

**RÛM'DA KOZMOPOLİT MODEL KURMAK: DÂ'Î ve 15. YÜZYIL
OSMANLI METİN KÜLTÜRÜ**

Yüksek Lisans Tezi

CEVAT SUCU

**Türk Edebiyatı Bölümü
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ankara**

Eylül 2017

**RÛM'DA KOZMOPOLİT MODEL KURMAK: DÂ'İ ve 15. YÜZYIL
OSMANLI METİN KÜLTÜRÜ**

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

CEVAT SUCU

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır.

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İHSAN DOĞRAMACI BİLKENT ÜNİVERSİTESİ
ANKARA

Eylül 2017

Bütün hakları saklıdır.
Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.
© Cevat Sucu, 2017



Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı
Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Zeynep Seviner
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Fatih Altuğ
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....
Prof. Dr. Halime Demirkan
Enstitü Müdürü

ÖZET

RÛM'DA KOZMOPOLİT MODEL KURMAK: DÂ'Î ve 15. YÜZYIL OSMANLI METİN KÜLTÜRÜ

Sucu, Cevat

Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı

Eylül 2017

Bu çalışmada 15. yüzyıl saray şairlerinden Ahmed-i Dâ'î'nin kaleme aldığı metinler, edebi kimliği ve okuyucuları yerelleşme (*vernacularization*) ve “edeb” kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Bu amaçla Osmanlı edebiyatının, İslam kozmopolitindeki edebi ve kitabi modelleri yerleştirilerek oluşturulduğu kabul edilmiştir ve Ahmed-i Dâ'î de yerelleşme sürecinin aktörlerinden biri olarak tanımlanmıştır. Dâ'î'nin edebi-entelektüel kimliği İslam kozmopolitindeki tarihsel anlatı ve kavramsallaştırma çerçevesinde incelenmiştir. Anlatılan çerçevede edeb ve edebi-entelektüel-profesyonel kimlikler arasındaki ilişki ve 11-12. yüzyıldan sonra İslam kozmopolitinin edebi hayatında meydana gelen değişiklikler vurgulanmıştır. Bu sürecin Anadolu ve Osmanlı beyliklerinin “saray merkezli edebiyatının” oluşumundaki etkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Dâ'î'nin tercüme ve tasnif ettiği tefsir, takvim, teressül, tıp-hadis, sözlük-gramer türündeki mensur eserler edebî bağlantılı olan “ulemâ-edip” kimliği, İslam kozmopolit tasnifleri ekseninde irdelenmiştir ve şair kimliği de bu tartışmaya dâhil edilmiştir. Edebi-entelektüel kimliklerin de yerelleşme sürecinde etkili olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Yukarıdaki anlatının devamında Osmanlı'da saray şairlerinin ve Dâ'î'nin dâhil olduğu Türkçede yerleşen edebî medreseyi hedef almadığı ancak edebî pedagojik yanına vurgu yapan İslam entelektüel modeliyle uzlaştığı gösterilmiştir. Dolayısıyla İslam kitabi kültürünün ideallerinin farkında olan Türkçe okuryazar cemaatine yönelik eserler kaleme almışlardır. Dâ'î'nin Türkçe edeb türlerinde kaleme aldığı eserlerin okuyucuları da *Müfredât*, *Si-fasl* ve *Teressül* metinleri aracılığıyla incelenmeye çalışılmıştır ve Türkçe okuryazar “mübtedilere” dair düşünceler öne sürülmüştür.

Anahtar Sözcükler: Ahmed-i Dâ'î, Edeb, Okuma Cemaatleri, Osmanlı Saray Şairleri, Yerelleşme.

ABSTRACT

MAKING A COSMOPOLITAN MODEL IN RÛM: DÂ'Î and 15th CENTURY OTTOMAN TEXTUAL CULTURE

Sucu, Cevat
M.A., Department of Turkish Literature
Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mehmet Kalpaklı

Eylül 2017

In this study, the texts written by the 15th century court-poet Dâ'î, his literary identity and his audience are examined within the scope of vernacularization and the concept of edeb. Therefore, it is accepted that the formation of Ottoman literature was tightly related to the vernacularization of the literary and the scriptural models of the Islamic cosmopolite, and Dâ'î is asserted to have been an actor of this process. Dâ'î's literary-intellectual-professional identities are investigated through historical explanations/narratives and the conceptualization of the Islamic cosmopolite. In this framework, the relationship between edeb and literary-intellectual-professional identities, and the transformations occurring in the literary life of the Islamic cosmopolite after 11th-12th centuries are underlined. It is attempted to lay emphasis on the influence of this process on the formation of the court-centered literature of Anatolian and Ottoman courts. The prose texts in the genres of exegesis, calendar, inşâ, medicine-hadith, glossary-grammar translated and composed by Dâ'î are discussed with respect to edeb related identities of the Islamic cosmopolite, which is “ulemâ-edib”, and the identity of the poet is involved into this discussion. In addition, it is demonstrated that literary-intellectual identities are quite important in this vernacularization process. Under the aforementioned discussion, it is revealed that the targeted audience of the court-poets of the Ottoman, specifically that of Dâ'î, was not madrasah itself. Their intellectual model corresponded to the intellectual model of the Islamic cosmopolite that was giving priority to the pedagogical aspects of edeb. Therefore, Dâ'î's audience can be named as Turkish literate/reading communities. Dâ'î's Turkish edeb reading community is investigated through *Müfredât*, *Si-fasl* and *Teressül*. The “beginners” in Turkish reading community can be regarded as the focus of this chapter.

Keywords: Adab, Ahmed-i Dâ'î, Ottoman Court Poets, Reading Communities, Vernacularization.

TEŞEKKÜR

Bu tezi yazarken doğrudan ya da dolaylı birçok kiŐinin yardımını oldu. Öncelikle tez danışmanın Mehmet Kalpaklı'ya yazmaya cesaret edemeyeceğim birçok konuda cesaret verdiği ve teşvik ettiği, önerileri ve uyarılarıyla destek verdiği için teşekkür ederim. Onun yardımları olmasaydı, bu çalışmayı tamamlamak oldukça zor olurdu. Zeynep Seviner'in yardımını tez jürimdeki önerileriyle sınırlı kalmadı, katıldığım derslerindeki ilgisi, okuttuğu kaynaklar her zaman perspektifimi genişletmem için büyük olanak sağladı. Ne zaman ihtiyaç duysam yardım ve önerileriyle bana destek oldu. Tez jürime katılan tezimdeki birçok eksiği gösteren Fatih Altuğ'a ayrıca teşekkür ederim, onun önerileriyle birçok eksiği tamamlama fırsatını buldum.

Bu çalışmaya en fazla destek verenlerden biri Ahmet Tunç Şen oldu. Kendisi bulamadığım "takvim" konusundaki kaynakları tedarik etmekle kalmadı, sorularıma sabırla cevap verdi. Murat Umut İnan'la tezdeki birçok konuyu tartışma imkânını buldum ve verdiği önerilerin büyük yardımını oldu. Bilkent Üniversitesi'nden arkadaşlarım Ayőe Duygu Yavuz'a ve Naim Atabağsoy'a destekleri ve dostlukları için teşekkür ederim, ne zaman yardıma ihtiyaç duysam yanımda oldular. Ebru Onay teze ilgili öneriler istediğim zaman yardımına koŐtu, Adem Gergöy de tezin teknik sorunlarını çözerek işimi kolaylaŐtırdı. Onlara ayrıca teşekkür ederim. Murat ErtaŐ, Cengiz Dikme, Nurcan Turan ve Haydar Öztürk yalnızca tez yazım sürecini değil, Ankara'daki yaşamımı güzel ve katlanılır kıldılar. Celal Aslan ve Ömer Gür dostluklarının yanı sıra bu süreçte ellerinden geldiğince yardımcı oldular. Güney Yıldız, Ankara'da bulunduğu kısa sürelerde en yakın çalışma arkadaşlarımdan ve dostlarımdan biri oldu, onun

destekleriyle tez okumalarını ve yazımını hızlandırma imkânı buldum. Recep Akgün, verdiği moralle ve Tübitak bursu kefilliğiyle destek oldu. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Bu tezin tamamlanmasında büyük katkısı olan dostlarım Barış Baştürk'e, Barış Ekiz'e ve Mustafa Altuğ Yayla'ya çokça teşekkür ederim. Barış Baştürk tez bölümlerini okuyarak önerilerde bulundu ve aramızdaki mesafelere rağmen dostluğunu hiç eksik etmedi. Barış Ekiz yalnızca bana birtakım önemli kaynakları sağlamakla kalmadı, aynı zamanda birçok kaynaktan da haberdar etti. Tartışmalarımızla metnin daha olgun bir hâle gelmesine, yüzeysel kalmamasına yardımcı oldu. Mustafa Altuğ Yayla beni hiçbir zaman yalnız bırakmadı, konumu belirlerken de tezimi yazarken de hep yanımdaydı. Çeşitli konularda beni uyardı, yazdıklarımı okudu ve önerilerde bulundu. Yalnızca akademik hayatımda değil, yaşamımın birçok evresinde önemli destekleri oldu. Esmâ Türüdü Yayla'ya da destekleri için teşekkür etmem gerekir.

Hana Korneti, tez yazma sürecindeki bütün sorunlarımı paylaştı. İhtiyaç duyduğum her an benimle birlikteydi. Hayatımı ne kadar güzelleştirdiğini tarif etmek çok zor. Anneanneme ve yeni kaybettiğimiz dedemin destekleri için teşekkürün yeterli olması çok zor. Annemin ise sonsuz desteği, yardımları ve sevgisi olmasaydı bu tezi yazmam mümkün olmazdı.

Son olarak yüksek lisans öğrenimim boyunca burs desteği sağladığı için Tübitak'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I: KOZMOPOLİT İSLAM ve RÛM: EDEB, MEDRESE KÜLTÜRÜ ve YERELLEŞME.....	14
1.1. Kozmopolit İslam: “Uluslararası Toplum” ve “Balkanlar’dan Bengal’e” Ortak Metin Kültürü.....	14
1.2. Kozmopolit İslam Dünyasında Edeb: Tanımlar ve Yaklaşımlar	17
1.3. Rum’da Edeb: Bir Literatür Değerlendirmesi.....	21
1.4. Bir Panorama: Rûm’da Edeb Eserleri	25
1.5. Kozmopolit Kültürü Yerel Dilde Kurmak: “Kozmopolit Yerelciliğe” (<i>Cosmopolitan Vernacularism</i>) Osmanlı Bağlamında Bir Bakış.....	28
1.6. Osmanlı’da “Yerelleşen” Entelektüel ve “Profesyonel” Edip Kimlikleri.....	33
1.7. Erken Dönem Osmanlı Medrese Kültüründe İlim Tasnifleri.....	36
BÖLÜM II: AHMED-İ DÂ’Î: ‘ULEMÂ, EDİP, ŞAİR, MÜTERCİM ve MUSANNİF	40
2.1. Dâ’î’nin Kimliği ve Değerlendirmeler.....	40
2.2. Dâ’î’nin Eserlerine Klasik İlim Tasnifleri ve Kimlikleriyle Bakış.....	42
2.3. Dâ’î ve Profesyonel ve Amatör Kimlikler	44
2.4. İslam Kozmopolitinde “Kimliklerin Dönüşümü” ve Dai	47
2.5. Ahmed-i Dâ’î, Edeb ve Edebi/Kitâbi Kültürün ‘İlm ile Ortaklığı	52
2.6. Dâ’î: Şâir, Müellif, Mütercim, Musannif.....	54
2.7. Şiir ve Yerelleşme	59
BÖLÜM III: AHMED-İ DÂ’Î VE EDEBİN MÜBTEDİ OKUYUCULARI.....	62
3.1. İslam Entelektüel Modeli ve Edeb	62
3.2. Ahmed-i Dâ’î ve Umur Bey: Edeb ve Politik Hizipler	64
3.3. Umur Bey Kütüphanesi ve “Edeb”	66
3.4. Dâ’î ve Edebin <i>Mübtedi</i> Okuyucuları: <i>Müfredât, Si-Fasl, Teressül</i>	68
SONUÇ.....	82
SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA	86
ÖZGEÇMİŞ.....	94

GİRİŞ

Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Divan Edebiyatı Beyanındadır*'da çizdiği saray şairi imgesi -defalarca eleştirilmiş olsa da- büyük ölçüde korunmaktadır. Bu imgede saray şairleri işret meclislerinde tasvir edilir ve şu şekilde anlatılır: [N]ükteler söyler ve yine evine kapandı mı bütün bu âlemler için divanları karıştırarak kasideler düzer; sevgilisine de hep birbirinin aynı ve önceki şairlerden farksız gazeller yazar” (16). “Osmanlı Klasik Dönemine” mensup birçok şairin bu imgeden uzak olduğuyusa bilinmektedir.

Bahsedilen imge büyük ölçüde I. Bayezid dönemi ve sonrasındaki şairleri yansıtmaktadır. Üstelik bu imgeyle özdeşleşen kültür yalnızca saray şairleri için geçerli değildir, Osmanlıları “yoldan çıkarıcı” âlim-bürokratlar¹ da kroniklerde ve modern tarih yazımında kendilerine bu kültür içinde yer bulmuştur. Bugün tarih yazımında kroniklerin iddiaları merkezileşme ve merkezileşme karşıtları ikiliğinde okunurken Gibb ve Köprülü gibi yazarlar konuya estetik yargılar ölçüsünde ve millî özgünlük çerçevesinde yaklaşmışlardır. İki araştırmacı da Osmanlıların aidiyetlerini Dar'ül-İslam'a değil, milliyetçi formlara uygun Türklük bilincine dayanarak incelemişlerdir. Bu

¹ “Âlim-bürokrat” kavramı Cemal Kafadar'dan alınmıştır: Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. University of California Press, 1995. 18.

bakıştan ulaştıkları sonuçsa saray şairlerinin edebi eserlerinin taklit olduğu ve Türklerin özünü yansıtmadığı olmuştur.

Osmanlı kronikleri de I. Bayezid öncesi dönemde saray şairlerine atfedilen kültürün etkin olmadığı iddiasındadır. Kronikler, Osmanlı padişahlarının okuma yazma dahi bilmeyen dindar, gazi ve “temiz insanlar” olarak tasvir etmektedirler. Bu konuda Âşıkpaşazade tarihinde ve Neşri’nin *Cihânnümâ*’sında aktarılan Edebalı’nın müridi Derviş Turud ve Osman Bey arasındaki diyalog araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Anlatılan anekdotta Edebalı, Osman’ın meşhur rüyasını yorumladıktan sonra müridi Derviş, Osman’dan köyü “şükran” olarak verdiğine dair mektup istemektedir. Osman Bey ise mektup yazamadığını ancak atalarından kalma kılıcı ve maşrapası olduğunu, onları sözünün nişanesi olarak verebileceğini söylemektedir (Âşıkpaşazade 277–78; Mevlânâ Mehmed Neşrî 38). Bu anekdota farklı açılardan bakılabilir, birçok araştırmacı için bu anekdottan Osman’ın okuma yazma bilmediği sonucu çıkmaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında ise Osman’ın etrafında kitabi ve edebi kültürle ilgili olan mutasavvıfların olduğudur ve ahi anlatıları da İslam kozmopolitinin şehir kurumlarının Osmanlı’da görülmeye başlandığını göstermektedir. Yine bu metinlerde görülebilecek olan “bac” ve “kadı” anlatısı (Âşıkpaşazade 290), Osmanlıların vergi ve devlet inşaa süreçlerini neredeyse “sözel” olarak ve “düşmanlardan” (özellikle Karamanlılardan ve Germiyanlılardan) öğrendiklerini söylemektedir. Bu kaynaklardan yola çıkarak kroniklerin takdir etmediği merkezileşme siyasetinin müsebbibinin “zevvak”, zevk düşkünü âlim-bürokratlar olduğu görülebilecektir.

Suçlanan âlim-bürokratların birçoğu Çandarlı ailesine mensuptur. Çandarlı Halil Paşa’dan bahseden Taşköprülüzade ise Halil el-Cenderli’nin (Çandarlı Kara Halil Paşa)

İznik Medresesi'nde Alaeddin el-Esved'den ders aldığını söylemektedir, Halil Paşa, medrese çıkışlıydı ve Osmanlı'nın ilk kazaskeriydi (Taşköprülüzâde 30–31). I. Murad döneminde Karamanlı Kara Rüstem, kazasker Çandarlı Halil Paşa'ya padişahın esirlerin beşte birini (pencik usulü) alması gerektiğini söylemektedir (Âşıkpaşazade 326). Osmanlı hanedanının merkezileşmesinin göstergelerinden biri olan yeniçerilerin pencik usulüyle oluşturulduğu düşünüldüğünde, bu anekdot âlim-bürokratlarla bir arada düşünülen merkezileşme politikalarına dair eleştiriyi ima etmektedir. Çandarlı Halil Paşa'nın oğlu Ali Paşa da ilk kez I. Bayezid'in 1391'de Brankoviç'in kızı Despina Olivera'yla evlenip şaraba ve meclise alışmasının sorumlusu olarak karşımıza çıkmaktadır (Âşıkpaşazade 341). Aşıkpaşazade'nin aynı bölümdeki anlatısı Ali Paşa'nın rüşvet alan kadıları -padişah, kadıların medrese eğitimi aldıklarını bile bilmemektedir- Mashara Arab aracılığıyla hileyle kurtarılmasıyla devam eder, kendisi de mürebpleri de “zevvâk”tır dolayısıyla kadıların kötülükleri de ortaya çıkmıştır. (Aşıkpaşazade 342–43; Mevlânâ Mehmed Neşrî 139). “El-hâsıl-ı kelâm, Âl-i ‘Osmân’un günâh itmesine evvel sebep ‘Ali Paşa olmuştur. Zirâ anun yanına hîle ider ve hîle bilür ‘Arab (bazı nüshalarda: ‘Acem) danışmendleri çok gelür giderdi” (Âşıkpaşazade 343). Suçlananlara bakıldığında onların mürebpleri, danışmendler, kadılar olduğu görülür, Arab, Acem vurgularıyla beraber ele alındığında medreselerin yerleşik olduğu bölgelerden gelen “âlim-bürokratların” hedef tahtasına çoktan oturduğu anlaşılabilir.

Kroniklere yansıyan padişah, Osmanlı Beyliği imgesinin divan edebiyatı değerlendirmelerinde etkisi vardır. Örneğin Gibb'in 1900 yılında yayımlanan *A History of Ottoman Poetry* (Osmanlı Şiir Tarihi) başlıklı kitabının girişinde bu tür tasavvurların etkisi görülebilir. E. J. Gibb Türklerin özgün bir edebiyat kuramamalarını tamamen

“İranî edebiyata sadakatlerine” bağlamıştır. Gibb’e göre sadık ve cesur askerler olan Türkler, Selçuklulardan İranî edebiyatı almışlardır ve bu edebiyatın, Farisi kültürün kendilerini ne kadar yansıttığını, kendilerine ne kadar uygun olduğunu düşünmeden “sadakatle” taklit etmişlerdir (4–9). Gibb, Osmanlıların şehir kültüründen habersiz “kaba kabile” olduğu konusunda kroniklerle ve çağdaşlarıyla hem fikirdir.

F. Köprülü’nün kroniklere birtakım Avrupalı çağdaşlarına göre daha eleştirel yaklaştığı hatta Avrupalı meslektaşlarını kronikleri olduğu gibi kabul etmeleri yönünde eğilim taşımaları nedeniyle eleştirdiği bilinmektedir. Köprülü, Osmanlı Devleti’nin kuruluşuna dair argümanını, Osmanlı Devleti’nin “doğrudan doğruya Türk unsuru tarafından kurulması” üzerine inşa etmiştir. Köprülü’nün yaklaşımı yönetici sınıfın etnisitesine yoğunlaşmaktadır ve “Bizans İmparatorluğu, Abbasi İmparatorluğu gibi, idare makinesine [O]smanlılaşmış diğer unsurların” 15. yüzyılın ikinci yarısında girmeye başladığını savunmuştur (82). Beklenebileceği gibi Köprülü’nün Anadolu’da edebiyatın kuruluşuna dair ulaştığı sonuç Gibb’den çok farklı bir yöne gitmemiştir. Anadolu’da ladini Türkçe edebiyatın başlangıcını 13. yüzyıla kadar götürmüş (“Selçukiler Devri Edebiyatı Hakkından Bazı Notlar” 488) ve “zümre edebiyatı” ayrımıyla (*Türk Edebiyatı Tarihi* 30) Gibb’in Türklerin edebiyatını tanımlama gayretine karşı çıkmıştır. Köprülü, “klasik edebiyatın” Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’inden sonra halktan tamamen kopuk bir edebiyat sunduğunu savunmuştur ve I. Bayezid’in “sefil hayatını” ortaya koyan Emir Buhari’yi övüp I. Mehmed, II. Murad ve özellikle II. Mehmed döneminde “saray edebiyatıyla halk edebiyatının kat’î ayrılığı tabii idi; çünkü silsile-i merâtib teessüs etmiş, maişet daha nâzik, hayat daha san’atkâr bir şekil almış, içtimaî sınıflar ayrılmış ve saray eski Bizans İmparatorları’nın debdebesine vâris

ol[duğunu]” belirttiği eleştirisini Osmanlı’nın imparatorluklaşma sürecine dair eleştirileri takip etmiştir (“Türk Edebiyat Tarihi’nde Usûl” 20–21). Diğer yandan Köprülü de Gibb gibi Osmanlıların yabancı etkilere açık saray kültürünü “Bizans debdebesinden” haberdar olan Selçuklular ve İlhanlılar aracılığıyla aldığını söylemiştir, bu kültürün ilk temsilcisi olarak da Hoca Dehhani’yi görmüştür (“Selçukiler Devri Hayatından Notlar” 488). Köprülü’nün ortaya koyduğu bu çerçeve birçok araştırmacı tarafından büyük ölçüde kabul görmüştür.²

Bu bağlamda Ahmed-i Dâ’î’nin de içinde bulunduğu Osmanlı saray şairlerinin birçoğunun hâmisisi olan I. Bayezid’in oğlu Emir Süleyman’ın kroniklerdeki tezkirelerdeki tasviri bu kültürün nasıl sunulduğunun göstergesidir. Kroniklerde Musa Çelebi Edirne’ye Emir Süleyman’la savaşmak için geldiğinde Koyun Mûsâsı, Hasan Ağa, Hacı Evrenos Emir Süleyman’ı şaraptan ve sohbetten ayıramamışlardır ve bütün paşalar taraf değiştirmişlerdir (Mevlânâ Mehmed Neşri 206-7). Zachariadou’nun çalışmasına bakıldığında Emir Süleyman’ın Ankara Savaşı’ndan sonra Rumeli’yi elinde tutmak için Avrupa devletleriyle anlaşmalar yapan politik ittifaklar ve stratejiler geliştiren bir politika izlediği görülebilir, yani Süleyman’ın tasviri hakkında kuşkulu olmamız gerektiği hatırlatılır (296). Bu konuda Kastritsis’in uyarıları da benzer ikiliği yansıtmaktadır: “Süleyman’ın şarap ve saray eğlencelerinden hoşlandığına ilişkin veriler bulunuyorsa da -ki Ortaçağ İslam hükümdarları arasında- ender görülen bir durum değildi- bu öyküler aslında Osmanlı beyliğini Selçuk ya da Bizans örneğinde yerleşik bir imparatorluğa dönüştürme tasarısına derin bir muhalefeti yansıtmaktadır” (130). Bu

² Örneğin, Vasfi Mahir Kocatürk, yazdığı *Türk Edebiyatı Tarihi*’nin Şeyhi maddesinde şu ibareleri kullanır: “İran şiirini daha çok taklide ve temsile doğru giden cereyan Şeyhi’de yeni ve büyük bir üstad bulmuştur” (207).

durum “saray şairlerinin” bürokrasiyle ve saray kültürüyle beraber anılmasının da göstergesidir.

