

OSMANLI
KİTAP KOLEKSİYONERLERİ
VE KOLEKSİYONLARI

İTİBAR VE İHTİRAS

Hazırlayanlar
Tülay Artan
Hatice Aynur



OSMANLI
KİTAP KOLEKSİYONERLERİ
VE KOLEKSİYONLARI

İTİBAR VE İHTİRAS

Hazırlayanlar
Tülay Artan
Hatice Aynur

 DERGÂH

Dergâh Yayınları: 1018
Tarih: 107

Osmanlı Kitap Koleksiyonları
ve Koleksiyonları
İTİBAR VE İHTİRAS

Hazırlayanlar
Tülay Artan
Hatice Aynur

1. baskı: İstanbul, Aralık 2022

ISBN
978-625-8437-64-5

Dizi editörü
Hatice Aynur

Kitap editörü
Mustafa Sökmen

Kitap tasarımı
Ersu Pekin
ersupekin@ersupekin.com

Baskı
Ofset Yapımevi A.Ş.
Çağlayan Mah. Şair Sok. No. 4
34403 Kağıthane / İstanbul
0212 295 86 01
Sertifika No. 45354

Dergâh Yayınları
Mimar Sinan Mah. Selamiali Efendi Cad.
No.13/A Üsküdar / İstanbul
Tel: (0216) 391 63 91-93
www.dergah.com.tr
bilgi@dergahyayinlari.com
Sertifika No: 49170

İçindekiler

- 9 Sunuş
- 21 — 173 1: Kütüphaneler ve Kurucuları**
- 23 Kadir Turgut, *Şeyh Vefâ'nın Konya ve İstanbul'da Kurduğu Kütüphaneleri ve Vakfettiği Kitapları*
- 43 Yoichi Takamatsu, *I. Mahmûd'un Kurduğu Üç Kütüphane: Ayasofya, Fatih, Galatasaray Kütüphaneleri*
- 131 Berat Açıl, *Osmanlı'da Bir Medrese Kütüphanesi Nasıl Oluşur? Cârullah Efendi Kütüphanesi Örneği*
- 157 Nazlı Vatanserver, *Bir Dîvân Koleksiyoneri Olarak Sahnâflarşeyhizâde Vak'anüvîs Es'ad Efendi (ö. 1848)*
- 175 — 431 2: Kitap Listeleri ve Ötesi**
- 177 Hatice Aynur, *Vakfiyesine Göre İsmihan Sultan'ın (ö. 1585) Medresesine Bağışladığı Kitaplar*
- 239 Mehmet Arıkan — Abdullah Uğur, *Feyzullah Efendi Koleksiyonu'na Dair: Bir Vakfiyenin Söyledikleri*
- 263 Orlin Sabev (Orhan Salih), *Şehîd Alî Paşa'nın (ö. 1716) Kitap Koleksiyonlarına Ait Sofya Ulusal Kütüphanesi'nde Muhafaza Edilen İki Kitap Listesi*
- 281 Tülay Artan, *Şehîd Alî Paşa'nın Sûk-ı Sultânî'de Satılan Kitapları, Sahaflar ve Koleksiyonerler (1719): İslâmi İlimler Alanında Yazma Kitap Piyasası ve On Sekizinci Yüzyıl İstanbul Koleksiyonlarının İnşası*
- 409 Filiz Dığıroğlu, *On Dokuzuncu Yüzyılda Paris'ten Dersaadet'e Gelen Kitaplara Dair Bir Liste*
- 433 — 603 3: Meraklılar ve Koleksiyonerler**
- 435 Ali İhsan Karataş, *On Altıncı ve On Yedinci Yüzyıllarda Kitapseverler ve Kitapları*
- 481 Esra Karayel Muhacir, *On Yedinci Yüzyılda Üsküdar'da Kitap Koleksiyonerleri ve Sahip Oldukları Kitaplar*
- 501 Zeynep Atbaş, *Evrak-ı Perişandan Evrak-ı Şahaneye: Mehmed Emîn Efendi'nin Kitap ve Murakkaları*

- 545 Kasım Hızlı, *Hazine-i Hassa Müsteşarı Mehmed Hâlis Bey: Bir Kitapsever Portresi*
- 577 Yaron Ben-Naeh — Noah S. Gerber, *Osmanlı Yahudilerinin Kütüphaneleri ve Kitap Koleksiyonları: Geç-Osmanlı Döneminde Bir Hazine Olarak Kudüs Örneği*
- 603 — 707 4: Koleksiyonların Çağrıştırdıkları**
- 605 Lâle Uluç, *Safevî Şâhı Tahmâsb'ın (ö. 1576) Yazmaları ve Bir Osmanlı Sadrazamı*
- 627 Dagmar Riedel, *Kâtib Çelebi'nin (1609-1657) Keşfü'z-Zünûn'u: Başarılı Bir Bibliyografyanın Görünmezliği*
- 665 Hakan Karateke, *Hangi Kitapları Yakmalı? On Beşinci ve On Altıncı Yüzyıllarda Osmanlı Ülkesinde Kitap Yakma Hadiseleri*

Hangi Kitapları Yakmalı? On Beşinci ve On Altıncı Yüzyıllarda Osmanlı Ülkesinde Kitap Yakma Hadiseleri

Hakan T. Karateke*

* Chicago Üniversitesi.

“Yazma kitaplar yanmaz!” (рукописи не горят) — Mihail Bulgakov’un *Usta ve Margarita*’da şehre bir yabancı kılığında gelen şeytana söylediği bu ironik cümlecik, kitap 1966’da yayımlandıktan sonra Rus entelektüelleri arasında özdeyiş hâlini alacaktı. Gerçekte ise, Sovyet rejiminde muhtemelen kendisini uzun yıllar hapiste çürütecek derecede sakıncalı olan romanının ilk müsveddesini kovuşturulma endişeleri yüzünden yakmıştı yazar. Sonra, 1930’larda ikinci bir sürüm üzerine çalıştı, tamamladı, fakat yine yayımlayamadı. Kitabın tefrika olarak bir derginin sayfalarında hayat bulması yazarın 1940’ta ölümünden yirmi küsur yıl sonra ve ancak birçok yeri sansürlenmiş olarak gerçekleşebildi.

Pek tabii Bulgakov’un endişesi çok klasik bir gerilimin sonucuydu. Kitap imha etmek tarihte siyasi erkin ideolojisine ve otoritesine aykırı hareket eden kişi veya grupların fikirlerinin yayılmasını engellemek için çoklukla başvurduğu bir yöntem. Gerçi Rus yazar kendisinin ve kitabının başına gelecek trajik sonucun önünü almak için müsveddesini kendisi yakmak zorunda kalmıştı, ama gerilim aynı gerilimdi. Bir noktadan sonra kitapların içeriği, özü, mesajı önemli olmaktan çıkıyor. Kitaptaki sakıncalı özellik o anda insanları “ifsad” ederek iktidara karşı harekete geçirme potansiyeli olarak görülüyor. Bu bağlamda muzır bilgileri içeren kitapları imha etmek veya sansürlemek ile zararlı fikirlerin paylaşıldığı kahvehaneleri kapatmak, vaazları kontrol altına almak ya da Twitter veya Wikipedia’yı yasaklamak arasında amaçlar açısından pek de fark bulunmuyor.

Bulgakov’un iyimser özdeyişinin aksine tarihte birçok yazar, siyasi erk tarafından kovuşturuldu ve kitapları yakıldı. Ama kitapların her zaman otorite ile yaşanan

bir gerilimin sonucunda yakıldığı düşünülmemelidir. Birçok yazar bir iç hesaplaşma neticesinde kitaplarının müsveddelerini ya da tek nüsha eserlerini imha ettiler. Kimi yazarlar kitaplarını gömdü, diğerleri ise eserlerini nehre attı. Öte yandan bazı kitaplar yasaklanıp yakıldığı için daha çok dikkat çekti; potansiyellerinden daha fazla yararlandılar, okundular ve etkili oldular.

Buradan yola çıkarak ne tür kitapların ne gibi gerekçelerle imha edildiğini, bu kitaplar aleyhine geliştirilen savları ve imha yöntemlerinin ardında ne tür sembolik anlamların olduğunu sorgulamak cazip bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkıyor. Bu makale bu sorular ışığında matbaa öncesi dönemde Osmanlı dünyasında kitap imha hadiselerini konu ediniyor. Kaynakları hakkıyla taradığımı iddia etmesem de, itiraf etmeliyim ki bu konuyu araştırmaya girişirken Osmanlı dünyasında kitap yakma hadiselerine dair daha fazla örnek bulacağımı tahmin etmişim.¹ Belki de Osmanlı dönemi öncesi İslâm dünyasında ve Ortaçağ Avrupa'sında kitap yakma vakalarına dair okuduğum çalışmalar bende bu kaniyi oluşturdu. Aşağıda Osmanlı devrinden birkaç kitap yakma hadisesini kaynaklardan takip etmeye çalışacağım. Fakat bu çalışma, bir yandan da Osmanlı bağlamında neden fazla toplu kitap yakma hadisesi *olmadığını*, bazı kitapların neden *yakılmadığını* ve bunların tarihsel nedenlerini açıklamaya çalışacak. Öncelikle İslâm tarihinde kitap imha hadiselerine kısaca bir göz atmak istiyorum. Burada öne çıkan kitap yakma gerekçelerinin Osmanlı dünyasındaki vakaları yorumlarken bize önemli karşılaştırma noktaları sunacağını düşünüyorum.

Gerekçeler

İlk anda matbaa öncesi dünyada kovuşturulan bilgi külliyatlarını yakarak yok etmenin etkili bir yöntem olduğu düşünülebilir. Fakat siyasi iktidar tarafından hedef alınan metinlerin yanarak kaybolduğu nadirdir. Bunun kolay bir açıklaması var: Muzır bir kitap siyasi iktidarın gazabına uğramış ise, çoğu zaman zaten yeterince ilgi çekmiş ve temsil ettiği fikirlerin takipçileri iktidarı endişelendirecek boyutta toplumsal bir hareket hâlinde ortaya çıkmış demektir. Dolayısıyla böyle bir metin büyük ihtimalle el altından dolaşacak, hatta kitap daha fazla ilgi çekecektir.

Modern öncesi dünyada tahrip edilen onlarca kütüphane, yakılan kitaplar ve münferiden imha edilen eserlerin hemen hepsi dini dürtüler veya din güdümlü siyasi

¹ Makaleyi yazarken birçok kişiden yardım gördüm: Ahmet Arslantürk, Aslı Niyazioğlu, Birol Ülker, Buket Coşkuner, Christy Gruber, Chrysanthi Koutsiviti, Cornell Fleischer, Ertuğrul Öktem, Fatma M. Şen, Frank Lewis, Hatice Aynur, İpek Hüner-Cora, İsmail Erünsal, Mahmud Kılıç, Mustafa Duman, Nabil al-Tikriti, Semih Ceylan, Side Emre, Sönmez Kutlu ve Zeynep Atbaş yardımlarını, fikirlerini ve kaynak önerilerini paylaştırmaları bu çalışma ortaya çıkmayacaktı; hepsine içtenlikle teşekkür ederim. Makalenin tamamını veya bazı bölümlerini okuyarak kıymetli öneriler getiren Ali Emre Özyıldırım, Ayfer Karakaya-Stump, Erdem Çıpa ve Tunç Şen'e özellikle minnettarım. Bu makale 2018'den itibaren basılmayı beklerken kitap yakma hadiselerine dair başka belge ve bilgilere ulaştım. Dolayısıyla bir sonraki aşamada buradaki değerlendirmelerimi de katarak hepsini bir kitap olarak çıkarmayı planlıyorum.

kararlarla yok edildi. Bu tespit bizi çok şaşırtmamalıdır. Modern öncesi dünyada toplumların, cemaatlerin en önemli kimlik belirleyici özelliklerinin din öğretileri olduğu tartışma götürmez. Fakat bir yazarın baskın anaakım dinî öğretilere göre “sapkın” kitaplar telif etmesi, çoğu zaman yakılmaları için tek başına yeterli bir gerekçe olmuyordu. Bu kitapların “sakıncalı” hâle gelmesi, siyasi iktidar açısından toplumsal huzursuzluk çıkarma, yani iktidara alternatif fikirleri yayma potansiyelleri ile ilgiliydi. Belli kitaplar aykırı bir toplumsal hareketin sembolü hâline gelir ise siyasi erk bu kitapları kamusal bir alanda topluca yaktırma yolunu seçebiliyordu. İktidarın bu eylemle amaçladığı bilginin yayılmasının önüne geçmekten ziyade, kitapların okurlarına veya bu gruplara sempati besleyenlere yönelik bir uyarı, bir tehditti.

Endülüs’te hüküm süren Müslüman hanedanların tarihi konumuzla ilgili çarpıcı örnekler barındırıyor. Emevi devleti zamanında mutasavvıf ve kelamcı İbn Meserre’nin (ö. 931) kitapları, yazarın ölümünden otuz yıl sonra, *Kur’ân*’ı ve sünneti tahrif ettiği suçlamasıyla kamusal alanda topluca imha edilmişti. Endülüs Emevi halifesi III. Abdurrahmân en-Nâsır li-Dînillâh’ın (salt. 912-961, önce emir, sonra halife) gazabını çeken, kitapların “batını sapkınlığı” kadar Şîî eğilimli öğretileri büyük bir gizlilikle yayan takipçilerinin teşkilatlanmasıydı. Anlaşılan yazarın ölümünden sonra şahsiyeti etrafında bir kült oluşmaya başlamış ve takipçileri kendisini bir Şîî imam mertebesinde görmeye başlamışlardı. Bu noktada, her ikisi de hilafet iddiasında olan Sünnî Emevilerle Kahire merkezli Şîî Fatımiler arasındaki ideolojik çekişmenin yansımalarını da hesaba katmalıyız. Önce fukaha, İbn Meserre’nin kitaplarına reddiyeler yazdılar. Nihayet 961 yılında halifenin emriyle başkent Kurtuba’daki büyük caminin (Mezquita-Catedral de Córdoba) avlusunda Meserrecilerin de aralarında bulunduğu bir topluluk önünde kitapları yakıldı.²

Bundan sonra Endülüs’te farklı zamanlarda farklı ideolojik bağlamlarda gerçekleşen en az beş toplu kitap imha hadisesi biliniyor. Janina Safran’a göre onuncu yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar birçok kitap kamusal alanda, daha önce hüküm süren hanedanın ideolojisini reddetmek amacıyla ve otoritesini pekiştirmeye çalışan hükümdar ve kadıların işgüzarlığı sonucunda yakılmıştı.

Emevi halifeliğinin 1031’de çökmesi ve ardından on birinci yüzyılın sonuna kadar süren Tavâif-i Mülûk devrinden sonra Endülüs’te iki Berber hanedanı olan Murabıtlar (1090-1147) ve ardından onların ideolojisini şiddetle reddeden Muvahhidler (Marakeş’te 1147-1269) hüküm sürdü. Bu devirdeki kitap imha hadiseleri içinde belki de en dikkat çekenini İmam Gazâlî’nin (ö. 1111) 1103 civarında tamamladığı *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn* adlı kitabının Murabıtlar zamanında yakılmasıdır. Gazâlî’nin eseri, on ikinci yüzyılın başı itibarıyla etkilerini iyice artıran Mâlikî ulemanın kelam, felsefe ve mantık ilimlerine karşı aldıkları olumsuz tavırdan nasibini aldı. Mu-

² Endülüs’le ilgili bu bölümdeki bilgileri Janina Safran’ın makalesinden derledim: Safran, “The Politics of Book Burning in al-Andalus,” *Journal of Medieval Iberian Studies* 6, s. 2 (2014): 148-68; Ayrıca krş. Çağrırcı, “İbn Meserre,” *TDVİA*, c. 20 (İstanbul: TDV, 1999), 188-93.

rabıt devri uleması kitabın ortaya koyduğu öğretilerin topluma ve imana tehditler içerdiğine kanaat getirdi. Daha sakıncası, *İhyâ*'nın öğretilerinin aşırı sufi ve batını grupların sapkın addedilen inançlarına meşruiyet sağlayabileceği, dolayısıyla müesses nizama karşı ayaklanmaları tetikleyebileceği düşünüldü.³ 1109'da birçok değişik şehrin önde gelen fakihleri ve nihayetinde Kurtuba kadısı *İhyâ*'nın yakılması gerektiğine dair fetvalar çıkarttı.⁴ Bunun üzerine Murabıt hükümdarı Alî b. Yûsuf (salt. 1106-1143) Gazâlî'nin kitabının hükmü altındaki bütün coğrafyada yakılmasını emretti.

Öncelikle sembolik olarak olabildiğince çarpıcı bir şekilde onlarca *İhyâ* nüshası Kurtuba Camisi'nin avlusunda yaktırıldı. Bu eylemi izlemek için şehrin ileri gelenlerine avluda toplanmaları talimatı verilmişti. Olayı aktaranlar deri kaplı yazmaların üzerine yağ boca edildiğini, sonra da kitapların ateşe verildiğini anlatır. Bundan sonra *İhyâ*'yı tedris etmekte, hatta kendi başına okumakta ısrar edenler kovuşturulacaktı. Bir kadı *İhyâ*'yı okuyanların kafir olacağına dair mütalaa bildirmişti.

1147'de Marakeş'te Murabıtları devirip iktidarı ele geçiren Muvahhidler, İslâm'ın kötü ve gevşek bir yorumu olduğu ithamıyla Murabıt devrini reddediyorlardı. Muvahhid hareketinin kurucusu İbn Tumert (ö. 1130?) Bağdat'ta eğitimi sırasında Gazâlî'nin öğretilerinden etkilenmişti. Hatta bir rivayete göre *İhyâ*'nın yakıldığı haberi, kendisi bizzat Gazâlî'nin huzurundayken ulaşmış, İmam da İbn Tumert'i Murabıtları hizaya getirmekle görevlendirmişti. Araştırmacılar Gazâlî ile İbn Tumert'in görüşmüş olma ihtimalini yüksek bulmuyor, ama bu rivayetin Muvahhid fikriyatını anlamadaki önemi yadsınamaz. *İhyâ*'nın yakılması bu devirde infialle hatırlanacak, hatta Muvahhidlerin kendilerini Murabıtlardan farklı tanımlamalarında önemli bir rol oynayacaktı. Nihayet Murabıtların sıkı sıkıya bağlı olduğu Mâlikîliğe dair kitaplar da Muvahhidler zamanında ateşe atılmaktan kurtulamadı. Ebû Yûsuf Yakûb el-Mansûr (salt. 1184-1198) dini konulara gösterdiği özel hassasiyetle Mâlikî mezhebini ülkesinden tamamen yok etme ve tebaasını gerçek imana getirme azmindeydi. Mâlikî fıkıh kitaplarıyla birlikte sadece bir entelektüel gelenek ile birlikte aslen bir önceki rejimin ideolojisi reddediliyordu.

Bu zamana değin iktidarla iyi ilişkiler içinde olan önemli düşünür ve fakih İbn Rüşd (ö. 1198) sapkınlıkla suçlandı ve el-Mansûr saltanatının istenmeyen kişisi ilan edildi. Çıkarıldığı bir mahkeme sonrasında Kurtuba'dan sürüldü ve felsefeye dair olan kitaplarının yakılmasına karar verildi. İşler siyasi erk tarafından böylesine gerilimli raddeye getirildikten sonra eylemlere dinî temellendirme yapacak ulema bulmak zor değil. Nitekim birçok fakih bu kovuşturmayı desteklediler, hatta önyak oldular.

³ Delfina Serrano Ruano, "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazâlî? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwâ on Awliyâ' Allâh," *Der Islam* 83, no. 1 (2006): 155-56.

⁴ Ruano, "Why Did the Scholars..." 137-38.



Kitapların her zaman baskıcı bir siyasi iktidar tarafından yakıldığını düşünmemek gerek. Erken İslâm tarihinde en çok karşılaşılan gerekçe ayetlerin ve hadislerin yazılıp çoğaltılmasının uygunluğuna dair duyulan bir şüpheye dayanıyordu. Bu konuda araştırma yapanlar birçok kitabın ve notların henüz peygamberin sağlığında yakıldığını saptamıştır. Bir defasında hadisleri yazarken yakaladığı sahabelere kızan peygamberin, Allah'ın kitabı varken başka bir kitabı ne amaçla derlediklerini sorguladıktan sonra yazılan bütün parçaları toplatıp yaktığından bahsediliyor.⁵ Ebu Hureyre (ö. 678) ise birkaç diğer sahabeyle beraber peygamberin bu yasağını işitince notlarını bir yere yığıp yaktıklarını anlatır.⁶ Peygamberin 632 yılında ölümünden sonraki en az bir asırlık zamanda hadislerin yazılıp yazılmayacağı konusunun yoğun bir şekilde tartışıldığı anlaşılıyor.⁷ Geleneği sağlam bir sözlü kültürün varlığı bu kuşkunun nedeni olmalıdır.

