî kökenlerine kısaca değinilmiş, özellikle Osmanlı’da “mülhid” ve “zındık” suçlamaları için özel bir anlam ifade eden Vahdet-i Vücûd anlayışına ve onun *hulûl* ve *tenâsühe* kaçan aşırı yorumlarına yer verilmiştir.

Çalışmanın ana konusunu oluşturan son (dördüncü) bölümde “mülhid” ve “zındık” suçlamalarıyla ön plana çıkan tarihî şahsiyetlere ve bu şahsiyetlere karşı kroniklerin sergilemiş olduğu üsluba odaklanılmıştır. Din merkezli bir dünya algısının siyasete dair yansımaları bu kronikler üzerinden ortaya konulmuştur. Siyasî gelişmelerin dinî söylemlerin kullanımını etkilediği anlaşılmış ve bu durum çeşitli örneklerle gün yüzüne çıkarılmıştır. “Mülhid” ve “zındık” suçlamalarında kullanılan geniş kavramsal literatüre yer verilmiş “mülhid” ve “zındık” kavramlarının yanı sıra “bed-mezheb”, “bî-mezheb”, “evbâş”, eclâf”, “hulûlî mezheb” gibi kullanımların olduğu da gözler önüne serilmiştir. Benzer söylem Hurufiler ve Hamzavîler için de kullanılmış, onların hululî mezheb ve ibâhâya müptelâ

oldukları aktarılmıştır. Özellikle Safevîlerin râkîp güç olarak ortaya çıkışı Osmanlıları hem toplumsal hem iktisadî hem de dinî açıdan yeni bir sayfa açmaya zorlamış ve durum Osmanlıların hemen hemen her alanını etkilemiştir. Yukarıda da değinildiği üzere, bu ortamda en çok odaklanılan tarihçiler ve Şeyhülislâmlar olmuştur. Tarihçiler de Şeyhülislâmlar da dilin kullanımını açısından meydana gelen değişime bağlı olarak gittikçe sertleşen bir üsluba bürünmüşler ve “mülhid” ve “zındık” ithamlarında bir artış gözlemlenmiştir. Doğal olarak bu artış, pejoratif kavramların yoğunluğunu arttırmıştır.

Osmanlı tarihçilerinin ortaya koyduğu dili değerlendirmeye açan bu çalışma, kullanılan terminolojiye odaklanarak “ötekileştirici” dilin kurumsallaşmasını takip etmiş, XVI. yüzyılda gittikçe merkezîleşen bir dilin kullanıldığını göstermiştir. Böylece konunun bütünlüğüne uygun düşecek şekilde genelden özele doğru bir eğilim gösterilmiştir. Tarihçiliğin ortaya çıkışından, merkezîleşmesine kadarki evrelere yer verilerek bir örgü oluşturulmuştur. Bu doğrultuda “mülhid” ve “zındık” kavramlarına odaklanılarak belki de çalışmanın en özgün kısımları vusule getirilmiştir. Bu aşamadan sonra değinilecek noktalar, doğrudan şahıslar üzerinden inşa edilen “öteki” söylemi ve bu doğrultuda ortaya çıkan “mülhid” ve “zındık” ithamlarına dair değerlendirmelerdir.

XVI. yüzyıldan itibaren “mülhid” ve “zındık” kavramlarının kullanımında hem sayısal olarak hem de itham edilen zümrelerin artışına bağlı olarak çok yönlü bir kullanım gündeme gelmiştir. Modernite öncesi toplumlarda, iktisadî veya siyasî krizlerle karşı karşıya kalan siyasî yapılar gittikçe muhafazakârlaşır. Bu bağlamda dinî terminolojinin kullanımına daha çok ihtiyaç duyarlar. Osmanlı’da devlet, egemenliğini güçlendirmek için ihtiyaçlarını tarihçiler ve Şeyhülislâmlar aracılığıyla sağlamıştır. Bunun için de sık sık “mülhid”lik ve “zındık”lık suçlarına sarılmışlardır. En küçük bir hareketlilik “mülhid” ve “zındık” ithamıyla karşı karşıya kalmıştır. “Mülhid” ve “zındık” suçlamalarının işlevselliği o denli güçlü olmuştur ki gündeme gelen birçok iddianın arka planında kişisel hırs ve çıkarlar yatmaktaydı. Örneğin Silahdar Avusturya yenilgisinin sorumlusu olarak gördüğü Canım Hoca ve Câbî-oğlu’nu “ilhâd” ve “zendeka” ile itham etmiştir. Yine benzer şekilde Molla Lütffî’nin “zındıklığında” benzer etkileri görmek mümkündür. Daha geç bir tarihte, dönemin Vezir-i Azam’ı, hasmı olarak gördüğü Şeyhülislâm Paşmakçı-zâde Seyyid Ali Efendi’yi azlettirebilmek için onu “Hamzavî” ve “hulûlî” olarak suçlamıştır. Buradaki suçlamada ince nokta, Şeyhülislâm her ne kadar doğrudan “ilhâd” ve “zendeka” ile suçlanmasa da sık sık “ilhâd” ve “zendeka”lıklarıyla gündeme gelen Hamzavîler aracılığıyla dolaylı yoldan suçlanmıştır. Neticede Vezir-i Azam amacına ulaşmış, hasmı gördüğü Şeyhülislâm’ı azlettirip kendisine yakın olan Sadık Mehmed Efendi’yi Şeyhülislâmlığa tayin ettirmiştir. Böylece

“mülhid” ve “zındık” kavramlarının etkinliği gitgide artmıştır. Bu tür pratikler, suçlamaların meşruluğuna hâlel getirmiş ve pek çok vicdanda yara açmıştır.