Osmanlıların, erken dönemlerden itibaren İslam kozmopolit dünyasıyla kurdukları ilişkilerin ve aralarındaki bağların düşünüldüğü kadar zayıf olmadığı İsmail Hakkı Uzunçarşılı tarafından yayımlanan (*Osmanlı Hanedanı Üstüne İncelemeler* 29) ve Halil İnalçık, Cemal Kafadar ve Heath Lowry tarafından yorumlanan 1324 tarihli, Farsça neshi Selçukî kaleme alınmış vakfiye kaydından anlaşılabilir. Lowry; azatlı, hadım köle Şerefeddin’in Orhan Gazi’nin yanında bulunmasına ve azat olabilecek kadar süre geçirmesine dikkat çekerek onun Osman Bey zamanında da Osmanlılarla beraber olabileceğini belirtmiştir. Bu, beklenebileceği gibi Osmanlı beyinin maiyetinin düşünüldüğünden daha farklı ve saray kültürüyle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır (74-78). Benzer bir şekilde Halil İnalçık, İlber Ortaylı’ya verdiği mülakatta “Farsça bürokratik kurallara göre yazılmış olan bu belge[nin], Osman’ın bu çeşit belgeleri çıkararak bir kütüphane grubuna, yani bürokrasiye sahip olduğunu kanıtla[dığını]” vurgulamaktadır (32). Kafadar’ın vakfiye hakkındaki yorumuysa İslam kozmopoliti ve Osmanlı beyliğinin bürokratik yöntemleri arasındaki bağların düşünüldüğü kadar zayıf olmadığını göstermektedir: “tomurcuklanan beyliğin [Osmanlı] bu kadar erken bir tarihte [1324] Yüksek İslami veya Farisileşmiş denilen yönetim geleneklerinden etkilendiği görülebilir” (*Between Two Worlds* 108).

Anadolu beyliklerinin ve Osmanlıların kimlikleri kozmopolit dünyayla ve kendilerini farklılaştırma kaygılarıyla anlaşılmaya çalışabilir. Çünkü Türklük vurgusu bu konuda yetersiz kalmaktadır. Timur’un vakanüvisi Nizamüddin Şami’nin Rum suresine gönderme yaparak Osmanlıları “Rum” olarak tanımlamasına dikkat çeken Cemal

Kafadar'ın belirttiği gibi Ankara Savaşı, Orta Asya Türkleri ve Osmanlı Türkleri arasındaki mücadelenin yansıması olarak görülmektedir ve bu şekilde Rumilik gibi çizgisel Türk tarihinin dışında kalan “diğer bütün kimlik katmanları” silinmektedir (“Introduction: A Rome of One's Own” 7). Dolayısıyla Osmanlılara sahip olmadıkları “Türklük bilincini” yüklememek hem de Moğol sonrası dönemde yükselişe geçen “kavim” vurgusunu unutmamak gerekir. Kavim vurgusunu da Rûm'la özdeşleştirirken dikkatli olunmalıdır. Nitekim Özbaran'ın ifade ettiği gibi erken dönemlerde Türk kavminin Rûm'da yoğunlaşması ve “Bizans nüfusunun büyük bir kısmının erimesi” aynı zamanda farklı kimliklerin Rûmilik kavramı etrafında bütünleşmesiyle sonuçlanmıştır (57). Osmanlı Devleti'nin ve diğer Anadolu beyliklerinin kurdukları kozmopolit model ve İslam dünyasının meşruiyet iddialarının “emperyal” eğilimi düşünüldüğünde Rûm'un erken dönemlerden itibaren böyle bir yapıya sahip olması şaşırtıcı değildir. Nihayetinde Osmanlı Devleti bir imparatorluk halini aldığında bu kavram Osmanlı zariflerini farklı çelişkilere de itmiştir, Fleischer'ın 16. yüzyıl Osmanlı zarifi Âli üzerine yorumu bunu açık bir şekilde göstermektedir: “-Osmanlı yerelciliği ve İslam evrenselciliği- Âli'nin dünya görüşünün iki kutbu olarak ortaya çıkar. Âli kendini bazen bunlardan birine, bazen öbürüne yakın hisseder” (267). Fakat 16. yüzyılda “Osmanlı klasisizmi”, Parker'in deyiimiyle “Osmanlı kültürlerarası alanı” yani “şair-çevirmenlerin etkinlik gösterdikleri, Türk, Fars ve Arap kültürlerinin kesiştiği, melezleşme sonucu özerklik kazana[n] edebi-kültürel dizge (*system*)” (89) kurulduğunda, imparatorluk iddiaları ve metin kültürü oluştuğunda yerelleşme projesinin gerçekleştiği görülebilmektedir. Bu proje Osmanlı yönetici elitlerinin uzun vadede planladığı bir proje olmayabilir ancak “Osmanlı” ve Rûm kimliği oluşturulmaya başlandığında 15. yüzyıldaki edebi reflekslerin birçoğu bu oluşumda görülebilir. Nitekim en başından beri kurulan saray adabını ve

bürokratik/kitâbi usulleri belirleyen “edeb” Türk edebi değildir, İslam kozmopolitinden yerelleştirilen Rûm edebidir. 16. yüzyıldaki “Osmanlı kültürler arası alan”, emperyal Osmanlıca kitâbi kültür Rûm bölgesinde yeni bir “kozmpolis” yaratmıştır. Bu şairlerin mensur eserleri de tercüme ettiği düşünülürse belki de “şair-çevirmen” kavramını genişletmek de mümkün olabilir.

Osmanlı’nın Rûm kültürünü yaratırken tek başına olduğu ya da bu sürecin müsebbibi olduğu düşünülmemelidir. Rûm kültürü Germiyanogulları, Aydınoğulları gibi saray kültürüne sahip beyliklerde erken dönemlerde kurulmaya başlanmıştı. Onların siyasi iddialarının Osmanlılardan çok farklı olduğu düşünülmebilir, muhtemelen edebî yerelleştirilmesi sürecinde Osmanlılar bu beyliklerden çok şey öğrenmişlerdi ve bu sürecin aktörlerinden olan “saray şairleri” de Osmanlı sarayına geçtiklerinde benzer yöntemleri uygulamaya devam etmişlerdir. Ancak “saray şairlerinin” misyonunun Abdülkâki Gölpınarlı’nın yansıttığı anlatıya sığmayacağı da açıktır. “Saray şairleri,” kendilerini hiçbir zaman “saray şairi” olarak tanımlamamışlardır, kendilerini şair olarak tanımlarlarken ‘ulemâ ya da kitâbete dâhil olduklarını bildirmişlerdir. Resmin bütününe bakıldığında 12. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan yeni edebî kültürü Türkçeye taşımışlardır.

Shahab Ahmed’in “mezheb-i ‘ışk” olarak adlandırdığı kavram, meclislerde kendi edebî-entelektüel mekânını yaratan, ‘ulemânın dahil olduğu kendini gazelle ifade eden bir entelektüel ortamın Türkçede bu şairlerle yer bulması kasideleri karıştırıp şiir yazmaktan daha karmaşık bir sürece dahil olmalıdır. Mezheb-i ‘ışk konusundan daha sonra bahsedilecektir ancak bu kavramı Shahab Ahmed, Mecnun hikâyesi yoluyla açıklamaktadır, o İslam’da âşıkların arketipidir ve şiiri büyük ölçüde etkilemiştir. Fakat

mezheb-i ‘ışkın takipçileri kendi kültürel ortamlarını kendi sınırlarına vâkıf havas olarak avamdan ayırmışlardır, meclislerinde kendi kültürel ortamlarını yaratmışlardır. Kendi özel mekân anlayışlarını “vâhiyle” ve Kuran’la olan ilişkilerinde görmek gerekmektedir. Ahmed’e göre bu zümre *pre-text* yani metin-öncesi bir deneyimi anlamaya çalışmaktadırlar ve hakikatlerini paylaşabilecekleri meclisleri bu dinamiklerle kurulmaktadır. Kısacası bu zümre ve bu zümrenin alanı, metin eksenli düşünen kesimden ve metin-öncesi dönemi rasyonel birleşenlerle anlamaya çalışan feylesof zümresinden ayrılmaktadır ancak hâlâ İslami bir yapıdır. Üstelik saray şairi olarak küçümsenen bu zümrenin yazdığı sadece şiir değildir, teressül kitaplarını karıştırıp fesahat ve belagati “zarif” biçimde Türkçeye taşıyan, astroloji eserlerini tercüme eden, aruz vezninin Türkçede nasıl uygulanması gerektiğini anlamaya çalışan şairlerin yazdıkları mesnevilere farklı isimler koymaları, yalnızca “İrâni edebi” savunan paşalarla değil farklı hiziplerle iş birliğinde bulunmaları onların “saray şairinden” ziyade İslam kozmopolitinin şehir kültürünü “saray merkezli edebiyat” çerçevesinde kurmaya çalışan aktörler olduğunu göstermektedir.

Bu zümre, medrese kültürüyle yetişse dahi medreseden ve müderrislerden bir ölçüde ayrılmaktadır. Onların sunduğu edeb, medresenin amacından farklı olarak İslam’ın temel metinlerini anlamak için bir vâsıta özelliğini taşımamaktadır, kılavuzlarla ve ansiklopedik bilgiler veren eserlerle “edib” (sözlük anlamıyla: iyi yetişmiş) zümresine hizmet etmektedirler. Bu yüzden kaleme aldıkları metinlerin büyük oranda Türkçe olması anlamlıdır çünkü Rûm edebini Türkçede kurmaktadırlar. Medresedeki *ûlum-u edebiyye* ise sarf, nâhiv gibi alanlarla ahbar, coğrafya alanlarını bir araya getirerek şer’ ilimlerini ve Arapça edebi anlamak için oluşmuş bir *edebi* alandır. Bir

noktayı da vurgulamak gerekmektedir, bu “saray şairleri” kendilerini “edib” olarak tanımlamamaktadırlar, bu kavramsallaştırmanın kullanılmasının temel nedeni İslam kozmopolitindeki ve yerel kültürdeki edebi kimlikler arasında bağlantı kurma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.

“Sarayı merkezli edebiyat” adlandırmasının tercih edilmiş olmasının temel amacı; bu şairlerin yalnızca saraya yönelik edebi üretimde bulunmadıklarının düşünülmesidir. Bunun yerine, yazılan ve çevrilen eserlerin Rûm dünyasında sarayı dahil olmak üzere fakat onun dışında da farklı okuyucu kitlelerine hitap ettiği tasavvur edilmektedir. Örneğin, İslam kozmopolitinde “kendi kendini yetiştirenler” olarak adlandırılacak bir zümrenin olduğu bilinmektedir. “İyi yetişmiş” kelimesinin karşılığının İslam’da “edeb” ile bağlantılı “edip” kavramıyla örtüştüğü düşünüldüğünde “avamı” eğiten bir “entelektüel” model ortaya çıkmaktadır. Bu entelektüel model “sarayı şairlerinin” yetiştikleri medrese kültürüne uzak bir model değildir. Hazırladıkları eserlerle bürokrasi mensupları için pratik amaçlara hizmet ettikleri gibi, bu grubun dâhil olduğu Türkçe okuyuculara “ideal zarif/edib” olmaları fırsatını da tanımaktadırlar.

Bu çalışmada yukarıda anlatılan çerçevede Ahmed-i Dâ’î, kitâbi kültürün ve kimliklerin önemli belirleyicilerinden olan edeb kavramı ekseninde incelenecektir. Bu amaçla ilk bölümde kozmopolit İslam’daki “edeb” kavramı tanımlanmıştır ve bu kavram Osmanlı yerelleşmesi kapsamında Pollock’un *cosmopolitan vernacularism* anlatısı çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır. Bu kavram kullanılırken anlatı olduğu gibi Osmanlı bağlamına alınmamıştır, Osmanlı özelinde işlevsel yönleri ön planda tutulmuştur.

Pollock'un açıklamalarında Sanskrit kozmopoliti önemli belirleyicilerden biri olarak görünmektedir. Fakat Pollock'un kendisi farklı kozmopolit kültürler (örn. Latin, Sanskrit) arasında farklar tespit edebildiğine göre söz konusu okuma önerisinin olduğu gibi, Rûm edebiyatına uyarlanması sorunlar yaratabilir. Dolayısıyla bu çalışmada Pollock'un sunduğu kozmopolit çerçeve Rûm yerelliğinde daha farklı bir şekilde ele alınmıştır.

Pollock'a göre yerleşme süreci bir zorunluluk ya da tarihin doğal akışı sonucu başlamamaktadır ve tarihin içinde ele alınmalıdır. Yerleşme süreci aktörlerin seçimleriyle kendi kültürel evrenlerini ifade ederken daha küçük bir bölgeyi kozmopolit dünyaya tercih etmeleri sonucunda vuku bulmaktadır ("Cosmopolitan and Vernacular in History" 592). Yerleşme sürecinin aktörleri edebi iletişimin bir bölgede kozmopolit değil, yerel unsurlarla yapıldığının farkındadırlar, yerleşmenin başladığını/başlattıklarını bilmektedirler, "insanlar yerel edebi kültürlere yatırım yapmaktadırlar" ("Cosmopolitan and Vernacular in History" 607). Yerleşme sürecinin aktörleri metni kaleme aldıklarında metnin kozmopolit kültürün dillerinde yazılan metinler kadar dolaşıma sahip olmayacağını bilmektedirler. Metin yoğun olarak bir bölge içinde dönüşümde kalmaktadır ama entelektüeller, küçük bölge için yazmayı tercih etmektedir ("The Cosmopolitan Vernacular" 8). Ona göre yerleşme kendisini tanımlayan bir kültüre karşıt olarak kurulmaktadır ve kozmopolit kültüre "bilinçli bir karşıtlık" sunmaktadır. Yerel dil, küçük kültürel bölgelerde baskın hale gelmektedir ("The Cosmopolitan Vernacular" 6-8) ve "kozmpolit" olma yolunda bu dönüşümlere muhtaçtır. Nihayetinde yerleşme süreci kozmopolit/emperyal modeli küçük, yerel bir

bölgede kurma amacını taşımaktadır ve kozmopolit olma, bölgeler üstü olma potansiyeline sahiptir.

Pollock'un temel öncülü kabul edilmekle beraber, İslam kozmopoliti ve Rûm yerelliği arasında bir "karşıtlık" tasavvur edilmemektedir. Bunun ötesinde "Rûm kozmopoliti" medrese gibi kurumlarla İslam kozmopolitinin kültürel ve siyasi meşruiyetini mevcut siyasi yapıdaki değişikliklerle birlikte kabul etmiştir. Mevcut siyasi yapının Moğol sonrası dünyadaki "kavim prestijiyle" Türkçeye geçişi kolaylaştırdığı söylenebilir. Bunun ötesinde Rûm'daki demografik yapı Türkçe okuryazar, sosyo-metinsel bir cemaatin oluşmasını kolaylaştırmış olmalıdır. O halde Rûm'daki yerelleşme iki dönüşüm açısından ele alınabilir: Birincisi, Anadolu beyliklerindeki ve Osmanlı Beyliği'ndeki kavim prestijinin kolaylaştırdığı Türkçe edebiyatın/kitabî kültürün kurulmasıdır ve siyasi meşruiyetlerini kozmopolit yapıdaki dönüşümlere göre kuran hanedanların bu süreci desteklemesidir, ikincisiyse demografik değişiklikler sonrasında Rûm'a gelen ve kendi kültürel evrenlerini Türkçede ifade eden bir grubun bu sürece katılmalarıdır. Bu iki yapının birbirine bağlı olduğu belirtilmelidir. Rûm'daki beyliklerin ve bu çalışma özelinde Osmanlı Beyliği'nin Türkçe kitabî kültürü bürokraside kullanması saray çevresindeki şehirlilerin ve bürokrasiye dâhil olan alt-orta rütbelerdeki kâtip kültürünün sosyo-metinsel cemaatte yer almalarını kolaylaştırmış olmalıdır.

"Sosyo-metinsel" cemaatin özneleri ve üyeleri, kendilerini tanımlarken paylaştıkları edebiyatı temel almaktadırlar ve bu tanımın hizmetinde "yeni edebiyatlar yaratmaktadırlar" ve "edebiyat için yeni bir dil seçmek, baskın kültür modellerinde tanımlanan metinler kaleme almak aynı zamanda cemaat seçmektir" (Pollock, "The Cosmopolitan Vernacular" 9). "Sarayı şairlerinin" bu kozmopolit modelleri, *edebi*

yerelleştiren sosyo-kültürel cemaatin üyeleri olmaları olasıdır. Diğer yandan İslam kozmopolit kültürünün idealleri bir karşıtlık oluşturmaktan çok korunmuştur, sentez unsurları haline gelmiştir ve yan yana yaşamıştır. Osmanlılar kendilerini İslam kozmopolitindeki diğer devletlerden ayırıştırma endişesi yaşamışlardır ancak bunu kavim farkıyla ortaya koymuşlardır. Kendilerini tanımlarlarken İslam kozmopolitinden kopma amacı görülmemektedir,³ İslam kozmopoliti Osmanlı şairleri, edipleri tarafından da takip edilmiştir. Pollock'un "uzamın/mekânın şekillendirilmesi" yönündeki kavramsallaştırmasıysa bu çalışmada dışarıda bırakılmıştır, Rûm vurgusu şiirlerde bulunabilse de bu aşamanın Osmanlı edebiyatının sonraki yüzyıllarında, II. Mehmed döneminden sonra ortaya çıkmış olması olasıdır ve bu başka bir çalışmanın konusudur.

İkinci bölümde Ahmed-i Dâ'î özelinde İslam kozmopoliti ve Rûm edip kimliğinin tarihsel oluşumu incelenmeye çalışılmış ve bu kimliğin yazarlık dereceleri üzerinden yerleştirme pratikleri hususunda tartışma yürütülmüştür. Üçüncü ve son bölümdeyse bu entelektüel kimliğin "saray şairi" olarak adlandırılmayacağı konusuna yoğunlaşmıştır ve İslam kozmopolitindeki entelektüel modeller aracılığıyla Dâ'î incelenmiştir. Bu bağlamda Dâ'î'nin sunduğu "edebî" okuyucularının kimler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

³ Guy Burak, Osmanlıların ve Moğolların kavim törelerinin ayrışmasına yönelik Feridun Bey'in münşeatından Şahrüh ve I. Mehmed arasında geçen bir "diyalogu" aktarmaktadır. Bu diyalog iki açıdan dikkat çekicidir; kavim prestijinin yasalar aracılığıyla ortaya çıkan görüntüsünü ortay koymaktadır ve Osmanlıların "yasalarını", "dedeleri" aracılığıyla diğer kavimlerden ayırdıklarını göstermektedir. Bu diyalogda Şahrüh, I. Mehmed'e Osmanlı töresine göre kardeşler arasındaki mücadelenin İlhanlı yasalarına uygun olmadığını söylemektedir, I. Mehmed'se Osmanlıların dedelerinden beri sorunlarını çözmek için kendi deneyimlerini kullandığını söylemektedir (596-97).

BİRİNCİ BÖLÜM

KOZMOPOLİT İSLAM ve RÛM: EDEB, MEDRESE KÜLTÜRÜ ve YERELLEŞME

1.1. Kozmopolit İslam: “Uluslararası Toplum” ve “Balkanlar’dan Bengal’e” Ortak Metin Kültürü

İslam, birçok araştırmacı tarafından “kozmpolit” bir kültür olarak tanımlanmıştır. Marshall Hodgson, İslam kozmopolitizminin oluşumunun Ekümene’deki karşılıklı ilişkilerle bağlantılı olduğunu söylemektedir (Hodgson *The Venture of Islam I* 10). Ona göre Abbasiler döneminde İslam, Arap olmanın önemini gittikçe yitirdiği “şehir-merkezli” bir kozmopolit dünya halini almıştır (Hodgson *The Venture of Islam* 305). Lapidus da *A History of Islamic Societies* kitabının “Cosmopolite Islam: Islam of Imperial Elite” (Kozmopolit İslam: Emperyal Elitin İslam’ı) başlığının altında kozmopoliti Emeviler ve Abbasiler dönemi ve şehir kültürüyle beraber ele almaktadır (67). Shahab Ahmed ise özcü İslam anlayışına dair eleştiriler getirirken İslam’ın hiçbir zaman kimliğini daraltacak bir “balayı” yaşayamadığını, “bebekliğinden beri küresel bir fenomen” olduğunu ve “büyüdükçe kendisini çok farklı etnik, linguistik ve kültürel çeşitlilikte ifade etmek zorunda kaldığını” belirterek yayıldığı coğrafyaya dikkat

çekmektedir, ona göre: “[İslamın] gelişimi küresel eksenliydi ve başından beri kozmopolitti” (144).

Bu kozmopolit tanımında yalnızca farklı etnik unsurların bir araya geldiği ve şekillenen İslam’ı yaşadığı düşünülmemelidir, farklı kimlikler ve tarihsel özneler tarafından dönüştürülen bir kozmopolit İslam kültürü tasvir edilmeye çalışılmaktadır. İslam kozmopoliti sadece Arap, Fars, Yunan, Hint unsurlarının durağan varlığıyla tanımlanamamaktadır. Bu unsurların bir araya geldiği, ortaklıklar yarattığı ve farklı alanlarda, farklı kültürlerle mensup öznelerin etkileriyle dönüşen/dönüştürülen bir kozmopolittir. Bu kozmopolit farklı coğrafyalardan ve kültürlerden unsurları kendisine alırken farklı coğrafyalarda yerellikten etkilenen İslam, kendisini farklı bölgelerde benzer formlarda ancak farklı şekillerde ifade edebilmiştir. Bahsedilen yapı araştırmacılar tarafından farklı kavramlarla ifade edilmiştir.

Hodgson’a göre 945’ten sonra Abbasi hilafeti gücünü yavaş yavaş kaybettiğinde, Dar’ül-İslam âdem-i merkeziyet içinde, farklı bölgeleri bağımsız emirlikler tarafından yönetilirken “tarihsel bütünlüğünü” kaybetmemiştir. Halifeliğin yerini, emirliklerle birlikte genişleyen tek dile, kültüre, politik düzene sahip olmayan “İslamlaşmış uluslararası toplum” almıştır (Hodgson *The Venture of Islam II* 3). Üstelik bu dönemde edebi ve entelektüel kültür ve bu kültürün içindeki tartışmalar ortaklık taşımıştır ve farklı bölgelerden takipçiler edinmiştir. Seyahat eden talebeler ve âlimler, farklı coğrafyalarda farklı medreselerde ders veren müderrisler, bir coğrafyada yazılan eserin farklı coğrafyalara seyahati ve bu coğrafyalarda okunması bu kültürel ortaklığı göstermektedir.

Dar'ül-İslam'a mensup bir özne, Dar'ül-İslam içinde farklı emirliklerin denetimindeki medreselerde eğitim görebilmektedir ve çeşitli ilimleri, farklı ekollerden öğrenebilmektedir. Edebi, dini ve siyasi kimlikler ve unvanlar büyük ölçüde benzer anlamları taşımaktadır. Bu bölgelerdeki kavimlerin ve şehirlilerin, farklı etnik unsurlara ve farklı dinlere mensup olmalarına rağmen, bu entelektüel ortam içinde etkin bir şekilde yer almaları bir yandan "İslami" kavramını "karmaşık" hale getirirken bir yandan da kozmopolit bir medeniyeti gözler önüne sermektedir.