Kişisel taassup nedeniyle ya da bireylerin hayatlarının gidişatı hakkında aldığı ani kararlar ve benzeri durumlarda kişilerin kendi kitaplarını yaktıkları, yırttıkları, gömdükleri veya suya attıklarına dair onlarca örnekle karşılaşırız. Zahitliğin alternatif bir İslâm biçimi olarak yayıldığı sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda tasavvuf yoluna girenler arasında kitaplar bir övünç, bir kibir vesilesi olarak algılandığı için imha edildiği anlaşılıyor. Tek nüsha kitaplar, yazarları tarafından çeşitli sebeplerle imha edildilerse gerçekten yok olabiliyorlardı. Mesela kıraat âlimlerinden Ebû Amr b. Alâ (ö. 770?) hayatının sonunda dünyadan elini eteğini çekerek zühd yoluna girdiği bir dönemde bir oda dolusu notlarını ve kitaplarını yakmıştı (Gerçi daha sonra pişman olarak talebelerinin ezberinde olanlardan bazı bilgileri tekrar derlemeye çalışmış). Öldükten sonra kitaplarının imha edilmesini vasiyet eden birçok kişi biliniyor.⁸ Christopher Melchert'e göre zühd yoluna girenler hadis çalışmalarının kendilerini önemli görmeye sebep olduğu veya hadis ilimleriyle fazla uğraşarak tefekkürden geri kaldıkları için bu tür kitaplara karşı ikrah duymuş olmalıydı.⁹

Bu hadiselerin birçoğu gerçek olabilir. Fakat bir yandan da özellikle büyük sufiler hakkında anlatılan menkıbelerde “kitaplardan kurtulma” temasına temkinle yaklaşmalıyız. Kitaplar zahirî ilimlerin en bariz sembolü idi. Zahirî ilimlerin babası olan fıkıh, kitaplardan öğrenilir, ezberlenir ve kitabî bilgi genişledikçe de âlimin kibirlenme ihtimali artardı. Dolayısıyla zahirî ilimlerden tam tasavvuf yoluna ani dönüş yapanların kitaplarla bağlarını birden sembolik bir hareketle kopardıklarını görürüz, ki bu hikâyeleri gerçek sufiliğe geçiş anını sembolize eden birer ritüel olarak yorum-

⁵ Michael Cook, “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam,” *Arabica*, no. 44 (1997): 464 ve birçok yerde.

⁶ Christopher Melchert, “The Destruction of Books by Traditionists,” *Al-Qantara* 35, no. 1 (2014): 214.

⁷ Melchert, “The Destruction of Books...” 214.

⁸ Melchert, “The Destruction of Books...” 219.

⁹ Melchert, “The Destruction of Books...” 222.

lamakta yarar var. Mesela bir rivayette, Şems-i Tebrîzî (ö. 1247?) ilk tanışmalarında Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 1273) çok değer verdiği kitaplarını alıp medresenin havuzuna atıvermişti. Şaşırın ve kızan genç fıkıh âlimi, kitapların ıslanmadığına tanık olmuş ve bilindiği gibi bu tanışma sonrası Mevlânâ tedricen kendini zahirî ilimlerden soyutlayarak tasavvuf yoluna girmişti.¹⁰ Torunu Halîl b. İsmâîl'in (ö. 1460'dan sonra) kaleme aldığı menakıbına göre o zamana değin dar fikirli ve sufi karşıtı bir fakih olan Simavnalı Bedreddîn (ö. 1420) Kahire'de Sultan Berkuk'un (salt. 1382-1389, 1390-1399) sarayında Hüseyin Ahlatî (ö. 1397) ile tanışmış, kendisinden olağanüstü etkilenmiş ve sonrasında bütün benliğiyle kendini tasavvufa verip o anın cezbesiyle bütün kitaplarını Nil nehrine atmıştı (*cümle kütübüni Nile dökdüğün*).¹¹ Öte yandan Bedreddîn'in bu karşılaşmadan sonra fıkha dair kitaplar kaleme almaya devam ettiğini biliyoruz (msl. *Câmi'u'l-Fusûleyn*). Dolayısıyla bu örneği de kitapları imha ederek şekilci bir din anlayışına, kibre ve dünyevi hırsalara elveda deme anını sembolize eden bir hikâye olarak anlamak akla daha yatkın. Eğer bu olay gerçekten vaki olduysa, özel bir anın cezbesiyle kitapların suya atıldığını düşünmek gerek.

Aykırı bir toplumsal hareketin tetikleyicisi olan "sapkın" kitaplar, birbirini reddeden devlet ideolojileri, kişisel taassup veya zahirî ilimlerden tasavvufi bir hayat yorumuna evrilmek İslâm tarihindeki kitap yakma gerekçelerinden bazıları. Şimdi bu gerekçeleri aklımızda tutarak dikkatimizi Osmanlı bağlamından bazı vakalara çevirelim:

Sapkın kitaplar

Gemistus Plethon ve Nómoi

Osmanlı dünyasında belki de ilk kitap yakma hadisesi, Konstantinopolis'in alınmasından kısa bir süre sonra gerçekleşti. Söz konusu kitap Gemistus Plethon'un (ö. 1452) panteizm ve Zerdüş mistisizminin etkisinde çok-tanrılı bir âleme dair inançlarını sistematize eden *Nómoi* (*Kanunlar*) adlı derlemesiydi. Plethon'un anaakım Ortodoks Hristiyanlığından sapan konulara uzun süre kafa yorduğu ve Mora yarımadasında yaşadığı Mistras'ta dersler verdiği biliniyor. Ölümüne kadar kitabın bütünü dolaşıma sokmadıysa da bazı bölümleri öğrencileri ve takipçileri vasıtasıyla yayılmıştı. Plethon 1452'de ölünce, müellif nüshası terekesinden Mora despotu Demetrios'un eşi Theodora'nın (ö. 1470 civarı) eline geçti. Kitabı ödünç alıp çoğaltmak isteyenler oldu. Theodora ise kitabı yakın zamanda II. Mehmed tarafından İstanbul patriği atanan Gennadios Scholarios'a (ö. 1473) gönderip ne yapmak gerektiği konusunda fikrini almak istedi. Plethon'un fikirlerinin paganlığa kayıp kaymadığı ölümünden sonraki yüzyıllarda çok tartışıldı. Kesin

¹⁰ Bu karşılaşmanın alternatif anlatıları için bkz. Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi* (Oxford - Boston: Oneworld, 2000), 159-61.

¹¹ Halîl b. İsmâîl, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn b. İsrâîl*, Atatürk Kitaplığı-Muallim Cevdet K157, yk. 20b.

olan ise, patriğin Plethon'a ölümünden önce de derin bir antipatisi olduğu. Dolayısıyla kitabı inceleyen Scholarios'un prensese kitabın yakılmasını salık vermesi kendince sapkın fikirlerin yayılmasını önlemek amacıyla olsa bile, kişisel nefretinin de bunda rol oynadığını tahmin edebiliriz. Anlaşılan Theodora kitabı kendi yakmayı tercih etmedi, ama Plethon'un takipçilerini kovuşturacağına dair teminat verdi.

Hikâyenin çeşitli sürümlerine göre kitabın patriğe nasıl ve ne zaman ulaştığı tartışmalı, fakat yakıldığı konusunda kuşku yoktur. Buna kaynak olarak bizzat Scholarios'un kendi patrik yardımcısına yazdığı bir mektupta Plethon'un tezlerine dair bir liste dışında kitabı yakıldığını belirtmesi gösteriliyor (τὸ δ' ἄλλο πᾶν ἀποσπασθὲν ἐπαφείθη πυρὶ). Yakılma hadisesinin tam tarihi de kesin değil; çeşitli yorumlar ışığında 1454 ile 1462 arasında gerçekleştiği söylenebilir.¹² Kitabın yakılışını temellendirdiği mektupta patrik, Plethon'un putperestliğine dair ağır sözleriyle onun savlarına karşı geliştirdiği argümanlarını uzun uzun sıralar.¹³ Dahası Scholarios kitabın başka nüshaları veya bölümleri mevcutsa, onların da muhlis Hristiyanlar tarafından yakılmasını şiddetle öğütler. Aksi takdirde bu kişileri cemaatten aforoz etmekle tehdit eder.

Kitabın nasıl yakıldığına dair elimizdeki bilgiler kısıtlı. Gerçi Scholarios'un mektubuna göre kitap birçok kişinin gözleri önünde ateşe atılmıştı (πολλῶν ἐπ' ὄψει ταῦτα ἐγίνετο).¹⁴ Yine de hadisenin cemaatin dışında ne kadar duyulduğu ayrıca üzerinde düşünülmeğe değer. *Nómoi*'un yakılmasından on yıl kadar sonra, daha önceden dolaşımda olan kısımlarından biri olduğu anlaşılan önsözü İstanbul'da, II. Mehmed'in himayesinde Arapçaya çevrildi ('*Pletho arabicus*'). Çeviriyi yapan bu kişi de mesela kitabın orijinalinin yakıldığına değiniyor. Kitabı tercüme edecek kadar konuyla ilgili bir entelektüelin hadiseden haberi olması belki çok şaşırtıcı değil, ama kitabın yakılmasının dikkatleri üzerine çektiğini, belki de tercüme faaliyetini tetiklediğini düşünebiliriz.¹⁵

Kitabın Osmanlı sarayında gördüğü ilgiyi kısmen yakılma hadisesine bağlamak hiç mantıksız olmayacaktır. Anna Akasoy'a göre Plethon'un muhalif kişiliği ve düşünceleri dikkat çekmiş olmalıdır.¹⁶ Gerçekten de II. Mehmed'in sarayında Yunancadan Arapçaya çevrildiği bilinen kitaplara bakınca Plethon'un *Nómoi*'unun diğerlerinden farklı olduğu göze çarpıyor. Diğer çeviriler arasında bilinen yazar-

¹² Maria Mavroudi, "Pletho as Subversive and his Reception in the Islamic World," *Power and Subversion in Byzantium: Papers from the 43rd Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 2010*, ed. Dimiter Angelov, Michael Saxby (Farnham, Surrey, UK - Burlington, VT: Ashgate Variorum, 2013).

¹³ *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, ed. Louis Petit, X.A. Sideridès, Martin Jugie, c. 4 (Paris: Maison de la bonne Presse, 1935), 155-172; Monfasani, *George of Trebizond*, 207.

¹⁴ *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, IV, 172. Mektubun bu kısmını benim için çeviren Chrysanthi Koutsiviti'ye teşekkür ederim.

¹⁵ Jean Nicolet, Michel Tardieu, "Pletho Arabicus: Identification et Contenu du Manuscrit Arabe d'Istanbul, Topkapı serâi, Ahmet III 1896," *Journal Asiatique* 18 (1980): 41. Arapça çeviri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir.

¹⁶ Anna Akasoy, "Georgios Gemistos Pletho and Islam," *Proceedings of the International Congress on Pletho and his Time*, edited by Linos G. Benakis, Chrestos P. Baloglou (Atina: Diethnēs Hetaireia Plēthōnikōn kai Vyzantinōn Meletōn, 2003), 351.

ların eserleri var; mesela Patrik Scholarios'un ve Patrik III. Maximos'un (ö. 1482) Ortodoks Hristiyan akidelere dair risaleleri veya Batlamyus'un (ö. 170) *Coğrafya'sı*. Plethon'un eseriyle aynı ciltte bulunan diğer eserlerden biri eski çağlardan beri bilinen *Keldani Kehanetleri* adlı şiir ve Plethon'un bu esere yaptığı şerh.¹⁷ Maria Mavroudi, II. Mehmed'in bu şiire ilgisini genelde hükümdarlık prensiplerine olan merakına bağlıyor.¹⁸ Öte yandan Plethon'un Osmanlı sarayında tanınan bir şahsiyet olduğunu unutmamak gerekir. 1452'de yüz yaşına yakın ölen filozof gençliğinde I. Murâd (salt. 1362-1389) ve I. Bâyezîd'in (salt. 1389-1402) Bursa ve Edirne saraylarında vakit geçirmişti.¹⁹ Her hâlükârda Plethon'un eseri, içeriğinin ilginçliğinden çok 1450'lerde toplumsal-dinî bir gerilimin göbeğinde yer almasıyla dikkat çekmiş olmalıdır. Arapçaya çeviren neden yakıldığına açıklama getirirken kitabın içeriğinin avamı yoldan saptırma potansiyeline değiniyor. Yani olağandışı bir imha hadisesine konu olmuş muhalif bir kitaptı *Nómoi*; anaakım din kurallarına aykırı sözler ediyordu ve daha tehlikelisi muhalif fikirlerinin çok sayıda takipçisi vardı. Fakat çıkarımlarımız doğruysa eğer, aslında yakılması dikkatlerin kitaba daha çok yönelmesine neden olmuştu diyebiliriz.

On beşinci yüzyılda bir şekilde hayatları Plethon'la veya eseri *Nómoi* ile kesişmiş olması muhtemel iki Osmanlı âliminden Simavnalı Şeyh Bedreddîn bağîlik, Mollâ Lutfî (ö. 1495) ise muhtemelen fesat çıkarma suçlamasıyla boyunlarını vermişlerdi. Acaba bu iki aykırı âlimin eserlerinden *Nómoi* ile benzer kaderi paylaşanlar var mıydı?

Şeyh Bedreddîn ve Vâridât

1350'lerin sonunda doğan Şeyh Bedreddîn ile aşağı yukarı yaşdaşı olan Plethon'un gençliklerinde Edirne sarayı çevrelerinden tanışık olmaları ihtimali daha önce de dillendirildi.²⁰ Her ikisinin anadili de Yunanca idi. Bedreddîn muhtemelen Arapça ve Türkçeyi daha akıcı konuşuyordu, ama, görüşülse eğer, ortak bir dil bu genç ve ihtiraslı iki ilim tâlibinin iletişimini kolaylaştırmış olmalıdır. Daha önemlisi Edirne'de benzer fikirlerden etkilenmiş oldukları ihtimalini göz ardı edemeyiz. Bu ikisini o sırada bir süredir Irak, Suriye ve Anadolu'da etkili olan vahdet-i vücûdçu ve panteist fikirlerden eklektik olarak etkilenmiş iki düşünür olarak görmek pekâlâ mümkün. Philippe Gardette her iki düşünürde de sonra ortaya çıkacak olan Platonik temelli toprağın paylaşımı ilkesinin en azından bu yıllarda Edirne'de tedavülde olan bir fikir olabileceğini dillendiriyor.

¹⁷ Nicolet, Tardieu, "Pletho Arabicus," 49 vd.

¹⁸ Mavroudi, "Translations from Greek into Arabic at the Court of Mehmet the Conqueror," *The Byzantine Court: Source of Power and Culture*, ed. A. Ödekan, N. Necipoğlu, E. Akyürek (İstanbul: Koç University Press, 2013), 204.

¹⁹ Franz Taeschner, "Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande," *Der Islam*, no. 18 (1929): 237-38.

²⁰ Msl. Philippe Gardette, "Pour en finir avec Pléthon et son maître juif Elisée," *Etudes imagologiques et Relations interconfessionnelles en zone Byzantino-Ottomane*, ed. Philippe Gardette (İstanbul: Isis, 2007), 154.

Bu bağlantı bizi Şeyh Bedreddîn'in tartışmalı fikirlerini içeren *Vâridât* isimli eserine ve bu kitaba on beş ve on altıncı yüzyıllarda ne gibi tepkiler olduğu meselesine getiriyor. Sözü edilen yüzyıllarda *Vâridât*'in içeriğinin ulema arasında zaman zaman hararetle tartışıldığı ve kitap hakkında olumsuz fikirlerin yaygın olduğu söylenegel-di. Dolayısıyla eleştirilerin bu denli odağında olan bir kitabın muhalifleri tarafından imha edilip edilmediği ilginç bir soru olarak karşımıza çıkıyor.

Bugünkü bilgilerimizle birçok araştırmacının vardığı genel kanaate göre *Vâridât*, Bedreddîn'in 1420'de idamından sonra müridleri tarafından derlendi. Metnin özünü 1410'lu yılların sonunda İznik'te gözaltındayken ya da oradan kaçtıktan sonra yapılan sohbetler oluşturuyordu. Şeyhin sağlığında yazdığı diğer kitapların hiçbirinin anaakım ehlisünnet akidesine aykırı fikirler barındırmadığı, dolayısıyla *Vâridât*'in bir istisna oluşturduğu iddia edilmiştir. Ama gerçekte bu durum, şeyhin bir noktadan sonra fikirlerinin evrilmiş olamayacağı anlamına gelmiyor. Özellikle de Bedreddîn'in bir toplumsal hareketi ateşleyebilecek, insanları bir ayaklanmaya sevk edebilecek fikirlerinin anaakım ehlisünnet öğretilerinin ötesinde bir şeyler olması gerekir. Dolayısıyla aktivist döneminde iyice belirginleşen düşüncelerini sohbetlerinde işlemiş, fakat henüz kâğıda dökmemiş veya buna vakti kalmamış olabilir. Modern araştırmalarda kitabın bizzat Bedreddîn tarafından mı, yoksa müridleri eliyle mi yazıldığı tartışıl-sa da kitabın Bedreddîn'e aidiyeti ile ilgili açık bir kuşkunun varlığını on altıncı yüzyıl kaynaklarında tespit edemedim. Kesin bildiğimiz, *Vâridât*'in on beşinci yüzyılın sonunda ve on altıncı yüzyıl boyunca Bedreddîn'in bir eseri olarak birçok tartışmanın ve ulemanın eleştirilerinin odağında olduğudur.

Ulemanın tepki ve eleştirileri açısından Şeyh Bedreddîn'i, eseri *Vâridât*'ı ve on altıncı yüzyılda Bedreddînîler diye anılan takipçilerini üç farklı kategori olarak görmek gerekiyor. Şeyhin şahsını büyük bir âlim olarak kabul eden, ama *Vâridât*'a mesafeli olanlar hiç de az değildi. Ehlisünnet akidesi dışında fikirler ihtiva ettiği düşünülen *Vâridât*'in ise, aşağıdaki bazı rivayetlerde de göreceğimiz üzere, kısmen sakınılması gereken bir kitap olarak anlaşıldığına dair veriler çoktur. Bir yandan da şunu tespit etmemiz lazım ki *Vâridât*'a karşı bütün ulema ve şuyûh olumsuz fikirler beslemiyordu. Görülen o ki, merkez ulema, yani Osmanlı devleti ile sıkı sıkıya eklemlenmiş olan âlimler ve iktidarla sıkı fıkı olan şeyhler, muhtemelen bu kitabın ve yazarının müesses nizama karşı kalkışan bir şahsiyet olarak hatırlanmasından dolayı bu konuda daha hassastı. Mesela Sofyalı Bâlî (ö. 1553), Bedreddîn takipçilerini hiçbir aracı kullanmadan bizzat Kânûnî Süleymân'a şikayet ettiği bir mektupta şeyh hakkında Allah katında gazaba uğramış anlamında çok ağır bir ifade kullanır (*Şeyh Bedreddîn-i Simavî el-maslûb ve indallâh el-magzûb*).²¹ Yine sarayla pek içli dışlı ve oldukça da nüfuzlu bir şeyh olan Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1628) on yedinci yüz-

²¹ Andreas Tietze, "Sheikh Bali Efendi's Report on the Followers of Sheikh Bedreddin," *Osmanlı Araştırmaları*, s. 7-8 (1988): 116.

yıl başında I. Ahmed'e bir arıza sunup Şeyh Bedreddin'in şahsını benzer şekilde tanımlar.²² Öte yandan, taşrada kalmayı tercih etmiş, sultanın İstanbul'a davetlerine icabet etmemiş, hayli de prestijli bir Nakşibendi şeyhi olan Mollâ İlâhî (ö. 1491) on beşinci yüzyılın sonunda *Vâridât*'ı yüce makamların kitabı olarak tarif etmiş ve üzerine bir şerh yazmıştı.²³ Bu örnek verdiğim şahıslar bir asrı müteceviz bir dönemden cimbizla ayıklanan bir kaç kişi. Muhakkak değişik zamanlarda, mesela zındıklık konularında gerilim arttığında, farklı kanaatler üstünlük kazanabiliyordu. Doğrusu, bu devirde *Vâridât* hakkındaki algıların, kanaatlerin daha sistematik bir analizinin yeni açılımlar sağlayacağı kesindir.²⁴

Şimdi sakıncalı bir kitap olarak *Vâridât*'a dair iki rivayete odaklanıp –satır aralarını da dikkatle okuyarak– kitaba tepkilerin ne boyutta olduğunu tespit etmeye ve bunun sonuçlarının nasıl olmuş olabileceğine dair fikir yürütmeye çalışalım. Öncelikle dikkatimizi kitabın yakılmasının önerildiği bir hikâyeciğe çevirelim. Hikâyenin kahramanı on beşinci yüzyıl âlimlerinden Halepli Alâeddin Alî el-Arabî. Bu zat gerçi ulema silkindendi; Fâtih Külliyesi içindeki Sahn-ı Seman'da, yani dönemin en itibarlı medresesinde ders vermiş, sonra da bir süreliğine şeyhülislâmlık makamına atanmıştı, ama kendisi hakkında Taşköprülüzâde'nin (ö. 1561) *Şakâyık*'ta anlattıklarına bakılırsa ölüm döşeğindeki çocuğu iyileştirmek gibi bazı kerametleri de vardı. Aşağıdaki hikâyecik de henüz Manisa Medresesi'nde ders verdiği bir dönemde gösterdiği kerametler meyanında aktarılmıştır:

Alî el-Arabî, Bozdağ'da istirahat ile vakit geçirirken civar köylerden birinin imamı meclisini ziyarete gelir. Mecdî (ö. 1591) tercümesinde geçtiği şekliyle, Alî el-Arabî birden imama “*hâşâ sende râyîha-i necâset ve şemme-i habâset istişmâm ve istinşâk olunur,*” yani “senden pis ve kötü bir koku alıyorum” der. Burada bir an durup metindeki “*necâset*” ve “*habâset*” kelimelerinin ne kadar ağır ve aşağılayıcı olduğuna dikkat edelim: Bilindiği üzere “*necâset*” genelde “pislik”, “*habâset*” ise “saf kötülük” anlamında kullanılıyordu. Taşköprülüzâde de kitabın Arapça aslında “*necâset*” kelimesini kullanıyor.²⁵ Gerçi pek tabii sonuçta kelimeler tezkire yazarı Taşköprülüzâde ile çevirmen Mecdî'nin seçimi, dolayısıyla onların edebi kurgusudur, ama yine de hadiseye kattıkları dramatizasyonun en azından belli bir grup ulemada mevcut bir fikriyatı yansıttığı yadsınamaz. En azından Taşköprülüzâde'nin kaynağının sağlam olduğunu biliyoruz, zira babası, Alî el-Arabî'nin öğrencisiydi. Kendisi bu zat hakkındaki hikâyeleri bizzat babasından dinlediğini belirtiyor.

²² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar*, 4. bs. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 217.

²³ Mustafa Kara, “Molla İlâhî'ye Dair,” *Osmanlı Araştırmaları*, s. 7-8 (1988): 375.

²⁴ Ahmet Yaşar Ocak kitabında genişçe bir bölümde Şeyh Bedreddin ve düşüncesinin en yetkin analizlerden birini yapmıştır. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 159-235.

²⁵ Ahmed b. Mustafâ Taşköprülüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, MÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, YZ455, yk. 53b-54a.

Hikâyeye geri dönersek, huzursuz olan imam üstünü başını kontrol eder, bir şey göremez. Tam mecliste oturmaya hamle edecekken koltuğunun altından *Vâridât* kitabı düşer. Kitabı eline alıp biraz karıştıran Alî el-Arabî ehli-sünnet ve uleması aleyhinde bir bölüme denk gelince kötü kokuların bu kitaptan geldiğini anlayıp şöyle söyler: “*Bunu hemen ihrâk bi’n-nâr etmek gereksin!*” İmam şaşırır, itiraz eder ve kitabı yakmaya yanaşmaz. Bunun üzerine Alî el-Arabî kızgınlığını belli eder bir ses tonunda ısrar eder: “*Elbette yakmak gereksin, bundan sana hayr gelmez. Bu senin hânümânını harâb eder.*” Bu tehditvari uyarıya rağmen imamın kitabı yakmamak konusunda kanaati değişmez. Ancak daha bu konuşmalar devam ederken köy tarafında bir yangın olduğu fark edilir. Dikkatli bakınca imam kendi evinin yandığını anlar. Hâliyle şeyhin imasını anlayamadığı ve *Vâridât*’ı yakmaya yanaşmadığı için pişman olur.²⁶

İkinci hikâye takriben bir yüzyıl sonra geçiyor ve Nev’îzâde’nin (ö. 1635) *Şakâ-yık’a* yazdığı zeyilde anlatılıyor. Toyranlı Şeyh Mehmed hakkındaki bu rivayet de *Vâridât* hakkındaki kanaatleri tespit etmek açısından dikkate şayan. Yazar hikâyeyi bizzat Toyranlı’nın dostlarından olan Sirozlu Mollâ Çelebi’den işittiğini söylüyor. Toyranlı okuma yazma bilmediği için âdeti meclislerde bazı kitapları sesli okutup sonra tahkiklerini serdetmekmiş. Sirozlu ise Şeyh Bedreddin’in yüksek manevi mertebesi ile *Vâridât*’ın başında geçen ahirette huriler ve sarayları inkâr eden beyanları mezcetmekte zorlanıyormuş. Nihayet bir gün bu meseleye açıklık getirmek niyetiyle kitabı alıp Toyranlı’nın meclisine yollanmış. Yine kitaplardan sesli okunma vakti gelip Sirozlu kitaptan bu bölümü okumak için açtığında içinden bir not çıkmış. Daha önce kitabı defalarca tahkik etmesine rağmen görmediği bu not tam da sorularına bir açıklama niteliğindedir.²⁷

İlk bakışta bu anlatının *Vâridât*’ın lehinde mi aleyhinde mi olduğu açık değil, zira Nev’îzâde lafi kısa kesmiştir. Toyranlı’nın kerameti olarak anlatılan hikâye, “*Vâridât*’ta böyle netameli bölümler vardır, fazla kurcalamamak, hele mecliste umumun önünde bunları hiç tartışmamak lazım” mı demek istiyordu acaba? Toyranlı’nın gençliğinde, daha önce Sultan Süleymân’a Deliorman’daki Bedreddinîlerin faaliyetlerini ağır ithamlarla şikâyet ettiğini gördüğümüz Sofyalı Bâlî’nin yanında yetiştirdiği düşünülürse, *Vâridât*’a çok olumlu yaklaşmayacağını bir miktar temkinle çıkarımlayabiliriz. Bu hikâyelerden kesin olarak ortaya çıkan şey ise kitabın etrafındaki kuşku- ların bu konularla ilgilenenlerin zihinlerini ne kadar meşgul ettiği. Olumlu olsun veya olumsuz olsun, bu ilginin kitaba olan merakı tetiklediğini, kitabın açık veya gizli okunmasına ve tartışılmasına yol açtığını söylemek hatalı olmasa gerek.

Ne var ki, popüler bir eser olmasını bekleyeceğimiz *Vâridât*’ın ilginç bir şekilde günümüze kalan nüshaları nispeten azdır.²⁸ Gerçi kitap Arapça olduğu için merkez

²⁶ Mehmed Mecdî, *Tercüme-i Şakâik-i Numâniyye*, 173-74; krş. Ali Kozan, “Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve *Vâridât*’ın Metin Kitiği” (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003), 107.

²⁷ Nev’îzâde Atâyî, *Hadâ’iku’l-Hakâ’ik fi Tekmileti’ş-Şakâ’ik*. *Nev’îzâde Atâyî’nin Şakâ’ik Zeyli*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1250-51.

²⁸ Karşılaştırmalı bir yayını üzerine çalışan Ali Kozan İstanbul kütüphanelerinde on iki nüsha tespit etmiştir, bunların birçoğu da on dokuzuncu yüzyıl çekimlemesidir; krş. Kozan, “Şeyh Bedreddin,

Osmanlı dünyasında ulema ve belki şeyhlerin dışında okuyucu kitlesinin çok geniş olması beklenemez. Ayrıca kitap hakkındaki olumsuz kanaatler yukarıdaki hikâyelerde geçtiği üzere ilgilenenleri caydıracak kadar yaygın idiyse, metin hakikaten çok çekimlenmemiş ve yayılmamış olabilir. Bedreddîn'in idamından sonraki iki yüz yıl içinde onun takipçisi olarak ortaya çıkan Bedreddînîlerin siyasi erk tarafından kovuşturulması ve merkez ulema tarafından tekfir edilmesi gibi durumlar genelde Şeyh Bedreddîn ile alakalı konularda insanları ihtiyatlı olmaya sevk etmiş olabilir.²⁹ Kitabın on beşinci ve on altıncı yüzyıllardan günümüze kalan nüshası yok denecek kadar azdır.³⁰ Öte yandan, eserin nüshalarının toplu imha edildiğine dair bir haber mevcut değil. O devirde *Vâridât*'ı bireysel olarak imha edenler var mıydı, onu da bilemiyoruz, ama Alî el-Arabî hikâyesine bakarsak, bu hiç de uzak bir ihtimal değil. Çok alıntılanan bir hikâyecikte tarihçi Ahmed Cevdet (ö. 1895), on dokuzuncu yüzyılın ortasında İstanbul'da *Vâridât* nüshası bulunmadığından yakınır. Kendisi kitabı ancak Şeyh Bedreddîn'in fikirlerini benimseyen bir kişide bulup okuyabilmiş. Sebep olarak da bir süre şeyhülislâmlık makamında da bulunan Ârif Hikmet'in (ö. 1859) kitapçılardan *Vâridât*'ları toplayıp yakmayı iş edinmesini kaydediyor (*ucuz bahâlî demez alır ve hasbî olarak yakıp imhâ ederdi*).³¹ Bunun bireysel bir takıntı olduğu anlaşılıyor, ama gerçekte *Vâridât*'ın mevcut sayılarını etkilemiş olması muhtemeldir.

Mollâ Lutfî ve eserleri

Beklentileri yükseltmemek için baştan söyleyeyim: Mollâ Lutfî'nin herhangi bir kitabının yakıldığını bilmiyoruz. Kendisinin bu bölümde incelenmesinin bir sebebi de bu zaten. Lutfî bu makaledeki konularla iki açıdan ilintili: Birincisi hakkındaki fesat çıkarma veya belki zındıklık suçlamaları. Lutfî, mahkûm olup idam edilmesine rağmen kitapları neden yakılmamıştır veya neden bu bölümde incelediğim diğer kitaplar gibi tepki çekmemiştir sorularını tarihsel bağlamı anlamak ve karşılaştırma yapmak için sormamız gerektiğine inanıyorum. Bulunacak cevaplar çok katmanlı olmayabilir, ama yakılan ve yakılmayan kitapları karşıt örnekler olarak incelemenin kitap imha gerekçelerini tespit için yol gösterici olacağını düşünüyorum. Mollâ Lutfî'nin kitap yakmayla ilgili bir makaleye konu olmasının ikinci nedeni ise onun hâfız-ı kütüblüğünü yaptığı saray kütüphanesinden kitap çalıp piyasada sattığına dair suçlamalar.

110-17. Diğer kütüphaneler dikkatlice tarandığında bu sayı muhakkak yükselecektir, ama yine de böyle kısa sayılabilecek bir risale için sayı azdır.

²⁹ Tietze, "Sheykh Bali Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin"; *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, haz. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 193-94; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 229; Kozan, *Şeyh Bedreddin*, 108.

³⁰ Ocak, özel bir kütüphaneden on altıncı yüzyıla ait olduğunu tahmin ettiği bir nüshayı kullandığını söyler; krş. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 219.

³¹ Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, cüz. 12 (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1331 [1912-13]), 1160.

Tokatlı Lutfi ilk öğrenimini kendisi de bir âlim olan babasından yaptı. Daha sonra İstanbul'a gitti. Lutfi 1470'lerin başında II. Mehmed'in saray kütüphanesine hâfız-ı kütüb atandığında henüz 20'li yaşlarındaydı.³² Hayatının sonuna doğru ilhad ithamlarının hedefi olacak ve muhtemelen fesat çıkarma suçlamasıyla yargılanıp başı vurularak idam edilecek olan Lutfi'nin anaakım İslâmî öğretilerden farklı düşüncelerinin gelişimini bu kütüphanecilik görevi döneminde arayanlar var. Mecdî'nin *Şakâyi Tercümesi*'nde söyleyişine göre Lutfi "*garâib-i ulûm-ı garîbe-i acîbeye*" meraklıydı; bu kütüphanede nadir eserleri inceleme imkânı buldu.³³ Hatta kendisinin yukarıda yakılma hikâyesine değindiğim *Nómoi*'un bu kütüphanedeki Arapça tercümesini okumuş olması olasıdır. Yine de genelde Lutfi'nin mahkemesi ve idamına giden sürecin sadece Mollâ'nın "aykırı" fikirleri yüzünden tetiklenmediği kabul ediliyor. Bütün bu zındıklık suçlamalarını bir tertip olarak gören araştırmacılar Lutfi'nin sivri diliyle çok kişiyi incittiğini, sonuçta kendisini sevmeyenlerin komplosuna kurban gittiğini, aslında idamını gerektirecek ilhad unsurlarının bariz olmadığını yazıyorlar.

Lutfi idam edilmiştir gerçi, ama yazdığı onlarca risale ve kitabın imhasına yönelik bir habere rastlamadım. Eserlerini ve idam gerekçelerini etraflıca çalışanlar Mollâ'nın yazılarının ehlişünnet doktrinine aykırı unsurlar içermediğini tespit ederler.³⁴ İdamından sonra kitaplarının tepki çekmemesinin en temel sebebinin bu olduğu su götürmez. Kitapları ehlişünnet akidesi açısından netameli değildi ve nitekim yakıldıklarına ve kovuşturulduklarına dair bir haber de elimizde yok. Ama yine de bu bilgi onun fikir dünyasını doğru şekilde çözümlememize engel teşkil edebilir. Tıpkı Şeyh Bedreddîn'de olduğu gibi, Lutfi'nin kimi düşüncelerini kâğıda dökmekten çeşitli nedenlerle çekinmiş, öz-sansür uygulamış veya fırsat bulamamış olmasını ihtimal dışında bırakmamak gerekir.

Öte yandan Lutfi'nin bir değil, iki değil, defalarca yolsuzluk yaptığı ile ilgili iddialar vardır. Gerçi bu iddialar kendisini töhmet altında bırakmak amacıyla nizâcı taraf eliyle ağır ithamlar içeren mektuplarda dile getirilmiştir, ama iddiaların bir kısmı bile anlatıldığı şekliyle doğru olsa Lutfi'nin sahtekârlığa eğilimi olduğunu kabul etmek gerekecek. II. Bâyezîd'e (salt. 1481-1512) sunulmuş olan bu mektuplar Mollâ Lutfi'nin iyi bir tanışı olan Sinân Paşa'nın 1486'da ölümünden sonra kardeşi Ahmed Çelebi tarafından kaleme alınmıştır.³⁵

³² Mollâ Lutfi'nin hayatı, fikirleri ve idamına giden süreç Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 239-268'de incelenmiştir.

³³ Mehmed Mecdi, *Tercüme-i Şakaik-i Numaniyye*, 194.

³⁴ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 252; Özen, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fikhîliği," *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 6 (2001): 17-62. krş. Yaltkaya, "Molla Lütüfi," 51-59.

³⁵ Toplamda üç mektup İsmail Erünsal ve İbrahim Maraş tarafından yayımlanmıştır. İbrahim Maraş, "Molla Lütüfi: Felsefi ve Kelâmî Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992), 13-19. Erünsal yakın zamanda her üçünü bir makalede tekrar mercek altına aldı; İsmail E. Erünsal, "Molla Lütüfi Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?" *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21, s. 2 (2015): 21-37. Bu üçüne (Topkapı Sarayı Arşivi E. 756/70; E. 856/53; E. 968/80) ilaveten dördüncü bir mektup olarak E. 851/20'yi değerlendirmek gerekiyor. Bu belgeyi ayrıca yayımlamak niyetindeyim.

Öncelikle 1470’lerde hâfız-ı kütüblüğünü yaptığı II. Mehmed’in saray kütüphanesinden “hıyanet” suçlamasıyla uzaklaştırıldı. İddialara göre vakıf kitapları halka satıyordu. Suçu sabit olmuş olmalı ki akabinde tazir cezası uygulanarak bimarhane-ye kondu. Kitaplar haricindeki usulsüzlük suçlamalarına hiç girmiyorum. Sonraları, Sinân Paşa, vefat etmeden önce (1486) bir vasiyetname ve vakfiye düzenleyerek kitaplarını vakfetmiş, belgeleri de mühürlü bir dosyaya koydurmuştu. Anlaşılan Sinân Paşa ölünce Lutfi dosyayı açmış, vakfiyeyi, vasiyetnameyi ve kitapların listesini gizlemiş, daha sonra da bir şekilde paşanın mühürlü yüzüğünü çaldırıp evrak sahtekarlığı yaparak kendini vakfa müteveli atamıştı. Suçlamaların devamında yine Mollâ’nın Sinân Paşa’nın terekesindeki kıymetli kitapları değersiz kitaplarla değiştirdiği ve kimi kitapları da piyasada sattığı iddiası yer alır. Bir kütüphanecinin bu kadar karmaşık bir plan ile kitapları satması başlı başına ilginçtir.³⁶

Sonuç itibariyle Lutfi’nin idamı sadece hukuk usulü açısından ya da zındıklığın niteliği ile açıklanacak bir tarihi hadise değildir. İsmail Erünsal, haklı olarak sadece zındıklık ithamının Lutfi’yi idama götüren sebep olmadığı görüşünü vurgulu bir şekilde dile getirmiştir.³⁷ Mollâ Lutfi’nin kolay bir şahsiyet olmadığı konusunda kaynaklar hemfikir. Karakterinin kibirli, dilinin keskin, eleştirilerinin can yakıcı olması işin bir boyutu. Felsefeye ilgisi, genel-geçer ehlişünnet doktrini dışında fikirleri benimsemesi, dolayısıyla kendisine “zındık” yakıştırmasına neden olan düşünceleri meselenin bir diğer boyutu. Dahası bu fikirlerini ortamlarda ifade etmekten sakınmamış olması kendinden emin, belki mağrur bir vurdumduymazlığa işaret ediyor. Fikirlerini benimseyen takipçilerinin olmasının kendisi açısından işleri kolaylaştırmadığını eklemek gerek. II. Bâyezîd’e kendisi hakkında ilk şikâyet gittiğinde, sadece kendi sorunlu kişiliği ve fikirleri değil, takipçilerinin varlığı da argümanın bir parçası olarak sunulmuştu.³⁸ Son olarak yolsuzluklara bulaşmış olmasına dair ciddi suçlamaların varlığı işin bambaşka üçüncü bir boyutunu ortaya koyuyor.

İncittiği onlarca itibarlı kişi tarafından uzunca bir süre sineye çekilerek kendisine katlanılmış gibi görülüyor. Sonuçta bu kadar etken bir araya geldiğinde de bu sorunlu şahsiyetten kurtulmak için hukuki bir çıkar yol bulma fırsatı değerlendirildi. Kendisini yargılayan yüksek ulemanın içinde zaten daha önceden Lutfi’nin keskin dilinden nasiplerini almış, kendisine uzun süredir husumet duyanlar bulunuyordu.³⁹ Burada Lutfi’yi yargılayan ve idam kararını onayan ulema arasında daha önce *Vâri-*

³⁶ İsmail E. Erünsal, “Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lütfi Hakkında Birkaç Not,” *iÜEF Tarih Dergisi*, s. 33 (1981): 74-8.

³⁷ Erünsal, “Molla Lütfi Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?” 27-9.

³⁸ Bu çıkarımı mahkeme heyetinde bulunan Mollâ Ahaveyn’in bu konuyu irdelediği risalesinde önce Lutfi’yi “büyük bir kalabalığın” taklide başladığı, sonra da Bâyezîd’in “aşırı taraftarlarının” ve Lutfi’nin tutuklanmaları emrini verdiğini aktarmasına dayandırıyorum; krş. Erünsal, “Molla Lütfi Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?” 27. Bu bilgi pekâlâ abartılı olabilir. Başka kaynaklara göre Lutfi’nin takipçilerinin sayısı iki elin parmakları kadardı.

³⁹ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, 243-44, 248, 258-62, 267.

dât bağlamında gündeme gelen Alaaddîn Alî el-Arabî'nin de bulunduğunu not etmek gerekir. Anlaşılan Lutfî ile Alî el-Arabî arasında daha önceden hararetle bir tartışma olmuş ve Lutfî her zamanki kibirli tarzı ile rakibini küçümseyerek eleştirmekten geri durmamıştı.⁴⁰

Sonuçta Mollâ Lutfî'nin tartışmalı kişiliği ve neden olduğu huzursuzluk İstanbul'a özel, yerel bir sorundu. Öğrencisi, takipçisi çok değildi; onlar da idamından sonra dağılmak zorunda kaldılar. Dolayısıyla, geriye bu büyük âlimin haksız yere katledilişine yerinenler kaldı. Mollâ Lutfî meselesi bir süre sonra unutuldu. Kitapları ise tartışmalı fikirlerini ve kişiliğini yansıtmadığı için tepki çekmedi.

İbn Arabî ve *Füsûsü'l-Hikem*

Mollâ Lutfî meselesi İstanbul'da kamuoyunu bir süre meşgul ettiyse de son tahlilde yukarıda dediğim gibi yine de bölgeye has bir sorundu. Sadece Osmanlı değil, bütün İslâm âlemindeki ulemayı uzun süre ateşli tartışmalara sürüklemiş mühim bir başka mevzu ise İbn Arabî (ö. 1240) ve eseri *Füsûsü'l-Hikem*'di.

İbn Arabî *Füsûs*'u 1230 civarında telif etti. Dolayısıyla kitap yukarıda incelenen eserlerden eskidir; hatta yukarıda adı geçen düşünürlerle doğrudan ya da dolaylı etkisi de olmuştur. Endüslü yazar hayatının sonunda Şam'a yerleşip *Füsûs*'u yazdıktan bir süre sonra derin vahdet-i vücûdcu açıklamaları ve bazı konulardaki tartışmalı yorumları yüzünden eleştirilerin odağı hâline geldi. Hatta İbn Arabî için İslâm âleminde geç ortaçağ ve erken modern zamanların en tartışmalı şahsiyeti demek hiç abartılı olmayacaktır. Kitabın içindeki çeşitli meselelere yazılan reddiyelerin sayısı yüzden fazla; kitabı zemmeden, şeyhin kendisini tekfir eden risalelerin, fetvaların sayısı onlardır.⁴¹ Bu noktada şu soruyu sormamız gerekiyor: Osmanlı coğrafyası dışında kitabın imhası hakkında birçok rivayet olmasına ve Osmanlı ulemasının da bu kitabı hararetle tartışmasına rağmen, *Füsûs*'un Osmanlı merkez coğrafyasında yakıldığına ya da başka bir şekilde imha edildiğine dair neden bir haber yok?

Kahire'de Mâlikî kadısı olarak görev yapan Tunuslu İbn Haldûn'a (ö. 1406) izafe edilen bir fetvada bazı mutasavvıflar ile birlikte İbn Arabî ve eserleri hakkında fikir beyan edilir. İnsanların inançlarını bozduğu belirtilen bu kitapların yakılması veya suya atılması salık verilir. Hatta bu kitapların kâğıt ve mürekkeplerinin (أثر الكتابة) dahi yok edilmesi gerektiğinin vurgulanması; bu işlemin hem din hem de toplum için iyi bir iş olacağına belirtilmesi İbn Arabî'nin eserleri hakkındaki olumsuz hissiyatın derecesi hakkında iyi bir fikir verir.⁴² *Füsûs*'un imhasına dair bütün rivayetleri

⁴⁰ Âşık Çelebi tezkiresinden naklen Yaltkaya, "Molla Lûtfî," 41.

⁴¹ Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem," *TDVİA*, c. 13 (İstanbul: TDV, 1996), 234-35.