Ciddi bir işlevsellik arz eden “mülhid”lik ve “zındık”lık, devletin ve pek çok kesimin “ötekileştirmek” için kullandığı temel başvuru kaynağı hâlini almıştır. Örneğin bir tarikat başka bir tarikat için “ilhâd” ve “zendeka” ithamında bulunduğu gibi karşı taraf da benzer şekilde yanıt vermiştir. Hurufî olmakla itham edilen birisi aynı zamanda “rafz u ilhâd” suçlamasına maruz kalabilmiştir. Diğer taraftan “ötekileştirmek” için kullanılan terimler sadece “mülhid” ve “zındık” kavramlarıyla sınırlı değildi. Tarihçilerin birçoğu ilmiye veya kalemiyeden geldiği için Arapça ve Farsça’ya vâkıf insanlardı. Dolayısıyla, müverrihler herhangi bir ithamı, suçlamayı veya “ötekileştirme”yi Arapça ve Farsça’daki hakaretvari kavramlarla zenginleştirmişlerdir. Çalışmanın en önemli sonuçlarından birisi de bu tür kavramların kullanımının takip edilmesi olmuş ve kavramları kullananla kavramın kullanıldığı kişi arasındaki ilişki gözler önüne serilmiştir. Meselâ devletin siyasî veya dinî düşüncelerine ters düşen fikirler; bozguncu, fesadçı, bağı, evbâş, eclâf, şâkî, pür-nekbet, idlal gibi kavramlarla “ötekileştirilmiştir”. Böylece “mülhid” ve “zındık” ithamına maruz kalanların fikirlerinden ziyade onlara karşı kullanılan “ötekileştirici” terminolojiye yer verilerek bu kavramları kullananların ne yapmaya çalıştıkları gösterilmek istenmiştir. Gerek devlet açısından gerekse devlet ricâli açısından “mülhid” ve “zındık” suçlamalarının meşruiyeti irdelenmiştir. Meselâ Kadızâdeliler ile Sivasîler gibi her ikisi de dinî kesimden gelen zümrelerin bazı dinî mevzular da görüş ayrılığına düştükleri bu nedenle de birbirlerini tekfir ederken, “ilhâd” ve “zendeka” üzerinden ithamlarda buldukları aktarılmıştır. Oysa ki teorik olarak bir Müslüman’ın diğer Müslüman’ı “dinsizlikle” ithamı dinî şartlara çok da uygun değildi. Buna rağmen, bu teorik ilkeyi en çok bilen veya bilemesi gereken zümrelerin dahi kendi iddialarının haklılığını göstermek için “ilhâd” ve “zendeka” ithamlarına başvurması oldukça manidardır. Dolayısıyla bu zümreler, birbirlerini itibarsızlaştırmak için “ilhâd” ve “zendeka” kavramlarına başvurmakta herhangi bir beis görmedikleri gibi hiç çekinmeden kolayca birbirlerine karşı kullanmışlardır.

Nihâyetinde Osmanlı kroniklerine yansıyan bazı meşhur “mülhid” ve “zındık” suçlamalarına yer verilmiş ve onlara karşı kullanılan dilden yola çıkılarak devletin resmî çizgileri belirlenmeye çalışılmıştır. Osmanlı’da muhalif olmanın ne kadar güç olduğu, onlara karşı kullanılan terminolojinin anlatılmıyyla gözler önüne serilmiştir. Ortaya çıkan “protestolara” kroniklerin yaklaşımı ele alınmış ve kroniklerin söylemiyle devletin söyleminin ne dereceye kadar örtüştüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kullanılan kavramların nerelerden miras olarak alındığı ve hangi perspektifle bu kavramların kullanıldığı sorusuna

yanıt aranmıştır. Bu doğrultuda ekseri olarak devletin benimsediği Sünnî düşüncenin dışında kalanlar üzerinden bir kullanım sergilendiği gözlemlenmiştir. Osmanlı öncesinde, Sünnî dışı görülen zümrelerin adları “mülhid” ve “zındık” olarak tekrar dillendirildiği gibi her ne kadar kökenleri Vahdet-i Vücûd anlayışına dayansa da bazı Bayramîler “Hamzavî”ler olarak özel olarak tesmiye edilmiştir.

Osmanlı kroniklerinde muhalif olarak ortaya çıkan hareketlere ve şahıslara rahatlıkla yapıştirılan “ilhâd” ve “zendeka” ithamları, devletin uygulamakta olduğu hukuka ne kadar bağlı kalmış olduğu sorusunu akla getirmektedir. Osmanlı toplumunda gerek farklı mezhepte olanlara karşı gerek muhtelif tasavvufî zümrelere karşı gerekse protest yaşamı benimseyen sosyal kesimlere benzer ithamlar geliştirilmiştir. Bunun dışında iktisadî sebeplere dayanan isyanlara karşı da aynı suçlamalar gündeme geldiği gibi râkip siyasî yapılara karşı da benzer suçlamalar yapılmıştır. Müslüman Safevî, Akkoyunlu devletleriyle dinî farklılık arz eden Hıristiyan devletlere karşı kullanılan tabirler arasında büyük benzerlikler olması oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Son bölümde birçok örnek ile somutlaştırılan bu düşünceler, “ilhâd” ve “zendeka”nın sadece bir muhalefet mi olduğunu yoksa istenmeyeni “ötekileştirmek” için bir araç mı olduğunu akla getirmektedir. Neticede ortaya çıkan sonuç, “ilhâd” ve “zendeka”nın bir muhalefet etme biçimi olmaktan çok daha öte, devletin ve tarihçilerin gözündeki “biz”den olmayını “ötekileştirmek” için bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

En nihayetinde bu çalışma kavramsal çerçevede ortaya konulan dil ve metin tartışmaları doğrultusunda, tarihin zihinlerde nasıl “yeniden üretildiğini” ve geçmişte yazılan eserlerde kullanılan dilin nasıl tarihsel nesne hâline geldiğini göstermek olmuştur. Örneğin, Ankara Savaşı sırasında askerlerin aldığı konumların Kerbela Olayı referans alınarak aktarılmış olması, geçmişin nasıl yeniden kurgulandığının güzel bir göstergesi olmuştur. Buradan hareketle üretilen veya inşa edilen olayın oturduğu tarihsel bağlam önem kazanmıştır. Bir başka meselede Oruç Bey’in, Börklüce Mustafa hakkında Bel’am-Baura benzetmesi yapması yine geçmişin yeniden inşasına güzel bir örnektir. Böylece Oruç Bey’in dilinden geçmiş yeniden inşa edilir. Gerek sultanlara kutsiyet atfedilmesi sırasında gerekse yapılan veya yapılacak olan seferlere meşruiyet kazandırmak için geçmiş tekrar tekrar üretilerek yeniden kurgulanmıştır. Fakat bu yeni kurgularda, geçmişte olayları yaşayanların yerini mevcut olanlar almıştır. Örneğin, bazı sultanlar ilk dönem halifelerine benzetilirken bazıları da geçmişteki önemli padişahlara veya krallara benzetilir. Bunun en yaygın örneği, İskender olmuştur. Böylece geçmiş, sürekli olarak bir değişim ve dönüşüm içinde yeniden inşa edilir.