Bu dünyada okunup yazılan metinlerin, geleneklerin ve edinilen edebi-entelektüel kimliklerin yarattığı kitabi kültür de büyük ölçüde bu ortaklığı yansıtmıştır. Ahmed'e göre 13. yüzyıldan itibaren Aşarilerin ve Mâtürîdîlerin "anlaşmazlıkta anlaştığı ikincil teolojik problemler", dört Sünni fıkıh okulunun birbirlerini tanımaları, hanedan unvanlarının ortaklaşması 1350-1850 yılları arasındaki dönemi farklı bir noktaya taşımıştır (73-75). "Balkanlardan Anadolu aracılığıyla İran ve Orta Asya'ya ve karşıda Afganistan'a Kuzey Hindistan'dan Bengal Körfezine" kadar olan coğrafyada "çelişkilerin birleştiriciliği" bir kültürel bölge oluşturmuştur (73). Ahmed'in *Balkans-to-Bengal complex* olarak adlandırdığı bu bölgede medreselerin kuruluşu eğitimi kurumsal hale getirmiştir ve yalnızca müfredat ve programlar aynı kalmamıştır. Bu bölgede "medrese öğrencileri benzer metinleri çalışmışlardır"; Îsâguci'nin, İbn-i Esir'in (ö. 305), Kazvini'nin (ö. 1283), İcî'nin (ö. 1355), İsfahani'nin (ö. 1108), Taftazani'nin (ö. 1390), Zemahşehri'nin (ö. 1144), Baydavi'nin (ö. 1286), Buhari'nin (ö. 870), Mergînânî (ö. 1197) gibi âlimlerin mantık, tefsir, fıkıh, hadis gibi konularda yazdıkları eserler bu blok içinde farklı coğrafyalarda okunmuştur (Ahmed 77-78).

Bu dönemde oluşan yapının içinde tasavvufi kültürün filizlenmesi ve tekkelerin bir merkez haline gelmesi ve yaygınlaşması edebi-entelektüel kültürü büyük ölçüde etkilemiştir. Hâfız, Sadî, Mevlâna Celaleddin Rumi gibi mutasavvıf-şairlerin yazdıkları eserler önemli modeller oluşturmuşlardır ve yeni bir okuma biçimini de ortaya koymuşlardır. Bu merkezlerin edebi yaşama katılmaları tarikatların edebi ve entelektüel mahfiller içinde yer almasını sağlamıştır. Uluslararası toplumun ya da *Balkans-to-Bengal-complex*'in yapısından beklenebileceği gibi bu merkezler hızla Dar'ül-İslam'da yayılmıştır. Bu okuma biçimi yine Selçuklu, Memluk, Osmanlı, Babür, Safevi gibi hanedanların hüküm sürdüğü coğrafyalarda “Balkan'dan Bengal körfezine” kadar olan coğrafyada önemli yer edinmiştir.

Sonraki bölümlerde İslam kozmopolitinin kitâbi kültürünün temelini oluşturan edeb kavramı ve onu şekillendiren medrese, şehir kültürünün Osmanlı bağlamında yerleşmesi tasvir edilmeye çalışılacaktır. Fakat daha önce edeb kavramının İslam kozmopolitindeki tanımlarına bakmak yararlı olabilir.

1.2. Kozmopolit İslam Dünyasında Edeb: Tanımlar ve Yaklaşımlar

Adab ya da Türkçe karşılığıyla edeb kavramının “iki temel anlama” sahip olduğu düşünülmektedir. İlk anlam görgü kurallarıyla tanımlanırken ikinci anlam edeb ilimlerini içermektedir (Makdisi 111). İki anlam arasındaki ilişkinin ne olduğu açık değildir ancak edeb “kılavuzlarındaki” ifadelerden iyi söz söylemenin fesahatle⁴ ilgili olduğu, bu yolla görgünün edebi ilimlere bağlanabileceği düşünülebilir.⁵

⁴ İbn Abdîrahîb'in fesâhati içeren sözlerini Makdisi aktarmıştır: “*Edib*-hümanist üç şeyden müstağni olamaz. Üç (şey)den, belâgat, fesâhat ve ibarenin güzelliğidir. İki (ilim) ise, kâdim geleneklerin (*eser*) bilgisi ve nebevî hadislerin (haber) ezberlenmesidir” (113).

⁵ 15. yüzyılda Mercimek Ahmed tarafından tercüme edilen *Kabusnâme*'de “tabiat sahibi bir hoca” ve onun “eğitimli kölesi” hakkında bir hikâye geçmektedir. Hikâyeye göre hoca ve kölesi bir gece aynı döşekte

Edeb yekpare bir kavram olarak tasvir edilmemektedir. Pellat, edeb kavramının Fars edebiyatındaki anlamının Arap edebiyatına göre daha geniş anlama sahip olduğunu bildirmektedir.⁶ Farsça *frahang* kelimesinin karşılığı olan edebin, Fars ve Sâsâni kültüründe ilgilendiği konuları ortaya koyan Khaleghi-Motlagh'nin sunduğu liste oldukça uzundur. Ta'âlebî tarafından Pehleviceden Arapçaya *Gorâr* başlığıyla çevrilen *Hüsrev u Redâk*'taki listede görüldüğü kadarıyla edeb, din bilgisinden kâtipliğe, spora, tavlâ ve satranç gibi oyunlara kadar uzanmaktadır.⁷ Nalino ve Pellat edebin Arap edebiyatındaki konumunu, sünnetin “seküler bağlamdaki benzeri” olarak tanımlamaktadır.⁸ Nallino ilk kullanımı “ata örfüyle” bağlantılı hale getirirken Bonebakker eğitimle ilişkilendirmektedir ve edeb, diplomasi, nezaket ve etik erdemleri de kapsamaktadır (18–19). Arap edebiyatında ilk olarak 7. yüzyılda, bahsedilen şekilde karşımıza çıkan bu kavramın 8. yüzyılda Başar'ın (ö. 792) şiirlerinde ve Mutanabbî'nin

yatmaktadırlar, birden hocanın “kula iştihası germ olur” ve kuluna “ardın beri dön” der. Köle, hocaya bunu daha iyi bir şekilde söylemenin mümkün olduğunu söyler ve hoca da daha iyi ibarenin ne olduğunu sorar. Köle “[a]ndan ki beri dön diyeyin, yönün anaru desen yeğrek olurdu. Eğerçi ikisinde dahi, maksut birdir, bari zıst ibaretle söyleme” der ve bu cevabın karşılığında hoca “bu senden öğrendiğim edebin minneti şükranesine seni malımdan azad eyledim” der (Keykâvus 62–63). Müellif, hikâyeden çıkarılacak manayı “fasih” söz söylemenin önemini vurgulayarak açıklamaktadır (63), yani fasih söz söylemek edele bağdaştırılır. Fasih söz söyleme edeb ve edib eğitiminin koşullarından yoldan da biridir. Makdisi de “edebini iki temel tanımına” dair bir hikâye alıntılarında ancak bu hikâyede edeb eğitimi ve görgü arasındaki farklar açık değildir. Bu iki hikâyeye göre Ebu Riyaş (ö. 950-1), Başvezir Muhellebi'nin sofrasında sümkürür ve mendiline tükürür. Ardından aldığı zeytini şiddetle sikar ve zeytinin çekirdiği Muhellebi'nin suratına gelir. Makdisi bu konuda “görgü ve edebi” ayrımı yapmaktadır: “Tabakat müellifi, Başvezir'in 'onun kötü edebine {manners: görgü} şaşırıldığını, ama kendi edebi {humanism: edeb ilimleri} sebebiyle ona müsamaha gösterdiğini' söyler” (111). Bu hikâyede Muhellebi'nin “edebinin” edeb ilimleriyle olan bağlantısı çok açık değildir, daha çok bir zarifin nasıl davranması gerektiğiyle yani yine görgüyle ilgili görünmektedir. Görgü, edeb ilimleriyle bağlantılı olmalıdır ancak bu hikâyede bu bağlantıyı kurmak oldukça zor görünüyor ve iki ayrı tanımın tamamen birbirinden farklı olduğu gibi bir izlenim ortaya çıkıyor.

⁶ Ch. Pellat. “ADAB. ii. Adab in Arabic Literature”. *Encyclopedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>.

⁷ Dj. Khaleghi-Motlagh, “ADAB i. Adab in Iran,” *Encyclopaedia Iranica*.

<http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>. Motlagh, 11. yüzyılda Ebu İshâk Hosri'nin Arapça antolojisinde Hasan b. Sahl'ın edebini on türü olduğunu dair sözleri aktarmıştır, “ud çalmanın, satranç oynamanın, silah kullanmanın şahrajanî, tıbbın anüşervânî, geometri, mimarlık, atçılığın handasa olduğu” belirtilmiş ve bunlara “Arap kültüründen şiir, şecere ve ahbar eklenmiştir.”

⁸ Basılı kaynağa ulaşamadı: Ch. Pellat. “ADAB. ii. Adab in Arabic Literature”. *Encyclopedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>

(ö. 965) sözlerinde entelektüel bir bağlam kazandığı görülebilmektedir. Bu entelektüel bağlamın oluşumu şiir yoluyla öğreticilikten, şairlerin edeb hocaları (*mi'eddeb*) olmasından kaynaklanmaktadır ve şiir, leksikografi, belagat gibi “edebi” alanlarda uzmanlaşmış şair Başar’dan önce mü’eddeb şairlere rastlanmamaktadır (Bonebakker 21–22).

Gabrieli’nin edebî daralması hakkında yazdıkları dikkate değerdir, belirttiğine göre edebî etimolojisi (*‘db*) -Vollers ve Nollino’nun da altını çizdikleri gibi- töre, gelenek ve alışkanlık anlamlarını taşımaktaydı ve geç Emevîler döneminde bu kavram “millî” çağrışıma sahipti, temel ilkeleri İslam öncesi Arap şiirini iyi bilmektir. Abbasiler dönemindeyse zurefâ “şehîrî” olmak için gereken en önemli unsurlardan biriydi, temelde dünyevî bilgileri yani şiir, belagat, tarih bilgisinin yanında teressül bilgisini (retorik, gramer sözlük, aruz) içeriyordu. Özetle Abbasiler döneminde daralma, beklentinin değişmesiyle birlikte “gerekli olan genel kültür” olmaktan çıkmış, “yeme, içme sosyal kuralları da içine almakla beraber bürokratik görevler için üst düzey eğitim gerektiren bir uzmanlık haline gelmişti” (Gabrieli 175–76).⁹ Pellat, Arapça edebî literatüründe zarifler ve edîbler için üç türde yazılan kılavuzların – rehber kitapların hâkim olduğunu göstermektedir. Bu kitap kategorilerinin ilki “ahlakî” (*ethical*) yazıları içermektedir, ikincisi şiir ve inşâ örneklerini, anekdotları, latifeleri, nükteleri içeren mecmua, antoloji gibi derlemelerdir ve bu eserler “kültürel edeb” kategorisi içinde yer almaktadırlar. Üçüncü kategori ise öğrenciler, yönetici sınıf, entelektüeller ve

⁹ Shahab Ahmed’in kavramsallaştırmasından hareket edildiğinde bu kavramların “seküler” olarak adlandırılması sorunlar yaratabilir. Ahmed’e göre bu alanlar İslam içinde kavramsallaştırılabilir. Bu konudan bahseden bölüm bu tezin için 49.-50. sayfalarına bakınız.

profesyonel meslek grupları için yazılan onlara rehberlik edebilecek kitapları kapsayan “mesleki edeb”dir.¹⁰

Gabrieli, Pellat ve Bonebakker’in sunduğu edeb tanımları bu çalışma açısından önem arz etmektedir. Bu üç tanım da edebın şehirli, bürokratik yönüne vurgu yapmaktadır ve “eğitici” rolünü vurgulamaktadır. Yukarıdaki tanımlara “edebın”, İslam’a uygun olarak kozmopolit yapısı eklenebilir. Edebin içinde yalnızca Arabi ve Farsi etkiler görülmemektedir; Helen, Hint gibi birçok kavmin tesirleri de hissedilmektedir. Bu durum İslam’ın yerel unsurları kullanarak kozmopolit bir model oluşturduğunu ve edebın benzer bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. İbn-i Mukaffa’nın Mudarî Arapçasına çevirdiği “edeb kanonunun” en önemli eserlerinden sayılabilecek *Kelile ve Dimne*’nin İslami alana dahil olma şekli buna iyi bir örnek olabilir.

Geç Emeviler döneminde Hristiyan çileciliğinin, Mazdekilik’in, yeni-Mazdekilik’in bağdaştığı bir yapı Basra’da oluşmuştur ve bu yapı Arap aristokratları arasında da ilgi görmüştür. Bu çevrede yetişen İbn-i Mukaffa (Arjomand 20) yaptığı çevirilerle hem kâtip kültürünü hem de edeb kültürünü etkilemiştir. Mukaffa düşünülenin aksine Arap ve İslam kültürünü görmezden gelmemiştir, yetiştiği Basra’daki kültürünün önemli eserlerinden olan *Kelile ve Dimne*’yi yaşadığı topluma uygun hâle getirmeye çalışmıştır (Ritter 93).¹¹ Bu çeviri sonraki dönemlerde edeb

¹⁰ Ch. Pellat. “ADAB. ii. Adab in Arabic Literature”. *Encyclopedia Iranica*.
<http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>

¹¹ Hellmut Ritter konu hakkında şu yorumda bulunmuştur: “(...) tercemede İbn-i Mukaffa başka bir bölüm ilave etmiş, hilekâr Dimne’nin cezasız ve ikbalde kalmasını Arap ruhuna uyduramadığı için, onu cezalandırmak istemiştir. Bu ilave bölümün ismi ‘Dimne hakkında tahkikat yapılması’dır” (Ritter 93). Çeviride yapılan değişikliğin Araplık ya da Farisilikle ilgili değil kozmopolit “edeb” ilgili olduğu da düşünülebilir.

literatürünün önemli kanon eserlerinden biri hâline gelmiştir ve Selçuklu, Osmanlı, Memlük, Urdu, Babür topraklarında tekrar tekrar yeniden üretilmiştir. Mukaffa'nın çevirisi "Farisi" bir yapıya değil tersine kozmopolit yapıya hitap eden bir eserdir. Öyle ki İslam kozmopoliti içinde birçok farklı kültürden mahalli unsurun "beynelmilel" hâle getirilmesi bu kozmopolitin önemli özelliklerinden biridir. Ritter'in Mukaffa'nın tercümesi üzerinden vurguladığı gibi *Kelile ve Dimne*'nin birçok dile çevrilmesinin nedeni "Abdullah İbn-i Mukaffa[nın] eseri tercüme ederken, ondaki Hintçe hususiyeti izale ederek her milletin münevverinin anlayabileceği bir tarza sokmasıdır. (...) Bir eserin *beynelmilel* bir muvaffakiyet kazanabilmesi için mahalli hususiyetlerin fazla olmaması lazımdır" (91) (italikler bana ait). "Edeb türüne" dâhil edilen diğer edebi eserlerin benzer süreçlerden geçtiği söylenebilir. *Bedi*'nin erken dönem Farisi şairlerine kadar götürülmesi, kudemâ ilimlerinin edeb dâhilinde metin kültürüne eklenmesi çok yönlü edebî kozmopolit bir kültür oluşturduğunu ve bu kültürün uluslararası hâle geldiğini göstermektedir (Chalisova'dan alıntılıyan Mitchell 7). Edipler kendi yerelliklerini kitabi kültüre dâhil ederek ve uluslararası kimliğe büründürerek kozmopolit edebî önemli aktörleri olmuşlardır.

1.4. Rum'da Edeb: Bir Literatür Değerlendirmesi

Edebî Osmanlı bağlamındaki yerini inceleyen çalışmalar çerçevelerini genellikle sarayla sınırlandırmışlardır. Osmanlı edebiyat tarihi çalışmalarında edeb kavramını analitik olarak ilk irdeleyen Halil İnalçık, konuyu iki ayrı çalışmada ele almıştır.¹² İnalçık, edebî ele alırken *hamriyye* ve meclis kültürüne odaklanmıştır, bu

¹² İnalçık, H. "Klasik edebiyat menşei: İrani gelenek, saray işret meclisleri ve musahib şairler", *Türk Edebiyatı Tarihi* Cilt: 1/4, Ed. Talat Sait Halman vd. c. 1. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007: 221-82. 4c. Ayrıca bkz: İnalçık, Halil. *Has-bağçede 'ayş u tarab: Nedîmler, Şâîrler, Mutribler*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015: 85-149.

odaklanmanın sonucunda şairlerin eserlerini “saray adabının” temel alındığı eserlerle sınırlamıştır. Edeb literatürünün İslam kozmopolitindeki referans kitapları olarak *Kabusnâme*’yi, *Şehnâme*’yi ve *Siyasetnâme*’yi göstermiştir (“Klasik Edebiyatın Menşei” 226-32), 15. yüzyılda mesnevilerin “esin kaynağının” Nizâmi olduğunu bildirmiştir (“Klasik Edebiyatın Menşei” 237-39). Bu yolla Osmanlı’daki edeb literatürünü ele alırken Ahmedî’yi *İskendernâme*, Şeyhoğlu Mustafa’yı *Kenz’ül-Kübera*, Ahmed-i Dâ’î’yi *Çengnâme* üzerinden incelemiştir.

İnalcık sunduğu çerçeveye uygun şekilde bu saray şairlerinin “bürokratik/profesyonel” kimliklerini musahip şairler olarak belirlemiştir ve Osmanlılardan önce saray edebiyatını oluşturan Germiyanogullarından Osmanlı’ya geçiş yaptıklarına dikkat çekerek şairler arasında ortaklık yaratmıştır. İnalcık’ın Germiyanlı musahib-şairler tanımlamasından Dâ’î’ye odaklanıldığıdaysa Nizâmi etkisi ve musahiplik mesleğinden farklı vurgular da göze çarpmaktadır. Osmanlı tezkirelerinde Şeyhoğlu nişancı ve Ahmed-i Dâ’î kadı olarak gösterilmektedir, bu şairin yazdığı eserlerde Nizâmi’den esinlendiğine dair açık bir veri görülmemektedir. Dâ’î yazdığı *Çengnâme* mesnevisini Sâdî’den tercüme etmiştir ve Tolga Ocak, Dâ’î’nin *Farsça Divan*’ında İran üslubundan öte Irak üslubundan etkilendiğini göstermiştir. Ocak’ın söylediğine göre *Farsça Divan*’ında Dâ’î’nin etkilendiği şairler Sadî, Hâfız, Attâr olarak sıralanabilir (24, 26–30).

15. yüzyıl Aydınogulları sarayındaki metin üretimini edeb kavramı çerçevesinde tartışan Sara Nur Yıldız ise edebî pedagojik amaçlarının olduğunu ve politik kültürü yaratırken avamı ve havâsı eşitlik ilkesi ve *zillu’llah fi âlem* ya da kut anlayışı diyebileceğimiz bir kabulle hükümdara bağladığını Leder, Kilpatrick ve Douglas’a

referans vererek göstermiştir (199). Yıldız, Aydınöğulları sarayında üretilen eserleri yerleşme sürecinin parçası olarak görmüştür, edeb eserlerinin okurlarının sarayla kısıtlamadığı da anlaşılmaktadır (206). Yıldız'ın çalışmasında üretilen eserlerin sarayla ilişkili incelenmesi, medreseye yönelik yazılan esere odaklanması, tabakat-mesneviler dışındaki eserlerin medrese temelli ya da profesyonel gruplarla daraltıldığı izlenimini vermektedir, bu durum metin kültürünü yaratan öznelerin “saray odaklı” kalmasına ve yalnızca yazarların ve Aydın emirlerinin ilgileri yönünde şekillendiği gibi bir resmin çıkmasına neden olmuştur. Diğer yandan Yıldız saray şairlerine odaklanmamıştır, dolayısıyla bu çerçevede eleştiri yöneltmek anlamsız olacaktır.

İnalcık ve Yıldız'ın açıklamaları, çizdikleri çerçeve ve konu seçimleri açısından yararlı ve tutarlı görünmektedir. Diğer yandan edeb yalnızca “profesyoneller” ve saray için metinler üretmemektedir. “Klasik edebiyat” türleri içinde yazdıkları mesnevi, kaside gibi eserlerin yanında tıp, astroloji, inşâ gibi konularda kitaplar ve risaleler kaleme almışlardır ve bu metinlerde sarayın hamiliği görülmemektedir. Görülebildiği kadarıyla bu eserler medrese eğitimi için yazılmadığı gibi, farklı bir “okuryazar cemaatine” yazılmış gibi görünmektedir. Daha da önemlisi, metin üretenlerin kendilerini tanımlarken yaptıkları işi “saray şairliği” ya da “müderrislikle” sınırlandırmamışlardır.

Bunun ötesinde İslam kozmopolitinde edebın özdeşleştirildiği mekânlar ya da edeb öğrencilerinin ders aldığı yerler de sarayla sınırlı tutulmamaktadır. Edebin icra edildiği ve edibin eğitim aldığı yerlerden birisi işret meclisleri olsa da edipler evlerde, meydanlarda, sahaflarda düzenlenen derslere katılmaktaydılar, münazaralar yapmaktaydılar, izlemekteydiler. *Enda'ul-edeb* (edebiyat okulu), *meclisu'un-nahviyyîn* (nahivciler “akademisi”) gibi edeb gruplarından da bahsedilmektedir, örneğin tıp

âlimlerinin düzenlediği *meclisu âmm*'da *meclisu hass* mensupları tarafından medrese öğrencisi olmayanlara ders verilmekteydi (Makdisi 72–73). Bu külipler ediplerin farklı ilimlerden haberdar olmasına ve kimliklerin iç içe geçmesine yardımcı olmuştur. Kısacası hanedan mensuplarının düzenlediği işret meclisleri birçok çevreden yalnızca biriydi. Ek olarak “profesyonel edipler” için eğitim daha farklı bir anlam ifade edebilirdi, birçok edib ve kâtip eğitimine divanlarda başlamaktaydı, çıraklık yaparak işi öğrenmeye başlardı. Mecmualardan/antolojilerden yararlanarak onları hıfz ederek ya da kılavuz olarak kullanarak teressül metinlerinden nasıl yazılacağını öğrenebilecekleri gibi ansiklopedik eserler ve antolojiler yoluyla şiir ve nesirde kullanılacak bilgileri elde edebilirlerdi. Bu listeye kütüphaneler, sahaflar, câmiler, edebî temel bilgilerinin verildiği medreseler, tekkeler de eklenebilir.

Anadolu'nun ve Osmanlı'nın 14.-15. yüzyıllarına dair bu kadar kompleks bir resim çizilemese de saray dışında da benzer “edeb mahfillerinin” ve eserlerinin olduğu düşünülebilir. İsmail Erünsal, kuruluş devrindeki kütüphanelerin az kitaba sahip olduğunu, medrese ve mescitlerde kurulduğunu yazmaktadır. Bu kütüphanelerin birçoğunun medrese öğrencilerine ve hocalarına hizmet ettiğini bildirmektedir (94). Yine de Erünsal, Fazlullah Paşa tarafından 1435-36'da kurulan “kütüphanenin yakınındaki bir medresenin öğrencilerinin kitap ihtiyaçlarını karşılamak için mi yoksa mahalle halkına kitap temini” için mi işlev gördüğünden emin olamamaktadır (89) ve Umur Bey'in kütüphanesinin yalnızca medrese için değil, cemaat için de işlev gördüğünü söylemektedir (90). Bu kütüphanelerde hafz-ı kütüplerin olması kütüphanelerin ve mescidlerin birer küçük edeb mahfili olma ihtimalini düşündürmektedir. Sonraki bölümlerde inceleneceği gibi bir ilme yeni başlayanlar,

mübtediler için bu “saray şairlerinden” Dâ’î’nin yazdığı kılavuzlar edebî saray dışındaki şehirli kültürde de kendine yer bulduğuna dair fikir vermektedir.