⁴² İbn Haldûn, *Şifâ'u's-Sâ'il li-Tehzîbi'l-Mesâ'il*, haz. Muhammed b. Tâwîr at-Tanjî (İstanbul: AÜ İlahiyat Fakültesi, 1958), 110-11; krş. Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem," 234. Bu kaynaktan beni haberdar eden Mahmud Kılıç'a teşekkür ederim. Benzer bir fetvada Mısır ulemasının "Füsüs nehre (muhtemelen Nil kastediliyor) atılmalı ve atılırken de suyun üzerine sıçramasına dikkat edilmeli" mealinde

derlemek bu çalışmanın boyutunu aşacaktır. Bu nedenle aşağıda başka bir vesileyle adı geçecek olan Halvetî şeyhi İbrâhîm Gülşenî (ö. 1534) bağlantısından çarpıcı bir anekdotu aktararak Osmanlı merkez ulemasının bu kitap hakkındaki düşüncelerini irdelemek istiyorum.

Rivayet, İbrâhîm Gülşenî'nin şeyhi Dede Ömer Rûşenî (ö. 1487) hakkındadır. On beşinci yüzyılda Halvetiye'nin önde gelen şeyhlerinden olan Dede Ömer bilindiği kadarıyla Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (ö. 1478) tarafından 1460'ların sonunda Tebriz'e davet edildi ve orada kaldı. Sonraki sultan Yakûb zamanında (salt. 1478-1490) da yüksek itibar gördü. Halvetiye'nin Rûşenî kolu kendisi üzerinden başlayıp yürüyecekti. Şeyh Dede Ömer'in düşünsel gelişiminde, İbrâhîm Gülşenî'de olduğu gibi, İbn Arabî'nin derin bir etkisi olduğu kabul edilmektedir.

Rivayete göre Dede Ömer ve halifeleri Karabağ Türkmenlerine irşad faaliyetleri yaptıkları bir esnada, medrese öğrencileri bundan öyle rahatsız olmuşlardı ki işi kendisini tekfir etmeye kadar vardırıdılar. Dayanakları, Dede Ömer ve yandaşlarının “Füsûsî” olması, yani İbn Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikem*'inin öğretilerini benimsemeleriydi. Medreseliler Dede Ömer'le yüzleşmeye gittiler, kendisine hakaretlerde bulundular ve birkaç *Füsûs* nüshasını da alıp yaktılar. İbrâhîm Gülşenî menakıbında anlatıldığına göre Dede ve müridlerinin kızgın bir kalabalığın kuşatması altında havayı yumuşatmaktan başka bir seçenekleri kalmamıştı. Dede Ömer “Ben Şeyh Muhyiddîn [İbn Arabî] hazretlerinin vekili değilim, ama bu yaktıklarınızın içinde *Kur'ân* ayetleri de vardır, yakmak hatadır” diye söze başlayınca kalabalık iyice galeyana geldi. Dede ve tayfasını derdest edip birçok hakaretlerle Tebriz'e yargılamaya götürdüler.⁴³

Dede, menkıbenin sonunda İbrâhîm Gülşenî aracılığıyla selamete eriyor gerçi, ama *Füsûs* nüshalarını imha etme derecesine varan bu husumeti Osmanlı bağlamıyla karşılaştırmalı düşünmekte yarar var. Osmanlı uleması arasında bir yandan İbn Arabî'yi hararetle destekleyen, diğer yandan nefretle tekfir edenler hiç de az değildi. Buna rağmen şeyhin ve eserinin Osmanlı merkez coğrafyasında adeta ayrıcalıklı bir konuma sahip oluşunun tarihsel nedenlerini incelemek gerekiyor.

1331'de İznik'te ilk medresenin kuruluşundan beri Osmanlı merkez coğrafyasında İbn Arabîci denilebilecek ulema ve meşayihin varlığı ve etkileri biliniyor. Müderris Dâvûd Kayserî (ö. 1350), Şeyhülislâm Mollâ Fenârî (ö. 1431) ve onun öğrencilerinden mutasavvıf Abdurrahmân Bistamî (ö. 1454) bu dönemdeki İbn Arabî takipçisi ulema-dan ilk anda akla gelen birkaç isim. Fakat on altıncı yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ilginç bir gelişme oldu. Osmanlı hanedanı şeyhe olağanüstü saygı göstermeye başlayıp İbn Arabî'yi kendisi için adeta bir “manevi pir” olarak icat etti. Bu gelişmeyi,

kanaat bildirdiği söylenir. Alıntı için bkz. Kılıç, “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin,” *TDVİA*, c. 20 (İstanbul: TDV, 1999), 514.

⁴³ Muhyi-yi Gülşenî, *Menakıb-ı İbrahim-i Gülşenî*; Şemleli-zade Ahmed Efendi, *Şive-i Tarikat-i Gülşeniye*, haz. Tahsin Yazıcı (Ankara: TTK, 1982), 88-9. Krş. Side Emre, “İbrahim-i Gülşenî (ca. 1442-1534): Itinerant Saint and Cairene Ruler” (PhD diss., Chicago University, 2009), 142.

hanedanının merkezinde olduğu Osmanlı devlet ideolojisinin bazı siyasi iddialarını kabule karın hâle getirmeye yönelik projenin bir parçası olarak görebiliriz. On altıncı yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı toprakları kadim İslâm coğrafyasına doğru genişledi ve daha önemlisi, nüfusu çok kısa bir süre içinde Müslüman çoğunluğa evrildi. Hızla genişleyen bir devletin hükümlerine giren halklarda belli meşruiyet sorunları ile karşılaşılması normaldir. Osmanlılar kimi Arap Müslümanları için Rum diyarından gelen, Arapça konuşmayan, hatta kimileri için Müslümanlıkları bile kuşkulu bir hanedanın üyeleri idi. Osmanlı hanedanının İbn Arabî'ye yeni bir vurgu ile özel ilgi göstermesi tam da bu sıralarda oldu. Muhakkak İbn Arabî bağlantısı Osmanlıların çok karmaşık Sünnî-Hanefî temelli bir siyasi ideoloji yaratma projelerinin sadece bir parçasıydı. Burada ele alınan konu açısından önemli olan ise, bu genel eğilimin şeyh ve eserleri hakkında ulema arasındaki kanaatlere nasıl etki etmiş olabileceği sorusudur.

I. Selîm'in 1516-1518 Memluk seferi yılları ve sonrası Osmanlı hanedanının Şeyhül-ekber'e özel ilgisinin arttığı zamanlardır. Bilindiği üzere Selîm, Şam'da İbn Arabî'nin önceden alelade ve bakımsız olduğu anlaşılan kabri üzerine bir türbe, yanına da bir cami ve tekke-imaret inşa ettirdi. Bu süreç şöyle gelişti: Selîm, Mercidabık savaşının ardından 1516 Eylül'ü sonlarında Şam'a girdi. İbn Arabî'nin kabrini ise ilk defa Aralık ortalarına doğru ziyaret ettiği kaydedilmiştir. Mısır seferi nedeniyle orduyla birlikte Kahire'ye hareket eden sultan 1517 Ekim'inde tekrar Şam'a döndü. Türbenin yapımı ile ilgili kararların iki ziyaret arasındaki sürede alınmış olması gerekir; çünkü şehre döndükten kısa süre sonra yetkililer kabrin olduğu bölgeyi ziyaret edip ölçümler almaya başlamışlardı.⁴⁴

Mısır seferinde hazır bulunan Anadolu kazaskeri İbn Kemâl'in (ö. 1534) İbn Arabî'yi bütün tartışmaların ve eleştirilerin üstünde tutan ve bu büyük şeyhi inkâr edenin hatalı olduğunu, inkârında ısrar edenin ise dalaletle düşeceğini beyan ettiği meşhur fetvası bu sıralarda verilmiş olmalıdır. Fetvada İbn Kemâl bu uyarıya rağmen şeyhi eleştirenlerin olması durumunda, padişaha bu kişileri cezalandırması için peşin peşin ruhsat da vermişti.⁴⁵

Selîm'in bizzat kendisi İran seferi sonrası Tebriz'den göç eden âlimlerden Mekkî Efendi'den (ö. 1518?) İbn Arabî eleştirilerine karşı bir eser telif etmesini istedi. Mek-

⁴⁴ İbn Arabî'nin mezarının Osmanlılar tarafından "keşfedildiği" iddiası doğru değildir. Kabir belki Osmanlılar Şam'ı ele geçirmeden önce İbn Arabî muhalifi ulema tarafından özellikle bakımsız bırakılmıştı, dolayısıyla bir ziyaret yeri değildi, ama tamamen kayıp da değildi. I. Selim, Şam'a girmeden 20 yıl kadar önce Fez şehrinde gelen Alî b. Meymûn (ö. 1511) kabrin bulunduğu Salihîye Mahallesi'nde birkaç kişiye sorunca mezarı bulabilmişti. Faslı gezgin kabrin ihmal edilmiş bir hâle olduğunu ve ziyaretçisinin olmadığını yazıyor. Ryad Atlagh, "Paradoxes of a Mausoleum," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, no. 22 (1997): 6-7 ve Paul Fenton, "The Hidden Secret Concerning the Shrine of Ibn 'Arabi: A Treatise by 'Abd al-Ghani an-Nâbulusî," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, no. 22 (1997): 27-8. Türbenin yapım süreci için bkz. Atlagh, a.g.m.

⁴⁵ Fetvanın metni için bkz. Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 23 (2009): 296-97; örnek yazma faksimileleri için bkz. Ahmed Zildžić, "Friend and Foe: The Early Ottoman Reception of Ibn 'Arabi" (PhD Diss., California University, 2012), 188-89.

kî Efendi bu iş için tam biçilmiş kaftandı: On beşinci yüzyılın ikinci yarısında İran kültür havzasının en itibarlı âlim ve şairlerinden Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 1492) öğrencilerindendi ve tabir caizse tam bir İbn Arabî uzmanıydı. Hayatını Şeyhü'l-ekber'in eserlerine adanmıştı. Yazarın deyişiyle Selîm'in isteği üzerine kimi sıg ulema ve şeyhlere karşı bir cevap niteliğinde yazılan kitap 1518 sonbaharında tamamlandı.⁴⁶ Bu muhakkak İbn Arabî'yi savunan birçok farklı eserden sadece biri, fakat böylesi kritik bir zamanda, üstelik de bizzat Selîm'in isteği üzerine yazılmasının önemini göz ardı etmemeliyiz.

Şam'da türbe ve yanındaki caminin yapımına Selîm şehre döndükten hemen sonra 1517 Ekim ayı içinde başlandı. Bu mahallede yaşayagelen ve sonra caminin ilk imamı olarak atanan İbn Tulun (ö. 1548) inşaata yer açmak için alandaki başka türbelerin yıkıldığından bahseder. Selîm'in bu süreçte birkaç kez inşaat mahallini ziyaret ettiği, fukaraya sadaka dağıttığı ve çalışanlardan ellerini çabuk tutmalarını talep ettiği anlatılır. Sonuçta türbe ve cami dört ay gibi kısa bir sürede bitirildi. Padişah bu caminin açılışına kadar şehirde kaldı ve büyük bir kalabalıkla eda edilen ilk cuma namazının ardından ordu ile birlikte İstanbul'a hareket etti. Böylece Şam'a tepeden bakan Kasiyun Dağı'nın eteklerinde konuşlanmış türbe ve cami Osmanlıların şehre koydukları ilk mimari imge ve İbn Arabî kültürünün Osmanlılar tarafından yeni bir vurgu ile icat edilmesinin önemli bir emaresi oldu.

İbn Arabî'ye atfedilen *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eseri de bu bağlamda görmek gerek. Osmanlı devletinin ne zaman ortaya çıkıp ne kadar hüküm süreceğine, nereleri fethedeceğine, peygamber zamanından sonra en âdil İslâm devleti olacağına dair haberleri ve hatta gelecek padişahların isimlerine rumuzlarla işaret etmeye kadar varan kehanetleri içeren bu kitabın ilk sürümleri, tam tarihi belli olmasa da, on altıncı yüzyılın ilk çeyreği civarlarında uydurularak dolaşıma girmiş olmalıdır. Metnin sonradan yapılan eklemelerle bu yüzyıl boyunca genişlediği tahmin ediliyor. Daha sonra bu metnin bir de Sadreddîn Konevî (ö. 1274) ve Halîl b. Eybek el-Safedî (ö. 1363) gibi itibarlı kişilere atfedilen şerhleri dolaşıma girdi. *Şecere*'nin İbn Arabî elinden çıkmadığı ve şerhlerinin uydurma olduğu günümüzde ittifakla kabul ediliyor, fakat Osmanlı zamanlarında böyle bir kuşku duyulduğuna dair elimizde bir bilgi olmadığını eklemek gerekir.⁴⁷

⁴⁶ [Mekkî Efendi], *el-Cânibü'l-Garbi*'nin tercümesini *İbn Arabî Müdafası* olarak haz. Halil Baltacı (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 27, 98-99. İbn Tulun notlarında I. Selîm, Mayıs 1517'de Kahire'de iken Mekke'den gelen bir heyette bulunan Fetheddîn al-Kâzirûnî isimli bir âlimin sultana aynı isimli bir risale verdiğini yazıyor. Bu kişi Mekkî Efendi (lakabı Ebülfeth) olmalı. Bu durumda kitabın yazılışı ile ilgili iki rivayet oluyor. Kitabı I. Selîm ısmarlamadı, Mekkî Efendi kendisi yazıp getirip takdim ettiyse de, bu anda padişaha böyle bir kitabın sunulması tesadüf olamaz. O durumda I. Selîm'in şeyhe özel ilgisinin ulema saflarında bilinen, paylaşılan bir bilgi olduğunu düşünmek gerekecek. Krş. Atlagh, "Paradoxes of a Mausoleum," 10.

⁴⁷ Bu kitabın içeriğinin kapsamlı bir analizi hâlâ yapılmayı bekliyor. Dikkatli bir çalışma için bkz. Denis Gril, "The Enigma of the *Shajara al-Nu'mâniyya fi'l-Dawla al-Uthmâniyya*, Attributed to Ibn 'Arabi," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, no. 43 (2008): 51-74 Ayrıca Ahmed Zildžić son zamanlarda yazdığı doktora tezinde söz konusu kitaba bir bölüm ayırmıştır: *Friend and Foe: The*

Diğer yandan, yukarıda alıntıladığım İbn Kemâl'in bu konudaki tek fetvası değildir; başka fetvalarda İbn Arabî'yi tekfir edenlere tedib ve zecr gibi caydırıcı cezalar biçerek bu konu etrafında hukuki bir koruma alanı çizmeye devam eder. Yine İbn Kemâl'in yazılmasında dahil olduğu anlaşılacak bir fermanın sarayın İbn Arabî konusunda Manisa'daki tartışmalara müdahale ettiğini öğreniyoruz.⁴⁸ Ferman 1534 Şubat'ında, yani Şehzade Mustafâ'nın (ö. 1553) Manisa'ya Saruhan sancak beyi olarak atanmasının hemen akabinde yazılmıştır. Bu tarihte 1526'dan beri şeyhülislâm olan İbn Kemâl hala hayattaydı. Ayrıca İsmail Erünsal, söz konusu fermanın yukarıdaki fetvalara sebep olan eleştiriler dolayısıyla çıkarıldığını tahmin ediyor.⁴⁹

Ferman Şehzade Mustafâ'nın lalası Kâsım ve Manisa kadısına hitaben yazılmıştır. Bu şehrin şehzade sancağı olması nedeniyle seçkin ulemanın bu şehirde yoğun olmaları ve saltanat merkezinde olan gelişmeleri tartışıyor olmaları doğaldır. Fermanın Manisa'da kimilerinin “*merkez-i dâire-i velâyet ve mihver-i erbâb-ı hidâyet*” olan İbn Arabî ve halifesi Sadreddîn Konevî'yi eleştirdikleri ve böylece avam arasında fitne fesada sebep oldukları belirtiliyor. Bu kişilerin hemen gözaltına alınmaları, sıkı tenbih ve tehditlerle bu çeşit işlere kalkışmalarının engellenmesi, eleştirilerinde ısrar edenlerin ise şiddetli tazir ile cezalandırılmaları emrediliyor. Her türlü yaptırıma rağmen ısrarcı olanların İstanbul'a gönderilmeleri isteniyor. Demek ki sarayın Selîm'in zamanında başlayan İbn Arabî'yi korumacı tavrı Süleymân yıllarında devam ediyordu.

Osmanlı merkez ulemasının İbn Arabî hakkındaki fikirlerinin bu süreçte tamamıyla olumluya döndüğü söylenemez. Şeyhe karşı eleştiriler devam etti. Mesela batını-tasavvufi meselelere özel bir antipatisi olan Şeyhülislâm Çivizade Muhyiddîn (görev süresi 1539-42), şeyhi de fikirlerini de reddetmişti. Reddetmişti etmesine ama, kendisini makamından eden sebebin de bu sert tutumu olduğu söylenir –ki böylece Çivizâde makamından azledilen ilk şeyhülislâm olmuştu.⁵⁰ Birkaç yıl sonra bu göreve atanan Ebüssuûd'un (görev süresi 1545-74) ise yine benzer sorular karşısında ikilemde kaldığı, *Füsûs*'taki tartışmalı meseleleri nasıl tevilleneceğine dair sıkıntıya düştüğü fark ediliyor. Şeyhülislâm'ın *Füsûs*'ta bulunan “küfre” müteallik kelimelere şartsız arka çıkmaya gönüllü el vermemiş olacak ki, bu fikirlerin İbn Arabî'nin kitaplarına bir Yahudi tarafından sokuşturulduğu rivayetini tekrar ederek şeyhe iftira atıldığı savını yineledi. İbn Arabî'nin şanını yüce, ilmini derin bulduğunu söyleyen Ebüssuûd, sorumluluğu siyasi erke atıp “*nehy-i sultânî dahi sâdır olmuşdur*” diyerek İbn Arabî'yi

Early Ottoman Reception of Ibn 'Arabî, 83-118. Fakat bu karmaşık metnin hala değerlendirilmeyi bekleyen veçheleri var. Krş. Cornell H. Fleischer, “Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries,” *Falnama: The Book of Omens*, ed. Massumeh Farhad, Serpil Bağcı (London: Freer Gallery of Art and the Arthur M. Sackler Gallery, 2009), 239, 330.

48 Bir mecmûada kayıtlı olan fermanın başındaki not şöyle: “*Sûret-i hükm-i şerîf müsveddesi merhûm Kemâl Paşazâde'nin kendi tahririnden.*” Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zindaki ve İlhad Tarihine Bir Katkı,” 137.

49 Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zindaki ve İlhad Tarihine Bir Katkı,” 137.

50 Mehmet İpşirli, “Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi,” *TDVİA*, c. 8 (İstanbul: TDV, 1993), 348.

eleştirme konusunda padişahın yasağı olduğunu ve bu konudan tamamen kaçınmak gerektiğini ifade etti.⁵¹

Toplumun bir kesimini böylesine meşgul eden *Füsûs* tartışmalarının birçok boyutu olduğuna şüphe yoktur. Tartışmanın bu çalışma açısından önemi siyasi erkin bir kişi ve eserine şu veya bu sebeple rağbet göstermesinin, o kişi hakkında ifrata varabilecek eleştirileri ve husumeti engelleme potansiyeli. Bir kişi devletin ideolojik söyleminin bir parçası olunca, İbn Arabî gibi tartışmalı bir kişilik bile olsa, zamanla hakkındaki olumsuz kanaatlerin rağbet bulmayıp, bastırılacağı gerçeğini göz ardı edemeyiz. Nev'îzâde Atâyî'nin kaydettiğine göre on altıncı yüzyıl âlimlerinden Fatih Camii imamı Şeyh Alî Arabî (ö. 1569) saraydaki bir mukabele esnasında hararetle İbn Arabî'yi dalaletle suçlamakta iken bizzat padişah tarafından konuyu kapatması emredilmişti.⁵²

Sonuçta İbn Arabî ehlullâhtan bir kutup olarak Osmanlı düşüncesinde yerini aldı. Hatta *Füsûs* bizzat III. Murâd (salt. 1574-95) emriyle Nev'î tarafından Türkçeye de çevrildi.⁵³ Bütün bu gelişmelerin İbn Arabî aleyhtarlarının tepkilerin büyümesini, mesela *Füsûs* imha faaliyetlerine evrilmesini engellediğini kabul etmek akla yatkın görünüyor. Bu kitabın Osmanlı merkez coğrafyasında imha edildiğine dair bir rivayete rastlamadım.

On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda zındık ya da mühlid olarak kovuşturulan onlarca Osmanlı düşünür ve yazarının şahıslarına ve kitaplarına olan tepkilerin araştırılması konuya başka açılımlar getirecektir. Zındıklıkla suçlanan, mahkûm ve idam edilen kişiler –özellikle de fikriyat ve öğretileri takipçiler vasıtasıyla toplumsal bir hareket hâline gelerek palazlananlar– özel bir dikkati hak ediyor. Fakat Osmanlı dünyasında “zındıklık” akımları genelde yerel ve kontrol altında tutulabilen sorunlar olarak kalmış gibi görünüyor. On altıncı yüzyılda Osmanlılar için asıl geniş ölçekli siyasi ve ideolojik tehdit unsuru ise Safevîler idi. Bu makalenin konusu kapsamında Osmanlı-Safevî gerilimini ayrı bir bölümde incelemekte yarar var.

Osmanlı–Safevî geriliminde kitaplar yakıldı mı?