Dilin tarihsel nesne hâline gelmesi ise, aslında toplumsal hafızanın bir tezahürüdür. Farklı kesimden pek çok kişiye “mülhid” ve “zındık” kavramının yapııştırılmış olması bunun en açık göstergesidir. Kullanılan kavramlar dönemin zihinsel dünyasına uygun düşecek şekilde ekseri olarak dinî kökene dayanmaktadır. Bu da metinlerin tekrar ele alınmasını kaçınılmaz kılmıştır. Böylece Osmanlı tarihî metinleri dil üzerinden yapışöküme uğratılarak metinlere farklı bir yaklaşım denemesi yapılmıştır.

## MÜLHİD VE ZINDIKLARA YÖNELİK KULLANILAN TERİMLER SÖZLÜĞÜ

**Abdâl:** Safdil, ahmak, bön. Derviş, ermiş, kalender. Kendisini Allah'a adanmış, ona teslim olmuş, bu yolda çile çekmiş kimse. Çoğulu Ebdal.

**Acâ'ib evzâ-ı etvar:** Şaşırtacak, hayret verecek hâller ve tavırlar.

**Alâ tuğati'l-mülhid:** Aşırı azmış, hak yoldan sapmış dinden çıkanlar.

**Ale't-tevâli fısk:** Arası kesilmeksizin, birbiri ardınca günah işleme, haktan ayrılma.

**Ankâ-sıfat:** Kuş yüzlü.

**Ashâb-ı rafz u ilhâd:** Dinden çıkmış Rafizi sahipleri, arkadaşları.

**Ba'is-i fitne:** Bozgunculuk, kargaşa ve azgınlığa sebep olan.

**Bağy-nihâd:** Zulüm ve isyan huylu.

**Baldırı çıplak:** XIV-XV. yüzyıl Anadolu'sunda Abdâllar, Kalenderler, Haydariler vb. tasvir için kullanılan deyim.

**Bed-ahter:** Bahtı, talihi kötü kimse.

**Bedbaht:** Bahtsız, talihsiz, bahtı kara.

**Bed-fiâl:** Yaptığı işleri kötü olan.

**Bed-nihâd:** Kötü huylu.

**Bel'am-ı Baura:** Hz. Musa (a.s.) hakkında, yalan söyleyen birinin adı.

**Bid'at:** Sonradan çıkarılan âdetler.

**Bî-din:** Dinsiz, merhametsiz, acımasız.

**Bî-imân:** İmansız, itikatsız.

**Bî-mezheb:** Mezhepsiz.

**Bünyâd-ı fesâd:** Bozuk ve fena yapılı.

**Celâlî:** XVI. yüzyıllarda Anadolu'da ortaya çıkan "Bozoklu Celâl" taraftarları.

**Cünüb:** Şer'an yıkanıp temizlenmeye mecburiyet hâli.

**Çalap:** İlâh, mâbud.

**Daire-i melâlet-i irtidâd:** Din değiştirmede bıkkınlık, usançlık dairesinde olma.

**Dalâlet:** İman ve İslâm'dan ayrılma, hak yoldan sapma, azma, isyankârlık.

**Davet-i ruhaniyet:** Ruh çağırma.

**Delâlet:** İşaret, delil olma, kılavuzluk, yol gösterme.

**Delalet-i rafz u ilhâd:** Dinden çıkan Rafizi olduğuna delilli, işaretli.

**Denâet-i tab'-merkuz:** Alçaklık, çok fena hareket, zillet, kötü karakterli olarak harekete geçirilmiş.

- Din yohsulu:** Dinde istenilen nitelikte olmayan, din fakiri.
- Din-i müşevveş:** Dinî karmakarışık, anlaşılmaz ve düzensiz.
- Din-i nekbed:** Dinî felâket, musibet.
- Dinleri Yavru:** Dinleri yabani, dinleri yitik, dinleri çirkin.
- Div-i suret:** İblis, şeytan yüzlü.
- Eclaf:** Aşağılık, edepsiz, ayaktakımı.
- Ehl-i Bid‘at:** Sonradan çıkarılan âdetlere sahip olanlar.
- Ehl-i dalâl:** Sapkınlık, sapma ve doğrudan ayrılmaya sahip olanlar.
- Ehl-i fesâd:** Bozukluk ve fena sahipleri.
- Ehl-i isyan:** İtaatsizlik ve emre karşı gelerek ayaklanmaya sahip olanlar.
- Elfâz-ı küfr:** Küfür sözler söylemek, imansız sözler söylemek.
- Erâzil:** Reziller, namussuzlar, yüzsüzler.
- Erbab-ı rafz u ilhâd:** Dinden dönmüş Rafizi reisi.
- Erdevülü:** Erdebil şahları gibi, Erdebil şahlarına mensup.
- Esrâr-ı cifr:** Harflerin sırrından geleceğe ve geçen hâdiselere dair bilgi verme.
- Evbaş u kallaş:** Hileci, döneke bölüğü, cemaati.
- Evbaş:** Cemaat, bölük, reziller.
- Evbaş-i huffaş-ihhtiaş:** Yarasa bölüğü, cemaati.
- Ezhân-ı kasıra:** Zihinleri kısa, eksik, kusurlu.
- Fasıd-i itikâd:** Doğrul olmayan yolda, bozguncu yolu, yanlış yolda.
- Fesad:** Bozuk ve fena, karışık, haddi aşır zulmetme.
- Fevâhiş:** Fahiş işler, bozuk işler, kötü işler.
- Fırak-ı dâlle:** Dalâlete gitmiş fırkalar.
- Fısk-u fücur:** İsyân içinde olmak, günah işleme.
- Fısk-u fesad:** Haddi aşır tecavüzde bulunma, doğrudan ayrılma.
- Fitne-i uzma:** En büyük fitne, bozgun.
- Garaîb:** Acayip şeyler, hayret edilecek şeyler.
- Gök dolamalu:** Giysilerin üstlerine giyilen önü açık bir tür üstlük. XIV-XV. yüzyıl Anadolu’sunda Haydarî, Kalenderî vb. grupların giyimlerine binaen tasvirleri için kullanılan deyim.
- Gulüvv:** Ayaklanma, taşkınlık.
- Habase:** Kötüler, alçaklar, pisler. Habis.
- Hâlîfe-i Fazlullah:** Hurufiliğin kurucusu Fazlullah’ın halifesi. Anadolu özelinde Nesimi için kullanılır.