Benzer şekilde Ahmedî, Şeyhoğlu gibi saray şairlerinin kaleme aldığı eserlerin saray dışındaki kütüphaneler yoluyla okunabiliyor olması okur cemaatlerinin oluşmuş olabileceğini düşündürmektedir. Ahmedî’nin Aydınogulları döneminde kaleme aldığı, Vatvat’tan tercüme ettiği bildirilen edebî ilimleriyle ilgili eserlerin 1432 yılında ünlü müstensih Aksarayı tarafından kopyalanıp bir mecmuada toplanması (Kut 166) bu eserlerin erken tarihte dolaşımında olduğunu göstermektedir. Aksarayı’nın “saray şairi” Ahmedî’nin *Divan*’ını da istinsah etmesi Ahmedî’ye özel bir ilgi olduğunu gösterse de bu, müstensihleri içine alan- sahafları da ilgilendirebilecek bir gruba daha edebî çevresinin içine almaktadır.

Bu noktada, bahsedilenlerden hareket ederek Osmanlı saray şairlerinin kaleme aldıkları “edebî eserlerinin” bir panoraması sunulabilir.

1.5. Bir Panorama: Rûm’da Edebî Eserleri

Saray şairlerinden Ahmedî’nin eserlerine bakıldığında edebî ilimlerle ilgili, Aydınogulları döneminde yazılmış çeşitli eserler bulunabilmektedir, Ahmed-i Dâ’î’nin Osmanlı’da kaleme aldığı Türkçe edebî ilimlerle alakalı eserler vardır. Bu eserler medresede *ûlum-u cüziyye* olarak adlandırılan ve edebî ilimleri temel alan Arapça edebîden farklıdır; doğrudan medreseyi hedef almamaktadır, kozmopolit edebî yerleştirme amacı taşımaktadır ve kozmopolit modeli rehber olarak Türkçe edebî kozmopolit türlerde, vezinlerde nasıl yerleşeceğini göstermektedir. Bu eserler saray destekli hazırlanmıştır ve bilinçli bir çabayı göstermektedir.

Saray için hazırlanan Arapça-Farsça sözlüklerse kozmopolit İslam kültüründeki eserlerin hâlâ takip edildiğini ve bağların kopmadığını, zarif olmanın önemli bir koşulu olarak görüldüğünü göstermektedir. Şairlerin, elsine-i selâsede şiir söylemeleri, kâtiplerin Arapça ve Farsça kelimeleri kullanmaları ve medrese kültürü aracılığıyla kurulan bağlar bunu düşündürmektedir.

Arapça, Farsça, Türkçe sözlük ve vezin eserlerinin Raşidüddin Vatvat'ı temel alması ilgi çekicidir. Ahmedî'nin *Mirkat-ı Edeb* adıyla hazırladığı Arapça-Farsça sözlük Raşidüddin Vatvat'a dayanmaktadır. Bir diğer eseri *Bedayi' u's-sihr fi sanayi'i ş-şi'r* de Vatvat'ın, Muhammed bin Ömer Ar-Raduyani'nin *Tarcuman el-Balağa'yı* yetersiz bularak yazdığı *Hada'ik el-sihr fi Daka'ik el-şir'* (Rypka 432–33) adındaki esere dayanmaktadır. Başlığından da anlaşılacağı gibi bu eser belagatla ilgilidir ve Farsi şiir, kafîye düzenine ve “şiirin akıcılığına ve güzelliğine” dair bilgiler vermektedir. Ahmedî, bu eserde edebi sanatları Farsça örnekleri genişleterek açıklamaya çalışmıştır (Kut 166). Ahmedî, *Mizanü'l-Edeb* başlığında sarfla ilgili ve *Miyarü'l-Edeb* adı altında nahivle ilgili eserlerde kaleme almıştır. Arapça-Farsça manzum lugatın ve nâhiv kitaplarının ikisinin de Aydınoğlu İsa Bey'in oğlu Hamza için hazırlandığı düşünülmektedir. Ahmed-i Dâ'î'nin II. Murad için hazırladığı *'Ukudu'l-cevâhir* isimli sözlüğün de Reşidüddin Vatvat'ın *Nukuddüd-zevahir* adlı kitabının muhtasarı olduğu bilinmektedir.

Dâ'î'nin bir başka eseri *Müfredat* ise “mübtediler” için hazırlanan mensur Farsça-Türkçe sözlük ve gramer kitabıdır. Ahmed-i Dâ'î'nin yine II. Murad'a öğretmek için yazdığı tahmin edilen *İlm-i Aruz* da edeb ilimleri bağlamında ele alınmalıdır. Diğer yandan bu eserlerin aynı konuları içeren mecmualarda bulunması bir başka dikkat çekici

konudur. Ahmed-i Dâ'î'nin ilm-i aruza dair eserinin bir mecmuanın ikinci risalesi olması ve diğer iki risalenin de Farsça aruza dair olması (Sevgi 2), “aruz mecmualarının” Osmanlı okuryazarları tarafından toplandığını ve bu mecmualardan yararlandıklarını göstermektedir.

Şeyhoğlu Mustafa ve Şeyhi'de edebi ilimler içinde ele alınabilecek bir esere rastlanmamaktadır. Şeyhoğlu'nun *Kelile ve Dimne* çevirisi olan *Marzubannâme* edeb ilimlerinden ziyade “saray edebini” temel alan bir eser olarak düşünülmektedir. Fakat en önemli edeb kanonlarından birini Türkçeye çevirmesi, edebın yerel dilde ifade edilmesine neden olmuştur. Şeyhoğlu'nun yazdığı *Kenz'ül-Kübera* doğrudan sarayı hedef alan bir metin olarak görülse de bu eseri yazarken tasavvufi unsurlar taşıyan Necmeddin Dâye'nin *Mirsad'ül-İbâd* adlı eserini tercüme etmesi ve model alması tasavvufi merkezlerin edeb alanı içine dâhil olduğunu ve bunun Rûm'a taşındığını ortaya koymaktadır. *Şahnâme* “türündeki” didaktik mesneviler ve Nizâmi'nin eserleri Şeyhi, Ahmedî, Şeyhoğlu gibi yazarlarla bu alana taşınmıştır.

Ahmedî'nin edebın en önemli alanlarından sayılan tevarih alanında da eser kaleme alması, Ahmedî'nin saray şairi ve edib olarak önem kazanmasını ve etkisini artırmış olabilir. *İskendernâme*'de birçok ilim dalında verdiği bilgilerle ansiklopedik bir eser olarak Osmanlı edibleri için bir hayli önem kazanmış olmalı. Osmanlı okuryazarları şiir yazarken ya da herhangi bir eseri kaleme alırken *İskendernâme*'nin içerdiği ilm-i heyet, ilm-i nücum, handasa, mitoloji, ahbar, tıp gibi bilgileri kullanabiliyorlardı ve bu bilgilerin Batı Anadolu Türkçesinde nasıl kullanıldığını görmekteydiler. Kısacası bu eserler yalnızca sarayla ilgili kalmıyordu, edip zümresi bu eserleri kullanabiliyordu, aynı şekilde bu eserlerin Arapça olmaması medreselerde kullanılmadığını göstermektedir.

Osmanlıların edebiyatında, kutsal sayılan Kur'an dili Arapçanın "ladini" edebiyatta fazla yer bulamaması; saray şairlerinin/ediplerin daha çok kozmopolit kültürü yerel dile çekme uğraşlarından, sarayın edebi projesinden ve "Rûm okuryazarlarının" oluşturduğu okuma cemaatinden kaynaklanıyor olabilir. 14. yüzyıl hezarfenlerinden Ekfânî'nin (ö. 1348) de üzerinde durduğu gibi edeb yalnızca "klâsik Arapçaya has değildir, aksine Yunanlılar ve diğerleri gibi tüm diğer medenî kâvimlerin dillerinde bulunur" (alıntılıyan Makdisi 111), dolayısıyla hem kozmopolit bölgede varlık kazanmak hem de de bir bölgede kozmopolit hale gelebilmek için edebın yerelleşmesi elzem bir şart olarak düşünülebilir.

1.6. Kozmopolit Kültürü Yerel Dilde Kurmak: "Kozmopolit Yerelciliğe" **(*Cosmopolitan Vernacularism*) Osmanlı Bağlamında Bir Bakış**

1258 yılından sonra Dar'ül-İslam'ın bütünlüğünün simgesi olan halifeliğin yıkılması ve Bağdat'ı yıkan Moğolların prestijinin ve bu yolla kavim prestijinin önem kazanmasının etkileri şer' yasalarının yanında kavim kökenli hanedan yasalarının söz sahibi olmasından daha fazla olmalı. Demografik etkilerin Anadolu açısından iki önemli unsuru şu şekilde sıralanabilir; Moğolların gelişi Sünni 'ulemânın hızla Anadolu'ya kaymasına neden olarak bir anlamda Anadolu'nun Sünnileşme sürecine önemli katkı yapmıştır (Dale 42) ve özellikle 1277 yılından itibaren Bizans sınırına geçiş yapan Türkmen boyları o bölgelerde kendi emirliklerini beyliklerini kurmuşlardır (A. Y. Ocak 253). Moğollar gibi Anadolu beylikleri de kendi dillerinde daha fazla metin

üretmişlerdir ve Osmanlılar kendi edebi söylemlerini oluştururken demografik etkilerin yanı sıra kavim kökenli Türkçe diliyle yeni meşruiyet sistemini kullanmış olabilirler.¹³

Moğol akınlarının ve meşruiyet zemininin değişmesinin yanında Moğol akınlarının yarattığı demografik dönüşüm Türkçe okuyup yazabilen şehirli kesimin Anadolu beyliklerinin bulunduğu Rûm'a yerleştiklerini göstermektedir. Dolayısıyla hanedan sponsorluğuyla Rûm edipleri, Türkçenin Rûm'la kurduğu bağları fark etmişlerdir ve yeni oluşan “sosyo-metin cemaatine” yönelik edebi yerelleştiren Türkçe eserler kaleme almışlardır.

14. yüzyıldan sonra kozmopolit Sanskrit dili ve bu dilden farklı edebi söylem geliştiren diller arasındaki ilişkiye benzer şekilde (Pollock “Cosmopolitan and Vernacular in History” 592), Anadolu şairleri, şehir hayatında kozmopolit Arapça ve Farsçadan başka bir dilde Rûm bölgesi ve Türkçe arasında “kavim dili” aracılığıyla ilişki kurarak edebi söylemlerini oluşturmaya başlamışlardır.¹⁴ Bu söylem oluşturulurken anlamın farklı bir dilde dile getirilmesi sonucunda eserlerin ismi değişikliğe uğratılmıştır. Örneğin Hoca Mesud eseri birebir tercüme etmeyi başaramadığından bahsetmektedir. Ancak bu olumsuz bir sonuç ortaya koymamaktadır: “Eger eyle itsem olur idi huşk/ ne hâsıl kohusuz kalur idi müşk” (575). Hoca Mesud, eserin adını *Süheyl ü Nev-Bahâr* olarak bırakmamıştır, “ayruhsu hem adı” olsun diye *Kenz'ül-Bedâyi'*

¹³Moğollardan önce bir hanedanın yanında askeri sınıfı bulundurması ve hayvancılıkla uğraşan geniş kitlelere sahip olması halinde bile şehirli kültüre Arapça ve Farsça dışındaki başka bir dilde metinler sunmaları halinde -belki demografik farklılığın da etkisiyle- kabul görmeleri zor görünmektedir. Moğol akımları sonrasında şehirli Türklerin de *uc* beyliklerine ulaştığı ve yalnızca bu nedenle hanedanların Türkçeye geçiş yaptıklarını düşünmek Dar'ül-İslam'daki değişimi görmezden gelmemize neden olabilir.

¹⁴Şeyhoğlu Mustafa'nın “ve likin Rüm ilinün kavmi yek-ser/ınıgup Türk dilini söyleştirler” (423) ve Hoca Mesud'un “cihanda bugün resm eyle gider/ ki öküş kişi Türki'ye meyl ider” (216) beyitleri bu konuda örnek olabilir.

koymuştur (575). Pollock'un *cosmopolitan vernacularism* hipotezine uygun bir biçimde kozmopolit dilden ayrılış bir kopuş olmamıştır, yerel dil kozmopolit kültürdeki kelimeleri, temaları, vezinleri, türleri (mesnevi, kaside, gazel vb.) kullanmıştır ancak metin üretiminde yerel unsurlarla bu katkıyı “dengelemiştir” (Pollock, “Cosmopolitan and Vernacular in History” 607). Bir başka ifadeyle kozmopolit edebi deyimler ve kozmopolit model yerel dil içinde yerel unsurlarla bir araya gelmiştir, İslam kozmopolit modeli “Rûm bölgesinin” içinde erimiştir. Kısacası yerel unsurların katkısıyla ortaya çıkan kozmopolit dilden ayrılan yerel dil, kozmopolit dilden ve edebi kültüründen yararlanmıştır.

“Rûm” edebi söylemlerini Türkçede oluşturan Anadolu şairleri, İslam kozmopolit dünyasının *lingua francaları* Arapça ve Farsçanın ortaya koyduğu edebi modelleri kullanmışlardır. Mesnevi tercümelemleri pratik amaçların yanında kozmopolit dilde ifade edilen manaların yeniden bölge dilinde (*vernacular*) dillendirilmesini sağlarken bu süreç Osmanlı Devleti'nin de dahil olduğu Anadolu beyliklerinin sarayları tarafından desteklenmiştir. Bu çerçevede Lefevre, Victor Hugo'nun “bir ulusa çeviri sunduğunuzda, bu ulus çeviriyi neredeyse kendisine karşı şiddet hareketi olarak alır” sözünü alıntılıyıp genelleştirerek şu yorumda bulunmuştur: “Çeviriler tehdit edici olabilir çünkü alımlayan kültürü, yıkıcı potansiyele sahip olabilecek hayata ve topluma farklı bakışı karşı karşıya getirir, bu yüzden dışarıda tutulmalıdır” (14). Bu genel yargı, İslam toplumunda İbn-i Mukâffa'nın İslam öncesi metinlerden yaptığı çevirilere gelen tepkiler düşünüldüğünde modern-öncesi dönem için doğru bir yargı olarak görülebilir. Anadolu beyliklerinin ve Osmanlı'nın sarayları ise İslam kozmopolitinin metinlerinin çevrilmesini teşvik etmişlerdir ve çevirinin nasıl olması gerektiği yönünde taleplerini

bildirmişlerdir. İslam kozmopolitiyle bir karşıtlık kurmadıkları gibi bu modelin yerleştirilmesi konusunda ideolojik amaçlarıyla tercümanları yönlendirmişlerdir.

Anadolu ve Osmanlı metinlerinde Türkçe tercümeleri teşvik ve talep eden hâmilerin tercüme edilecek metinleri ediplere/şairlere verdiği ve bu yolla kozmopolit metinlerin Türkleştiği birçok sebep-i telifte görülebilmektedir. Özellikle önceki *Kâbusname* çevirisini beğenmeyen ve çevirinin nasıl olması gerektiğini ima eden II. Murad ve Mercimek Ahmed arasındaki (19), yine II. Murad ve Şîrvânî arasındaki diyaloglar bu bağlamda dikkat çekicidir (Demircioğlu 118). Erken dönemlerde Türki diline nakl olunan ve “donanan” (Demircioğlu 113) kozmopolit metinler, 16. yüzyıl ve sonrasında “Rumiyâne câme ve libâs” giydirilerek bölgesel dilin edebi söylemi güçlendirilmiştir. Süreç bu şekilde tasvir edildiğinde Ahmed-i Dâ’î’nin ve diğer ediplerin saray şairi olarak üstlendikleri rol değişmektedir. Bir yerel dili bir bölge için kozmopolit bir dile dönüştürmek için çabalamışlardır, öyle ki Farsça ya da Arapçanın tercümesinin çok zor olması, Türkçenin olgun bir dil olmaması şairlerin sıkça yakındıkları bir durum olmasına rağmen (Şeyhoğlu Mustafa 140; Mes’ud bin Ahmed 575) şairler Türkçe yazmaktan da vazgeçmemişlerdir ve tersine bir bölge ve dil arasında ilişki kurmakta ısrar etmişlerdir. Şeyhoğlu Mustafa’nın “bu beyiti hoş buyurdu Hoca Attâr” yazıp Farsça beyiti alıntıladıktan sonra “Diriga söz mücabatında söz çok/ Ne kılâm çün bu dilde şerha yol yok” (140) beytini yazması ve Türkçeyi eleştirmeye başlaması kozmopolit Sanskritçede yazmayan Kannada yazarının şikâyetini akla getirmektedir: [Edebi bir söylem oluşturmak] “Herhangi biri için kadim hocaların Sanskritçede ve Prakritte yaptığını Kannada dilinde yapmak zor” (Pollock, “The Cosmopolitan Vernacular” 20)

Yerel hanedanlar bu süreçte “emperyal kültürlerin” ortaya koyduğu modelleri mevcut politik ve meşruiyet yapısına uygun biçimde yeniden yapılandırmışlardır. Osmanlı tarih yazımında Emevi-Abbasi modelinin öne çıkma nedeni de bu olmalıdır. İslam kozmopolit dünyasının içindeki kurumları, meşruiyet modelleri bu konunun içinde değerlendirilebilir ancak farklı alanlardaki yerelleşmelerin dinamiklerinin ve süreçlerinin birbirinden ayrışabilecekleri de düşünülmelidir. Hint yarım adasında Kannada örneğinde gözlemleneceği gibi (Pollock, “India in the Vernacular in Millenium: Literary Culture and Polity, 1000-1500” 69) Rûm’da yerelleşme süreci de Anadolu beyliklerindeki emirler ve devlet erkânı tarafından yönlendirilmiştir ve desteklenmiştir. Sürecin hanedanlıkların sponsorluklarında geliştiği kabul edilse bile farklı edebi merkezler de destek sağlamıştır. Özellikle okuryazar cemaatlerin Türkçe konuşması ve bölgeyi yani Rûm’u sahiplenmesi bu süreci hızlandıran bir etken olmuştur. Beyliklerin ve Osmanlı’nın motivasyonu emperyal ve kozmopolit kodları kullanarak bölgeler üstü bir güç hâline gelmek olabilir, nihayetinde edebi ve kitabi kültür oluşturulurken kullanılan model buna yatkındır.

Pollock’un gözlemlediği gibi yerel dil kendi bölgesinde kozmopolit dil özelliklerini gösterir, örneğin yöneticiler için methiyeler, şecereler (örn. Yazıcızâde Âli’nin *Tevârih-i Âli Selçuk*’taki Oğuz vurgusu) yerel dilde üretilmeye başlanır bu kozmopolit dilin en önemli rollerinden birinin değişmesi demektir. Her yerel dilin ve hanedanın bir bölgede kozmopolit ya da emperyal olma potansiyeli ve motivasyonu öne çıkmaktadır. Nitekim bu dönemde methiyelerdeki, kasidelerdeki ve şiirlerdeki iddialarla beraber yerel dil kendi “emperyal projesini” yaratmaya başlamıştır ve bu proje özellikle

16. yüzyılda Türkçenin Rum'un kozmopolit dili olmasıyla ve sebep-i teliflerdeki edebi güç iddialarıyla güçlenmiş benzetmektedir.

Ancak Osmanlı'nın ve Anadolu beyliklerinin bağları hiçbir zaman kozmopolit İslam kültürüyle kopmamıştır aksine hanedanın, medresenin ve âlimlerinin bu kültürle ilişkileri erken dönemlerde devam etmiştir. Fenâri'nin Memlukler idaresindeki Kudüs'ten medrese satın alması tek başına bunun örneği olarak görülebilir (İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu" 869–70). Medrese ve saray merkezli şehir hayatındaki edeb kavramlarına değinmeden önce kimliklere değinmek daha yararlı olabilir.

1.7. Osmanlı'da "Yerleşen" Entelektüel ve "Profesyonel" Edip Kimlikleri

Osmanlı saray şairlerinin yalnızca şair olmadıkları aksine "profesyonel" işlere sahip oldukları yerleşen kimliklerin anlaşılabilmesi için tekrar edilmelidir. Bu profesyonel meslekler İslam kozmopolitinde farklı entelektüel kimliklerle örtüşmektedir.

İslam kozmopolitinde üç bilgi türü, üç entelektüel kimlikle ve alanla özdeşleştirilmiştir. 'Ulemâ kamu alanlarında güçlü, ibadeti yönlendiren ve "şeriat merkezli program öneren" şer' ilimlerinden sorumlu zümre olarak gösterilmiştir. Feylesoflar ise erken dönemlerde saray hâmilinde ya da evlerinde özel ders vererek yaşamlarını sürdüren grup olarak düşünülmüştür. Bu anlatıya göre kaynakları "yabancı ilimler" ya da kudemânın ilimleri olan feylesoflar tıp, astroloji, mantık gibi alanlarda aktif olmuşlardır. "Edebi ilimlerle" birlikte düşünülen ediplerse saraydaki bürokratik, incelikli zurefâ kültürünü yaratan ve monarşinin bekâsından sorumlu zümre olarak tasvir edilmişlerdir (Hodgson, *The Venture of Islam* 238–39).

15. yüzyıl “şairlerinin” tercüme ettiği metinler yukarıdaki klasik ilimler tasnifi açısından değerlendirildiğinde bu şairlerin entelektüel-profesyonel kimliklerinin kozmopolit İslam kültürüyle bağları görünür hâle gelebilir. Bu konuda 16. yüzyıl tezkirelerine başvurulabilir. Bu kaynaklarda, Mustafa Âli’nin tezkiresinde olduğu gibi, şairlerin zarif/edib olarak kabul edilmesi, bunun sonucunda kimliklerinin 16. yüzyılda yaygın olarak kullanılan “çelebi” olarak kavramsallaştırılması, bu metinlerin kendi kavramlarını ön plana alabildiklerini göstermektedir ancak şairlere dair verdikleri bilgiler büyük ölçüde, 15. yüzyıl şairlerinin metin üretimiyle doğrulanabilmektedir. Bu anlatımlarda Ahmed Bîcan ve Mehmed Efendi’nin kâtip soyundan gelen âlim, Şeyhoğlu’nun “tasavvufa meyilli” nişancı ve defterdar, Ahmedî’nin nedim ve şair, Ahmed-i Dâ’î’nin kadı, Şeyhi’nin tabip olduğunu görülebilmektedir. Diğer yandan bu şairlerin hepsi saray şairidir. Şairlerin mesleklerinin olması şaşırtıcı değildir ancak bu şairlerin mesleklerinin her birinin Klasik İslam’ın içinde sınırları çizilemese de farklı ‘ilm dallarına ait olduğu görülebilir. Bu âlimlerin edeble olan bağları bir sonraki bölümde Bauer’in “‘ulemânın edebleşmesi’, ‘edebî âlimleşmesi’ [*adabization of ‘ulemâ, ‘ulemization of adab*] (Bauer 108) kavramıyla tartışılmaya çalışılacaktır. Diğer yandan Âşık Çelebi tezkiresinde geçen bir anekdot, İslam’ın klasik tasnifinin bir benzerine Osmanlı kaynaklarında karşılaşmamızı sağlamaktadır (312). Bu hikâyeden yola çıkarak edeb ve medrese arasındaki ilişkiye daha yakından bakılabilir.