1500'lerin başında kurulan Safevî devleti doktrininin temelini oluşturan Şîî öğretisinin Safevî yorumu, herhalde on altıncı yüzyıl boyunca Osmanlı kontrolündeki Anadolu'da sempati devşirme ve dolayısıyla huzursuzluk çıkarma potansiyeli en yüksek dini-siyasi fikirler bütünüydü. Osmanlı ideolojisi gitgide koyu bir Sünnîliğe evrilirken, Anadolu'da kendisini Safevî sufiliğine yakın hisseden birçok grup mevcudiyetini korumaya devam etti. Anadolu'da, o zamanki tanımlamalarla, Kızılbaşlar, Erdebilîler ya da Râfîzîler yeni taraftarlar topladı ve hatta iktidar iddiasıyla ayaklandı. Osmanlı

⁵¹ Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı,” 138-39.

⁵² Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî'ş-Şakâ'ik*, I, 400-401.

⁵³ Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmiletî'ş-Şakâ'ik*, II, 1142.

idaresi de Anadolu’da Kızılbaş ve Şîî inançlarla mobilize olan topluluklara karşı birçok defa askerî harekât düzenledi. Tarihçiler için, böyle bir ortamda bu öğretilere dair kitaplara karşı bir hassasiyet oluşmasını beklemek doğal olurdu.

Ne var ki, bu bağlamda topluca kitap imha edildiğine, hatta belli kitapların kategorik olarak zemmedildiğine dair haberler kısıtlı. Mesela Osmanlı uleması, Kızılbaşların katline birçok fetva verirken, kitaplarının imha edilmesine dair bir fetva bilinmiyor. Gerçi Kızılbaşlık on altıncı yüzyılın ilk çeyreğinde kişisel manevi bağları öne çıkaran sözlü bir dini-siyasi akımdı; yazılı materyali fazla değildi. Yani propaganda ve taraftar kazanma daha ziyade sözlü tebliğ ve işin ehli kişilerin aktardığı şifahi bilgiler ile oluyordu. Temel dini kitapları on altıncı yüzyılın ortasından sonra oluşmaya başlayacaktı. Ama o zaman bile ne Safevîler için kitaplarla propaganda birincil önemde bir yöntem oldu, dolayısıyla, ne de Osmanlılar sistematik olarak kitap takibatı yaptılar. Aşağıdaki örnekler uzun gerilimli bir dönemde meydana gelen birkaç müstakil hadise. Sonuçta zaten gerilimin ilk döneminde Sünnîliğin veya Kızılbaşlığın (ve belki Şîîliğin) daha üstün olduğunun propagandası eğer kitaplarla yapılıyor olsaydı, bunu başarmaya daha donanımlı taraf herhalde Osmanlılar olurdu.

Şeyhülislâm Ebüssuûd’un Kızılbaşların gerçekte Şîa’dan olup olmadıklarına dair yöneltilen bir soruya verdiği cevapta ilginç bir ayrıntı gizlidir. Ebüssuûd Kızılbaşların küfür içinde olduklarına dair dayanaklarını sayar: İslâm’ı küçümsediklerini, şeriat kitaplarını aşağıladıklarına ve hatta yaktıklarına değinir (*dîn-i İslâmı istihfâf etmekle ve kütüb-i şer’îayı tahkîr edip oda yakmak ile*). Ancak fetva metni hangi kitapların yakıldığıнын ayrıntısını vermiyor.⁵⁴ Ebüssuûd fetvayı 1540’ların sonunda şeyhülislâmlığa atandıktan sonra vermiş olmalı, ama soru bizzat o zaman olan bir hadiseye atfen sorulmamış olabilir. On altıncı yüzyılın başından itibaren bu konuda haber içeren kaynakları takip edersek, Ebüssuûd’un fetvayı verdiği tarihlerde Osmanlı merkez Sünnî çevrelerinde Kızılbaşların dini kitapları yaktıklarına dair zaten belli bir algı oluşmuş olduğunu tahmin edebiliriz. Ki anlatılanlar doğruysa eğer, sadece bazı şer’î kitaplar değildi yakılan; *Kur’ân*’lar da ateşe atılıyordu.

Öncelikle Venedikli tarihçi Marino Sanuto’nun (ö. 1536) günlüklerindeki bir rapora kısaca göz atmakta fayda var. Rapor Venedik’in Osmanlılara karşı Safevîlerle iş birliği olasılığını sınamak için Şâh İsmâîl’in (ö. 1524) yanına casus olarak gönderilen Kıbrıslı Constantine Lascari tarafından 7 Eylül 1502 tarihinde kaleme alınmış. Tüccar kılığında 60 kadar refakatçisi ile birlikte yola çıkan Lascari’nin mektupları Safevî cephesindeki siyasi gelişmeleri ve İsmâîl’in bölgede artan nüfuzunu ayrıntılarıyla anlatır.⁵⁵ Mesela Lascari Şâh İsmâîl’in camilerin içine at sokup köpek bağlattığından ve bazılarını yıktığından övgüyle bahseder. Kıbrıslı casus Safevî şahının icraatları meyanında hükmü

⁵⁴ [Ebüssuûd], *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, SK-İsmihan Sultan 223, yk. 311a.

⁵⁵ Brummett, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), 55-6.

altındaki bölgelerdeki “bütün” İslâmî kitapları yaktırıldığını da aktarır (*brusar ne le provincie sue tutti li libri de Machometo*).⁵⁶ Pek tabii Lascari'nin raporunun detaylarını kuşku duymadan kabul etmek zorunda değiliz. Palmira Brummett bu raporların Osmanlılara karşı potansiyel bir müttefik addettikleri İsmâîl'i zaman zaman raporun yazıldığı hükümet merkezinin, yani bu örnekte Serenissima'nın siyasi çıkarlarına göre yansıtmış olabileceklerine değinir. Fakat yine de rapor bu çalışma açısından özel bir öneme sahip. Lascari'nin notu Osmanlı-Safevî geriliminde yakılan kitaplara dair ilk haber olma özelliğinin yanı sıra, bu tip bir hadiseye değinen Osmanlı kaynaklarının dışında şimdilik bulabildiğim tek kaynak. Aşağıda göreceğimiz üzere başka bağlamlarda Osmanlı casusları Anadolu'da benzer hadiseleri rapor ediyorlardı, ancak bunların Safevî sempatanlarını kötü göstermek için üretilen bir söylemin parçası olup olmadığı meselesi tartışılmaya açık. Ayrıca buraya alıntıladığım birkaç hadisenin farklı bölgeler ve değişik anlardaki gerilimlere ait olduğunu unutmamak gerekiyor.

Mesela Şehzade Ahmed'in oğlu Osmân 1511 ilkbaharında kaleme aldığı bir takrirden Şâhkulu isyanı ile ilgili gözlemlerini ve duyularını anlatır. Bilindiği üzere Şâhkulu (ö. 1511) Antalya civarına yerleşmiş bir Türkmen babasıydı ve pederinden kendisine Safeviyye tarikatı icazeti geçmişti. Şâhkulu olağandışı gizemli bir şahsiyet imajını da iyi kullanarak İran ve Horasan'dan Toroslar civarına göç etmiş ve zaten Kızılbaşlığa yakın fikirlerle hayatlarını devam ettiren Türkmen aşiretleri arasında hızla nüfuzunu artırmıştı. Osmanlı-Safevî siyasi geriliminin tırmanması üzerine Şâhkulu ve taraftarları iktidarı ele geçirmek iddiasıyla Akdeniz bölgesinden İç Anadolu'ya doğru harekete geçti, birçok kasabayı ele geçirdi. Şâhkulu'nun başta Şâh İsmâîl ile koordineli hareket ettiği düşünülebilir, fakat Osmanlı raporlarına göre, her nasılsa bir noktada önce mehdiliğini ilan etmiş, daha sonra da taraftarları tarafından peygamber ve tanrı olarak görülmeye başlanmıştı.

Rapora geri dönelim: Gerçi Topkapı Sarayı Arşivi'nde bu konuda bir dizi arıza bulunuyor, ama Şehzade Osmân'ın raporunun bizim konumuzla ilgili olan kısmında Şâhkulu taraftarlarının yine Antalya'nın batısındaki Elmalı'yı ele geçirdikten sonra kasabayı yağmaladıkları, mescit ve zaviyeleri yakıp yıktıkları ve “*hâşâ buldukları Kelâ-mullâh'ı ve kitâbları oda vurup tabanlayup mahve[ttikleri]*” söylenir.⁵⁷ Kur'an'ların yakıldığına dair tek haber bu değil. Tarihsiz, ama muhtemelen I. Selîm'in Nisan 1512'de tahta geçmesinden hemen sonra kendisine sunulan bir arızada Alî b. Abdülkerîm Halîfe adlı bir kişi Anadolu'daki sorunlardan ve adaletsizliklerden dem vurur. Anadolu halkından birçok kişinin Erdebil olduğu, yani Safevî saflarına geçtiği ve bunların “*Kur'an ve*

⁵⁶ Marino Sanuto, *I diarii di Marino Sanuto*, haz. Nicolò Barozzi, c. 4 (Venedik: Visentini, 1880), 489. Bu kaynağı Brummett, “The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and ‘Divine’ Kingship,” *Medieval Christian Perceptions of Islam*, ed. John Victor Tolan (New York, London: Garland Publishing, 1996), 342'de kullanıyor; ben de bu sayede kitap yakma hadisesinden haberdar oldum.

⁵⁷ TSMA-E.2829'den naklen Çağatay Uluçay, “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?” *İÜEF Tarih Dergisi*, s. 9 (1954): 67, krş. Şehabettin Tekindağ, “Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı,” *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, s. 3 (Aralık 1967): 39.

mushafları ve kitâbları” yaktıkları, ayaklar altında paramparça ettikleri ve köpeklerin boynuna asıp yerlerde sürüklediklerinden yakınır. Çok çarpıcı bir vakada bu kişilerin bir köpeği öldürdüğü, sonra karnını yarıp kitapları içine koyduklarını söyler.⁵⁸ Alî b. Abdülkerîm’in anlatımından olaylara bizzat tanıklık etmediği anlaşılıyor. Hatta bu olayları anlattığı kısmın girişine bakarsak (*bir zamân geldi kim*), hadiseler arîzanın yazılışından bir süre önce vaki olmuştu. Dolayısıyla Alî b. Abdülkerîm de 1511 yılındaki Şâhkulu ayaklanmasındaki *Kur’ân* ve başka kitapların yakılması hadiselerine göndermede bulunuyor olabilir.

Bu raporlar dezenformasyon amacıyla dolaşıma sokulan çarpıtılmış haberlere dayanmıyorsa, anlatılanların olağandışı hadiseler olduğunu kabul etmeliyiz. Safevî sempatanlarının Şâhkulu yürüyüşünde veya başka vesilelerle Sünnîliğe dair şer’î kitapları tahkir etmesi ve yakması bu propaganda savaşı bağlamında anlaşılabilirdi belki. Ama *Kur’ân* nüshalarının yakılmasını nasıl yorumlamak gerekiyor? Osmanlıları aşağılamak veya tahrik etmek istemişlerse neden *Mushaf* yakıyorlardı? Bu gruba salt yağma faaliyetleri için katılanlar vardıysa, acaba bunlara dinî meseleler bir şey ifade etmiyor muydu? Kimi taraftarlarının Şâhkulu’nu peygamber, hatta tanrı kabul ettiğini göz önüne alacak olursak, yeni bir din iddiasıyla böyle cüretkâr bir davranışa kalkışıldığını düşünebilir miyiz? Bu soruların cevabını bulabilmek zor ve dediğim gibi *Kur’ân* yakma haberleri tamamen uydurma da olabilir. En azından bazı vakalarda çatışmalar esnasında kitapların da yanmış ve daha sonra bunların arasında *Kur’ân* olduğu tespit edilip raporlara yansıtılmış olduğunu düşünebiliriz. Söz konusu raporların Osmanlıların o sırada işine yarayan vurucu bir malzeme olduğu yadsınamaz.

Nitekim bu raporlar 1514 İran seferi öncesinde savaşın meşruiyetini sağlamada etkili bir şekilde kullanılmıştır. Mesela Rumeli kazaskeri Sarıgörez Nüreddin Efendi’nin (ö. 1522) fetvasına bakalım: Kazasker sefer öncesinde Kızılbaşların kafir ve mühlid olduklarına ve öldürülmelerinin vacib ve farz olduğuna dair bir fetva çıkarttı. Bu fetvanın metni uzuncadır ve Kızılbaşların yaptığı söylenen mescitleri yıkmak, sahabeye küfretmek gibi bir dizi eylemi sayar. *Kur’ân*’ları ve başka şeriat kitaplarını yakmaları da bu eylemler arasında sayılmıştır (*Kur’ân-ı azîmi ve Mushaf’ları ve kütüb-ı şeriatı tahkîr edüp oda yakdukları*).⁵⁹ Yukarıda değindiğim raporların geçtiği haberler pekâlâ bu fetvadaki suçlamaların temelini oluşturuyor olabilir. Osmanlı kontrolünde olan Batı Anadolu’daki hadiselerden ayrı olarak Doğu Anadolu ve İran’da benzer eylemlere dair Osmanlı raporlarına rastlamadım –ancak bu durum benzer vakaların olmadığı anlamına gelmez. Bu sırada kaleme alınan başka Safevî aleyhtarî yazılar biliniyor ve bunlar incelendiğinde benzer suçlamaların ortaya çıkması muhtemeldir.

⁵⁸ TSMA-E.3192. Bu belgenin kopyasını bana veren Erdem Çıpa’ya teşekkür ederim; krş. Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 20-30. Kızılbaşların katli vacip olduğuna dair Hamza adlı birisi tarafından verilen fetva metninde de aynı suçlamalar yer alır. Fetva I. Selim tahta geçtikten sonra alınmıştır, krş. Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 35.

⁵⁹ Şehabettin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi,” *İÜEF Tarih Dergisi* 17, s. 22 (1967): 53 vd. Topkapı Sarayı’ndaki fetva kopyasının resmi için bkz. s. 79.

Sonuçta en başta değindiğim Ebüssuûd fetvasını da Safevîlere yönelik hukuki reddiye silsilesinin bir halkası olarak görmek gerekiyor.⁶⁰

Demek ki Osmanlı-Safevî propaganda savaşının ilk evrelerinde kitaplar yakılmıyor değildi. Yukarıda alıntıladığım kaynaklar Kızılbaşlar tarafından yakılan kitaplara değiniyor, ama ileride Osmanlı cephesinde de Kızılbaş ve Şîî eğilimli kitapların yakıldığına dair kaynakların ortaya çıkması hiç de şaşırtıcı olmaz. Gerçi Evliyâ Çelebi'nin (ö. 1683'ten sonra) *Seyâhatnâme*'sinde bu minvalde bir vaka anlatılmıştır. Fakat maalesof aşağıda değineceğim hikâyeciği başka kaynaklardan teyit edemiyoruz. Yine de bu anlatı bir gerilimi kitap yakmaya kadar getiren nedenlerin nasıl anlaşıldığına dair fikir sahibi olmak açısından önemli.

Evliyâ'nın hikâyeciği Kahire'de oldukça nüfuzlu bir Halvetî şeyhi olarak faaliyet gösteren yukarıda da değindiğimiz İbrâhîm Gülşenî hakkındadır. I. Süleymân (salt. 1520-1566) saltanatının başlarında şeyhin bir kovuşturmaya uğradığını dönemin kaynakları anlatır. Yaşı kemale ermiş ve Kahire'de oldukça nüfuzu olan Gülşenî sarayın otoritesini tanımayan davranışlar gösterdiği suçlamasıyla 1520'lerin sonunda İstanbul'a çağrıldı. Tabii siyasi iktidarın, özellikle de din güdümlü muhtemel bir toplumsal huzursuzluğun önünü almaya yeltendiğinde ithamların ne derece temelli olduğu sorusunun çok önemi kalmıyor. Gülşenî Kahire'den önce uzun yıllar Tebriz'de yaşamış ve asıl itibarını bu şehirde kazanmıştı. Şeyhin ilginç bir kişilik olduğu kuşkusuzdur: Zaman zaman cezbe hâlinde elinde şarap şişesiyle çarşı pazar dolaşmak gibi kışkırtıcı hareketlerde bulunduğu anlatılır. Osmanlı-Safevî geriliminin zirveye ulaştığı on altıncı yüzyılın ilk çeyreğinde siyasi otoriteyi daha çok rahatsız eden özelliği ise Gülşenî'nin muhtemel Safevî sempatizanlığı ve Kahire'deki büyük nüfuzuydu.

Bu hadiseler silsilesini anlatan Evliyâ Çelebi öncelikle Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin Gülşenî'nin "mülhid ve Şîî" olduğu konusunda padişahı kışkırttığını yazar. Gerçekten kimin kimi kışkırttığı tartışmalıdır, çünkü bu sıralarda İbrâhîm Gülşenî'den hazzetmeyenlerin sayısı bir hayli fazlaydı.⁶¹ Yine de Evliyâ'nın Gülşenî'ye mülhidlik ve Şîîlik suçlaması yapıldığına değinmesi konumuz açısından ilginç. Hikâyenin devamında Gülşenî kendisine Mısır'dan İstanbul'a yolculuğunda eşlik edecek haseki ağa

⁶⁰ Safevîler ile ilgili fetvalarda değişen yorumları inceleyen bir yazı için bkz. Abdurrahman Atçıl, "The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire During the 16th Century," *International Journal of Middle East Studies*, no. 49 (2017): 295-314.

⁶¹ 1520'lerin sonlarında Ebüssuûd şeyhülislâmlığa atanmamıştı henüz. Bu noktada Gülşenî ve grubuna asıl husumet güden hukukçu olarak şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddîn'in icraatları akla gelmelidir. Çivizâde Mısır kadısıyken (görev süresi 1527-1537) Gülşenî'nin faaliyetlerine bizzat tanıklık etmiş ve bu grubun zındık olduklarına dair fetva da vermişti. Ebüssuûd'un daha sonra Çivizâde'nin fetvalarını onadığı, aynı minvalde görüş belirttiği anlaşılıyor; krş. Erünsal, "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı," 144-45. Çivizâde'nin İbn Arabî ile Celâleddîn Rûmî gibi tasavvuf ehline dair ağır eleştirileri daha zamanında bile tartışmalara neden olmuştu. Gülşenî'nin İstanbul'a çağrılmasında 1525'te Mısır'da bulunduğu özel görev dolayısıyla kendisini tanıyan İbrâhîm Paşa'nın (ö. 1536) dahil ayrıca değinilmeye değer. Erünsal, "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı," 143; Emre, "İbrahim-i Gülşenî," içinde 439 vd.; Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000)

ile girdiği sohbette kızgınlığını gizlemez. Evliyâ Çelebi, Şeyh efendinin konuşmasını açıkça ithamkâr bir hâle büründürerek Sultan Süleymân'ın, yine Ebüssüûd'un telkiniyle, “*Fârisî kitâbları kırâat olunmasın deyü*” yüzbinlerce *Mesnevî*'yi ve başka Farsça kitapları yaktığından yakındır.⁶² Daha önce değindiğim gibi bu bilginin sağlaması yapılamıyor. Yüz binlerce kitabın yakılmasına ilişkin bir habere neden başka hiçbir kaynakta değinilmediği hâliyle sorgulanmalı. Ama yine de kritik bakış açıları geliştir-memize yardımcı oluyor Evliyâ'nın hikâyesi.

Seyyahın yakıldığı söylediği kitabın Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî*'si olması başlı başına şaşırtıcı. İbrâhîm Gülşenî'nin kendi gelişimi açısından en çok İbn Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikem*'i ile Rûmî'nin *Mesnevî*'sinden etkilendiği biliniyor. Evliyâ Çelebi'nin kitapların yaktırılma nedenini Farsça kitapların okunmasını engellemek olarak açıkladığına bakılırsa, belki de sorun kitapların içeriği değil, Farsça olmalarıydı. Farsçanın Safevîlerin yükselişi ile birlikte bir dinî-siyasi ideolojinin dili olarak özel önem kazandığını hatırlayalım. Gerçi on altıncı yüzyılda Anadolu'da Safevî takipçilerinin büyük kısmı Türkmen aşiretlerinden oluşuyordu ve bunlar Batı Türkçesinin çeşitli formlarını konuşuyorlardı, ama Safevî devletine tedricen Şîî imamet ideolojisini sistematiik olarak yerleştiren ulema Farsça (ve Arapça) yazıyordu. Kısa zamanda Farsça salt edebi bir dil olmanın ötesinde Arapçayla rekabet edebilecek kadar teolojik bir diskur geliştirdi.⁶³ Bu gelişmeler pek tabii Evliyâ'nın hikâyeciğini ne doğruluyor ne de yanlışlıyor. Ama on altıncı yüzyılın ortasına doğru Osmanlı merkez çevrelerinde Fârisî dilinin sembolik olarak bir dilden, Farsça yazılmış bir eserin de bir şiir kitabından fazlası olduğunu düşünmek gerekebilir (kabaran hissiyatı anlayabilmek için günümüz Türkiye'sinde Kürtçe hakkındaki algıları düşünelim). Yukarıdaki bağlam, *Mesnevî* gibi Osmanlı ülkesinde saygı gören bir kitabın (tek bir nüshası dahi olsa) yakılmış olup olamayacağını ve eğer yakıldıysa bunun nasıl siyasi bir zemine oturduğunu düşünmemize yardımcı oluyor.

Farsçanın kazandığı yeni siyasi anlam bir yana, Şâh Tahmasb (salt. 1524-1576) zamanında Kızılbaşlığın temel menkıbe kitaplarının Anadolu'da propaganda amaçlı yayılmak üzere Farsçadan Türkçeye çevrildiğini biliyoruz. Mesela Sönmez Kutlu'nun tespitine göre Şirazlı Muhammed b. Hüseyin Kâtib Nişâtî'nin *Safvetü's-Safa* çevirisine Farsça bilmeyen Türk sufilere faydalanması için giriştiği anlaşılıyor.⁶⁴ Yüzyıl ortasından sonra Osmanlı belgelerinde Anadolu'da Kızılbaş eserlerini bulunduranlara karşı önlem almaya yönelik haberler ortaya çıkmaya başlıyor. Bu zamanda *Şeyh Safi*

⁶² Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, III, TSMK-Bağdat 305, bk. 159a-b: “İbrâhîm Gülşenî eydür: ‘Ağam senin ağam Süleymân Hân Fârisî kitâbları kırâat olunmasın deyü Ebüssüûd'un ilkâsıyla niçe yüz bin mücelled kitâb-ı Mevlânâ'yı ve niçe bin sâir kitâb-ı Fârisîyi âteşe yakup bir hâdise etdiler.’”