**Hamzavî:** Bayramîye tarikatının Hamza Bali tarafından kurulan kolu.

**Hamzaviyye:** Hamzavî tarikatına verilen isim.

**Haşem:** Taraftarlar, hizmetçiler.

**Havass-ı hurûf:** Önde gelen hurufler.

**Haydarî-şekl:** Haydarî gibi giyinen. Baldırı çıplak ve gök dolamalı.

**Hayin:** Emanete kötülük eden, iyiliğe karşı kötülük eden. Hain.

**Hedm-i ırz-din-i Mübin:** Doğru dinin namusunu yıkmak, harap etmek, parçalamak.

**Herze:** Boş söz, Saçma sapan sözler.

**Hezâr-bâr la‘net:** Binlerce lanet.

**Hılâf-i mu‘tâd:** Âdete muhalif, âdetin zıddı.

**Hılâf-i zâhiri zuhur kelâm:** Aşıkâr olana muhalif sözler meydana çıkması.

**Hıncır-i bî-din:** Dinsiz domuz.

**Hıyânet:** Hainlik, vefasızlık.

**Hilat-i pür-nekbet:** Giysisi, süsü çok musibetli, felâketli.

**Hulûlî mezheb:** Allah'ın varlıklara ve insanlara girdiğine inanılan mezheb.

**Idlâl:** Doğrudan ve hakikatten ayrılma, saptırma. İslâm'dan ayırma.

**Işık:** Bektaşî, Alevî, Hurufî, Rafizî eğilimli dervişlere verilen isim. Kimisi de Işıkcılığın kadim bir geçmişten gelen ayrı bir inanç olarak görür.

**Izhâr-ı ilhâd:** Dinden çıkmayı açığa vurma.

**İbâdî:** Hariciyye mezhebinin ılımlı bir kolu.

**İbâhacı:** Sevap ve günah olduğunu kabul etmeyen, her şeyi mübah gören mezheb.

**İbâhat:** Sevap ve günah olmadığına inanan mezhepliler.

**İblis-nijâd:** İblis, şeytan soylu.

**İfrit-siret:** Korkunç yüzlü. Cin taifesinden.

**İrtidâd:** Din değiştirmek, geri dönmek.

**İtikâd-ı batıla:** Doğru olmayan yol. Asılsız şeylere inanışlar.

**Kabz-i ilhâd:** Dinden çıkmış Kabz. Molla Kabz'ın dinden çıktığına dair kullanılan terim.

**Kâfir billah:** Allah'ı inkâr eden.

**Kâfir:** Hakkı görmeyen, dinsiz.

**Kahpe-zen:** Fâhişe kadın.

**Kârhâne:** İş yeri. Kötü işler için kullanılan terim.

**Kelâm-ı ilhâm:** Sövcü, onur kırıcı söz.

**Kelâm-ı mülhidâne:** Dindışı söz. Dinsizce, imansızca söz.

**Kevn-ü fesâd:** Var olup sonra bozulmak.

**Kızıl taçlı:** Rafizilere verilen isim.

**Kızılbaşlı:** Rafizilere verilen isim. Başlarına kızılbörk taktıkları için denilmiştir.

**Kızılbaş-u evbâş:** Rezil Kızılbaşlar.

**Kisve-i zındık:** Dinsizlik elbisesi.

**Kulağında gerdânında la'net gûş-meuş:** XIV-XV. yüzyıllarda kulağında, gerdanında takılar bulunan Haydarî, Kalenderî dervişlerinin giyimlerinin lanetlenmesi.

**Küfr-i nekbed:** Allah'ı inkâr eden bahtsız.

**Küfr-i sabit:** Allah'ı inkârı doğrulanmış olan.

**La'in bî-din:** Lanetlenmiş dinsiz.

**Leşker-i ilhâd:** Dinden sapanların askeri.

**Levend ü evbaş:** Rezil deniz erleri.

**Lût-perest:** Lut kavmi gibi.

**Ma'siyet:** İtaatsizlik, isyan.

**Makhur:** Kahredilmiş, mahvedilmiş.

**Manend-i Deccâl:** Deccâl gibi.

**Mansûr-i Hallâcî:** Asıl adı Hüseyin olan mutasavvıfın cezbe hâlindeyken şeriata zâhiren ters düşen sözlerinden dolayı 922'de idam edilen kişi.

**Mehdî:** Ehl-i Sünnet ve Şiâ'da dünyanın sonuna doğru geleceği inanılan kişi.

**Melâhide:** Dinsizler, imansızlar.

**Melâhide-i belde:** Dinsiz, imansız şehir.

**Melahide-i hurufîyye:** Dinsiz, imansız Hurufiler.

**Melun:** Lanetlenmiş, lanete lâıyk, kovulmuş.

**Merede-i dâlle:** İnatçılar, direnenler sapıklar.

**Mezheb-i batıla:** Hakikatsiz, hurafe yolu, yanlış yollu.

**Mezhepsüz:** Mezhebi olmayan.

**Mudıll-ü dâll:** Şiddetli sapıklar.

**Mübahî:** İbaha mezhebine sahip olanlar.

**Mübtedi:** Bidat çıkaran, yeni bir şey çıkaran.

**Müfsid ü dall:** Bozucu, fenalaştıran azdırıcı sapıklar.

**Müfsid:** İfsad eden, bozucu, fenalaştıran.

**Müfsid-ü mülhid:** Bozguncu dinden sapkınlı.

**Mülhid:** Dinden sapmış, dinsiz.

**Mülhid-i hurufî:** Dinden sapmış, çıkmış hurufiler.

**Münâfık:** Fitneci, ara bozucu. Ahdini bozan, yalancı.

**Münkir-i evliya:** İnkâr eden, kabul etmeyen, dinsiz evliya.

**Mürâf:** İki yüzlü, dalkavuk, riyakâr, münafık.

**Mürted:** Dinden dönen. İslâm'dan dönen.

**Müttehem:** Kendinden şüphe olunan, ittiham olunan. Töhmetsiz, maznun, zan ile kendisine kabahat isnat edilen.

**Nâ-hemvar:** Düzgün olmama, düz olmama.

**Nâ-pak:** Temiz olmayan, pis.

**Nâ-sezâ:** Lâyık olmayan, münasip olmayan.

**Nebî:** Haber getiren, Peygamber.

**Nemed-pûş:** Keçeden örtü. XIV-XV. yüzyıllarda Haydarî, Kalanderî, Işık vs. zümrelerin giyim tarzını tasvir etmek için kullanılan deyim.