Taşköprülüzâde’nin *Şakaik-i Numaniyye*’sinde ve şer’ ilimlerin üstünlüğüne önem veren Âşık Çelebi’nin *Meşâ’irü’ş-Şuara*’sının Ahmedî maddesindeki anekdota göre (312) Ahmedî, eğitimine başladığında Mısır’da Fenârî ve “fenn-i tıbbda *Şifa* kitâbunun mü’ellifi Hâcî Paşa” ile Şeyh Ekmel’den ders almaktaydı: “Bir gün budalâ-yı

‘asrdan biri bunları görüp Hâcî Paşa’ya dir ki *sen ‘ilm-i tubba iştigâl idersin* Mollâ Fenârî’ye dir ki *sen iktibâs-ı envâr-ı ‘ulûm ile ke’n-nâri ‘alâ’l-’alemi işti’al idersin.* (...) Ve Ahmedî’ye dir ki *sen şî’r ile tazî’-i evkât idersin ve ‘ulûm-ı külliyyeden ferâg idüp fûnûn-ı cüz’iyyeye iltifât idersin.*” Bu hikâyede eğitim gören üç öğrenciye klasik anlamda İslami ilimler, kudemânın ilimleri ve edeb ilimleri denilen alanlarla meşgul olacakları söylenmektedir.

Üç âlime de şer’, kudemâ ve edebi ilimlere denk gelen uğraşları olacağı söylenmiştir, hikâyenin öznelininin metinlerine yakından bakıldığında anlatı netleşmektedir. Üç öğrenci de önemli fıkıh, usul-u fıkıh, kelâm, tefsir, belâgat, nahiv üzerine eserler kaleme almış Hanefî fakihlerinden Bâberti’den ders almışlardır. Aldıkları bu derslerin ardından Hacı Paşa, müderrislik, hekimlik, kadılık görevlerinde bulunmuş kudemâ ilimleriyle bağdaştırılan tıp ve mantık dışında, tefsir eserleri kaleme almıştır. Molla Fenârî’nin çalışmaları yazdığı nahiv üzerine bir şerh eseri kenara bırakılırsa usul-u fıkıh, fıkıh, tasavvuf, tefsir gibi şer’ alanlarında yazılmış şerhler ve seserler vardır. Ahmedî’ye önemli saray şairi ve edib olarak anılagelmiştir, tıp konusunda yazdığı *Tervîhu’l-ervah* bir kenara koyulursa bütün eserleri ya “edeb” (*Mirkat’ül-edeb*, *Miyan’ül-edeb*, *Mirzan’ül-edeb*) ya da mesnevi ve şiirlerdir. Mesleki anlamda da edebiyattan uzaklaşmayan klasik edip portresini yansıtmaktadır. *İskendernâme* gibi mesnevilerinde sergilediği “ansiklopedik” bilgiler, üç alanda da bilgi sahibi olduğunu ancak “edeb” geleneğinin çevresinde, yazdıklarının “bilgi derinliğine değil genişliğine”¹⁵ yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Bir medresenin üç ayrı entelektüel kimliğe hitap etmesiyle kimlikler arasındaki bağları, âlim-ediblerin kendilerine alan

¹⁵ Bu ifade Tolasa’dan alınarak kullanılmıştır: Tolasa, Harun. *Sehî, Lâtîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. Akçağ, 2002: 78.

seçip onu değiştirebileceklerine, farklı ‘ilm alanlarında eserler kaleme alabileceklerine ve üç farklı kimliğin medrese kültürü aracılığıyla benzer yazılı kültürü taşıdıklarına dair veriler sunmaktadır. Diğer yandan Fenâri örneğinde görüldüğü gibi bir âlimin ‘şer’ alanı içinde kalabileceğine ya da Hacı Paşa gibi kudemânın ilimlerine daha yakın yönetime sahip olan kelâm gibi konularda ‘şer’ ilimlere ilgi duyabileceğini göstermektedir.

Bu hikâyeden yola çıkarak Ahmedî’yi doğrudan medreseye yönelik metin üretimine sahip Hacı Paşa’dan ve Fenâri’den ayırmak mümkün olabilir. Hacı Paşa’nın edebin dışında kalması gerektiğine dair bir argüman öne sürmek tutarlı olmasa da¹⁶ aynı şey Fenâri için söylenemez. Edebe yönelik çalışmalar yapan âlim-edipler arasında okuyucular açısından farklar olduğu açıktır. Ahmedî, Şeyhoğlu, Ahmed-i Dâ’î gibi şairler medreseye yönelik kitaplar ve risaleler değil, Türkçe edebe yönelik metinler kaleme almaktadırlar, dolayısıyla bu saray şairlerini “medrese şehirlerinde” medrese dışına yönelik eserler yazan edibler olarak görmek daha doğru sonuçlar verecektir.

Dâ’î’nin de kadı olması ve Fenâri gibi ‘ulemâ olarak tanımlanması ancak iki âlimin farklı edebi motivasyonlara sahip olması ‘ulemâ ve edeb arasında kurulacak bir ilişkiyle çözümlenebilir. Bu ilişki edebin yerleşmesinden bağımsız olarak düşünülmemelidir ve mütercim, musannif ve şair gibi edebi kimlikler de bu sürece dahil olmuştur.

1.8. Erken Dönem Osmanlı Medrese Kültüründe İlim Tasnifleri

¹⁶ Hacı Paşa’nın yazdığı Türkçe tıp eserlerinin edeb kavramı dâhilinde nasıl incelenebileceğine dair çalışma olmadığı ve okuyucularının kimler olduğu hakkında bilgiye sahip olmadığım için kesin bir ifade kullanmak bu noktada doğru olmayabilir.

Ahmedî'nin metinlerine dayanılarak Ahmedî'ye "medrese dışı" bir statü verilirken ihtiyatlı davranılmalıdır. Ahmedî'nin medrese eğitimini Kâhire'de aldığı görülmektedir, diğer Osmanlı edipleri de ya Mısır ve Suriye'deki ya da Anadolu'nun önemli merkezlerinde medrese eğitimlerini almış olmalıdır. Fakat bu anlatının Taşköprülüzâde aracılığıyla 'ulemâya ve şer'i ilimlere oldukça önem veren Âşik Çelebi tarafından kaleme alındığı unutulmamalıdır. Ahmedî'ye yakıştırılan *Fünûn-u cüziyye* Tolasa'nın öne sürdüğü gibi yalnızca "şiiirle ve şiiirle ilgili sahaları" içermemektedir (78). Edeb medresede şer' ilimlerini anlamak adına bir vasıtayken şehir kültüründe zarif, edib yetiştirmeye yönelik bir alan haline gelmektedir.

Ahmedî'ye yakıştırılan *fünun-u cüz'iyye* Osmanlı medrese kültüründe edebi alanları ve bir edibin bilmesi gereken ilimleri içeren "kelâm, mantık, belâgat, lügat, nahiv, hendese, hesap, heyet, felsefe ve hattâ tarih ve coğrafyayı" kapsayan "ulûm-i âliye ismi verilen ilm-i kur'an, ilm-i hadis, ilm-i hadis tahsiline vasita olan ilimlerdir" (Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* 20). Bu tanım İslam kozmopolit kültüründeki edeb tanımının benzeridir ve edeb ilimleri medrese içinde yer aldıklarında "bir vâsıta" haline gelmektedirler. Medrese dışındaysa İslam kozmopolitinde olduğu gibi ayrı bir bilgi türünü temsil etmektedir. Makdisi'nin İslam'ın Klasik Çağına dair gözlemlerinde belirttiği gibi "edebi sanatların 'yabancı' ilimlere ve İslami ilimlere mukaddime mahiyetinde olduğunu göstermez. Ancak edebi sanatlar, diğer iki şubeye yardımcı olmanın yanısıra kendi zatında da bir bilgi şubesi teşkil ediyordu" (105).

Osmanlı medreselerinin de bu bilgi türleri arasında ayrımlardan haberdar olduğu görülebilmektedir. 1435 yılında Edirne'de II. Murad tarafından kurulan Dar'ül-Hâdis'te yalnızca şer' ve edeb ilimlerinin öğretilmesi şartının olduğu görülmektedir (İhsanoğlu,

“Institutionalisation of Science in the Medreses of Pre-Ottoman and Ottoman Turkey”
273). Umur Bey’in medresesinin vakfiyesinde “tefsir, hadis, usul ve fûru’ okutulup
felsefiyat tedris olunmaması” şartı koşulmuştur (Ayverdi 270). Umur Bey’in kütüphane
kayıtlarıyla bu bilgiler karşılaştırıldığında mantık, ilm-i nücum gibi ilimler
görülmemektedir ancak tıp eserleri mevcuttur. Dolayısıyla Umur Bey’in medrese
kayıtlarından yararlanarak tıbbın bir ölçüde felsefiyat ilimlerinin dışında tutulduğu fakat
ilm-i nücum gibi ilimlerin hâlâ felsefi ilimlere dâhil olduğunu çıkarılabilmektedir.
Benzer tartışmaların Dar’ül-İslam’da bulunduğu düşünülebilir. 13. yüzyılda Dar’ül-
Hadis Eşrefiye’de kudemânın ilimlerine ya da yabancı ilimlere-felsefeye karşı tavır
almış müderrisler vardı. Bu medrese, akılcılara ve ilimlerine karşı olan Şam emiri el-
Malik Eşref Musa (ö. 1267) tarafından kurulmuştur. Orada verdiği fetvada, İbn Salah
akılcıları ve felsefeyi “imanda aptallığın ve güçsüzlüğün temeli” olarak nitelemektedir,
kafa karışıklığının, hatanın ve sapkınlığın müsebbibi olduğu iddiasındadır. Ona göre
felsefeyle uğraşan biri “şeriatın güzelliklerini göremeyecek kadar kör olmaya”
mahkumdur (Hirschler 44). Umur Bey’in bu şarttaki motivasyonunun Eşref Musa’yla
aynı olup olmadığı farklı bir tartışmanın konusudur ancak benzer ayrımların ortaklaştığı
görülebilir.

İhsanoğlu’na göre özellikle İlhanlı ve Selçuklu sultanlarının ilgisi sayesinde
meşruyetlerini sağlamlaştıran ilm-i nücum gibi “felsefiyat tedrisinin” Osmanlı
medreselerine girişi ancak Semerkant etkisinin arttığı II. Mehmed döneminde mümkün
olmuştur (“Institutionalisation of Science in the Medreses of Pre-Ottoman and Ottoman
Turkey” 275). Osmanlı’da medrese kültürü, edebi kimlikler yerleşirken hâlâ İslam
kozmpolitininin *lingua-francalarını* kullanan medrese kültürü İslam kozmpolitine

Arapça ve Farsçayla dâhil olmayı sürdürmüştür. Ahmedî, Ahmed-i Dâ'î, Şeyhoğlu gibi Osmanlı edipleriyse Türkçede Rûm'un edebi söylemini kurmaya ve okuryazarlara edebi öğretmeye daha fazla çaba harcamışlardır.



İKİNCİ BÖLÜM

AHMED-İ DÂ'Î: 'ULEMÂ, EDİP, ŞAİR, MÜTERCİM ve MUSANNİF

2.1.Dâ'î'nin Kimliği ve Değerlendirmeler

Edebin kozmopolit bir kavram olduğundan ve edeb ilimlerinin Osmanlı'da iki ayrı dilde yer aldığından bahsedilmişti. Arapça edeb *ûlum-u cüz'iyye* olarak medreselerde okutuluyordu ve şer' ilimlerini anlamak için aracı bir rol üstlenmekteydi. Rûm'da yazılan Türkçe mesneviler, *Marzubannâme* gibi eserler Türkçede kozmopolit saray kültürünü, şehir edebini, saray merkezli edebiyatı kurmaktaydı ve Türkçe okuyup yazan bir cemaate de hitap etmekteydi. Emperyal okuma yazma kültürü Anadolu emirleri tarafından himâye edilmişti, bu onların Türkçe konuşulan Rûm içinde "kozmpolit" bir edebi-kitâbi kültür kurma isteklerini yansıtmaktaydı.

Mevcut literatürde, Ahmed-i Dâ'î'nin "edib" kimliği ve yerleşme sürecindeki yeri pek irdelenmemiştir. Dâ'î'ye yönelik edebiyat tarihinde yapılan yorumlar ya taklit/İranileşme ya da estetik değerlendirmelerle ele alınmıştır. Örneğin Fuad Köprülü'nün Ahmed-i Dâ'î'ye bakışını, derlediği *Divan Edebiyatı Antolojisi*'nin 15. yüzyılı tanıttığı bölümü özetlemektedir. Bu bölüme göre Dâ'î, "[d]ini ve sufiyâne bir ideal takip eden şâirleri bırakarak hükümdarlara ve ricâle kasîdeler, aşk ve şarap şiirleri, sevda mâcerâlarını musavvir mânzum hikâyeler yazan, yani lâ-dini edebiyatın mümessili

olan sanaatkârlar[dan] ... en eskisi olan[ıdır].” Dâ’î, “Selman Savecî, Kemâl Hocendi gibi acem şairlerini oldukça muvaffakiyetle taklit etmiştir. Mamafih onu büyük bir şair saymak ve Osmanlı şiirinin tekâmülü üzerinde mühim bir tesiri olduğunu iddia etmek tamamıyla yanlış ve esassızdır” (72). Belirtmek gerekir ki Vasfi Mâhir Kocatürk, Ahmed-i Dâ’î’nin eserleri arasından bilinenleri sıralayıp onları estetik bakışı, şiir bilgisi ve söz sanatları açısından yorumlamıştır. Dâ’î’ye ait olmadığı düşünülen *Ebu Leys-i Semerkândi* tefsirinin yalnızca şiir yönünün değerlendirilmesi âlim-edip zümresinin şer’ ilimlerde kaleme aldıkları eserlerin bile modern edebiyat tanımının bakış açısından değerlendirildiğini ortaya koymaktadır: “Nazım dili hamleli ve cür’etli olmakla beraber Dâ’î’nin diğer eserlerinden daha çok imâle ve zihâflarla doludur. (...) Dâ’î’nin selis ve sempatik nazım ifadesi henüz yok. Bunu müstakil bir manzum eser saymağa lüzum yoktur” (140). Yazdıkları edebiyat tarihinde, Dâ’î’nin edebi kimliğini şiirleri üzerinden ele alan A. A. Şentürk ve Ahmet Kartal da İsmail H. Ertaylan ve Vasfi Mâhir Kocatürk’ün estetik yargılarını tekrarladıktan sonra Dâ’î’nin kadı olduğunu belirtseler de yüzeysel biçimde “[g]eniş kültürü ve her konudaki derin bilgisiyle devrinde saygı uyandırıp ünlendiğini” yazmışlardır (211). Oysa 1952 yılında *Ahmed-i Dâ’î Hayatı ve Eserleri* adlı kitabını yayımlayan İsmail Hikmet Ertaylan, kitabının büyük bölümünde Ahmed-i Dâ’î’nin şiirlerini ve mirasını savunmakla ilgilense de Dâ’î’nin metinlerinden yola çıkarak onun yalnızca şâir olmadığını “bütün ilm ü irfânı arasında şi’r inşâya da büyük bir yer verdiği” değinmektedir, Ertaylan, Dâ’î’yi “âlim kadı” olarak tanımlamaktadır (9). Bu tanım, Dâ’î’nin İslam kozmopolitizminin metin kültürünün “edebi ilimlerini” dışarıda bıraksa dahi daha fazla dikkati hak eden bir tanımdır.

Bu bölümde Ahmed-i Dâ'î aracılığıyla iki unsur üzerine odaklanılacaktır. İlk olarak, Ahmedî Dâ'î'nin, saray ve medrese kültürü çerçevesinde edindiği “profesyonel” kimliği olan “kadî”lik ve onun entelektüel pratiği olan “edib”lik üzerinden, İslam kozmopolit kültürünün Osmanlı sahasına nasıl taşınmış olabileceğine dair tarihsel bir çerçeve sunulacaktır. İkinci olarak ise Dâ'î'nin yazma pratikleri (tercüme, tasnif, te'lif) yoluyla edebi kimliği ve yerelleşme süreci arasındaki bağlantı ortaya konulacaktır. Böylece, bir sonraki bir bölümde Dâ'î'nin nasıl bir okuyucu kitlesine sahip olduğunu anlamak adına tarihsel ve teorik bir arkaplan sunulmuş olacaktır.

2.2. Dâ'î'nin Eserlerine Klasik İlim Tasnifleri ve Kimlikleriyle Bakış

Hodgson'ın Abbasi İslam kozmopolitinde şer' ilimlerini 'ulemâyla ve medreseyle yani fakihlerle, kadılarla vb. mesleklerle; kudemânın ilimlerini feylesoflarla yani tabibler, müneccimlerle ve evlerinde ilimlerini öğreten özel hocalarla; edebi ise ediplerle ve sarayla özdeşleştirilmiştir (Hodgson *The Venture of Islam II* 239). Saray, içinde şairleri, nedimleri, tercümanları “edib” olarak barındırmaktadır, az sayıda âlim-edip ya da edip medresede ders verse de bu “meslek tanımı” şehirdeki okuryazarları, medrese eğitimi görmemiş ve çıraklıkla yetişmiş kâtipleri hedef alan kesimden farklılık göstermektedir.

Ahmed-i Dâ'î'nin kaleme aldığı eserlere bakıldığında İslâm'ın Klasik Çağı'na dair tasnifler yetersiz kalmaktadır. Dâ'î'nin kaleme aldığı metinler daha farklı bir profil sunmaktadır. Dâ'î'nin edeb ilimlerine dâhil edilebilecek eserleri arasında II. Murad için hazırlanmış Arapça-Farsça manzum sözlük Reşiddüddin Vatvat'ın *Nukuddiud zevahir* adlı eserinin muhtasarı *Ukud'ul-Cevâhir*, aruz vezninin Türkçede kullanımını gösteren *İlm-i Arûz Ahmed-i Dâ'î Fermâyed* sayılabilir. Farsça öğretmekle ilgilenen *Müfredât* da

Ukudu'l-Cevâhir gibi Türkçe okuyazarlara yönelik bir eserdir ve yukarıdaki eserler gibi “kılavuz” özelliği nedeniyle edeb ilimleri içine dâhil edilebilir. Edebin didaktik-mesnevilerle ilgili olduğunun düşünüldüğü belirtilmiştir, bu eserlerden *Çengnâme* ise müziğe dair bilgiler vermektedir ve meclis ortamını tasvir etmektedir, dolayısıyla şehir ve saray kültürüne yönelik edeb literatürü içinde bu esere de yer verilebilir. *Vasiyyet-i Nuşîrevân*¹⁷ ise padişaha öğütler veren kısa bir manzum eserdir, nasihatnâmeler ve siyasetnamelerle bağlamında edeb literatürüne dâhil edilebilir. Edeb literatürüyle özdeşleştirilen kılavuzlar arasındaysa en dikkat çekici olanı mektup örneklerini ve sernâmeleri içeren münşeât, inşa eseri *Teressül*'dür.

Dâ'î'nin kitapları ve risaleleri sadece edeble özdeşleştirilen eserleri içermemektedir. Eserleri arasında kudemânın ilimlerine ve şer' ilimlerine dair eserler bulunabilir. Kudemânın ilimlerinin içinde sayılabilecek eserler arasında kılavuz olarak da değerlendirilebilecek ilm-i heyetle ve nücumla bağlantılı takvim alanında ise Nasiruddin Tûsi'nin *Si-fasl* olarak bilinen eserinin muhtasar tercümesi *Tercüme-i Eşkâl-i Nasîr-i Tûsî (Muhtasar Fi' 'İlm el-Tencim ve-Ma'rifet el-Takvim)* sayılabilir. Yine Tûsi tarafından kaleme alınan “kehanetler” içeren *Camasbnâme*'nin tercümesi de Dâ'î tarafından yapılmıştır. Tıbbı kudemânın ilimleri içinde yer verilmektedir ancak Dâ'î'nin tercüme ettiği *Tıbb-ı Nebevi* aşağıda da bahsedilebileceği gibi “tür” olarak farklılık arz etmektedir, dolayısıyla bu ilim türü içinde değerlendirilmemiştir. Şer' ilimleri alanında Dâ'î'nin yazdığı eserlerin arasındaysa esmâ-i hüsnânın kısa tercümelerini de içeren

¹⁷ Bir İslam hükümdarına Zerdüşt Sâsâni kralının “vasiyetlerinin” bildirilmesi ve bu hükümdarın adaletiyle öne çıkan İslam sultanı idealini yansıtmaması Dâ'î'nin “İrani” olduğunu göstermemektedir. Bu, İslam kozmopolitinin yansıması olarak görülebilir ve daha çok İslam kavramı çerçevesinde tartışılabilir.

Âyete'l-Kürsî tefsiri çevirisi *Vesîletü'l-mülûk li-ehli's-sülûk*, II. Yakub'a sunduğu *Tabir-nâme* sayılabilir ve bir ölçüde *Tıbb-ı Nebevî*'nin bu alanda olduğu düşünülebilir.

Bu klasik tasnife göre Dâ'î'yi hezarfen (*polymath*) olarak tanımlamak mümkündür ancak bu çalışmaya göre İslam kozmopolitinin kavramlarıyla tanımlandığında Dâ'î için “edib” kimliği daha uygun bir tanımlama olmaktadır. Dâ'î'nin “profesyonel” kimliği bu metin üretimi aracılığıyla ele alındığında kendisini nasıl tanımladığına bakarak ve kaynaklardan yararlanarak Dâ'î'yi şer' ilimleriyle beraber düşünülen ‘ulemâya dahil etmek de mümkündür.

2.3. Dâ'î ve Profesyonel ve Amatör Kimlikler

George Makdisi, edip kimliğini ele alırken bahsedilen klasik tasniflerin aşılmasına yarar sağlayacak “profesyonel ve amatör” edipleri içeren bir şablon sunmaktadır:

Meslekten edibler, başvezirlikten bakanlığa, devlet divanlarından birinin başı olarak divan reisliğine, -bir halifenin, sultanın emirin veya bir başka önemli şahsiyetin konuşmalarını/mektuplarını yazmakla görevli- hususi katipliğe ve en alt düzeydeki memurluğa kadar tüm seviyelerde kâtip/bürokrat olarak çalışmışlardır. Kâtibler, diğer vazifelerine ilave olarak, sıklıkla yönetimin resmi tarihçileri olarak atanmışlardır. Edibler, aynı zamanda sultanların ve emirlerin ailelerine veya servet, iktidar ve nüfuz sahibi kimselere mürebbilik hizmeti vermişlerdir; saray hayatının eğlence kısmında nedim olarak hizmet etmişlerdir; şair, hatib, elçi olarak çalışmışlardır. Amatör edibler diğer ilim dallarında meslek sahibiydiler; dini ilimler alanında, özellikle fakih ve noter olarak veya kudemânın

ilimleri alanında tabib, müneccim (astronom-astrolog) ve “yabancı ilimler”le ilgili klasik eserleri tercüme eden mütercim olarak çalışırlardı.

(279)

Bu tasnif, Ahmed-i Dâ’î’nin kaleme aldığı metinlerle ve Makdisi’nin tercüme yaptığı vurguyla beraber düşünüldüğünde “edip kimliğiyle” nitelenebilir. Bu çerçevede, Dâ’î kendisini *Vesîletü’l-mülûk li-ehli’s-sülûk*’ta “ulemâ” olarak tanımlamaktadır:

“Çün-kim ‘ulemâya ba’zı evkâtta ümerâ ve selâtîn huzûrına varmak câyiz ve lâzım oldıysa, lâ-cerem ‘âdet-i nâs şöyle cârî olmuşdur kim her kişi bihasebi’t-tâka tuhfe ve armagân-ıla vara. Ve dahı her kişünün armagânı kendüye lâyık ve münâsib ola. Ehl-i ‘ilmden armagân bâb-ı ‘ilmden ola ve ehl-i dünyâdan girü dünyâ bâbından ola”

(Pekçetin 106). Eseri sunma nedenini de bu bağlamda açıklamaktadır: “Çün-ki armagân ehline göre gerek-imiş. Ben Dâ’î dahı diledüm ki ‘ilm bâbında ba’zı ümerâya armagân iletmek için bir muhtasar kitab ... yazam; tâ ümerâ katında ‘ilm kadri ve ‘ulemâ ‘izzeti dahı ziyâde ola. Ve ‘ilmler a’lâsı ‘ilm-i tefsîrdür” (Pekçetin 108).