⁶³ Rudi Matthee, “Safavid Dynasty,” *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/safavids> (erişim 22 Mart 2018).

⁶⁴ Sönmez Kutlu, “Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı: *Safvetü's-Safa*'nın Türkçe Çevirileri Örneklemleri Üzerinden,” *Tasavvuf: İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 8 (2007): 25-6.

Menâkıbı ve Menâkıbü'l-Esrâr benzeri eserlerin artık Anadolu'da dolaşımında olduğunu tahmin edebiliriz.⁶⁵

Örneğin 1563 sonlarında Edirne'de Muradiye Camii'nde vaizlik yapan Emîr adlı bir hatip, ilhad isnadı ve elinde Râfızî kitapları bulunduğu suçlamasıyla kovuşturulmuştu. Edirne'yi az çok karıştıran bu hadiseyle ilgili teftişin kaydı yakın zamanda yayınlandı.⁶⁶ Hayli olağandışı bir soruşturma tutanağı olan bu belgede hadisenin hassasiyetine binaen süreç dikkatle kaydedilmiştir. Edirne Üç Şerefeli Cami'de toplanan teftiş heyeti, ilhad zanlıları, bunlara yönelik şikayetleri daha önce Dîvân-ı Hümâyûn'a taşıyan bir vaiz ile bir müderris, tanıklar ve kent halkı ile sorulu cevaplı bilgi alışverişleri ve günlerce süren soruşturmanın aşamalarının kaydı bu olağandışı hadiseyi gözlerimiz önünde canlandırmak için harikulade ayrıntılar sunuyor. Gerçi Cahit Telci tutanağı güzel bir ön değerlendirme ile yayınladı, ama kanımca bu belge içerdiği bütün detaylarla, yalancı şahitler, ithamlar, inkârlar ve kişisel fikirlerin ortaya döküldüğü bir anlatı olarak ve de bir ilhad soruşturmasının en geniş kaydı olması hasebiyle daha fazlasını, hatta başlı başına bir monograf halinde değerlendirilmeyi hak ediyor. Bense burada kısaca kitaplarla ilgili suçlamalara odaklanmak istiyorum.

Sapkınlıkla itham edilen Emîr'e yöneltilen suçlamalardan birinin "ilhada müteallik" iki kitap bulundurmak olduğunu anlıyoruz. Hatîb Emîr önce gözaltına alınmış ve yargılanmak için kitaplar ile birlikte Dîvân-ı Hümâyûn'a gönderilmişti. Yanında yine ilhad suçlamamasıyla getirilen Rûşenî adlı bir müderris de vardı. Dîvân'daki duruşmada zanlıları tanıyan birçok tanığın Edirne'de yaşadığı tespit edilince, soruşturmaya orada devam edilmek üzere kitaplar mühürlenmiş, sanıklar dergâh-ı âlf çavuşları ile beraber Edirne'ye sevk edilmişti. Heyetin ödevleri arasında Hatîb Emîr'in kitapları okuyup okumadığını tespit etmek, eğer bu kitaplar iddia ettiği gibi kendisinin değilse kimden aldığını ve bu kadar süredir neden kendisinde bulunduğunu ortaya çıkarmak vardı. Dahası kitapların bundan önce kimlerin elinde bulunmuş olabileceği de soruşturulacaktı.

Kitapların İstanbul'dan Edirne'ye götürülürken mühürlenmesinin bir nedeni var. Emîr'e yöneltilen suçlama öncelikle bu sapkın kitapları elinde bulundurduğu ama belki de töhmet altında kaldığı daha ağır suç ise bu kitapların içinden sahabenin isimlerini kazıdığı şeklindeydi. Dolayısıyla kitapların içindeki tahrifat konusunda bir usulsüzlüğe meydan vermemek için kitaplar kapakları açılmayacak şekilde mühürlenmişti.

⁶⁵ Ayfer Karakaya-Stump, orijinalini on altıncı yüzyıla ve bazı kısımlarını on yedinci yüzyıl başlarına tarihlediği bir *Buyruk* yazmasının birçok Türkçe risaleden oluşan içeriğini verir. Söz konusu yazmada *Şeyh Saft Menâkıbı* en uzun bölümü teşkil ediyor. Ayrıca yazar farklı *Buyruk* yazmalarının içerik benzerliğinden yola çıkarak bunların Anadolu'ya gizlice gönderilen kitaplardan çekimlenmiş olabileceğini söyler; bkz. Ayfer Karakaya-Stump, "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview," *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, no. 3 (2010): 280-82.

⁶⁶ Cahit Telci, "Edirne 1563: Yalancı Şahidlerin Gölgesinde Bir İlhad Davası," *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, s. 19 (2019): 3-48.

Edirne halkına bu soruşturmanın yapılacağı ilan edilmesi üzerine kentin müderrisleri, uleması ve halktan oluşan büyük bir kalabalık Üç Şerefeli Cami’de toplandı. Emîr yukarıdaki suçlamayı reddetti; sahabenin isimlerini kendisinin kazımadığını, kitapların da bir “Acem’e” ait olduğunu ve emaneten kendinde bulunduğunu söyledi. İşler burada iyice çatallanıyor. Savunmanın detaylarına girmek bu makalenin konusu açısından gerekli değil. Edirne’ye yakın bir yerde imamlık yapan Acem’in adının Selman olduğu, ara ara Edirne’ye geldiği, bazı gençleri ikna edip Acem diyarına götürmek istediği ve kitapların da emaneten bıraktığı bir heybe içinde bulunduğu ortaya çıkıyor. Selman’ın heybeyi asıl emanet ettiği genç bulunuyor ve kitapların heybe içinde bir satranç torbasında durduğu, hatta bunların yeşil mukavva ciltli ve birinin kenarı kırmızı diğerinin ise siyah olduğuna kadar ayrıntılar tespit ediliyor. Burada soruşturmanın gidişatı açısından kritik nokta genç oğlanın ve diğer şahitlerin kitapların kapağını kimsenin açmadığına ve ne hakkında olduğunu bilmediklerine dair tanıklık etmeleri oluyor.

Özetlemek gerekirse, kitaplarla ilgili Emîr’in başını derde sokan iki mesele olduğu anlaşılıyor. Birincisi kitapların “ilhada müteallik” olması ve ikincisi de kitapların içinde geçen sahabe isimlerinin kazınmış olması. Belgede kitapların adı veya yazarına dair bir ima veya bilgi kırıntısı bulunmuyor. Emîr’in Kızılbaş sempatileri vardı ise bile kitapları emaneten elinde tuttuğunun ötesinde bir şey ispat edilememişti. Bu kovuşturma raporunun düzenlenmesinden on gün kadar sonra Emîr ve diğer iki sanık ile suçlamaları mahkemeye taşıyan fakat kanıtlayamayan iki kişi Edirne’den sürülmüşlerdi.⁶⁷

Soruşturmanın sonunda kitaplara ne yapılması gerektiği hakkında bir açıklama bulunmuyor. Belki merkezi bürokrasinin arşivlerine kaldırıldılar, belki de imha edildiler. Bu makale açısından önemli olan ise Edirne’deki olaylar silsilesi ve soruşturmaların aslında bize muhtemel rafz ve ilhad propagandası olarak kimi kitaplar konusunda nasıl bir baskı ve tedirginlik ortamı oluşturulduğunu göstermesidir. İki kitabın ilhad propagandası potansiyelinden çok bunları elinde bulunduran ve Kızılbaş sempatisi olduğu iddia edilen kişilerin vaizlik yapmaları, dolayısıyla halka kolayca ulaşıyor olmalarının dikkatleri üzerlerine çektiğini de düşünmek gerekiyor. Sonuçta siyasi erkin bu işi en ince ayrıntısına kadar kovuşturmasının birincil amacı, kimi kitapları okumak ve hatta bulundurmanın belli riskler barındırdığını halka hissettirmektir.

Yine Ahmed Refik’in ve Saim Savaş’ın mühimme defterlerinden çıkarıp yayınladıkları iki belgede anlatılan hadiseler Osmanlı idaresinin bu dönemde kitaplar üzerinden yaptığı Kızılbaş kovuşturmalarının kayıtlara yansıyan diğer iki örneğidir. Belgelerin biri Aralık 1576 tarihli; diğerinin tarih kaydı ise eksik kalmış, ama benzer kişiler hakkında olduğu için ilkine yakın bir tarihte olduğunu tahmin edebiliriz. 1577 yılı zaten Irak’ta ve Anadolu’da Kızılbaş aktivitelerinde hareketli bir yıl olacaktı.⁶⁸ Dîvân-ı

⁶⁷ Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı,” 149.

⁶⁸ Colin Imber, “The Persecution of the Ottoman Shī’ites According to the Mühimme Defterleri, 1565-1585,” *Der Islam*, no. 56 (1979): 245-73.

Hümâyûn'a gelecek kadar önem arz eden bu vakalar Sivas ve Çorum civarında elden ele dolaşan “*Râfîzî kitâbları*” hakkındadır. Kitapların sayısı bir belgede 34, diğerinde 40 olarak kaydedilmiştir; çok açık değilse de her iki belgede sözü edilen kitapların aynı grup olduğunu sanıyorum. Kayda göre kitapları aslen Velî Fakîh adlı biri Kızılbaş ülkesinden getirmiş ve kanımca daha başka kişilere de dağıtılmak üzere dostlarına vermişti. Mahkeme kaydına yansıyan şikâyete göre kitaplar elân “*memleketi idlâl etmek*”teydiler. Bir kişide 40 kitap birden olması dikkat çekici bir durum kuşkusuz: Velî Fakîh'in kitapları propaganda niyetiyle getirdiğini düşünmek hatalı olmaz. Maalesef mühimme kaydı kitapların adlarını verecek kadar ayrıntıya girmemiş, ama bunların en azından bir bölümünün Türkçe olduklarını tahmin edebiliriz. Öte yandan Dîvân-ı Hümâyûn'dan çıkan emir açık: Meseleyi mahkemeye getiren görevli Kara Yakûb, kitapları uhdesinde bulunduran kişileri tutuklayacak (Velî Fakîh bu arada ölmüş olduğu için cezalardan payını almıyor), kitapları da ele geçirip İstanbul'a gönderecekti.⁶⁹

Osmanlı-Safevî geriliminde belli kitapların propaganda aracı olarak algılanmalarından veya taşıdıkları sembolik anlamlardan ötürü duyarlıkların oluşmasına zemin hazırladığını tahmin etmekte hatalı olmayabiliriz. Ama belli hassasiyetler olunca bazı kitaplar yakılır diye bir formül ile araştırmaya girişmek son derece hatalı olur. Çünkü böylesine siyasi gerilimli konjonktürlerde, aniden parlayan fevri hissiyat sonucu kurbanın kimler veya hangi kitaplar olacağı önceden kestirilemiyor.

Yukarıdaki örneklerle birlikte bir zihin jimnastiği olarak on altıncı yüzyılda “Şîî eğilimli” başka bir kitabın neden tepki çekmediğini, hatta bilakis Osmanlı ülkesinde çok sevilerek okunduğunu düşünelim son olarak. Bahsettiğim kitap Fuzûlî'nin (ö. 1556) *Hadîkatü's-Süedâ*'sıdır. 680 yılında Kerbela vakasında Hz. Hüseyin ve ailesinin acımasızca öldürülmelerini konu edinen bu eser, Hüseyin Vâiz Kâşîfî'nin (ö. 1504) Farsça konuşan Şîî bölgelerde büyük popülerlik kazanan Farsça *Ravzatu's-Şühedâ* isimli eserinden 1540'larda Türkçeye uyarlanmıştı. Başka bir çalışmada bu kitabın popüler olma nedenlerini tartıştığım için burada konuya değinmeyeceğim.⁷⁰ O yazıda tartışmadığım konu ise, *Hadîka*'nın özellikle de Safevî ve Şîî karşıtı hissiyatın kabardığı bir zamanda ve ortamda nasıl bu kadar ilgi görebildiği idi. Kaldı ki Fuzûlî'nin gençliğinde Şâh İsmâîl'e olan takdir ve hayranlığı Osmanlı dünyasında bilinmiyor değildi. On altıncı yüzyılın ilk çeyreğinde yazdığı *Beng ü Bâde*'sini hem Şâh İsmâîl'e ithaf etmiş hem de başka hükümdarların kafataslarını nasıl şarap kadehi olarak kullandığını tarif ederek hayranlığını dile getirmişti. Gerçi Fuzûlî daha sonra, 1530'larda, Kanûnî Süleyman'a kasideler yazmış ve Osmanlı ricalinden himaye aramıştı. *Hadîka*'nın gördüğü ilgiyi herhalde salt Safevîlik propagandası kabul edilen bir eser ile, genelde Sünnîlerin inkâr etmediği, ama belki

⁶⁹ Ahmed Refik Altınay, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, (İstanbul: Muallim Ahmed Halim Kütüphanesi, 1932), 35-6; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara: Vadi, 2002), 135-36, 206. Belgelerin aslını göremedim.

⁷⁰ Hakan Karateke, “*Seyahatname*'deki Popüler Dinî Kitaplar,” *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, haz. Hakan Karateke, Hatice Aynur (Ankara: TTK, 2012), 200-39.

Şiirler kadar içlerini parçalamayan bir tarihi hadisenin çok prestijli bir şair tarafından yapılmış edebî anlatısı arasındaki farkta aramak gerekiyor. İlginçtir, Farsça asıl eserini yazarı Hüseyin Vâiz Kâşifi, Herat sarayında Hüseyin Baykara'nın (salt. 1470-1506) himayesindeki şairlerindendi ve Ravza yüzünden Şiilikle itham edilmişti.⁷¹

Müstakil kitapların yakılma hikâyeleri

Firdevsî-i Rûmî'nin *Süleymânnâme*'sinin bazı ciltleri yakıldı mı?

On altıncı yüzyıl tezkirelerine göre Firdevsî-i Rûmî'nin (ö. 1512'den sonra) 360 ciltlik bir külliyyat olarak yazdığı *Süleymânnâme*'sinin tam 261 cildi II. Bâyezîd'in (salt. 1481-1512) emriyle yakılmıştı. Aynı eserin iki yüz altmış bir cildi birden! Bu rivayetin başlı başına çarpıcılığının (ve garipliğinin) yanı sıra, kitapların yakılma nedeni dikkat çekicidir. Tezkireci Latîfî'ye göre bu ciltlerin içeriği İslâm kriterlerine uygun değildi; onun için yakılmışlardı.

Firdevsî Edincik'de doğdu; Bursa, Manisa, Balıkesir gibi batı Anadolu şehirlerinde okudu ve yaşadı. 1453'te doğduysa eğer, henüz 20'li yaşlarının başlarında *Süleymânnâme*'yi yazmaya başlamıştı diyebiliriz. Bütün ömrünü anlatmaya adayacağı Süleymân kıssasına ilgisinin 1470 civarında başladığını kendisi kaydediyor. Anlaşılan önce kitabı II. Mehmed'e (2. salt. 1451-1481) sunacağını düşünerek yazmaya girişti. Hatta ilk altı cildi kendisine takdim ettiği ve teşvik gördüğü anlaşılıyor. Sultanın 1481'de ölümünün üzerine büyük bir gayretle kitabı bir külliyyat hâline getirecek kadar yazmaya devam etti. Mehmed'in halefi II. Bâyezîd kitaplardan haberdar olunca Firdevsî'yi çağırttı ve kitabı kendine ithafen düzenlemesini talep etti.

Hikâyenin bundan sonrasında *Süleymânnâme*'nin gerçekte kaç cilt olarak telif edildiği ve o kadar cildin gerçekten yakılıp yakılmadığı, eğer yakıldıysa neden yakıldığı tartışılmayı hak ediyor. Muahhar kaynaklar arasında Firdevsî'nin yaşadığı zamana en yakın yazan Latîfî'dir (1540'ların sonu) –ki Firdevsî'nin kitaplarının sarayda yakıldığını da ilk önce o anlatıyor. Latîfî'ye göre Firdevsî bütün ilimlerden konular içeren tam 360 ciltlik bir *Süleymânnâme* takdim etmişti sultana. Bâyezîd ise bunların 99 cildini bir kenara ayırıp diğerlerini yaktırmıştı (*doksan dokuz cildin ihtiyâr u intihâb edüp mâadâsın ihrâk kıldukda*).

Latîfî'nin anlatısından Firdevsî'nin gerekli gereksiz her şeyi kitaba sokuşturduğunu düşündüğünü anlıyoruz. Sultan'ın bu kadar efsaneyi okumaya ne ihtiyacı ne de zamanı vardı demeye getiriyor. Yani sonuçta bu 99 cildin gerisini imha sebebi ilk bakışta eserin uzunluğuymuş gibi anlaşılıyor. Anlatı burada kesilseydi, uzunluk kitabın yakılmasını neden gerektirsin sorusu cevapsız kalacaktı. Ama Latîfî bir rivayet şeklinde anlattığı bu hikâyeciğin devamında Sultan'ın yakmak için ayırdığı kitaplardan hoşnutsuzluğunun başka sebeplerine de değiniyor. Bâyezîd'in kendine ayırdığı 99

⁷¹ Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi," *TDVİA*, c. 19 (İstanbul: TDV, 1999), 17.

cilt, İslâm dininin törelerine uygun olan (*âyîn-i dîn-i İslâma muvâfık ve şe'âir-i şer'-i şerîfe mutâbık*) ve herhalde dini konularda yalan ya da abartılı olmadığı düşünülenlerdi (*kizb ü mübâlağadan ârî fehm olunan*). Geri kalanlarını ise yaktırmıştı. Yani Latîfî'nin iması yakılan ciltlerin gayr-i İslâmî konular içerdiği yönündedir. Firdevsî'nin Anadolu'dan İran memleketlerine göçüne dair bir sahneyi de bu hikâyenin sonuna ekleyen tezkireci, canı yanan şairin sultan hakkında uygunsuz şiirler söylediğini ve sonra da Osmanlı ülkesinden kaçmak zorunda kaldığını kaydeder.⁷² On altıncı yüzyılın ikinci yarısında aynı konuyu anlatan diğer tezkireciler de Latîfî'deki bu hikâyeyi tekrarlamışlardır.⁷³

Latîfî'nin anlatısı oldukça çarpıcıdır, ancak gerçekleri ne kadar yansıttığı şüphe götürür. Sadece İslâm'a aykırı fikirler barındırmayan ciltler bir kenara ayrıldıysa eğer, bunların anlatıda devamlılığı olan ilk 99 cilt olması mümkün görünmüyor. Eser günümüze 81 cilt olarak ulaşmıştır ve mevcut ciltlerde bulunan meclis numaraları birbirini takip etmektedir. İşin ilginç tarafı 81. cildin sonunda Firdevsî kaç cilt yazdığına dair bir açıklama yapar. Gülnaz Genç bu metne dayanarak 360 cilt rivayetinin doğru olmadığını inandırıcı bir şekilde açıklamıştır.⁷⁴ Benim okumamda Firdevsî'nin 81. cildin sonundaki notu çok açık değil, ama anladığım kadarıyla yazar *Süleymân-nâme* külliyyatını gerçekten de 99 cilt olarak düzenlemeyi planlamaktaydı ve 81'den geri kalan ciltleri henüz yazmamıştı.⁷⁵ Bugün mevcut olmayan 82. cildi de bilahare tamamladığını başka bir eserinde belirtiyor.⁷⁶ 360 ciltlik bir külliyyat rivayetinin doğru olmamasının yanı sıra, Firdevsî bu açıklamada bir kitap yakma hadisesine ya da *Bâyezîd*'le içerikle ilgili yaşadığı bir gerilime değinmiyor.

Firdevsî-i Rûmî hayatının sonunda gerçekten İran ülkesine kaçtı mı, o da kesin görünmüyor. Kitaplarının yakılmasına kızıp *Bâyezîd*'e şiirle sataşması ve sonra kaçması konuya heyecanlı bir boyut katıyor gerçi, ama yukarıda değindiğim 81. cildin sonunda Balıkesir'de yazdığı bölümde Selîm'e tahttaki sultan olarak övgüler sunduğuna

⁷² Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: AKM, 2000), 424-27.

⁷³ On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Mustafâ Âlî ve Kınalızâde bu rivayeti kısmen Latîfî'ye dayanarak kaydetmişlerdir. Kınalızâde 380 ciltten 80 cilt seçilip gerisinin yakıldığını yazar, fakat yakılma sebebini açıklamaz; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 659 (E-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194494/kinalizade-hasan-celebi-tezkiretus-s-uara.html>). Âlî ise cilt sayısını 360 olarak verir ve Firdevsî'nin lafı uzatıp gereksiz yere bu kadar uzun bir eser yazdığını söyler. 80 cildin ayrılıp gerisinin yakıldığını ekler (*seksen cilde intihâb ve mâadâsını ilkâ-yı âteş-i pür-tâb etdükte*); Mustafa Âlî, "Firdevsî," *Kühû'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017) (E-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194288/kunhul-ahbarin-tezkire-kismi.html>).

⁷⁴ Gülnaz Genç, "Firdevsî-i Rûmî, *Süleymân-nâme*: 25. ve 26. ciltler" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 13-4.