**Nev'î tertip:** Çeşitli düzen.

**Pür-telbis:** Çok ayıplı, çok kusurlu, çok hileli.

**Rabt u yâbis:** Kuru bağlantı.

**Rafaza-i bed-ayin:** Kötü merasimli Rafıziler.

**Rafizî-i mel'un:** Lanetli, kovulmuş Rafizi.

**Rafz u ilhâd:** Dinden çıkmış, dinsiz Rafıziler.

**Râkım-ı hurufa:** Rakamla uğraşan huruffiler.

**Ravafız:** Rafıziler.

**Re'is-i müfsid:** Fesatçıların bozguncuların lideri.

**Reisü'l-mülhidin:** Dinsizlerin lideri.

**Rezâlet-i nefis:** Utanç verici, maskaralı benlik.

**Sahib-i huruç:** Ayaklanmış, isyan etmiş, âsi.

**Su-i itikâd:** Kötü yol, kötü itikat.

**Şâkî:** Şikâyet eden, eşkıya, haydut, yol kesen.

**Ta'at-ı İblis:** Şeytanın emirlerine boyun eğme. Şeytana itaat.

**Taharetsiz:** Temizliksiz, pislik.

**Tarik-i rafz-u ilhâd inâbet:** Dinden çıkmış Rafizi yoluna girmiş.

**Tarik-i zalalet:** Hak ve hakikat yolundan sapmış.

**Tasarrufat:** Sahiplik. Sahiplik iddiası.

**Teshiret:** Büyülemeler, sihir yapmalar, aldatmalar.

**Tezvir:** Söze yalan söz karıştırma, yalan.

**Tohm-ı ilhâd:** Dinsizlik tohumları atma.

**Torlak:** Genç, toy, evcilleşmemiş.

**Veled-i menhûş:** Uğursuz, kötü çocuk.

**Vesvese-i şeytan:** Şeytan şüphesi.

**Yezidî-havâriç:** Yezid taraftarı âsiler, zorbalar, isyankârlar.

**Yülük:** Sakalsız, usturayla kesilmiş.

**Zâlim:** Zulum eden, haksızlık eden.

**Zendeka töhmet:** Kâfirlik veya dinsizlik isnatı.

**Zendeka:** Kâfirlik veya dinsizlik.

**Zındık:** Kâfirlik.

**Zındıku'l-hâdî:** İlk zındık.

**Zorba:** Güç kullanan, zalim.

**Zu'um-ı fasid:** Batıl bozguncu, şüpheli bozguncu, batıl zanlı bozguncu.

**Zulmet-i küfr-ü nekbet:** Karanlık, sıkıntılı, bahtsız, dinsizlik ve zulüm etme.

**Zulm-i itikâd:** Haksız yol.

## KAYNAKÇA

- Adalıoğlu, H. (1999). “Osmanlı Tarih Yazıcılığında Tevârih-i Âl-i Osman Geleneği”. G. Eren (Ed.). *Osmanlı 8. Yeni Türkiye Yay*, Ankara, s. 286-292.
- Afyoncu, E. (2003). “Osmanlı Siyasi Tarihinin Ana Kaynakları: Kronikler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1 (2): 101-172.
- Akça G. ve İnce Y. (2015). *Klasik Osmanlı Çağında Tarih, Meşruiyet ve Rüya*. Palet Yayınları, Konya.
- Akça, G. (2010). *Osmanlı Devletinde Bilgi ve İktidar*. Palet Yayınları, Konya.
- Aksu, H. (1995). “Fazlullah-ı Hurûff”. *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XII, 277-279.
- Aksu, H. (1998). “Hurûflik”. *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XVIII, 408-412.
- Âlî, G. M. (1997). *Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l Ahbâr*. nşr. Ahmet Uğur, C. 1, Kayseri 1997.
- Arifoğlu, Y. (2013). *VIII. Yüzyil ile XI. Yüzyıllar Arasında Horasan'ın Dini ve Sosyal Yapısı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Arslan, M. (1990). *Divan Edebiyatı'nda Manzum Surnameler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arslantürk, Z. (1997) *Naîma'ya Göre XVII. Yüzyil Osmanlı Toplum Yapısı*. Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- Aşıkpaşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Hzl. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, K Kitapları, İstanbul 2003.
- Atâyî, N. (2017). *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik-Nev'izâde Atayî'nin Şakâ'ik Zeyli I*. (Hzl.). Donuk S. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (85). İstanbul.
- Atâyî, N. (2017). *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik-Nev'izâde Atayî'nin Şakâ'ik Zeyli II*. (Hzl.). Donuk S. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (85). İstanbul.
- Atsız, N. (1949). *Osmanlı Tarihleri-I*. Türkiye Yay. İstanbul.
- Atsız, N. (2011). *Üç Osmanlı Tarihi, Oruç Bey, Ahmedi, Şükrullah*. Ötüken Neşriyat, İstanbul.

- Aycibin, Z. (2007). *Kâtip Çelebi Fezleke Tahlil Metin I-II*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aydın, A. (2002). "Osmanlılarda Tarih Yazıcılığı". H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler 11*. Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 417-425.
- Aynur, H. (2009). "Surname". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXXIV, 565-567.
- Azamat, N. (2001). "Kalenderiyye". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXIV, 253-256.
- Babinger, F. (1992). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. (Çev. C. Üçok), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Bal, M. (2004). "Yapısalcı Anlamdan Yapisökümcü İz'e: Derrida". *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2, s, 51-61.
- Ballı Hasan, H. (2013). *Hurûfliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî*. Hükmetevi Yayınları. İstanbul.
- Baloğlu B. A ve Bulgen M. (2011). "Tenâsüh". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XL, 443-446.
- Başır, S. (2013). *Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik*. (Çev. A. T. Şen). Kitapyayınevi. İstanbul.
- Baş, E. (2005). "Dil-Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Arapça Tarih Yazıcılığı". *AÜİFD XLVI*, 1: 103-132.
- Başar, F. (2002). "İlk Osmanlı Tarihçileri". *Türkler 11*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 409-416.
- Beg, O. (2008). *Oruç Beğ [Osmanlı Tarihi 1288-1502]*. Hzl. Necdet Öztürk, Çamlıca Yay. İstanbul.
- Bey, O. (1972). *Oruç Bey Tarihi*. Hzl. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser. İstanbul.
- Bidlisî, İ. (2013). *İdris-i Bidlisî-Heşt Behişt-VII. Ketîbe-Fatih Sultan Mehmed Devri(1451-1481)*. (Çev. M. İ. Yıldırım, TTK Yayınları, Ankara.
- Bizbirlik, A. (2004). "Kroniklerde Osmanlı Devleti Yöneticilerine Yapılan Eleştiriler Üzerine (Başlangıçtan XVI. Yüzyılın Sonuna Kadar)". *bilig*, 31: 51-69.
- Celâlzâde, Mustafa Çelebi (2011). *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik, Kanunî'nin Tarihçisinden Muhteşem Çağ-Kanunî Sultan Süleyman*. Hzl. Ayhan Yılmaz, Kariyer Developer, İstanbul.
- Chartier, R. (1998). *Yeniden Geçmiş-Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*. (Çev. Lale Arslan), Dost Yay. Ankara.