Bu ifadeler, bir saray şairinin şer’ ilimlerine dair bir eseri tercüme etmesinden dolayı kendisini ‘ulemâya dâhil etmesi olarak ele alınabilirdi, neyse ki Dâ’î’nin divanındaki kasidelerinden biri (35) ve kaynaklar Dâ’î’nin bir kadı (Akar 137; Mustafa Âli 106) olduğuna şahitlik etmektedirler.

Dâ’î’nin kadı olduğuna dair bilgiler, Sehi Bey’in ve Gelibolulu Mustafa Âli’nin tezkirelerinden gelmektedir. Sehi Bey, Dâ’î’nin kadılık yapmış olduğunu bildirirken (137), Gelibolulu Mustafa Âli ise “vilâyet-i Germiyan’da” kadılık yaptığını yazmaktadır (106). Bu bilgileri bir ölçüde doğrulayan beyitler Dâ’î’nin *Divan*’ında bulunmaktadır.

Emir Süleyman’a yazdığı bir kasidede Dâ’î “bir begün hayrın bana virmek revâ görmez

dahı/ her yetîmün mâlı birle ‘îş ider kâzı’l-kuzât-şükr kim rişvet yimezven yâ degül mâl-
ı yetîm/ pâdişah hayrından ol bir sadkadur yâhod zekât” (35) ifadelerini kullanmıştır.
Kortantamer’in yorumladığı gibi bu ifadeler Dâ’î’nin muhtemelen kadılık yaptığını ya
da başka bir mansıba sahip olduğunu göstermektedir (118).

Dâ’î, adı geçen diğer 14. ve 15. yüzyıl saray şairleri arasında ‘ulemâya dâhil
edilebilecek tek saray şairidir, diğer saray şairlerinden Şeyhoğlu Mustafa nişancı ya da
kâtip, Ahmedî nedim olarak Makdisi’nin tasnifi üzerinden “profesyonel edip”
kategorisine alınabilir. Dâ’î ise muhtemelen kadıyken kariyerine “profesyonel edip”
olarak devam etmiştir. İnalçık’ın vurguladığı gibi *Çengnâme*’den (248-53) ve
divanındaki şiirlerinden yola çıkarak Dâ’î’yi musahip-şairlerden biri olarak ele almak
mümkündür.¹⁸

Bu verilerden yola çıkarak ve yazdığı metinlerin kronolojisine ve Dâ’î’nin “edip”
kimliğine dayanılarak şu düşünceler üretilebilir: Dâ’î, Emir Süleyman döneminde
mansıb sahibi kadıdır (Kortantamer 118, Dâ’î 35) ve 1426’da (aynı padişah döneminde
yazdığı *Çengnâme*’ye bakıldığında) profesyonel edip kategorisinde değerlendirilen
“nedim” ve “saray şairdir”. II. Murad dönemine bakıldığında edebi ilimler alanında
sözlük, aruz eserleri yazan “mürebbi” yani “profesyonel ediptir” ancak *Vesilet’ül-Müluk*
ve *Tıbb-ı Nebevi* eserlerini hangi hâmi için kaleme aldığının bilinmemesi bu
kronolojinin daha fazla zorlanmasına izin vermemektedir ve *Tabirnâme*’nin de

¹⁸ Bu şiirlerinden, kasidelerinden ve gazellerinden çıkarılabilmektedir: “sâkî bana bir tolu sun illâ tolular
tolusın/ ol toluyu toptolu sun uçdan içeyin beglere - dâ’î bu devrân devridür yâ’nî murâd hân devridür/
devletlü sultân devridür hoşlık olsun illere” (*Divan* 81-82) beyitlerini içeren gazeli II. Murad’ın meclisinde
söylenmiş benzerken “sâkî getir ol nâmeyi kim kût-ı revândur/ ol mey kim anun cevheri yâkût-ı
revândur - dâ’î neyiçün olmaya selmân-ı zamâne/ çün rûy-i zemîn mülk-i süleymân zamândur” (*Divan*
221) beyitlerini içeren gazelleri Emir Süleyman’ın meclisinde söylenmiş gibi görünmektedir.

Germiyan sarayında mı yoksa II. Yakub'un, II. Murad'ı ziyaretinde mi yazıldığına dair kuşkulular (Kortantamer 105) kesin bir yargı verilmesini engellemektedir.

Varsayımlarla hareket edilirse ve *Tâbirnâme*'nin Germiyan sarayında yazıldığı, *Vesilet'ul Müluk*'un hâmisinin Germiyan emiri II. Yakub (Kut 57) olduğu tahmini doğruysa şu sonuca varmak mümkündür: Ahmed-i Dâ'î, Germiyan sarayında ve Emir Süleyman'ın hüküm sürdüğü ilk dönemlerde “şer’ ilimlerine” yönelik çeviri yapan “amatör edipti” ancak Emir Süleyman dönemiyle birlikte “edebi” mesleklere sahip bir tercüman haline geldi. Diğer bir ihtimalse her zaman tercümanlık vasıflarına sahip bir kadıydı ve nihayetinde kendisi bunların “hepsi idi.”

Bu çalışmaya göre edip kimliği ekseninde değerlendirilen Dâ'î'nin “kadı” olmasına rağmen “lâdini” şiirler yazması da İslam kozmopolitindeki bir başka tarihsel soruyu açığa çıkarmaktadır ve bu tarihsel soru yalnızca şiirle ilgili değildir ve “*edebi eserlerin*” tümünü ilgilendirmektedir. Nihayetinde bir kadının “rind” şiirler kaleme alması 16. yüzyıl şairlerinden Şeyhlülislam Yahya Efendi gibi figürler düşünüldüğünde şaşırtıcı gelmemektedir. “Efendi” unvanından da çıkarılabileceği gibi onun 15. yüzyıl Rûm’undaki nihai misyonu “şiir” kaleme alan “âlim” şeklinde özetlenebilir. Ancak 14. ve 15. yüzyıllara yerleşen ve İslam kozmopolitiyle etkileşimde olan kimlikler aracılığıyla bakıldığında Rûm ve Osmanlı bölgesindeki edebiyatın oluşumunun anlaşılması açısından bu kozmopolitteki ‘ulemâ ve edeb arasındaki ilişkinin anlaşılması önem taşımaktadır.

2.4. İslam Kozmopolitinde “Kimliklerin Dönüşümü” ve Dâ'î

11. ve 12. yüzyıllardan sonra İslam kozmopolitindeki edebi dünyada edeb ve edebi-entelektüel kimlikler arasındaki ilişki değişikliklere uğramıştır. W. Hanaway'ın belirttiği gibi Selçuklu döneminde şiir ve nesir, saray merkezli bir seyir izliyordu ancak Nizamiye medreselerinin kurulması ve tasavvufun önemli yükselişi dergahları ve tekkeleri yeni “edebi” merkezler hâline getirdi. Bunun sonucunda okuma-yazma kültürünü paylaşan mutasavvıflar da edib zümresine dahil olabildiler (98) ve metin kültürünün dönüşümünde büyük çapta etkili oldular.

Medreselerin kurulmasıysa edebin, ‘ulemâyla ilişkisinin dönüşümünde etkili olmuştur. Makdisi’ye göre “Mihne sonrası” dönemde gelenekçilerin gücü eline almasıyla ‘ulemâ, edebi ilimleri yönlendirme yoluna gitmiştir ve edib sınıfının içinde daha etkin bir rol almıştır (306-07). Bauer’in dile getirdiği “edebi kültürün küttâbların değerleri ve tavırlarıyla şekillendiği diğer yandan çok az sayıda din âliminin *belles-lettres* alanı içinde yer aldığı[na]” dair iddiası bu bağlamda değerlendirilebilir (108). Nizamülmülk’ün döneminde medreselerin açılması, bir anlamda medreselerden mezun olan ‘ulemânın kâtip ya da profesyonel edip görevlerine getirilmesi ve ‘ulemânın bu yolla edeb kültürüne çok daha kolay adapte olması da mümkün gözükmektedir (alıntılayan Muhanna 188). Bauer’e göre Selçuklu döneminde “edeb-eksenli kâtip kültürü ve sünnet-eksenli ‘ulemâ kültürü” iç içe geçmişlerdi ve zaman içinde kâtiplerin sahip olduğu görevler ‘ulemâ tarafından da doldurulmaya başlanmıştı. Bu süreç tek taraflı kalmamıştı “‘edebîn âlimleşmesi’, ‘ulemânın edebleşmesi’ [*adabization of ‘ulemâ, ‘ulemization of adab*] süreciyle dengelenmişti.” (Bauer 108).

Bauer, bu sürecin göstergesi olarak yedi ayrı madde sıralamıştır: “‘ulemâ arasında edebî iletişimin artması, bu iletişimi sağlayacak edebî türlerde artış, edebî yolla

iletişim ve gündelik yaşam arasındaki sınırların bulanması, her türde şiir üretiminde artış, gündelik hayata dair sorunlara artan ilgi, kendini farklılaştırma aracı olarak şiir” (108-09). Bu süreçlerde özellikle antolojiler önemli rol oynamaktadır ve bu çerçevede Bauer, antolojilerin artışını bu konuyla ilişkili olarak incelemiş ve bu süreçle ilgili olduğunu bildirmiştir.¹⁹ Bauer’in vurguladığı gibi Moğol sonrası dönemde Sünniliğin güçlenmesi bir değişim yaratmıştır ancak bu değişimin “ulemânın edebleşmesi” sürecine ne gibi etkileri olduğu belirtilmemektedir. Makdisi’nin argümanları yani “gelenekçi müesseselerin güçlenmesi” ve “Mihne-sonrası dönemde gerçekleşen dönüşümler bu soruya bir cevap sunabilir.

Bauer’in argümanında, Klasik İslam Çağ’ının tasniflerinden bakıldığında şer’ ilimlerinde uzman olan ‘ulemânın Kur’an’ı, fıkıhı ve hadisi doğru anlamalarını sağlayacak nahiv, fesahat ve belagat gibi alanların dışında “edebi ilimlere” ilgi duymadıkları düşünülmektedir. Şiir türünde eserler kaleme alsalar da farklı ilimlerle ve mesleklerle uğraşan kişilerin şiirlerinde değişik konular seçtikleri dolayısıyla *şi’ru’l-fukahâ* (fakihlerin şiirleri) ve *şi’ru’l-udebâ* (ediblerin şiirleri) gibi ayrımların ortaya çıkmasından anlaşılabilir (Makdisi 153). Dâ’î’nin kimliğine bu süreç üzerinden bakıldığında onun *belles-lettres* alanı içinde kalem oynatan, şiirler yazan bir ‘ulemâ olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Bu kimliğin Rûm’a taşınmasının önemini anlamak için Shahab Ahmed’in kullandığı “mezheb-i ‘ışk” kavramı yol gösterici olabilir (312–13). Ahmed-i Dâ’î’nin şiirlerinin birçoğunun “rind” ve “Îrâni” olduğu araştırmacılar tarafından vurgulanmıştır.

¹⁹ Basılı kaynağa ulaşılammıştır: Bauer, Thomas, “Anthologies, Arabic literature (post-Mongol period)”, *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Der.: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. http://176.117.96.223:2097/10.1163/1573-3912_ei3_COM_33127 İlk Online Baskı: 2007

Beklenebileceği gibi bu şiirlerin “tasavvufi” yorumu şiirleri söylendiği bağlamdan çıkarıp şaraptan ve “din dışı” unsurlardan uzak tutma uğraşı içinde olmuşlardır. Ahmed ise bu meclisleri kabul etmektedir ve “İslami” bağlama oturtmaktadır. Dolayısıyla Bauer gibi gazelin önemli bir iletişim aracı olduğunu kabul etmektedir (313) ancak bağlamın “seküler” olduğunu düşündüğü söylenemez. Küttâbların değerlerini “seküler” olarak nitелеmek ve Dâ’î’nin ve diğer Osmanlı ediplerinin şiirlerini dini alandan çıkarmak İslam kozmopolitinin içinde “dini” sistemin tamamen dışında bir alan tasvir etmek sakıncalı olabilir. Mutasavvıfların “cemaatlerin” söylemlerini ve “kendi” kültürel pratiklerini açığa çıkardıkları meclisler ve sohbetler, ritüeller İslam’daki “yüksek ve gizli hakikatleri” anlayamayacaklardan ve bu meclislerin “edebine” uyması beklenemeyeceklerden ayrıştırmalarının bir yoludur. Benzer şekilde Ahmed, edebiyat söylemlerinin de Peygamber Muhammed’in vahiyiyle (*Revelation*) hermeneutik ilişkilerine (*text, pre-text, con-text*)²⁰ göre “hakikati bilmeyele” ilgisiz olmadığını öne sürmüştür. Edeb de eğitim özelliğinin yanında bu meclislerde ve edimsel alanlarda kullanılan retorik, belagati ve görgü kurallarını belirleyen unsur olarak görülebilir (378-80). Dolayısıyla Dâ’î’nin “rind şiirlerini” bir ‘ulemâ olarak İslami görmediğini -bu kavramsal çerçevede- iddia etmek zor görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hâfız, Sâdi, Câmi, Attâr gibi şairler meclislerde İslami bir yorum hatta Mevlâna özelinde “tefsir” sunmaktadırlar. Meclisler de İslami zümrelerin birçoğunda olduğu gibi “bu bilgiyi anlayamayacak” avam ve havas arasına mesafe koymaktadır ve özel mekân yaratmaktadır (385).

²⁰ *Text, pre-text, con-text* ve *hermeneutic engagement* kavramlarının anlatımı için bkz: Shahab Ahmed. *What is Islam: The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press, 2016. 301-363.

Yaratılan bu “karşı kültürün” Dâ’î’nin şair kimliğini oluşturan unsurlardan biri olduğu ve mutasavvıfların edebi muhitlere dâhil olmasının bu etkiyi yoğunlaştırdığı söylenebilir. Dâ’î gibi bir kadının meclis muhitlerinde yer almasının İslâmi olmayan bir yanı bu yorumda görülmemektedir. Üstelik meclis edebinin Sadî’den çevrilen *Çengnâme*’de görülmesi, Dâ’î’nin Farsça divanındaki mezheb-i ‘ışk etkisi (Hâfız, Sadî, Attâr) konusunda açıklayıcı hâle gelmektedir.

Bu etkileşim Dâ’î’nin ve diğer Osmanlı ediplerinin merkez imparatorluklardaki medreselerde eğitim almalarıyla ve bu kültürden haberdar olmalarıyla açıklanabilir. İslam kozmopolitinde bahsedilen sürecin Selçuklarla başladığı kabul edildiğinde tarihsel ilişkiler daha açıklayıcı olmaktadır. Osmanlılar ve İslam kozmopolitinin kitâbi kültürü arasındaki bağların Selçuklular ve İlhanlılar aracılığıyla kurulduğu kabul edilmiştir. Benzer şekilde Hodgson’ın kavramıyla “uluslararası toplumun” sağladığı olanaklarla âlim-ediblerin hareketliliği, çeşitli İslam şehirlerini dolaşıp oralarda dersler almaları ve çeşitli İslam merkezlerinden Osmanlı’ya gelen âlimlerin bu kültürün ve kimliğin oluşumuna etki etmiş olmaları mümkündür. *Şakayık-ı Numanniye*’ye göre Bilâd-ı Rum’a, Osmanlı’ya gelen âlim sayısı Dâ’î’nin yaşadığı dönemi de içine alan ilk altı padişah döneminde (Osman Bey-II. Murad), sonraki dönemlere göre çok daha fazladır (II. Mehmed-I. Süleyman) (Ökten 62) ve kimliklerin oluşumunda ve etkileşiminde etkileri fazla olabilir.

Bu bağlamda “sekülerlik” konusuna geri dönüldüğünde İslam kozmopolitindeki bir metnin yalnızca şer’, kudemâ ya da edebi ilgilendiren referanslarla örülmediği görülmektedir. Bu üç ilim metinlerde birlikte yer alabilmektedir çünkü İslam kozmopolitinin kitabi kültürünün önemli unsurlarından olan edeb kozmopolit bir

yapıdadır ve yerel, farklı kültürel etkiler İslami olabilmektedir. İkincisi “küttâbların” kültürü çok farklı alanlarda bilgili olmayı gerektiriyordu ve bir edibin bilgi genişliğine sahip olması beklenmekteydi. Dâ’î’nin tercümelerinden görüldüğü kadarıyla bir kâdı-edipten farklı referanslara sahip farklı ilimlerde metinler yazması bekleniyordu.

2.5. Ahmed-i Dâ’î, Edeb ve Edebi/Kitâbi Kültürün ‘İlm ile Ortaklığı

Edeb kavramının “Farisi” edeb olarak adlandırılan alanlarda konu bakımından geniş bir alanı kapsadığından bahsedilmişti. Bu konu genişliği İslam kozmopolitinin kitabi kültürünü büyük ölçüde etkilemiştir ve yerleşen Osmanlı metinlerinde de “edebın” içinde eriyen ilimler ve bilgi genişliği gözlemlenebilmektedir.

Bu ilimleri mücadele içinde göstermek ve bir edibin kültürünü yalnızca “Farisi” ve seküler değerlerle değerlendirmek sorunlar yaratabilir. Öncelikle “kudemâ, evâil ya da yabancı ilimlerin” referansları “hadis” odaklı eserlerde görülebilmektedir, İslami kabul edildikleri gibi edebın de şer’ ilimlerinin de dışında tutulmamaktadırlar. Dâ’î, kudemânın ilimlerinden sayılan tıp alanında Ebu Nuaym İsfahânî’nin yazdığı *Tıbb-ı Nebevi*’yi İmâm-ı Ahmed bin Yûsuf el-Tifâşî muhtasar tercümesinden çevirmiştir ancak “tür” olarak *Tıbb-ı Nebevi*’nin kudemânın ilimlerinin yöntemleriyle ve kaynaklarıyla ne kadar uzlaştığı tartışılabilir. Eser, İslam’da tıbbı öğrenmekle, onun meşruiyetiyle, hamam “edebiyle”, şifa ve ilaç gibi konularla ilgilenen yüz fasıldan oluşsa da eserin temelinde “kudemâ” olarak adlandırılan Antik Yunan temelli ilimler değil, ‘ulemâyla özdeşleştirilen hadis eksenli-şer’ ilimleri yer almaktadır. Kudemânın ilimlerinin referansları olan Hipokrat (*Bukrat*) gibi isimlere yer verilmiş olsa dahi eserin temelinin ne olduğu açıkça belirtilir: “bukrat hakîm fusûlı-nun evvelinde dimişdür tıbb ‘ilmi inen

‘ilmdir (...) ale’l-husus kim esbâb dahî el virmeye ve mevânî’ çok ola pes bunun gibi ‘ilm müfsîd olmaya ammâ didüğümüz ‘ilm kim ana tıbb-ı nebevî dirler zâhir(i) hüccet-dür zîrâ muhbir-i sâdik kavlı-dur ve ma’den-i nübüvvetden gelür bâtını dahî müfid-i yâkîn-dür zîrâ gendü re’yîle söylemez” (Çağırın 616-17). Eser konuları anlatırken hadislerin isnadlarına odaklanmaktadır, mukaddimede de bu açıkça belirtilmiştir. Peygamberin tedavi ve ilaçlarını irdelemenin kendisini daha iyi “amel” yapmaya sevk ettiğini, zaten Peygamberin de bunları ahabına bildirdiğini ve kullanılması konusunda “ruhsat” verdiğini yazmıştır. Sonrasındaysa bu bilgilerin doğruluğunu isnatlara dayandırmıştır. Zaten kudemâ ilimleri denilen alan da şer’ ilimler de İslami karakterdedir, kudemâ ve ‘ulemâ aynı anda her iki türdeki metinde de kullanılabilir ancak fark, bu iki yönelim arasındaki yöntemde yatmaktadır. Metinde dirayet yerine isnada önem verilerek ve reyin önemi asgarî düzeye çekilerek (yukarıdaki alıntıda) daha çok muhaddislerin benimsediği yöntemi ön plana alınmıştır: “şerî’at anun cevazına destur virmişdür (...) mu’teber kitâblardan cem eylemişdür sahîh-i buhârî ve sahîh-i müslim ve muvattâ-ı imâm-ı mâlik ve mesned-i imâm-ı şâfi’î ve mesned-i imâm-ı ahmed-i hanbel ve sünen-i ebî dâvud ve mesned-i tirmidî ve nesâyi ve mu’cem-i taberânî ve girü fulân ehâdis kitabları kim ‘ulemâ katında ma’rûf ve meşhurdur (...)” (Çağırın 407). Dolayısıyla *Tıbb-ı Nebevî*’yi de şer’ ilimleri içine dahil etmek daha tutarlı görünmektedir ancak şer’ ilimlerinin de kudemâyı dışarıda bırakmadığı anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde kudemânın ilimleriyle “edib” zümresi birbirinden apayrı iki alan değildir, kudemânın ilimleri ediblerin ve şairlerin ilgi alanlarının içinde kalmıştır ve edebî bir parçasını oluşturmuştur. Bu ilişkinin çok erken dönemlerde başladığı görülebilmektedir. İbn Nedim (ö. 990), Ebû Zeyd el-Belhî’nin (ö. 934) hem kâdim hem

de çağındaki ilimlerde seçkin bir âlim olduğunu belirttikten sonra onun feylesofların metodunu kullandığını ancak onun “ediblere daha çok benzer ve yakın olduğunu” dolayısıyla onu, edib tabakasında ele aldığını bildirmektedir (el-Nedim 302). Klasik tasnifte bu ‘ilm alanında yer alan ilm-i nücûm 12. yüzyıldan sonra edeb literatürünün önemli aktörleri olan kâtiplerin bilmesi gereken bir ilim dalı olarak ortaya çıkmaktadır. 13. yüzyılda İbnu’l-Esîr (ö. 1239) kâtiplerin ve şairlerin bilmesi gereken sekiz ‘ilmin dördüncü şartını “kudemânın bu sanatın üstatlarının mensûr ve manzum eserlerine tam bir âşinalık” olarak belirlemiştir (Makdisi 427). Ahmed-i Dâ’î’nin derlediği, Sehi Bey’den 16. yüzyıl kâtiplerinin kullandığı öğrenilen (Akar 137-38) inşa kılavuzu *Teressül*’ün “onuncu *edeb*”indeki ifadelerden Osmanlı kâtiplerinin/ ediblerinin kitâbi kültürünün anlam dünyasını şekillendiren ‘ilmlerden birinin ilm-i nücûm olduğu anlaşılmaktadır: “bitinün aşığa bucağından bir pârecuk yırtı bırağa tâ kim bitinün kâğıdı dört bucaklu olmaya zîrâ ol müneccimler kavlince terbî’e delâlet ider ve terbî dimek iki yıldız birbiriyle düşmenlik nazarın eylemek olur” (Haksever 1269). Ahmedî’nin yazdığı *İskendernâme*’de bu alana dair bilgiler öğretilmeye çalışılmış, bu alana dair bilgiler şiirlerde de yer almıştır. En nihayetinde, Dâ’î’nin “İranî edebini” parçasını oluşturan müzik ve meclis edebi hakkında bilgiler veren mesnevi biçiminde yazılmış *Çengnâme*’sinde ve divanında ilm-i nücûm kavramlarına sıkça başvurulmuştur.