⁷⁵ Metin biraz muğlak: "... şükr ol bi-niyâz Allâhuma ki bu doksan dokuz mücelled kitâb-ı Süleymân-nâme'nin telifini bir âdil ve kâmil pâdişâhın devâm-ı devletinde seksen birinci cildinin itmâmını müyesser itdi." 81. cildi bitirmesine şükrediyor, ama 99 cildin telifi müyesser olmuş mu olmamış mı kesin değil. Herhalde olmamış henüz; krş. Firdevsî-i Rûmî, *Süleymân-nâme*, c. 81, Millet Kütüphanesi-Ali Emiri Tarih 317, yk. 125a.

⁷⁶ Firdevsî hayatının sonlarında yaptığı *Kitab-ı Hayât u Memât* çevirisinde *Süleymân-nâme*'nin 82. cildini tamamladığını kayd ediyor; *Kitâb-ı Hayât u Memât*, SK-Hacı Mahmud 2333, yk. 5a; krş. Genç, "Firdevsî-i Rûmî," 16.

ve bu cildin I. Selîm'in vakıf mührünü taşımasına bakarsak en azından 1512'de hala Osmanlı ülkesinde olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Bâyezîd'in gazabından kaçtığı rivayeti gerçek olmayabilir.⁷⁷ Latîfî'nin ve ondan esinlenip Gelibolulu Âlî'nin (ö. 1600) Firdevsî-Bâyezîd arasındaki gerilimi Osmanlı edebi çevrelerinde büyük saygı gören İranlı şair Firdevsî'nin (ö. 1020?) Gazneli Mahmûd (ö. 1030) ile yaşadığı atışmaya benzetmesi kuşkuları besliyor. Rivayete göre Firdevsî Sultan Mahmûd'u ağır bir şekilde hicveden şiirleri üzerine hükümdarın gazabından kurtulmak için Herat'a kaçmıştı. Dahası İranlı Firdevsî ateşli bir Sünnî olan Gazneli Mahmûd'un sarayında Şîî olmakla suçlanmıştı.⁷⁸ Tezkireciler Firdevsî'nin hikâyesini konuya vâkıf olanların anlayacağı şekilde referanslarla kurgulamışlardıysa eğer, bu son noktanın Firdevsî-i Rûmî ile bir benzerliği var mıydı, o da ayrıca araştırılmaya değer. Nihayet, tezkireciler muhtemelen Firdevsî-i Rûmî'nin uzun *Süleymânnâme*'siyle hiç haddi olmadan İranlı Firdevsî'nin *Şehnâme*'sine öykündüğünü de düşünmüş olabilirler.

Muhtemelen hadiseden 20-30 yıl kadar sonra Latîfî'nin kulağına eriştiğinde hikâyenin bazı temel öğeleri kısmen tahrif edilmişti bile. Fakat bu kurgunun bir kısmının da Latîfî'ye ait olmadığı anlamına gelmiyor. Kitapları yakarak imha motifinin hikâyeciğin anlatsal cazibesini artırdığına kuşku yoktur. Belki eserin böylesine dramatik bir imha kurgusuna oturtulması biraz da tezkirecilerin Firdevsî'nin edebi kudretini küçümsemelerinden kaynaklanıyordu. Ne Latîfî ne de Âlî kitap yakma hadisesini kınar bir tavır almışlardır. Özellikle Âlî, Firdevsî'yi cahillikle suçluyor ve bu kadar laf salatası yakılmış da iyi olmuş demeye getiriyor. Zaten ona göre Firdevsî'nin dinlemeye değer bir kıtası bile yoktu.⁷⁹ Sarayda ilgi görememesinin üstüne bu eleştiri ile sanki şaire dersini bir de tezkireciler veriyordu. Firdevsî'nin eserlerini devrin edebi normlarının haricinde, özellikle de o zaman için bile eskicil sayılabilecek Türkçe kelimeler kullanarak yazdığı biliniyor. Tezkirecilerin şairin bu edebi çizgisine itibar etmemiş olmaları, Firdevsî'nin ve eserinin olumsuz yansıtılmasına etki etmiş olmalıdır. Sözüün özü Latîfî'nin kaydettiği şekliyle Firdevsî'nin *Süleymânnâme*'sinin iki yüz küsur cildinin yakıldığı rivayeti doğru görünmüyor.

Likâyî'nin yakılan *Yûsuf u Züleyhâ*'sı

Gelelim Likâyî'nin hikâyesine! Likâyî, II. Bâyezîd ve I. Selîm devirlerinde eser verdiği ve Selîm zamanında öldüğü kaydedilen bir şairdir. Herhalde on beşinci yüzyıl Akkoyunlu şairlerinden Ahmedî'ye (ö. 1480'den sonra) ait olan *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisine nazire yazıp II. Bâyezîd'e sundu.⁸⁰ Rivayeti aktaran Latîfî söz konusu şairi yerden yere

⁷⁷ Firdevsî, *Süleymânnâme*, Ali Emiri Kütüphanesi-Tarih 317, yk. 126a; krş. Genç, "Firdevsî-i Rûmî," 11.

⁷⁸ Konumuz itibarıyla Gazneli Mahmûd'un 1029'da Şîî Büveyhîlerin bir kolunun başşehri Rey'i ele geçirdiğinde kütüphanedeki birçok kitabı yaktığına değinmeden geçemeyelim.

⁷⁹ Mustafa Âli, a.y.

⁸⁰ Nihat Azamat, "Yeni Bir Ahmedî ve İki Eseri: Yûsuf u Zeliha, Esrarnâme Tercümesi," *Osmanlı Araştırmaları*, s. 7-8 (1988): 347-64.

vuruyor. Likâyî'nin bir iki bozuk gazel yazıp kendisini büyük şair sanmaya başladığını, haddini aşır büyük şairlere nazire yazmaya yeltendiğini, ama aslında yeteneksiz birisi olduğunu içindeki derin antipatıyı pek de gizlemeye gerek görmeden kaydediyor. Ki-tap yakma hadisesi de bu tabloya gayet iyi oturan bir şekilde anlatılmış.

Hikâyeye göre Likâyî, eserini II. Bâyezîd'e sununca padişah peygamber kıssasıdır diyerek uğurlu bir işaret beklentisiyle kitabın herhangi bir yerini açıp okumaya başlamış. Karşısına,

*Yûsuf'un kardaşları o kavm-i şûm
Ana zulm eyledi ol kavm-i zalûm*

beyti çıkınca Bâyezîd buradaki sarıh hatayı hemen fark edip kitabın işe yaramaz olduğuna karar vermiş ve yakılmasını emretmiş (*na-savâb görüp ihrâk emr etdi*). Ehil olmayanlar böyle büyük işlere kalkışmasın diye uyardıktan da geri kalmamış. Latîfî hikâyenin devamında bu beyitteki hatayı detaylandırır. Hz. Yûsuf'un kardeşleri hakkında kullandığı kelimeler (*kavm-i şûm, kavm-i zalûm*, yani “uğursuz” ve “zalim” topluluk) uygunsuzmuş. Hz. Yakûb'un diğer oğulları Yûsuf'a başta eziyet çektirmişler gerçi, ama sonra pişman olmuşlar ve peygamber zümresinden kabul edilmişler. Dolayısıyla Yûsuf'un kardeşleri hakkında kötü düşünmek ve kötü söz söylemek büyük bir hatadır diyor Latîfî.⁸¹

Rivayet, Latîfî'nin anlatımıyla dini-kültürel referansları doğru kullanmamaktan kaynaklanan bir hataya dayanıyor. Şiir söylemenin teknik boyutuyla ya da güftârı veya tarzıyla ilgili bir eleştiri bulunmaz. Latîfî, Likâyî'nin şiirini “garâibden” olarak niteliyor gerçi; ama gariplik kabilinden bu hatayı zikrediyor. Sıkı kuralcılığıyla bilinen Osmanlı şiiri için hakikaten büyük hata sayılabilir. Öte yandan burada II. Bâyezîd'e dair oluşan mutaassıp imgeyi görmemek de olmaz. Yukarıda Firdevsî ile ilgili hikâyecik ile beraber alındığında “İslâm dinince sakıncalı kitapları yaktırdı” iddiası Bâyezîd'in sofuluğuna dair on altıncı yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren oluşan genel imaja iyi oturuyor.

Müstehcen içerik yüzünden Dâfiü'l-Gumûm yakıldı mı?

Erken modern Osmanlı dünyasında dolaşımda olan “müstehcen” içerikli kitaplar hiç de az değildi. Bunlardan hoşlanmayan gruplar olduğunu tahmin etmek zor değil, ama bu çeşit eserleri imha edecek kadar bir tepki geliştiğine rastlamadım. Sadece Deli Birâder'in (Mollâ Gazâlî, ö. 1535?) *Dâfiü'l-Gumûm ve Râfiü'l-Humûm* adlı eserinin yaktırıldığına dair bir rivayet yine Latîfî'nin tezkiresinde yer bulmuştur. Anlatıya göre kitabın yakılması müstehcen içeriğinden kaynaklanan kişisel bir alınganlık sonucunda gerçekleşmişti.

Latîfî hiciv, hezel ve müstehcen hikâyeler konusundaki yeteneklerini övdüğü Deli Birâder'in Bursa'da bir süre müderrislik yaptıktan sonra medreseden ayrıldığını yazar. Kaynaklara göre şair önce Şehzade Korkud'un (ö. 1513) sarayında mukabeleci

⁸¹ Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 490-91. Bu rivayeti aktaran başka bir kaynak bulamadım.

olarak çalışmaya başladı, hâmfisi musahib Piyâle Bey vasıtasıyla şehzadenin gözüne girerek yakın çevresine kadar girmeyi başardı. Korkud ile beraber Mısır'a seyahat etti ve Anadolu'ya döndükten sonra "müstehcen" hikâyelerle dolu *Dâfiü'l-Gumûm ve Râfiü'l-Humûm* adlı eserini şehzadeye takdim etti. Kitabı sunduğu tarih büyük bir ihtimalle 1511 civarı olmalıdır.

Dâfiü'l-Gumûm, benzeri derlemeler ile karşılaştırıldığında kimileri tarafından zamanında bile aşırı müstehcen bulunmuş bir eser. Aslında Korkud, sivri diliyle ünlenen Deli Birâder'i yanında tutarken onun edebi potansiyelini bilmiyor değildi. Fakat kaynakların anlatımına bakarsak eser bir anda şehzadenin gazabını tetikleyiverdi. 1540'larda yazan Latîfi, şehzadenin *Dâfiü'l-Gumûm*'daki "*fâhiş fuhşîyyâta*" çok bozulup kitabın yakılmasını ve Deli Birâder'in de suda boğdurulmasını istediğini söyler (*kitâbını ihrâk ve kendüyi iğrâk*). Neden olarak da şehzadenin eskiden şairlerin dua ve övgüler kazanmak için din ve dünyaya faydalı şeyler yazdıklarına, Deli Birâder'in ise kendisi için açık saçık şeyler yazmayı uygun gördüğüne dair söylendiğini anlatıyor Latîfi. Sonra da şehzadenin şairi sarayından kovduğunu ekliyor.⁸² Sonuçta Deli Birâder tekrar Bursa'ya gitti ve önce şeyhlik, sonra da müderrislik mesleğine geri döndü.

Kitabın bir nüshası (takdim nüshası?) gerçekten yakıldı mı bilemiyoruz. Latîfi bir rivayet olarak anlatıyor, sonuna da "anlatanın yalancısıyım" anlamında "*el-uhdetü ale'r-râvî*" diyerek konuyu kapatıyor. Deli Birâder'in öldürülmediğini bildiğimize göre, acaba hikâyenin kitap yakılma kısmı gerçekleşmiş midir diye sorabiliriz. Latîfi'den az önce 1530'larda tezkiresini yazan Sehî (ö. 1548) ile sonraları 1560'larda yazan Âşık Çelebi ve 1590'larda yazan Âlî kitabın yaktırılması ile ilgili rivayete yer vermemişlerdir. Sehî, Korkud'un kitaptan rencide olduğunu söylerken, diğer iki tezkireci şehzadenin kitaba bozulduğundan değil de, bir içki meclisinde Deli Birâder'in ettiği bir söze çok sinirlenip şairin başının vurulmasını emrettiğini aktarırlar.⁸³ Son iki tezkireci belki de Latîfi'nin kuşkulu sunuşundan yola çıkarak rivayeti aktarmayı uygun görmemişlerdir. Diğer yandan, şehzadenin gazaba gelmesinin, doğrusya eğer, başka nedenleri de olmuş olabilir. 1510'larda Anadolu, Korkud için gittikçe güvensiz bir hâle gelmişti. Saltanat planları yapan üç kardeş arasında gerilimin arttığı, Korkud'un özellikle kardeşi Ahmed tarafından tehditlere maruz kaldığı hatta çatıştığı sıralardır bu aralar. Bu ortamda, parlamaya hazır şehzade Deli Birâder'i ani bir hışımla cezalandırmak istemiş olabilir.

Dâfiü'l-Gumûm günümüze ulaşmıştır, ama eğer Deli Birâder'in Korkud'a takdim ettiği nüsha yakıldıysa, yazar kitabın başka bir kopyasını ya da müsveddelerini saklamış olabilir. Bilindiği gibi Korkud'un kendisi 1513'te idam edildi. Sonrasında Manisa'da bulunan

⁸² Latîfi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 410-11. Sehî, sadece Korkud'un incindiğini yazıyor, krş. Sehi Beg, *Heşt Bihîşt*, 109-111.

⁸³ Sehi Beg, *Heşt Bihîşt*, haz. Halûk İpekten ve öte. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2017), 109. (E-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,191370/sehi-beg-hest-bihist.html>). Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ: İnceleme, Metin*, haz. Filiz Kılıç, c. 3 (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010), 1636-37; Mustafa Âli, *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, "Monla Gazali" maddesi.

büyücek kütüphanesine ne olduğu bilinmiyor.⁸⁴ Takdim nüshasının peşine düşen Selim Kuru bir müellif nüshası bulamamıştır.⁸⁵ Sonuç itibarıyla Manisa’da şehzadeye sunulan nüshanın akıbeti bilinmiyor: yakılmış olabileceği gibi pekâlâ kaybolmuş da olabilir.

Öte yandan, Deli Birâder’in ilerleyen yaşında kitabını bizzat kendisinin piyasadan toplayıp imha ettiğine dair de bir rivayet aktarılmıştır. Bu bilgiyi aşağı yukarı Latîfi ile aynı zamanlarda yazdığı tahmin edilen Garîbî (1529’dan sonra izine rastlanmıyor) tezkiresinde kaydediyor. Garîbî’ye göre, daha sonraları yazılarındaki edepsiz sözlerinden pişman olup utanan Deli Birâder kitabın nüshalarını her yerde arayıp zorluklarla satın alıyor, sonra da ateşe atıyormuş (*kitâbın nüshasını tecessüs kılur ve bî-hıdmetler ile alup yandururdu*).⁸⁶ Bu rivayet her iki açıdan da ilginç: hem yazdığı müstehcen içerikli kitaptan ileri yaşında utanması, hem de kitabını toplayıp kendisinin imha etmesi. Hatta bir başka tezkireci Bursalı İsmâîl Belîğ (ö. 1729) Deli Birâder’in bulabildiği nüshaları birer filoriye satın alıp ateşe attığı ayrıntısını ekliyor (*endahte-i âteş-i sûzân edip*), ama olaydan takriben iki yüz yıl sonra bu fazladan bilginin nereden ortaya çıktığı meçhul.⁸⁷ Öte yandan Belîğ genelde kitapların dolaşımına dair dikkate değer bir tespit yaparak bu tür “*hez-âlmîz*” eserlerin okurların hoşuna gittiğini, bu yüzden de *Dâfi’ü’l-Gumûm*’un tamamen yok edilmesinin mümkün olmadığını söylüyor (*bi’l-küllîye def u mahv etmek*).

“Kitaplarımızı yakarız, bu diyardan gideriz”

Benzerine rastlamadığım ilginç bir hikâyeyi sonuç kısmına geçmeden ayrı bir bölümde incelemek uygun olacak. Bu örnek, kitap yakmanın, daha doğrusu kendi kitaplarını yakmanın, Osmanlı uleması tarafından nasıl bir tehdit unsuru olarak kullanıldığını, onun da ötesinde bir grup zihniyeti olarak kendileri hakkındaki kanaatlerini ortaya koyuyor. Mollâ Lutfî ile ilgili yolsuzluk suçlamalarını yukarıda aktarmıştım. Lutfî’nin hocası ve hâmisî Sinân Paşa’nın da sarayla sorunsuz bir ilişki yaşamamış olduğu anlaşılıyor.

⁸⁴ Uzunçarşılı, “II.inci Bayezid’in Oğullarından Sultan Korkut,” *Belleten* 30, s. 120 (1966): 601’de kesin olmayan bir şekilde kütüphanenin İstanbul’a nakledildiğini söylüyor. Günümüzde Topkapı Sarayı Kütüphanesi’nde Korkud’a ait olduğu anlaşılan kitapların sayısı bir elin parmaklarını geçmiyor ve bunların kütüphaneye nasıl geldiği belli değil (bu bilgi için TSK’nin yazma eserler küratorü Zeynep Atbaş’a teşekkür ederim). İsmail Erünsal da Korkud’un kitaplığının saraya gelmiş olması ihtimalini dillendiriyor; bkz. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu* (İstanbul: Timaş, 2015), 122-23. Korkud’un bazı mektupları Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’nde, kendi telif eserlerinin müsveddelerinin bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi’nin yine saraydan çıkma Ayasofya Koleksiyonu’ndadır (bu bilgi için Nabil Al-Tikriti’ye teşekkür ederim). Dolayısıyla Manisa Kütüphanesi’ndeki kitaplar saraya gelmiş olabilir, ama şu anda bu büyük kütüphanenin bir arada olduğu bir koleksiyon bilinmiyor.

⁸⁵ Selim S. Kuru, “A Sixteenth-Century Scholar: Deli Birader and his Dâfi’ü’l-Gumûm ve Râfi’ü’l-Humûm” (PhD Diss., Harvard University, 2000), 34.

⁸⁶ Garîbî, *Tezkire-i Mecâlis-i Şu’arâ-yı Rum*, haz. İsrâfil Babacan (Ankara: Vizyon Yayınevi, 2010), 97.

⁸⁷ İsmâîl Belîğ, *Güldeste-yi Riyâz-ı İrfân ve Vefiyyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân* ([Bursa]: Hüdavendigâr Vilayeti Matbaası, 1302 [1885]), 497-498; bu kaynaktan Selim S. Kuru, “Sex in the Text: Deli Birader’s *Dâfi’ü’l-Gumûm ve Râfi’ü’l-Humûm* and the Ottoman Literary Canon,” *Middle Eastern Literatures* 10, no. 2 (2008): 167-68’daki değerini sayesinde haberdar oldum.

II. Mehmed devrinin en itibarlı ulemasından olan Sinân Paşa sultan ile anlaşmazlığa düşüp 1477’de görevlerinden azledildi. Azledilmekle de kalmadı, hapse atıldı. Kaynaklar bu durumun bir kısım ulemayı had safhada hoşnutsuz ettiğini anlatıyor. Durumu protesto etmek için “İstanbul’un bütün yüksek uleması” Dîvân-ı Hümâyûn’da toplandılar ve Sinân Paşa’nın hapisten salıverilmesini talep ettiler. “Yohsa,” dediler, Mecdî’nin *Şakâyık Tercümesi*’ndeki anlatımıyla, “*kitâblarumuzu ale’l-it-lâk ihrâk edüp Memâlik-i Osmâniyye’yi terk eylerüz,*” yani “bütün kitaplarımızı yakıp bu ülkeden gideriz.”⁸⁸

Mehmed Mecdî “*Mahrûsa-i Kostantiniyye’de olan cümle-i ecille-i ulemâ*” Dîvân’da toplandı diyor ki bu çok özel bir durum. Yeniçerilerin ya da softaların başka vesilelerle ayaklandıklarını biliyoruz; ancak yüksek ulemanın toplu bir eylem ile bir amaca ulaşmak istemeleri sıra dışı bir durum. Bu olayın on beşinci yüzyılın ikinci yarısında, ulema hiyerarşisinin devletçe yeni belirlendiği ve âlimler sınıfının devlet teşkilatına henüz tam eklenmemiş olduğu bir dönemde geçtiğini göz ardı etmemek gerek. Geliştirdikleri tehdit argümanı ulemanın Osmanlı devletine kattıkları değerden emin olduklarını; aynı zamanda on beşinci yüzyılın son çeyreğinde hâlâ Kahire, Şam ya da Herat gibi başka devletlerin hükmü altındaki şehirlerdeki medreselere göç etme gibi bir seçenekleri olduğunu bilmelerinin rahatlığını gösteriyor. Doğal olarak, böyle bir protesto ile kendi imtiyazlarına el uzatacaklara gözdağı veriyorlardı. Osmanlı uleması devlet aparatına tam anlamıyla eklenip İslam dünyasının en itibarlı medreselerinin bulunduğu coğrafyalar Osmanlı idaresine geçtikten sonra ulemadan benzeri bir protesto görmek mümkün olmayacak.

Öte yandan böyle bir tepki mümkün oluyorsa, sultanın ve diğer idarecilerin, sarayın avlusunda ulemanın toplanacaklarından önceden haberdar olduklarını kabul etmek lazım. Yoksa “hadi toplanıyoruz” deyip surlu iç avluya geçmek mümkün olmazdı. Dolayısıyla II. Mehmed toplantıya baştan izin vermek zorunda kalmıştı diyebiliriz. Mecdî’nin anlatımından anlaşıldığına göre bu protestonun sonucunda Sinân hapisten çıkarıldı ve bir taşra kadılığı ile İstanbul’dan uzaklaştırıldı.