- Chodkiewicz, M. (2014). "İbn-i Arabi'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı". A. Y. Ocak (Ed.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*. TTK Yay. Ankara, 97-121.
- Chokr, M. (2002). *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. (Çev. A. Meral), Anka Yay. İstanbul.
- Coşkun, A. (2001). "Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20: 115-143.
- Çerçi, F. (2000). *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kühü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*. C. I, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 121, Kayseri.
- Çerçi, F. (2000). *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kühü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*. C. II, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 121, Kayseri.
- Çerçi, F. (2000). *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Kühü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*. C. III, Erciyes Üniversitesi Yayınları No: 121, Kayseri.
- Darling, T. D. (2011). "Osmanlı Tarihinde Dönemlendirmeye Farklı Bir Bakış". (Çev. H. Uğur). (Hızl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 151-164.
- Deleuze, G ve Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*. (Çev. A. Akay), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- Demirci, K. (1998). "Hulûl". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XVIII, 340-341.
- Demirli, E. (2012). "Vahdet-i Vücûd". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XLII, 431-435.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2004). "Melamiyye". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXIX, 25-35.
- Doğan, H. İ. (2006). *Matüridi'nin Heretik Akımlara Yöneltiği Eleştiriler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Doğan, N. (2011). "Patrimonyalizm Kavramına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Liberal Düşünce*, 64: 161-184.
- Düzdağ, M. E. (1972). *Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Sosyal Hayatı*. Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Emecen, F. (1999). "Osmanlı Kronikleri ve Biyografi". *İsam Araştırmaları Dergisi*, III: 83-90.
- Emecen, Y. (2011). *Yavuz Sultan Selim*. Yitik Hazine Yay. İzmir.
- Emecen, Y. (2012). *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. Timaş Yay. İstanbul.

- Erkan, D. (2005). *Matrâkçı Nasûh'un Süleymân-nâmesi (1520-1527)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Ersanlı, B. B. (2003). *İktidar ve Tarih Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Erünsal, E. İ. (2004). "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeke ve İlhad Tarihine Bir Katkı". *Osmanlı Araştırmaları*. XXIV: s. 127-157.
- Erünsal, E. İ. (2015). "Molla Lütfi Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi: (Özel Sayı) Mehmet Âkif Aydın'a Armağan*. 21 (2): s. 37-54.
- Faroqi, S. (2003). *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*. (Çev. Z. Altıok), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Fığlalı, E. R. (1981). "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış". *AÜİF Dergisi*, XXV: 196-198.
- Finkel, C. (2017). *Rüyadan İmparatorluğa: Osmanlı İmparatorluğu'nun Öyküsü*. (Çev. Z. Kılıç). Timaş Yay. İstanbul.
- Fleischer, C. (1996). *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın Bürokratı*. (Çev. A. Ortaç), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Fleischer, H. C. (2011). "Yükseliş de, Gerileme de Askeri Kriterlere Göre Anlamli Tasnifler". (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 267-281.
- Fodor, P. (1996). "15-17. Yüzyıllarda Osmanlı Hükümdar Aynalarında Devlet ve Toplum, Kriz ve Reform". (Çev. E. Çoban). *Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİD*, XIV: 281-302.
- Genç, M. (2011). "Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği: Osmanlı Tarihinde Dönemlendirme Meselesi", (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 319-326.
- Genç, V. (2007). *İdris-i Bitlisî Heşt-Behişt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Genç, V. (2014). "Acem'den Rum'a": *İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481-1512)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari-Arzunun Politikasına Giriş*. (Çev. R. G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.



- Gölpınarlı, A. (1969). *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. Gerçek Yayınevi. İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. Gerçek Yayınevi. İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (2015). *Melâmîlik ve Melâmîler*. Kapı Yayınları.
- Grant, J. (2011). “Osmanlı “Gerilemesi”ni Yeniden Düşünmek: 15.-18. Yüzyıllardaki Askerî Teknoloji Yarışında Osmanlı İmparatorluğu’nun Konumu”. (Çev. C. Demirkan). (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 175-198.
- Gülten, S. (2012). “Tahrir Defterlerine Göre Anadolu’da Kalenderîler ve Haydarîler”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*. 31 (52), s. 35-54.
- Güneş, A. (2005). “Tarih, Tarihçi ve Meşruiyet”. *OTAM*, XVII: 1-48.
- Hekimoğlu, M. (2006). *Abbasi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık (H. 133-442/M. 750-1050)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Howard, A. D. (2011). “Osmanlı Tarih Yazıcılığı ve 16.-17. Yüzyılların “Gerileme” Edebiyatı”. (Çev. C. Demirkan). (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 223-247.
- Imber, C. (2015). “İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları”. Öz, M. ve Özel, O. (Ed.). *Söğüt’ten İstanbul’a Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. İmge Kitabevi, Ankara, s. 39-71.
- Işık, Z. (2015). *Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*. Çizgi Kitabevi, Konya.
- Işık, Z. (2016). *Devlet ve Tarikat-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*. Çizgi Kitabevi, Konya.
- İnalcık, H. (2008). *Makaleler-II*. Doğu Batı Yay. Ankara.
- İnalcık, H. (2010). *Makaleler-I*. Doğu Batı Yay. Ankara.
- İnalcık, H. (2014). *Devlet-i Aliyye-II Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II, Tagayyür ve Fesâd (1603-1656): Bozuluş ve Kargaşa Dönemi*. Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul.
- İnalcık, H. (2015). *Devlet-i Aliyye-I Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*. Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul.