2.6. Dâ’î: Müellif, Mütercim, Musannif

Yukarıda Makdisi’nin “profesyonel- amatör edipler” kategorilerinde göze çarptığı gibi eserlerin tercüme edilmesi ediplerin önemli uğraşlarından biridir. Bu uğraş benzer şekilde yerelleşme süreçlerinde ve Osmanlı yerelleşmesinde hayati bir araç olarak düşünülmektedir. Tercümelerin yapılması bu saray şairlerini özgünlükten

uzaklaştırmamaktadır aksine ediplerin yazarlık pratiklerine yaklaştırmaktadır. Bu tercümelerin de hanedanlar tarafından desteklendiğinden bahsedilmiştir.

Kul Mesud, Şeyhoğlu Mustafa, Ahmedî, Ahmed-i Dâ'î gibi ediplerin “yerelleşme” projesini gerçekleştiren aktörlerin yazdıklarının birçoğu “tercededir” ancak “mütercim, musannif” gibi edebi kimliklerini bu söylem dahilinde “taklitle” değerlendirmek ve şiirlerini “hayattan kopuk” olarak tasvir etmek yararsız bir uğraş haline gelmektedir. Kullanılan bu kavramlar Osmanlıların bir yandan yazdıkları eserleri oluşturma pratiklerine dair veri sağlarken diğer yandan da kozmopolit İslam kültürünü yerel dil düzeyine taşıma süreçlerine (*vernacularization*) dair fikir vermektedir. Lefevre'nin yazdıkları dikkate alındığıdaysa hanedanların İslam kozmopolitindeki metinleri birer tehdit olarak değil, tersine Rûm'da kurulması gerekli bir model olarak gördükleri düşünülebilir.

Oluşturulan metinlerde seçilen edebi kimlikler de kozmopolit İslam metinleriyle ortaklıklar taşımaktadır. Örneğin İbn'ül-Cevzi (ö. 1200), kendisinin “musannif” değil, “mürettib” olduğunu yani metni yalnızca tertib ettiğini belirterek “musannifliğe” daha özgün bir rol biçmiştir (Ghersetti 25). Ghersetti'nin İbn-i Manzûr ve el-Fîrûzâbâdî'nin sözlüklerinden yaptığı çıkarımlar da dikkate değer; musannifliğin temelini oluşturan sınıflara ayırmanın yani *sannafan*ın anlamı “ayırarak ve seçmek” bağlamında nitelenirken müellifi belirleyen *allafa* bir araya getirmek, birleştirmek anlamına gelmektedir (26). Ghersetti antolojiler açısından bu konuya yaklaştığı için bu kavramların bu türde yan yana durduğunu ve beraber işlevleri olduğunu bildirmektedir.

Osmanlı'da ve Ahmed-i Dâ'î'nin metnlerindeyse “tercüme” metinlerde bütün bu “yazarlık dereceleri” bir aradadır. Bunun nedeninin “yerelleştirme” süreciyle ilgili olduğu düşünülebilir. Metnin yerelleştirilmesi, her üç yazım yönteminin şairin müdahalesini içermesine yol açmıştır ve metnin içinde yazarın sesi her zaman duyulmaktadır, “ölümü” mümkün değildir. Edeb kavramı çerçevesinde bakıldığında şehirde okuryazarların bu dili kullanması için ve dilin bölge içinde kozmopolit bir hâl alması için çaba harcanmıştır. Sonuçta bu yazarlık dereceleri, hem tercüme sürecini ve yerelleştirmeyi bir araya getirmektedir. Örneğin mensur eserlerinden *Teressül*'de kendisini “müellif” ve “musannif” (Haksever 1268), *Tıbb-ı Nebevî*'de kendisini “mütercim” olarak tanımlamaktadır ancak kitabı “tercüme, telif ve tertib” ettiğini bildirmektedir (Çağırın 404), Tûsi'den çevirdiği *Si-Fasl*'da kendisini “mütercim” olarak tanıtırken (Gencan & Dizer 12),²¹ *Vesîletü'l-mülûk li-ehli's-sülûk*'ta tefsiri “terceme ve nakl” ettiğini, esmâ hüsnâ'yı “ihtisar kılıp terceme ettiğini” yazmaktadır (Pekçetin 106-107), Farsça öğretmek için yazdığı gramer risâlesi *Müfredat*'ta ise “cem' eylediğini” söylemektedir (Çetin 119). Tercüme ettiği şiirlerdeyse diğer Osmanlı edipleri gibi “mütercim” olduğunu kabul etse dahi yine onlar gibi benzer bir kavramsal çerçevede ve edebi söylemde hareket etmiştir “şerh ve mana”.

Anlatılan çerçevede bakıldığında birinci tür eserlerden Vatvat'ı model alan *İlm-i Arûz Ahmed-i Dâ'î Fermâyed* risalesi aruz vezninin Türkçede nasıl kullanılmasını gerektiğini söylemektedir ve şehir hayatında kozmopolit dillerin sahip olduğu “edebiyat

²¹ Eseri günümüz Türkçesine çeviren T. N. Gencan ve M. Dizer yayımladıkları tıpkıbasımında İsmail Hikmet Ertaylan'ın yayımladığı tıpkıbasımında aynı şekilde geçen “Bu risâlenin mütercimi bende-i sâ'î Ahmed-i Dâ'î (...) Hoca Nasîr Tûsî (...) ma'rîfet-i takvîmde [düzümüştür]” ibareyi “bu risâlenin yazarı Ahmed-i Dai” olarak çevirmişlerdir. Gencan, bu baskıyı genel okuyucular için yaptıklarını belirtmişlerdir ve araştırmacılar için tıpkıbasım koymuşlardır, dolayısıyla bu çeviri olağan karşılanabilir.

yoluyla etrafındaki dünyayı tanımlama” özelliğine müdahale etmektedir. Vezinleri Türkçeleştirerek kozmopolit modelde yazılacak “Türkçe şiir” için kılavuz yaratmıştır. Bu metin orijinalinin aksine Türkçe kaleme alınmıştır ve yazarın müdahalesini mutlaka içermektedir, yani vezinleri “yerel unsurlarla dengelemiştir.”²²

Dâ’î yerleşme sürecinde Arapça ve Farsça eserleri model aldığını gizlememektedir aksine *Teressül*’ü hazırlarken “Arabi ve Farsi teressüllerden tertib” ettiğini yazmaktadır ancak bu metni tertip ederken Arapça ve Farsça teressüllerden seçimler yaptığını söylemektedir (Haksever 1268), bu seçimlerin kozmopolit modellerden alınıp yerelleştirdikleri ve *Teressül*’ü “Osmanlı inşası” için bir model ve kılavuz haline getirdiği söylenebilir.

Ahmed-i Dâ’î, bu metni kaleme alırken edebî temel kavramlarını “fesahat ve belagati” temel alması gerekmektedir. Öyle ki edebî literatüründe başarılı inşânın tanımlandığı kavramlar bu çerçevede ilerlemiştir. Kâtiplerle özdeşleştirilen bu türde fasih ve beliğ yazmaları beklenmekteydi, örneğin 10. yüzyılda kaleme alınan *el-Fihrist*’te içlerinde Muhammed b. el-Leys el-Hatîb gibi fakih olarak bilinen âlim edipler olsa da bu uzun listenin çok büyük çoğunluğu edib-şairlerden oluşmaktadır. Bu bölümde mektup yazarlarının nasıl mektuplar yazması gerektiğine dair kolayca fikir edinilebilir (304). Kâtiplerin isimlerinin verildiği listenin başlığının “Esmâü’l-Büleğa” olması,

²² Farsça öğreten *Müfredat*’taysa belirtildiği gibi ediblerin ve şairlerin yazdıklarını cem’ eylediğini belirtmiştir ve burada mütevazı bir dil göze çarpmaktadır, yalnızca yazılanları bir araya getirdiğini söylemiştir fakat Dâ’î muhtemelen bu metni hazırlarken seçti, tasnif etti ve tertip etti. Öte yandan Pollock kozmopolit ve yerel dil arasında neredeyse “mücadele” tasvir etmektedir. Bunun İslam kozmopolitizmi ve Rum yerleşmesi için doğru bir tasvir olduğunu düşünmüyorum. Osmanlı’da Arapça medresede kullanılmıştır ve öğretilmesi için çeşitli kılavuzların hazırlanması gerekiyordu, şairler de Farsça divanlar hazırlamışlardır ve izole olmayı düşünmemişlerdir. Dolayısıyla bu kılavuzların yerleşme (*vernacularization*) sürecine dahil edilmemesi gerekmektedir.

mektupların “belagat sahipleri” tarafından yazılması gerektiğini göstermektedir. Eserde vurgu yapılan bir diğer “edeb” ise fesahat olarak gösterilmiştir. Genelde yazarın adı verildikten sonra “fesâhat ve belâgat sahiplerinden biriydi”, “belâgat sahibi mektup yazarı şairlerdendi”, “belâgat sahibi ve fâsîh konuşan bir mektup yazarıydı” ifadeleri iki edebin ne olduğunu ortaya koymaktadır. *El-Fihrist*’te, bu kâtiplerin yazdıkları ve yararlandıkları mektup derlemelerinin ikinci kısmınaysa şu başlık düşünülmüştür: “Risaleleri Tedvin Edilmiş Mektup Yazarı Kâtiplerin Adları”. Kâtiplerin dışında nispeten az sayıda da olsa hatipler ve belagatçılar eklenmiştir.

Dâ’î, bu metinde edebi kimliklerini musannif ve müellif olarak tanımlamıştır yani tasnif ve telif bir eser olduğunu söylemektedir. Kendisini bu şekilde tanımlamasının ilk nedeni Dâ’î’nin fesahat ve belagati başka bir dile yani Türkçeye taşımaya çalışması olabilir çünkü fasîh konuşmamak ve yazmamak muhtemelen edeb dışı sayılmaktaydı yani “ayb”dı. Dâ’î muhtemelen “Arabi ve Farsi” metinlerden mektupları seçerken bir kısmını “tercüme” etti ancak bu tercüme eylemi Türkçe “edebi” standartlara uydurdu. Dâ’î, yazılan Türkçe mektuplardan yararlanma imkânı bulamamış olabilir ancak yararlansa bile bunun da kurulmakta olan Türkçe edebi standartlara uygun olması gerekmektedir.

Benzer şekilde yalnızca tercüme edilen metinlerde yani yerelleşme sürecine katkıda bulunmadığı düşünülebilecek *Si-fasl* gibi metinlerde yalnızca tercüme ifadesinin kullanılması da dikkat çekicidir. Diğer yandan *Tıbb-ı Nebevî*’yi telif olarak nitelendirmesi, metni kısaltmasıyla ve yaptığı eklemelerle yeni bir hâle getirdiğini düşünmesinden mi kaynaklandığı önemli bir sorudur.

2.7. Şiir ve Yerelleşme

“Saray şairliği” edip kavramının dışında değildir, aksine bu kavram “saray merkezli yerel edebiyat” kurmaya çalışan bu şairlerin önemli görevlerinden biri olarak görünmektedir. Diğer yandan “mezheb-i ‘ışktan” etkilenen saray şairinin bu “mezhebin” edebi söylemini Türkçe şiirle saray merkezli edebiyata taşınması iki yönlü bir sürecin işlediğini göstermektedir. Dâ’î’nin şiirlerinin önemli ölçüde “rind” olarak nitelenmesini sağlayan da oluşan bu karşı kültüre katılımında görülebilir. Metnin Sadî’den çevrilmesi de bu bağlamda anlamlıdır, *Çengnâme* yalnızca meclis adabını değil oluşan “karşı kültürün” mekân ve ritüellerini ortaya koymaktadır.

Ahmed-i Dâ’î’nin kaleme aldığı *Çengnâme* ve yazılan kasideler kozmopolit yerelleşmeye uygun unsurlar barındırmaktadır. Dâ’î diğer şairler gibi *Çengnâme*’de metni birebir çevirdiğini değil, “şerh” ve “tercüme”yi bir araya getirerek manalandırdığını söylemektedir. 14.-15. yüzyıl şairleriyle kurduğu bir diğer ortaklık Rûm bölgesinin bir edebi dil etrafında toplandığını belirtmektedir ve kavm vurgusuna yönelmektedir. Sadî’nin Farsça hoş ve nazik yazdığı hikâyeyi ve manayı Dâ’î Türkçe yazacağını belirtmektedir ve 14.-15. yüzyıl şairleriyle benzer ifadeleri kullanmaktadır: “Kılıçdan gey itidür kıldan ince/ Sözi her kavme şerh itmek dilince” (327) ya da “Veli her kavm ile dillü dilinden/ Gerek kim hall ideler müşkilinden/ Garaz fehm olmaz tercümansuz/ Me’âniden ne anlansun beyânsuz” (326–27). Kısacası Dâ’î diğer Rûm şairlerinin edebi söylemine katılmıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı propagandasını ve hâmisinin güç söylemini bir şair olarak Türkçe kasidelerine yansıtması gereken saray şairinin, madih ya da nedim

olan Dâ'î'nin şiirlerine ve yazdığı metinlere bu hususları yansımıştır. Kasidelerinde Osmanlı'nın güç söylemini kuran Dâ'î²³ aynı zamanda dönemin politik mücadelelerini de şiirlerinde işlemiştir. Yıldırım Bayezid döneminde doruğa çıkan Osmanlılar ve Moğollar arasındaki gerilim Ankara Savaşı'ndan sonra çok daha açık bir düşmanlığa dönüşmüştür ve iki kavim arasındaki mücadele Dâ'î'nin I. Mehmed'e yazdığı “türkmen dilküdür sen aslan ile ne it ola ki dem ura tâtâr” (65) beytine yansımıştır. Dolayısıyla “saray şairliği” ya da şairlik ediplerin doğal uğraşlarından biridir ve Osmanlı âlim-ediblerinin Osmanlı mâdihlerinden ya da saray şairlerinden olması “meşruiyetin” kültür formunda incelenebilir, padişah ‘*ulû'l-emr* olarak nizâm-ı âlemin en üst tabakasında yer almaktadır ve şiir, kaside bu dünya düzenini korumakla yükümlüdür, hatta bazı görüşlere göre şiirin meşruiyetini sağlayan bu İslami düzeni sağlamasında yatmaktadır (Bürgele 485). Dolayısıyla “saray şairliği” “saray merkezli edebiyat” ekseninde düşünüldüğünde edip kimliğinin parçalarından biri hâline gelmektedir.

Ahmed-i Dâ'î'nin kaleme aldığı eserlere bakıldığında iki tür müdahalesi görülmektedir: Birinci tür, edeb türlerinin Türkçeleştirilmesiyle “yerel dilde yeni edebi söylemin oluşumunu hızlandıracak (Pollock, “Cosmopolitan and Vernacular in History” 607), Osmanlı'da *edeb* kılavuzu görevi görecek ve bu yolla bölge içinde kozmopolit hâl almasını sağlayacak eserlerdir; “edebini” dil ilimleri kısmını içeren sözlükler, dil bilgisi kitabı, vezin eserleri kaleme almıştır. Yerelleşme (*vernacularization*) sürecine katkıda

²³ Birçok örnek arasından II. Murad'a yazılmış beyitler: “her kim ki sana olmaya münkâd u muti' ol/öz kanına susar/ur boynını kim boynınadır şer' ile kanı/yegdür bu gazâdan/her yir ki harâb olmuş idi zulmiyile ol/zâlimler elinden/sensin bugün ol memlekete 'adl ile bâni/her lutf u vefâdan” (7); I. Mehmed'e yazılmış beyit: “hutbe vü sikke anun adıyla fahr eyler uş/ol biri 'âlî senâdur anun adıyla fahr eyler uş” (11); Emir Süleyman'a yazılmış beyitler: “hilâfet tahtına sen şâh olalı/yasagundan yedi iklim hâşi'/müzeyyen oldı cüdundan medâris/mükerremdür vücudundan cevâmi'/çü râ'îdür ra'iyet üzre 'adlün/ra'iyet emn ü râhat birle râti'/ki her dem hil'atünden ni'metünden/tonandı toydı her 'uryân u câmi'” (29) bu söylemleri özetlemektedir.

bulunduğu diğer türlerse yerel dilin daha önce saray çevresinde ve şehir hayatında söz sahibi olmadığı alanlarda kaleme aldığı münşeât,²⁴ mesnevi ve hâminin- dolayısıyla hanedanın güç söylemidir. Bu eserlerin mütercim, musannif gibi edebi kimlikler altında işlenmesi ve İslam’ın kozmopolit dilleri olan “Arapça ve Farsça modelleri Rûm içinde eritme” girişimleri düşünıldüğünde çok garip karşılanmamalıdır.



²⁴ Sheldon Pollock, yerel dilin (vernacular), farklı coğrafyalarda kullanılan, yerel dillere üstünlüğü olan bir dilden (transregional) ayrılışını, kendisinin bir edebi konum kazanması olarak tanımlamaktadır ve “yazarların etraflarındaki kültürel evrenin sınırlarını yeniden biçimlendirirken küçük bir bölge için büyük bölgeden vazgeçmesi[yle]” başladığını öne sürmektedir (“Cosmopolitan and Vernacular in History” 592). Bu yolla yerel dil daha önce kozmopolit dilin ifade hakkının olduğu konularda (dünyaya bakış, edebiyata bakış vb) söz hakkı elde etmeye başlamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHMED-İ DÂ'Î VE EDEBİN *MÜBTEDİ* OKUYUCULARI

3.1. İslam Entelektüel Modeli ve *Edeb*

“Nesepçe aşağı olan edebi ile yükselir” (Makdisi 113)

Esmâ’i’ye atfedilen bir söz

“dâ’î kemâl-i fazl-ı edebdür neseb degül

hüsn-i edebde buldı bulanlar siyâdeti” (Dâ’î *Divan* 92)

Yukarıda Esmâ’î’ye atfedilen söz Makdisi tarafından belîğ konuşmanın insanları “yükselteceği” şeklinde yorumlanmıştır (112-13). Dâ’î’den alıntılanan beyitse 9. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar “edebin” getirdiği “iyi eğitilmiş ve görgülü” olmanın öneminin azalmadığını, aynı kavramla ifade edildiğini göstermektedir ve görüldüğü kadarıyla saray çevresindeki edipler de yazdıkları eserlerde kendi “cemaatlerinde/zümrelerinde” bulunan insanların “edeblerini yükseltmeyi” amaçlamışlardır.

Bu entelektüel modellerin en önemli örneklerinden birinin Tûsi olduğu belirtilmelidir ve onun erken dönem Osmanlı kültür dünyasını etkilediği düşünülmektedir (Schindler 507). Tusî, bilindiği gibi astroloji, mantık gibi kudemânın ilimlerinden kelâm, tefsir gibi şer’ ilimlerine, muhasebe eserlerine kadar uzanan kitâbi

kültürü ilgilendiren eserler yazmıştır. *Ahlak-ı Nasırı* adlı eserinde Tusî, “erdemli devletin” en üstteki sınıfına Antik Yunan felsefesinin etkisiyle “erdem ehli ve yetkin bilge” olan hükümdarı yerleştirmiştir. İkinci tabakadaysa “avâmî/âmmî” “yetkinlik mertebelerine ulaştıran” zümre vardır ve bu tabakayı Tusî şu şekilde anlatır: “devlet ehlinin genelini ilk taifenin inancına davet[-]ederler; sonunda kim istidatlıysa, onların öğüt ve nasihatleriyle kendi derecesinden (daha yukarıya) yükselir. Kelam, Fıkıh, Hitabet, Belagat, Şiir ve Kitabet ilimleri onların sanatıdır ve onlara ‘dil sahipleri’ (*zevi’l-elsine*) adı verilmiştir” (275). Bu iki sınıfı mukaddirân yani ölçenler takip etmektedir, bu grubun sahip olduğu ilimlerse hesâb, istifâ, handasa ve yıldız ilmi ve tıptır. Bu grup halk arasında adaleti ve eşitliği koruyan sınıf olarak nitelenir. Dördüncü sınıf mücahidân yani savaşçılar oluşturur. Onu mâliyyan yani vergi toplayan “maliyeciler” takip etmektedir. Dil sahiplerinin saray çevresindeki âlim-edibler olduğu kolaylıkla anlaşılabilir ve *zevi’l-elsine* görüldüğü gibi siyasi olarak âvamî ve devlet ehlini “eğiten” ve bu eğitim için klasik tasnifte şer’, edeb ve kelâm yoluyla kudemânın ilimlerine hitap eden bir model önermektedir.

Bu model bir yandan edebî “politik elitleri ve avamî” hükümdara bağlayan ve politik kültürü yaratan tanımıyla benzeştiği gibi (Douglas’tan alıntılan Yıldız 199), diğer yandan da “saray çevresinde” metinler kaleme alan ediplerin ve âlimlerin işleviyle uyumaktadır. Bu entelektüel model görülebileceği gibi yalnızca “has/havas” için metinler kaleme almamaktadır, aynı zamanda “avamî” “yukarıya yükseltecek” bir proje sunmaktadır. Tusî’nin kendisinin “edeb” ve muhtelif türler üzerine eserler kaleme alması bu entelektüel modelin edebî birlikte okunabileceğini göstermektedir.

Bu çalışmada Dâ'î'nin eserlerinin manzum eserlerden ibaret olmadığı ve yalnızca didaktik mesneviler kaleme almadığı belirtilmişti ve Dâ'î'nin eserlerini yalnızca saray ve erkânı için değil, mübtediler için de hazırlandığı vurgulanmıştı. Tüm bunlardan yola çıkarak Dâ'î'nin eserlerinin okuyucularının kimler olduğu üzerine tartışma yürütülecektir.

3.2. Ahmed-i Dâ'î ve Umur Bey: Edeb ve Politik Hizipler

Osmanlı ediplerinin kendi “İrani” ve merkezileşme yanlısı hiziplerine hizmet etmek ve edebi dünyalarını bu unsurlara göre kurdukları savını yeniden düşünmek gerekmektedir. Nitekim Emevi-Abbasi tarih yazımındaki karşıtlığın bir benzeri Osmanlı’da “ayrıcalıklı gazi aileleri ve medrese kültürüne sahip İrani bürokratlar” arasında görülmektedir. Bu modeli politik alandan çıkarıp “kitabi ilişkiler” açısından değerlendirdiğimizde resim tarih yazımındaki kadar tutarlı görünmemektedir.

Giriş bölümünde bahsedildiği gibi “Derviş” Âşıkpaşazade’nin medrese kültüründen gelen bürokratlara karşıtlığı devlet içindeki hizip mücadelelerine dayandırılmıştır. Dâ'î, Emir Süleyman’ın madihi olmasıyla ve medrese kültüründen gelmesiyle bu “İranî bürokratlardan” biri olarak ele alınmıştır. Örneğin Schindler, Dâ'î'nin *Teressül*'ünden bahsederken “Âşıkpaşazade’nin bac hikâyesinin ışığında” onun II. Murad’dan ve Emir Süleyman’dan önce Germiyan Beyi II. Yakub’un himâyesinde bulunduğunu söyleyerek yarı ciddi “belki de yüzyılı yolundan çıkaran ‘Germiyanlı adam’ budur” yorumunda bulunmuştur (506).

“Saray çevresinde” edebi-entelektüel hayatın Osmanlı tarih yazımının ve Schindler’in örneğinin bu politik kutuplarla ne kadar işlediği şüphelidir. O halde Schindler’in bac anlatısına dair yorumdan hareket ederek ve Dâ'î'nin sosyal ağlarından

yola çıkarak bu soru cevaplanabilir. Merkezileşme karşıtı Âşıkpaşazade'nin râvilerinden biri de Timurtaşoğlu Umur Bey'dir, Niğbolu Savaşı'nın haberini ondan almıştır (Âşıkpaşazade 339). II. Murad'a vezirlik yapmış Umur Bey'in Âşıkpaşazade'nin râvisi olma yoluyla politik mücadelelerde gazileri destekleyen hizbe yakın olacağı varsayılabilir ancak o aynı zamanda “merkezileşme yanlısı bir bürokrat olan Ahmed-i Dâ'î'nin” hâmisidir ve Umur Bey, *Tıbb-ı Nebevi*'nin “tercümesine ve te'lîfine ve tertûbine sebab-i bâ'is olan umur bin temürtaş-dur” (Çağırın 404). Bu durumda Osmanlı edib-tercümanlarını ve hamilik sistemini tarih yazımının oluşturduğu hiziplerle beraber düşünmek doğru olmayabilir.