Sonuç

Bu çalışmada Osmanlı ülkesinde bazı kitaplar tepki çekip kovuşturulur ve imha edilirken, benzerlerinin neden yakılmadığı sorusuna cevap aradım. Kitapları yakarak imha etme çoğu zaman siyasi iktidarın başvurduğu uç önlemlerden biri. Bu yöntemin de çoğu zaman kısa dönemli tehdit ve sindirmenin ötesinde bir amaç güdemeyeceğini düşünmek gerekiyor. Daha önce değindiğim gibi bu orantısız müdahalenin geri tepip uzun vadede dikkatleri yakılan kitaplara çevirdiği az rastlanan bir durum değil. Her şeyden önce yazma kültüründe, matbaadan farklı olarak büyük ölçüde tek bir

⁸⁸ Mehmed Mecdî, *Tercüme-i Şakâik-i Numâniyye*, 194.

merkezden idare edilmeyen kitap üretiminden bahsettiğimizi unutmamalıyız. Siyasi iktidar kitap takibatı yapabiliyordu, gerekli gördüğünde sistematik olarak kimi kitaplara el koyabiliyordu.⁸⁹ Kızgın bir kalabalık belli kitaplara tepki göstererek toplumu teröri-ze edebiliyordu. Bütün bunlar “sakıncalı” kitapların yayılmasına engel teşkil eder belki, ama bir köşede kendini davasına adanmış bir kişinin kitap çekimleme faaliyetini önlemesi neredeyse imkansızdı.

Sakıncalı fikirlerin yayılmasını engellemek için illa kitapların yakılması gerekmiyor. Daha mülayim, dikkat çekmeyen bir yöntem sansürdü. Pek tabii matbaada basılan kitapların sansürü kolaydı, ama yazma kültüründe de sansür yapılıyordu. Gerek çekimleme ve gerekse tercüme faaliyetlerinde sakıncalı görülen içeriğin değiştirildiği, bölüm atlandığı veya çıkarıldığına dair birçok örnek var, fakat bu başka bir makalenin konusu.

Dinen sapkın fikirler barındırdığı düşünülen kitapların müesses anaakım din öğretilerinin temsilcisi din adamları tarafından sıklıkla hedefe konulduğu oluyordu. Siyasi iktidar ise ancak toplumsal bir harekete dönüşüp düzeni tehdit edecek noktaya geldiğinde bu tip hareketlere karşı sert tavır alıyordu. Dolayısıyla teolojik-entelektüel lincin her zaman fiziksel bir müdahaleye karşılık gelmesi gerekmiyordu. Bazı kitaplar sapkın olarak damgalanıp bunları okuyanlar tekfir edilirken, şartlar oluşmadığı –yani toplumsal düzeni bozacak ya da iktidarı zora sokacak bir tehdit meydana çıkmadığı– durumlarda toplu imha çılgınlığı yaşanmayabiliyordu. Diğer bir deyişle, belli kitapların belli anlarda tepki çekmesi bu çalışmada değinilen kimi şartların bir araya gelmesine bağlıydı.

Öte yandan siyasi bir gerilimin yaşandığı Safevî devleti ile verilen tebaa devşirme, dolayısıyla meşruiyet sağlama mücadeleleri doğrudan siyasi iktidarın müdahale alanına giren bir durumdu. On altıncı yüzyılda Anadolu’daki Osmanlı tebaasını cezbeden ve toplumda potansiyel huzursuzluk kaynağı olan en etkili öğreti Kızılbaşlık idi. Bu ise ilk dönemlerinde yazılı propaganda malzemesi kısıtlı bir akımdı. Taraftar devşirme daha çok kişisel manevi bağlarla oluyordu. On altıncı yüzyıl ortasından sonra Anadolu’da Safevî propagandası kitaplarla yapılmaya başlanınca, kitap kovuşturmalarına rastlıyoruz.

Ayrı bölümlerde incelediğim *Süleymânâme*, *Yûsufu Züleyhâ* ve *Dâfiü’l-Gumûm*’un yakılma hikâyelerinin ilginçliği su götürmez. Rivayetlerden en azından ikisinin doğruluğu başka kaynaklarla karşılaştırıldığında kuşkulu gözüküyor. Her üç rivayetin de aynı tezkireci tarafından aktarılmış olması meselenin ayrı bir boyutu. Latîfî’nin bu konulara özel bir ilgisi olduğu belli. Ama bu rivayetler anlatıldığı şekilde doğru olsay-

⁸⁹ 1540-1570 arasında Venedik’te İbranice kitap basma izinleri konusunda Senato’nun çıkardığı zorluklar, kitap metinlerinde yapılması istenen sansürler ve nihayet matbaalardan ve ev baskınlarından müsadere edilip imha edilen on binlerce kitap hakkında bkz. Paul F. Grendler, “The Destruction of Hebrew Books in Venice, 1568,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, no. 45 (1978): 103-30. 1560’larda artan Yahudi karşıtı eylemler arasında Venedikliler şehirdeki Yahudileri Türk ajanı olmakla itham etmişler ve bunu da İbranice kitapları müsadere etmek için bahane olarak kullanmışlardı; Grendler, a.g.m., 110-11, 119vd.

dı bile bu hadiseleri sistematik birer kitap kovuşturması olarak addetmek mümkün olmazdı. Belki ilk iki kitabı yaktırdığı söylenen II. Bâyezîd'in taassubuna dair anekdotlar olarak kaydedebilirdik.

Genel görüntü Osmanlı ülkesinde devlet eliyle toplu kitap yakma hadiselerine az rastlandığı şeklinde. Bunun sebeplerini öncelikle bu siyasi oluşumun varlığı süresince hanedan veya rejim değişikliği olmamasında aramak gerekiyor. Keskin bir rejim değişikliğinde çoğu zaman eski rejime ait sembol ve fikirler reddediliyor. Eğer eski rejimin taraftarlarının toparlanıp huzursuzluk çıkarma potansiyelleri de varsa toplu kitap yakma ya da sistematik kitap takibatları ortaya çıkabiliyor. Osmanlı ülkesinde değişik mezhep veya din yorumlarını benimseyen farklı gruplar iktidara gelmedi. Padişaha ya da hükümete karşı isyan eksik değildi belki, ama ayaklanmalar “aykırı” birer ideolojiyle, dolayısıyla muzır fikirlerin kitaplar vasıtasıyla yayılabileceği yöntemlerle olmadı. Yukarıda değinilen zendeka hareketleri marjinal entelektüel birer akım olmaktan öte ciddi toplumsal bir tehdit oluşturmadı (Bedreddînîler gibi oluşturmaya yakın olanlar da sindirildi). Başka bir hanedan devletin başına geçseydi, ya da devletin dini ideolojisi mesela Sünnîlikten koparak Şîliğe dönseydi, yukarıda Endülüs örneklerinde gördüğümüze benzer toplu kitap yakma hadiselerine pekâlâ rastlayabilirdik. Anadolu coğrafyasında kırılmalı bir rejim değişikliği görmek için 1920'lere kadar gelmemiz gerekiyor.⁹⁰ Osmanlı döneminden Cumhuriyet'e geçişte eski rejimle ilintilendirilen birçok kitap, arşiv veya kitabenin tahrip edilmesi yukarıda anlatmaya çalıştığım eski rejim-yeni rejim gerilimin bariz bir örneğidir.

⁹⁰ Bu makaleye on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında vuku bulan bazı sakıncalı neşriyat yakma hadiselerini dahil etmedim. II. Abdülhamîd'in (sal. 1876-1909) baskıcı idaresinin zirveye çıktığı yıllarda en az 165 çuvalda 30.000 civarı “muzır neşriyat” nüshası Çemberlitaş Hamamı'nın külhanında yakılmıştı. 1902'de vuku bulan bu hadisede yakılan kitapların listesi ve yakılma hikâyesi için bkz. Fatmağül Demirel, Raşit Çavaş, “Yeni Bulunan Belgelerin Işığında II. Abdülhamîd'in Yaktırdığı Kitapların Bir Listesi,” *Müteferrika: Kitabiyat Dergisi*, s. 28 (2005): 3-23. İroni bu ya, Abdülhamîd'i tahttan indirecek fetvadaki ilk suçlama kendisinin bazı şer'î kitapları yasakladığı, sansürlediği ve yaktırdığı hakkındaydı (*kütüb-i mezkûreyi men' u hark u ihrâk*); krş. İsmail Hamî Danişmend, *Sadr-ı a'zam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmî ve Hususî Vesikalara Göre 31 Mart Vak'ası* (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1961), 136-37.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet. *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*. 12. cüz. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1331 [1912-13].
- Akasoy, Anna. "Georgios Gemistos Pletho and Islam." *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Time*, edited by Linos G. Benakis, Chrestos P. Baloglou, 339-53. Atina: Diethnēs Hetaireia Plēthōnikōn kai Vyzantinōn Meletōn, 2003.
- Altınay, Ahmed Refik. *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*. İstanbul: Muallim Ahmed Halim Kütüphanesi, 1932.
- Aşık Çelebi. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*: İnceleme, Metin. Hazırlayan Filiz Kılıç. 3c. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Atçıl, Abdurrahman. "The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire During the 16th Century." *International Journal of Middle East Studies*. 49 (2017): 295-314.
- Atlagh, Ryad. "Paradoxes of a Mausoleum." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. 22 (1997): 1-24. [Makalenin Fransızca orijinali 1996 yılında yayınlanmıştır.]
- Azamat, Nihat. "Yeni Bir Ahmedi ve İki Eseri: Yûsuf u Zelîha, *Esrarnâme Tercümesi*." *Osmanlı Araştırmaları*. 7-8 (1988): 347-364.
- Brummett, Palmira. "The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and 'Divine' Kingship." *Medieval Christian Perceptions of Islam*, edited by John Victor Tolan, 331-359. New York, London: Garland Publishing, 1996.
- _____. *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- Cook, Michael. "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam." *Arabica*, no. 44 (1997): 437-530.
- Çağrı, Mustafa. "İbn Meserre." *TDVİA*. c. 20. İstanbul: TDV, 1999.
- Danişmend, İsmail Hami. *Sadr-ı a'zam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmî ve Hususî Vesikalara Göre 31 Mart Vak'ası*. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1961.
- Demirel, Fatmagül, Raşit Çavaş. "Yeni Bulunan Belgelerin Işığında II. Abdülhamid'in Yaktırdığı Kitapların Bir Listesi." *Müteferrika Kitabiyat Dergisi*, s. 28 (2005): 3-23.
- Düzdağ, Ertuğrul, hazırlayan. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- [Ebüssuûd]. *Fetavâ-yı Ebüssuûd Efendi*. SK-İsmihan Sultan 223.
- Emre, Side. "İbrahim-i Gülşeni (ca. 1442-1534): Itinerant Saint and Cairene Ruler." PhD Diss. Chicago University, 2009.
- Erünsal, İsmail. "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendaka ve İlhad Tarihine Bir Katkı." *Osmanlı Araştırmaları*, s. 24 (2004): 127-157.

- _____. “Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lütüfî Hakkında Birkaç Not.” *İÜEF Tarih Dergisi*, s. 33 (1981): 57-78.
- _____. “Molla Lütüfî Zındıklık İthamıyla mı Öldürüldü?” *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21, s. 2 (2015): 21-37.
- _____. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihi Gelişimi ve Organizasyonu*. İstanbul: Timaş, 2015.
- Evliyâ Çelebi. *Seyâhatnâme*. c. 3. TSMK-Bağdat 305.
- Fenton, Paul (tercüme). “The Hidden Secret Concerning the Shrine of Ibn ‘Arabi. A Treatise by ‘Abd al-Ghani an-Nābulusî.” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, no. 22 (1997): 25-40.
- Firdevsi-i Rûmî. *Kitab-ı Hayat u Memat*. SK- Hacı Mahmud 2333.
- _____. *Süleymânâme*. 81. cilt. Millet Kütüphanesi-Ali Emiri Tarih 317.
- Fleischer, Cornell H. “Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries.” *Falnama: The Book of Omens*, edited by Massumeh Farhad, Serpil Bağcı, 232-43, 329-30. London: Freer Gallery of Art and the Arthur M. Sackler Gallery, 2009.
- Garîbî. *Tezkire-i Mecâlis-i Şu‘arâ-yı Rum*. Haz. İsrâfil Babacan. Ankara: Vizyon Yayınevi, 2010.
- Gardette, Philippe. “Pour en finir avec Pléthon et son maître juif Elisée.” *Etudes imagologiques et Relations interconfessionnelles en zone Byzantino-Ottomane*, edited by Philippe Gardette, 147-164. İstanbul: ISIS, 2007.
- Genç, Gülnaz. “Firdevsi-i Rûmî, Süleymân-nâme (25. ve 26. ciltler).” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 1995.
- Green, Jonathon, Nicholas J. Karolides (Edited by). *The Encyclopedia of Censorship*. New York: Facts On File, 2005.
- Grendler, Paul F. “The Destruction of Hebrew Books in Venice, 1568.” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, no. 45 (1978): 103-130.
- Gril, Denis. “The Enigma of the *Şajara al-Nu‘mâniyya fi’l-Dawla al-‘Uthmâniyya*, Attributed to Ibn ‘Arabî.” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, no. 43 (2008): 51-74. [Makalenin Fransızca orijinali 2000 yılında yayınlanmıştır.]
- Halil b. İsmail. *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddîn b. İsrâîl*. Atatürk Kitaplığı-Muallim Cevdet K157.
- Hasan Çelebi, Kınalızâde. *Tezkiretü’ş-Şu‘arâ*. Haz. Aysun Sungurhan. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017 (E-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194494/kinalizade-hasan-celebi-tezkiretus-s-uara.html>)

- İbn Haldûn. *Şifâ'u's-Sâ'il li-Tehzîbi'l-Mesâ'il*. Haz. Muhammed b. Tâwît at-Tanjî. İstanbul: AÜ İlahiyat Fakültesi, 1958.
- Imber, Colin. "The Persecution of the Ottoman Shī'ites According to the Mühimme Defterleri, 1565-1585." *Der Islam*, no. 56 (1979): 245-273.
- İpşirli, Mehmet. "Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi." *TDVİA*. c. 8. İstanbul: TDV, 1993.
- İsmail Belig. *Güldeste-yi Riyaz-ı İrfan ve Vefiyat-ı Danişveran-ı Nadiredan*. [Bursa]: Hüdavendigâr Vilayeti Matbaası, 1302 [1885].
- Kara, Mustafa. "Molla İlâhî'ye Dair." *Osmanlı Araştırmaları*, s. 7-8 (1988): 365-392.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Hüseyn Vâiz-i Kâşifi." *TDVİA*. c. 19. İstanbul: TDV, 1999.
- Karakaya-Stump, Ayfer. "Documents and Buyruk Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview." *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, no.3 (2010): 273-286.
- Karateke, Hakan. "Seyahatname'deki Popüler Dinî Kitaplar." *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, hazırlayanlar Hakan Karateke, Hatice Aynur, 200-239. Ankara: TTK, 2012.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabi, Muhyiddin." *TDVİA*. c. 20. İstanbul: TDV, 1999.
- _____. "Füsûsü'l-Hikem." *TDVİA*. c. 13. İstanbul: TDV, 1996.
- Konur, Himmet. *İbrâhim Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Kozan, Ali. "Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve Vâridât'ın Metin Kritiği." Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2003.
- Kuru, Selim S. "Sex in the Text: Deli Birader's Dâfi'ü'l-Gumûm ve Râfi'ü'l-Humûm and the Ottoman Literary Canon." *Middle Eastern Literatures* 10, no. 2 (2008): 157-174.
- _____. "A Sixteenth-Century Scholar: Deli Birader and his Dâfi'ü'l-Ġumûm ve Râfi'ü'l-Humûm." PhD Diss. Harvard University, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifatı: Safvetü's-Safa'nın Türkçe Çevirileri Örnekleme Üzerinden." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2007): 21-32.
- Latifi. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*. Hazırlayan Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000.
- Lewis, Franklin. *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. Oxford - Boston: Oneworld, 2000.
- Maraş, İbrahim. "Molla Lütfi, Felsefi ve Kelâmî Görüşleri." Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 1992.
- Matthee, Rudi. "Safavid Dynasty." *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/safavids> (erişim: 22 Mart 2018).

- Mavroudi, Maria. "Pletho as Subversive and his Reception in the Islamic World." *Power and Subversion in Byzantium*. Papers from the 43rd Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 2010, edited by Dimiter Angelov; Michael Saxby, 177-203. Farnham, Surrey, UK - Burlington, VT: Ashgate Variorum, 2013.
- _____. "Translations from Greek into Arabic at the Court of Mehmet the Conqueror." *The Byzantine Court: Source of Power and Culture*, edited by A. Ödekan, N. Necipoğlu, E. Akyürek, 195-207. Istanbul: Koç University Press, 2013.
- Mehmed Mecdi (tercüme). *Tercüme-i Şakaik-i Numaniyye*; bkz. Taşköprülüzade, Ahmed b. Mustafa. *Şakaik al-Numaniya fi Ulama al-Dawla al-Osmaniya*. [Mekki Efendi]. [*el-Canibü'l-Garbî fi Halli Müşkillati Şeyh Muhyiddin İbni'l-Arabi*]. Terc. Ahmed Neyli. *İbn Arabi Müdafaası* olarak hazırlayan Halil Baltacı. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Melchert, Christopher. "The Destruction of Books by Traditionists." *Al-Qantara* 35, no. 1 (2014): 213-231.
- Monfasani, John. *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*. Leiden: Brill, 1976.
- Muhyi-yi Gülşeni. *Menakıb-ı İbrahim-i Gülşeni*; Şemleli-zade Ahmed Efendi, *Şive-i Tarikat-i Gülşeniye*. Hazırlayan Tahsin Yazıcı. Ankara: TTK, 1982.
- Mustafa Âli. Gelibolulu. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Hazırlayan Mustafa İsen. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017 (E-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194288/kunhul-ahbarin-tezkire-kismi.html>)
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâ'ik*. Nev'îzâde Atâyî'nin *Şakâ'ik Zeyli*. Hazırlayan Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Nicolet, Jean; Michel Tardieu. "Pletho Arabicus: Identification et Contenu du Manuscrit Arabe d'Istanbul, Topkapı serâi, Ahmet III 1896." *Journal Asiatique* 18 (1980): 35-57.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 15-17. Yüzyıllar*. 4. bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013
- Oeuvres complètes de Georges Scholarios*. Haz. Louis Petit, X.A. Sideridès, Martin Jugie. Paris: Maison de la bonne Presse, 1928-1936.
- Özen, Şükrü. "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutfi'nin İdamının Fıkhîliği." *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 6 (2001): 17-62.
- _____. "Ottoman 'Ulamâ' Debating Sufism: Settling the Conflict on the Ibn al-‘Arabî’s Legacy by Fatwās." *El Sufismo y las Normas del Islam*, edited by Alfonso Carmona, 309-341. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006.

- Polastron, Lucien. *Books on Fire: The Destruction of Libraries Throughout History*. Translated by Jon E. Graham. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 2007.
- Raven, James (ed.). *Lost Libraries: The Destruction of Great Book Collections Since Antiquity*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire - New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Rohmann, Dirk. "Book Burning as Conflict Management in the Roman Empire (213 BCE - 200 CE)." *Ancient Society*, no. 43 (2013): 115-150.
- Rosenthal, Franz. "Of Making Many Books There is No End." *The Book in the Islamic World*, edited by George N. Atiyeh, 33-55. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Ruano, Delfina Serrano. "Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwā on Awliyā' Allāh." *Der Islam* 83, no.1 (2006): 137-156.
- Safran, Janina. "The Politics of Book Burning in al-Andalus." *Journal of Medieval Iberian Studies* 6, no. 2 (2014): 148-168
- Sanuto, Marino. *I diarii di Marino Sanuto*. 4. c. Hazırlayan Nicolò Barozzi. Venedik: Visentini, 1880.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. Ankara: Vadi, 2002.
- Sehi Beg. *Heşt Bihişt*. Haz. Halûk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017 (E-kitap: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,191370/sehi-beg-hest-bihist.html>).
- Schoeler, Gregor. "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam." *Der Islam*, no. 62 (1985): 201-230.
- Taeschner, Franz. "Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande." *Der Islam*, no. 18 (1929): 236-243.
- Tansel, Selahattin. *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: MEB, 1969.
- Taşköprülüzade, Ahmed b. Mustafa. *Şakaik al-Numaniya fi Ulama al-Dawla al-Osmaniya*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, YZ455.
- _____. *Şakaik al-Numaniya fi Ulama al-Dawla al-Osmaniya*. Mehmed Mecdi (tercüme). *Tercüme-i Şakaik-i Numaniyye (Hadaik al-Şakaik)*. İstanbul: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1269 [1852].
- Tek, Abdurrezzak. "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 23 (2009): 281-301.
- Tekindağ, Şehabettin. "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı." *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, s. 3 (Aralık 1967): 34-39; s. 4 (Ocak 1968): 54-59.

_____. “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi.” *İÜEF Tarih Dergisi* 17, s. 22 (1967): 49-78.

Cahit Telci, “Edirne 1563: Yalancı Şahidlerin Gölgesinde Bir İlhâd Davası.” *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, s. 19 (2019): 3-48.

Tietze, Andreas. “Sheykh Bali Efendi’s Report on the Followers of Sheykh Bedreddin.” *Osmanlı Araştırmaları*, s. 7-8 (1988): 115-122.

Uluçay, Çağatay. “Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?” *İÜEF Tarih Dergisi*, s. 9 (1954): 53-90.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “II.inci Bayezid’in Oğullarından Sultan Korkut.” *Belleten*, 30, s. 120 (1966): 539-601.

Yaltkaya, M. Şerefeddin. “Molla Lûtfi.” *Tarih Semineri Dergisi*, s. 2 (1938): 35-59.

Zildžić, Ahmed. “Friend and Foe: The Early Ottoman Reception of Ibn ‘Arabî.” PhD Diss. California University, Berkeley, 2012.