- İnalcık, H. (2015a). “Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu”. (Çev. F. Unan). M. Öz. ve O. Özel (Ed.). *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. İmge Kitabevi, Ankara, s. 93-117.
- İnalcık, H. (2015b). “Aşıkpaşazâde Nasıl Okunmalı?”. (Çev. F. Unan). M. Öz. ve O. Özel (Ed.). *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. İmge Kitabevi, Ankara, s. 119-145.
- İnalcık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. Türkiye İş Bankası Yay. İstanbul.
- İnalcık, H. ve Arı, B. (2013). “Klasik Dönem Osmanlı Tarihçiliği”. V. Engin. ve A. Şimşek. (Ed.). *Türkiye'de Tarihyazımı*. Yeditepe Yayınları, İstanbul, s. 107-136.
- İnan, K. (1996). “Klasik Devir Osmanlı Tarihçilerinde Kaynak Kullanma Usulleri”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, XVIII, (29): 91-35.
- İnan, K. (1999). “Sade Nesirden Süslü Nesire: Fatih'in Tarihçisi Tursun Bey ve Tarih Yazım Tarzı”. G. Eren (Ed.). *Osmanlı 8. Yeni Türkiye Yay*. Ankara, s. 293-300.
- İnanır, A. (2008). *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İpişirli, M. (1999). “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”. G. Eren (Ed.). *Osmanlı 8. Yeni Türkiye Yay*. Ankara, s. 247-256.
- Kafadar, C. (2011). “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”. (Çev. C. Şişman). (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 97-150.
- Kafadar, C. (2017). *Kendine Ait Bir Roma-Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Karamustafa, T. A. (2014). “Yesevîlik, Melametîlik, Kalenderîlik, Vefâ'îlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”. A. Y. Ocak (Ed.). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*. TTK Yay. Ankara, 67-95.
- Karpat, H. K. (2011). “Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım”. (Çev. T. Küçükcan). (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 199-221.
- Keyman, F. (2011). “Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/Sekülerleşme Söylemini Anlamak”. *Doğu Batı*, 9, s. 57-77.
- Kılıç, E. M. (1999). “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin” *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XX, 493-516.

- Kırlangıç, H. (1995). *İdrîs-i Bidlîsî Selim Şâh-Nâme*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Köksal, A. C. (2017). *Fıkıh ve Siyaset-Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*. Klasik Yay. İstanbul.
- Köseoğlu, N. (2013). *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslâm'da ve Osmanlı'da Devlet*. Ötüken Kitap, İstanbul.
- Kurat, A. N. (1935). "Bizansın Son Osmanlıların İlk Tarihçileri". *TM*. III, İstanbul, s. 185-206.
- Kutluer, İ. (2000). "İlhâd" (İslâm Düşüncesi). *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXII, 93-96.
- Kütükoğlu, B. (1997). "Vekâyinüvis". *İslâm Ansiklopedisi*. M. E. B. Yayınları, 13, Eskişehir 1997, s. 271-287.
- Kütükoğlu, B. (2002). "Vekayi'nüvis". H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (Ed.). *Türkler 11*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 393-405.
- Lindner, R. P. (2014). *Osmanlı Tarihöncesi*. (Çev. A. Arel), Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Mâtrakçı, N. (2015). *Tarih-i Sultan Bayezid-Sultan II. Bayezid'in Tarihi*. Hzl. Reha Bilge, Arnav Yayıncılık, İstanbul.
- Mehmed Paşa, D. S. (1979). *Zübde-i Vekayiât 1689-1694-Olayların Özü*. C. III, Sad. Abdülkadir ÖZCAN, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- Menage, V. L. (1978). "Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı". (Çev. S. Özbaran). *Tarih Enstitüsü Dergisi*, IX: 227-240.
- Menage, V. L. (2015). "Osmanlı Tarihyazıcılığının İlk Dönemleri". M. Öz. ve O. Özel (Ed.). *Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*. İmge Kitabevi, Ankara, s. 73-91.
- Menekşe, Ö. (2014). *Osmanlı Toplumunda Zındıklık-Patburunzâde Örneğinde Bir İnceleme*. Sistem Ofset Matbaacılık, Ankara.
- Murphey, R. (2011). "Mustafa Âli ve Kültürel Yozlaşma Görüşü". (Çev. C. Demirkan). (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 249-265.
- Müneccimbaşı, A. (1974). *Müneccimbaşı Tarihi*. (Çev. İ. Erünsal, C. I, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- Müneccimbaşı, A. (1974). *Müneccimbaşı Tarihi*. (Çev. İ. Erünsal, C. II, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- Naîmâ, M. (2007). *Târih-i Na'îmâ*. Hzl. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. I, Ankara.

- Naîmâ, M. (2007). *Târih-i Na'îmâ*. Hzl. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. II, Ankara.
- Naîmâ, M. (2007). *Târih-i Na'îmâ*. Hzl. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. III, Ankara.
- Neşrî, M. (2008). *Cihânnümâ[Osmanlı Tarihi (1288-1485)]*. Hzl. Necdet Öztürk, Çamlıca Yay. İstanbul.
- Neşrî. (2014). *Kitâb-ı Cihan-nümâ*. Hzl. Faik Reşit Unat- Mehmed A. Köymen, C. I, TTK Yayınları, Ankara.
- Neşrî. (2014). *Kitâb-ı Cihan-nümâ*. Hzl. Faik Reşit Unat- Mehmed A. Köymen, C. II, TTK Yayınları, Ankara.
- Numanoğlu, İ. (2011). *Abbasilerin Döneminde Zındıklık Hareketi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ocak, A. Y. (2016a). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler-XV-XVII. Yüzyıllar*. Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2016b). *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri-Selçuklu Dönemi*. Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2016c). *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri-Osmanlılar Dönemi*. Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (2017). *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam-Tespitler, Problemler, Öneriler*. Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İ. (2011). "II. Abdülhamid ve İmparatorluğun Sonu". (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 283-289.
- Öz, M. (2013). "Zındık". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXXIV, 390-391.
- Özcan, A. (2000). *Türkiye'de Popüler Tarihçilik 1908-1960*. TTK Yayınları, Ankara.
- Özcan, A. (2003). "Fatih Devri Tarih Yazıcılığı ve Literatürü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14: 55-62.
- Özcan, A. (2009). "Tevârih-i Âl-i Osmân". *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXXX, 579-581.
- Özcan, A. (2013). "II. Bayezid Devri Tarih Yazıcılığı ve İlk Standart Osmanlı Tarihleri". *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 2: 141-153.

- Özcan, E. S. (2015a). “Bir Sosyal Tarih Kılavuzu Olarak Târih-i Selânikî”. *OTAM*. 37/Bahar, s. 141-156.
- Özcan, E. S. (2015b). “Âşıkpaşazâde Târihi’nde Osmanlı Hâkimiyet Söylemi ve Terminolojisi”. *OTAM*. 38/Güz, s. 263-288.
- Özen, Ş. (2000). “Molla Lütfi’nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzade Hamidüddin Efendi’nin Ahkamü’z-Zındık Risalesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 4: s. 7-16. İstanbul.
- Özgül, V. (2013). “Erken Dönem Osmanlı Tarihçiliği’nde Bir Onomastik Probleminin Çözümüne Dair: Deli-Tovu-Kara”. *Osmanlı Araştırmaları*. XLII: 373-394.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. Notos Kitap, İstanbul.
- Öztürk, N. (1999). “Osmanlılar’da Tarih Yazıcılığı Üzerine”. G. Eren (Ed.). *Osmanlı 8*. Yeni Türkiye Yayınları, s. 257-261.
- Öztürk, N. ve Yıldız, M. (2015). *İmparatorluk Tarihinin Kalemli Muhafızları*. Bilgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi ve Deyimleri Sözlüğü*. C. II. M. E. B. Devlet Kitaplığı, İstanbul.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi ve Deyimleri Sözlüğü*. C. III. M. E. B. Devlet Kitaplığı, İstanbul.
- Piterberg, G. (2005). *Osmanlı Trajedisi Tarih-Yazımının Tarihle Oyunu*. (Çev. Uygur Abacı), Literatür Yayıncılık, İstanbul.
- Quataert, D. (2011). “Osmanlı Tarihyazımı ve “Gerileme” Kavramına Yönelik Değişen Tavırlar”. (Çev. M. Armağan). (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 291-301.
- Refik, A. (1994). *Onaltıncı Asırda Râfzilik ve Bektâşilik*. (Sad. M. Yaman). Ufuk Matbaası. İstanbul.
- Ricaud, P. (1996). *Türklerin Siyasi Düsturları*. (Çev. M. Reşat Uzman). Milliyet Yayınları. İstanbul.
- Ricoeur, P. (2016). *Zaman ve Anlatı 2-Tarih ve Anlatı*. (Çev. Mehmet Rifat). Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.
- Sami, Ş. (1978). *Kâmûs-i Türkî*. Çağrı Yay. İstanbul.
- Savaş, S. (2013). *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*. TTK Yay. Ankara.
- Selânikî M. (1999). *Tarih-i Selânikî*. Hzl. Mehmet İpşirli, TTK Yayınları, C. I, Ankara.
- Selânikî, M. (1999). *Tarih-i Selânikî*. Hzl. Mehmet İpşirli, TTK Yayınları, C. II, Ankara.
- Severcan, Ş. (1999). “Süleymannâmeler”. G. Eren (Ed.). *Osmanlı 8*. Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 301-317.

- Sinanoğlu, M. (2000). “İlhâd” (Dinler Tarihi). *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XXII, 90-92.
- Şahin, H. (2017). *Dervişler ve Sufi Çevreler-Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler*. Kitap Yayınevi, İstanbul.
- Şahin, K. (2014). *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar-Celalzade Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*. (Çev. A. T. Şen), Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul.
- Şehristânî. (2015). *El-Milel ve 'Nihal- Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. (Hzl.). Öz, M. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları (54). İstanbul.
- Şen, S. (2008). “Modernizmden Post-Modernizme Tarihsel Bilginin Epistemolojisi (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Derrida)”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, ÇTTAD*, VII, (16-17): s. 51-69.
- Tanyeli, U. (2011). “Bir Historiyografik Model Olarak Gerileme-Çöküş ve Osmanlı Mimarlığı Tarihi”. (Hzl.). Armağan M. *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak-Gerileme Paradigmasının Sonu*. Timaş Yay. İstanbul, s. 303-317.
- Taşgın, A. (2012). *Klasik Kaynaklarda Heteredoks Dervişler ve Heteredoksi*. Dün Bugün Yarın Yay. İstanbul.
- Tekindağ, Ş. (1971). “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”. *Bellekten*, XXXV: 655-663.
- Tevfik, R. (2003). “Ateizm, Zındık, Zendeka, Mülhid, İlhâd”. Hzl. F. Aydın. - M. Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8: 157-187.
- Tezcan, B. (2000). “Tarih ile Tarih Yazımı İlişkisi Ekseninden ‘Tûğî Tarihi’ Metinleri Üzerine Bir Deneme”. *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*. Konya, s. 663-667.
- Tokluca, A. (2010). *Matrakçı Nasuh'un Süleymannâmesi (Beşinci bölüm/Arkeoloji Müzeleri Ktp. nr. 379, vr. 96a-185b) (Değerlendirme-Trasnkripsiyon)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Topal, A. E. (2013). “Osmanlı Tarihine Yeni Bir Çatı İnşa Etmek: Baki Tezcan ve İkinci Osmanlı İmparatorluğu”. *TYB Akademi-Türkiye'nin Tarihi*, 3 (8): s. 151-157.
- Vicdanî, S. (2016). *Hurûflük ve Bektaşîlik-Ne idiler ve Nasıl Kaynaştılar?*. (Hzl.). İ. Güleç. İz Yayıncılık. İstanbul.
- Yavuz, Ş. Y. (1998). “Hulûl”. *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XVIII, 341-344.
- Yazıcı, T. (1998a). “Haydariyye”. *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XVII, 35-36.

- Yazıcı, T. (1998b). “Kutbüddîn Haydar”. *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XVII, 24-25.
- Yitik, İ. A. (2011). “Tenâsüh” *TDVİA*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, XL, 441-443.
- Zelyut, R. (1986). *Osmanlıda Karşı Düşünce ve Düşünceleri Nedeniyle İdam Edilenler*. Alan Yayıncılık. İstanbul.

**Ö Z G E Ç M İ Ş**

<b>Adı ve SOYADI</b>	Bilal GEDİKOĞLU
<b>Doğum Yeri - Tarihi</b>	Korkuteli - 29/06/1993
<b>EĞİTİM DURUMU</b>	
<b>Mezun Olduğu Lise</b>	Korkuteli Lisesi, 2011
<b>Lisans Diploması</b>	Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, 2015
<b>Yabancı Dil</b>	İngilizce
<b>E-Posta</b>	bilalgedikoglu@gmail.com