Derviş Âşıkpaşazade'nin kendisi Osmanlıların çok kimlikliliğini ve farklı sosyopolitik ağlar içinde olduğunu gösterirken Timurtaşoğlu Umur Bey ise saray merkezli edebiyatın farklı zümreler için eserler kaleme aldığını göstermektedir. Saray merkezli edebi üretimi himaye eden bir hâmi ve tasavvufi edebi üretime yakın olması beklenen bir derviş yan yana gelmiştir. Umur Bey'in hamilik yaptığı eserlere bakıldığında *Tıbb-ı Nebevi* ve *Şirvanî*'nin yazdığı *Cevhernâme (Tuhfe-i Muradî)* gibi eserlerin yanında dini tercümelere önem verdiği görülebilmektedir, Musa İzniki'nin tercüme ettiği *Ebu Leys-i Semerkândi* tefsiri gibi eserlerin hazırlanmasına o sebep olmuştur.

Umur Bey'in kurduğu vakıf kütüphanesine bakıldığında göze çarpan ne “saray edebiyatıdır” ne de yalnızca şer' ilimleridir. Farklı zümrelerin, havas ve avamın paylaştığı “edeb teorisine” bağlanmış bir koleksiyondur ancak bu koleksiyon Arapça ve Farsça eserlerle medrese kültürüne hizmet ederken şehir kültüründeki dini eğilimleri de kapsamaktadır.

3.3. Umur Bey Kütüphanesi ve “Edeb”

Timurtaşoğlu Umur Bey’in vakfiyesini Tim Stanley yayımlamıştır. Depo A ve B olarak tasnif edilen kütüphanede 175 eser bulunmaktadır, bu eserlerin büyük çoğunluğu Arapça ve Farsça olup çeşitli türlerde eserleri içermektedir. Şer’ ilimleriyle özdeşleştirilen hadis, tefsir, fıkıh, fetva kitaplarının yanında tasavvufla ilgilenen menakıb, tabakat eserleri, hikmet kitabı listede görülebilmektedir. Bu kütüphanede tıp eserlerinin yanında muhasebe, teressül eserlerinin bulunması, bu vakıf kütüphanesinin kitâbi kültürdeki okuyuculara birçok farklı türde eser sunduğunu göstermektedir.

Vakfiyeye göre okuyucular kitapları Bursa dışına çıkarmamak kaydıyla ve rehin bırakarak ödünç alabiliyorlardı ve Erünsal’ın bildirdiğine göre “Bergama’da yaptırdığı medreseye müderrisin ve talebelerinin yararlanmaları için bazı Arapça eserlerle Bursa’daki câmiye, gelen cemaatin okuması için 41 cilt Türkçe kitap vakfetmiştir” (90). Bu 41 cilt kitabın içinde Ahmed-i Dâ’î’nin Timurtaşoğlu Umur Bey’in hâmilliğinde tercüme ettiği *Tıbb-ı Nebevi* de bulunmaktadır. Hâmi aracılığıyla tercümenin bir vakıf kütüphanesinde değerlendirilmesi yoluyla eser, yazar tarafından saray ve çevresi için yazılsa bile okuryazar kesime ulaştığını göstermektedir. Buna dair örnekleri yalnızca hâmiyle ilgili ele almamak da mümkün, yazmaların taşınabilir ve dolaşımında olması, farklı hâimler için yazılan eserlerin kütüphaneler yoluyla istinsah edilebiliyor olması yazma sayılarının artmasına neden olabilmekteydi. Umur Bey’in kütüphanesinde Türkçe *Marzubannâme*’nin olması bu yorumu doğrulamaktadır. Bu eser büyük olasılıkla “saray şairi” Şeyhoğlu Mustafa tarafından kaleme alınan *Kabusnâme* tercümesidir. Şeyhoğlu, bu eseri Eski Farsçadan tercüme etme nedenini ibaretin derin olmasından dolayı anlaşılmasının çok zor olduğunu “bu zamane padişahları mahrum kala, pes o

müşkilliginden Türki diline nakl eyledim ki faidesi dükeline erişe” (Şeyhoğlu Mustafa, Marzubān-nāme Tercümesi 71) şeklinde saray için yazıldığını bildirmektedir ancak “dükeline ifadesi” yalnızca sultanları kastetmiyor olmalı, böyle olsa bile eser, Umur Bey’in kütüphanesiyle birlikte cemaate açık hale gelmiştir. Benzer şekilde bu kütüphanede Dâ’î’nin Germiyan Beyi II. Yakub için çevirdiği *Tabir-nâme* tercümesinin de bulunması farklı dönemlerde, farklı emirlere hamilere ve emirlere yazılan eserlerin Rûm içinde oluşan ortak metin kültürü içinde dolaşımında olduğunu ortaya koyarken Umur Bey kütüphanesindeki “saray şairlerinin” popüler metinlerinin ne olduğu konusunda da fikir vermektedir.

Şeyhoğlu Mustafa’nın *Mirsad’ül-İbad*’ı *Kenz’ül-kübera Mehekkül ‘Ulemâ* adıyla tercüme ettiği, model aldığı düşünülmektedir. Bu eserin Umur Bey’in tercüme ettirdiği eserlerle birlikte kütüphanede bulunabilmesi, Rûm’da popüler olan kitaplara ve Umur Bey’in ya da Osmanlı kitabî kültürüne şekil verme girişiminde bulunan bir Osmanlı paşasının edebî kültürüne dair fikir vermemektedir. Öte yandan Türkçe kitapların içinde “Balkan’dan Bengal Körfezi’ne” kadar olan bölgede popüler olan *İksir’ül-Saadet* gibi eserlerin yanında Türkçe muhasebe eserinin bulunması ilgi çekicidir. Tek başına bu eser, bu kütüphanenin “kâtiplerin” de kullanabileceği bir kütüphane olduğunu hissettirmektedir. Benzer şekilde muhtemelen medrese öğrencileri için Arapça teressül metinlerine yer verilmesi medrese öğrencilerinin “kitâbete” yönelmesine olanak sağlandığını doğrular niteliktedir.

Bu kütüphanenin vakfiyesinden de anlaşılacağı gibi koleksiyon, Umur Bey'in İslam anlayışından ve İslam kozmopolitinin metinlerine bakışından etkilenmiştir.²⁵ Öte yandan Türkçe metinlere bakıldığında hadis, menakıb, edeb alanlarına yoğunlaşan bir koleksiyon göze çarpmaktadır. Buradan bir paşanın yani Umur Bey'in Rûm'daki edebi kültürü şekillendirme çabaları hakkında fikir sahibi olunabileceği kadar “bir edeb” cemaatinin seçkinlerinden olduğu da çıkarılabilir.

3.4. Dâ'î ve Edebin Okuyucuları: *Müfredât, Si-Fasl, Teressül*

Bir Osmanlı edibi, Dâ'î yazdığı eserlerde okuyucularının sarayla sınırlı kalmayacağını bilmektedir ve kimi zaman sarayı da hedef almamaktadır. Dâ'î'nin hâmesi sultan ya da paşa olduğu takdirde bu eserin sarayın dışına çıkacağını bilmektedir, Umur Bey'in cemaate açılan eserleri arasındaki *Tıbb-ı Nebevi*'de “sultân'ul-islâm ve'l-müslimîn sultânımız hudâvendigâr hazretlerî[nin]” eserdeki anlamdan yararlanması için çevrildiğini söyledikten sonraki ifadelerinden bu anlaşılmaktadır: “bu kitâbı ‘arabîden türkîye tercüme kılduk tâ her gişiyeye anun mütâla’asından ve kırâ’atından fâyıda dutmak geniz ola” (Çağırın 405).

Dâ'î'nin yazdıklarının saray dışına çıktığını ve şehir hayatında işlevleri olduğu eserlerindeki farklı sebep-i teliflerden anlaşılmaktadır. Eserlerindeki sebep-i teliflerde üç ayrı okuyucu/dinleyici göze çarpmaktadır; bunların büyük kısmı “mübtediler” için yazılmışken bir kısım “her gişiyi” hedef almaktadır. Eserlerinden yalnızca *Çengnâme*, *Vassiyet-i Nuşirevân* gibi manzum eserlerle *Ukud'ul-Cevâhir* sözlüğünün sarayı hedef

²⁵ Kütüphanede mantık, kelâm kitaplarına rastlanmadığı, bunun Umur Bey'in vakfiyesindeki “tefsir, hadis, usul ve fûru’ okutulup felsefiyat tedris olunmaması kaydı” (Ayverdi 270) ile uyumlu olduğu daha önce belirtilmişti.

açık şekilde görülmektedir. Tercümelerden *Si-fasl*, *Teressül*, *Müfredat* gibi eserler yeni başlayanlar, bir ‘ilme *şüru*’ edenler için yazılmış metinlerdir. Bu metinler çeşitli konularda ve türlerde okuma ve yazmayı öğretmeyi hedef alarak hem türün nasıl okunması gerektiğini hem de Türkçede bu türlerin yer almasını sağlamışlardır. Bu durum İslam kozmopolitindeki bağların kopmadığını da göstermektedir. Bu çeviriler yalnız yerelleşme sürecine destek vermektedir, aynı zamanda Türkçe, Arapça ve Farsçadaki metinlerin nasıl okunabileceğini gösteren hatta *Müfredat*’ta görüldüğü gibi Farsçayı öğretmek için kılavuz niteliğinde kitaplar ve risaleler kaleme alınmıştır.

Dâ’î, “mübtediler” için hazırladığı *Müfredât*’ta “Rûm şehirlerinde” “Farsça kelimelerin/sözlerin kaidelerinde” bozukluklar olduğunu gözlemlediğini bildirmektedir. “Sınâ’at işleri katında” da düzeltmelere özen gösterilmediğini bildirmektedir. “Bir cemâ’at” kardeşlerinin seçkinleri Dâ’î’den kısaltılmış bir Farsça “lügat” yazmasını istemektedirler. Bu lügat fesahat ve belagat sahiplerinin yazdıklarında, “haberler defterlerinde”, “eş’âr divanlarında” zikredilmiş ve yazılmış olmalıdır. Dâ’î de “kâmil edîblerin” yazdıklarından bu eseri derlemiştir (Çetin 119). Dolayısıyla bu metin Osmanlıların kozmopolit İslam’ın *lingua-franca* dillerini öğrenmeye çalışan ya da yeteri kadar bilmedikleri Arapça ve Farsça kelimeleri yazarken hata yapan bir grubun varlığından fazlasını göstermektedir.

Bu sebab-i telif üç açıdan önemlidir; birincisi Dâ’î edebi ilimleri ve edip kimliğini İslam kozmopolitinde olduğu şekilde tasvir etmektedir, ikincisi ilk kez Dâ’î kendi yaşadığı bölgeyi Rûm olarak adlandırmaktadır, üçüncüsü Dâ’î bir cemaatin seçkinlerinden bahsederek okuma ve edeb cemaatlerinin olduğuna dair fikir vermektedir. Bütün bu maddeler bir araya toplandığında Dâ’î’nin Rûm’daki

okuryazarları eğitmek gibi bir amacının olduğu ve edip kimliğinin önemli parçalarından birinin de bu olduğunu düşündüğü görülür.

Dâ'î'nin bir cemaatten bahsetmesi, Rûm şehirlerinde anadili Türkçe olan ancak farklı ilgi alanlarına rağmen doğru yazamayabilen ve İslam kozmopolitindeki “kanon eserleri” takip edemeyen bir grup olduğunu göstermektedir. Metnin ikinci bölümünde isimlerin “akrabalık adları, aylar, günler, burçlar, bitkiler/otlar, hayvanlar (...), çeşitli meslek grupları, uzunluk ve ağırlık ölçüsü birimleri, çeşitli sıfatlar, zarflar, renkler, hastalıklar, değerli taşlar, takılar, giyim-kuşam, yiyecek-içecek, müzik aletleri, oyunlar, savaş aletleri, çeşitli araç-gereçler, avcılık, denizcilik, bağ, bahçe vb.” şeklinde tasniflenmesi (Çetin 120) belli bir konuda okunan ya da yazılan bir esere yardımcı olabileceğini göstermektedir. Örneğin botanik metni okuyan bir okuryazar verilen tasnife göre hareket edebilir. Gramer kurallarını verdikten sonraysa “mübtedi kişilere bu kadar[ının]” yeteceğini fazlasını öğrenmek isteyen olursa “fuseha ve belaga ve şairlerin” farklı kitaplarına başvurmalarını söylemektedir.

Bu cemaat kim olabilir sorusunun cevabı bu metinden hareketle İslam şehirlerinde olduğu gibi “kendi kendini yetiştiren”, bir medresede okuyan/okumayan avam ve havas olabilecek bir “cemaat” olduğu söylenebilir. Aynı şekilde bu zümrenin üyeleri okuryazar cemaatinin içinde yer alan ancak alt kademelerde kalmış bir kâtip de olabilir. Dâ'î'nin mübtediler için yazdığı diğer iki esere odaklanılarak bu soru cevaplanabilir.

Dâ'î'nin mübtediler için yazdığı bir diğer eser *Si-fasl'* dır. Bu eser ilm-i nücûm ve takvimdeki birçok kavramı Türkçeleştirmesiyle araştırmacıların dikkatini çekmiştir.²⁶ Ancak birçok araştırmacı yalnızca “astrolojiye” vurgu yapmışlardır ve takvim birkaç bölümde yer alan bir konu gibi düşünülmüştür. Örneğin metnin tıpkıbasımını yayımlayan Gencan ve Dizer kitabı şöyle tanımlamışlardır: “Bu yapıt, takvimle ilgili bilgileri de içeren bir astroloji kitabıdır” (6),²⁷ Ertaylan “riyaziyye, hey'et, takvîm, vesaire nev'inden olan riyazî ve nücûmî ilimlerden bahseder” (152) şeklinde tanımlamıştır. Gökdoğan, Demir ve Unat'sa Dâ'î'nin tercüme ettiği kitabı “*Risale-i Si-Fasl'*da astrologlar için gerekli olan astronomi-astroloji bilgilerini ana çizgileriyle sunmuştu” şeklinde tanıtmışlardır (113). Salim Ayduz ise Tusî'nin eserinin “takvim hazırlama” üzerine olduğunu bir cümleyle bildirmektedir (23). Bu çalışmada da eserin - Tûsî'nin hazırladığı gibi- takvim hazırlama konusunda “kılavuz” olduğuna vurgu yapılacaktır, dolayısıyla bu metin takvim bilgilerini de içeren değil, takvim hazırlamayı ve okumayı öğreten bir eserdir.

Dâ'î, sebab-i telifte eserin odağının “genel olarak” astroloji olmadığını ancak “marifet-i takvim” olduğunu bildirmektedir: “Hoca Nasîr Tûsî (...) ma'rîfet-i takvîmde

²⁶ Ahmet Tunç Şen, “Nücumda istilahlar-kalıplar-kavramlar genelde Arapça ve Farsçada yerleşmiş olduğu için onları Dâ'î'nin Türki'ye döndürmek gibi temel bir gayesi olmadığı” yönündeki düşüncesini bildirmiştir. Ahmet Tunç Şen'e göre “Dâ'î'nin yaptığı daha çok cümle sonlarındaki Farsça fiilleri Türkçeleriyle değiştirmektir, kavramlar aynı kalmaktadır. Söz gelimi Merih, Zuhâl ya da tali yerine Türki kelamlar pek kullanılmamaktadır. Tusî'ninki gibi kitaplar mübtedilere bu ilmin kavramlarını ve bu ilimde önemli olan bazı unsurları (konumlar ve ahkamı vb) muhakkak öğretmektedir ama takvim gibi son derece standart bir türde dilin ne olduğu meselesi bu ilmin pratisyenleri bağlamında bence çok da hayati değil.” Konu hakkında çeşitli sorularımı yanıtladığı için kendisine çok teşekkür ederim.

²⁷ Metin, cümel/ebced hesabının öğretilmesiyle başlamaktadır, haftanın günlerini ve “nişânlarını” bildirdikten sonra kullanılan “tarihleri” (Arap, Rum, Farsi, Melikşah) anlatmaktadır. Gezegener (kevâkib), burçlar, “kevkeb hareketleri mikdârî”, ayın enlemi ve düğüm noktası, bu bölümden sonra saat ve irtifa, kavuşumu ve karşı konumu, “kamerin mümazecati ve gerü kalan hâletin[i]”, ayın menzillerini (konaklarını), gezegenlerin “zuhurunu ve ihtifasını”, takvimdeki diğer bilgileri, gezegenlerin konaklarını, veballerini, vücuhlarını ve hatlarını, sınırlarını; burçların ahvalini, on iki evini; kevâkibin ferahlarını, nazar ahkamını ve ihtiyaratı bildirmektedir.

düzdüğü[nü] ba'zı mübtedîlere müşkil olduğuçün” Türkçeye tercüme ettiğini ve “[heye't ve zîce] te'alluk yerlerinün eşkâlini tasvîr eyledi[đini]” yazmıştır (Tusi *Muhtasar fi' 'İlm el-Tencim ve Ma'rifet el-Takvim* 12).²⁸ Üstelik metnin farklı bölümlerinde takvim odaktan ayrılmamaktadır, takvim için bambaşka bir bölüm yoktur, neredeyse her bölümde takvimden bahsedilmiştir. İlm-i nücumdan bahsedilen bölümlerse “takvim” için yazılmışa, takvim de ilm-i nücumu anlamak için kilit bir noktada tutulmuşa benzemektedir. Tusî'nin bu metninin tercüme edilmesinin temelinde Dâ'î'nin de belirttiği gibi “marifet-i takvim” yer almaktadır.

Gencan ve Dizer'in, Ertaylan'ın, yayımladıkları tıpkıbasımlarda ve Muallim Cevdet yazmasında görüldüğu gibi eserlerde takvim tasvirleri ve tablolar görülmektedir, bu tasvirler burç anlatımını, “yedi kevkib için yedi cedvel çizim” örneğini, arz-ı kameri (ay enlemi) ve düğüm noktasını, “şeref ve hubut tasvirlerini” içerir. Dâ'î'nin verdiği tablolar; “dericana”, “bühbehere” ve “kevâkiblerin uçları[yla] ve hazizler[iyle]” ilgili bilgi vermektedir. Çizimlerin açıklamaları metin içinde verilmektedir, tabloları uzun uzun anlatmak yerine yerleştirmiştir ve belki de örnek olarak bulunması için koymuştur. Tasvirlerin astrolojiye yeni başlayanlar için kolaylık sağlamasını amaçladığı açıktır ancak tasvirlerin bir diğer işlevi takvimlerde bu bilgilerin nasıl yazılıp okunduğunu gösterme kaygısıdır. Kavramlar anlatılırken kullanılan nişanlar ve ‘âlametler özellikle belirtilir. Tasvir anlatımlarında tercümenin marifet-i takvimi hedef aldığı onuncu fasılda ‘arz-ı kamerden bahsedilirken daha açık hâlâ gelir:

²⁸ Eserin künyesinde yazar adı Tusî, Türkçeye tercüme eden Ahmed-i Dâ'î olarak geçmektedir. Modern anlamda tercüme olmadığı için eserde bu tür bir karışıklık çıkmaması için şu notu düşmek gerekli olabilir: Dâ'î'nin *Si-fasl* tercümesinin değerlendirmeleri Nasirüddin Tusi. *Muhtasar fi' 'İlm el-Tencim ve Ma'rifet el-Takvim*. Çev. Ahmed-i Dai. Haz. T. N. Gencan, M. Dizer. Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi Yayınları, 1984 künyesine dayanmaktadır. Bu alıntidan sonra bu ayrıca belirtilmeyecektir.

Ve sureti bu misal üzerinedir kim gösterdik ve takvim içinde Utarid cedvelinden sonra rasın mevziîn bildirirler bir cedvel içinde birinci ve derece ve dakikasını gösterürler pes zenebun mevziî ras mevziînin yedinci burc ola heman derece ve heman dakika hesabınca bu sebebden zeneb mevziîn göstermezler ve gah olur kim kamerin arzını kamer takviminde ayru cedvel içinde gösterürler derecesi ve dakikasıyla ve dahi arz-ı kamer ol rabide kim rasdan sonra şimal olur vesair (...) olur. (30)²⁹

“Kamerin mümazecat[ından]” bahsettiği bölümdeyse “bazılar” renkleri farklı yazarlar, bazıları cetvelin bu tarafına yazarlar, bazıları bazı bilgileri yazmaz gibi bilgiler vererek gayet detaylı anlatmaktadır (40-42). Tasvirlerin olmadığı bölümlerde de takvimden bahsetmektedir örneğin “Melikşah tarihini” anlatırken “Bu târîhin ibtidâsı kebîsesinden dutarlar ve takvimîn sağ yan sağına kevâkib cedvelinden önden bişinci cedvel olur, evvelinden hafta günlerinin rakkamların yazarlar ve bâkı dört cedvel, bu dört tarihin evlerinin günlerin yazarlar” (18) gibi anlatımlarda bulunabilmektedir ya da saatlerden ve irtifadan bahsederken takvimde nasıl olması gösterildiğini bildirmektedir (34). Kısacası takvim ya nişan ve ‘âlametler verilerek ya doğrudan takvimden bahsedilerek ya da her ikisi birden yapılarak kitabın odağında tutulmaktadır.

Kitabın bu özelliğinden yola çıkarak şu soru sorulabilir: Bu eser kimler için yazılmıştır? Bu soruya verilen cevaplar oldukça sınırlı, Salim Aydüz eserin sebab-i

²⁹ Dâ’î burçlara dair tasviri anlatırken de takvime özellikle vurgu yapmaktadır: “Zirâ altmış olsa derece olur, bu misal üzerine kim (...) ve takvim içinde tevârih cedvellerinden sonra yedi cedvel çıkarılır beraber yedi kevkeb için her günün (...) senede her cedvelde üç rakam yazarlar. Evvel burc ‘alâmeti ikinci derece ‘alâmeti üçüncü dakika ‘alâmeti pes ol gün içinde ol kevkebin mim-vav-sad-ayın-ye ol burc ola ve ol kadar derece ve dakika ol günün (...) Ol burcdan kıta itmiş ola ve ol yedi kevkebden evvela cedvelde semsi yazarlar. Andan kameri yazarlar, andan biş kevkeb kim hamse-i mütehayyire (..) yazarlar çün derece ve dakika noksan da ola beş kevkeb râci’dir” (26-27).

telifinden yola çıkarak kitabın “medreselerde ders kitabı olarak kullanıldığını” söylemektedir (24). Aydüz, medrese eğitimine başlayan öğrencilere “mübtedî” denilmesine³⁰ dayanarak bu açıklamayı yapmış olabilir. Bu açıklama, medresede okuyan öğrencilerin metni okuduğu ve kullandığı varsayılırsa bir ölçüde doğru olabilir ancak eserin hedeflediği kitle düşünüldüğünde eksiktir. Daha önce bahsedildiği gibi bu çalışmaya göre Dâ’î ve diğer saray şairleri medreseye yönelik metinler kaleme almamıştır. Bu bağlamda II. Mehmed döneminden önce örneğin II. Murad döneminde saray için takvimler yazılsa da akli ilimlerle ilgili ders veren herhangi bir medrese bilinmediğini hatırlatmak gerekmektedir ve Dâ’î’nin bu metnin kullanıldığına dair bir veri yoktur. Ek olarak Sahn-ı Semân’dan önce ilm-i nücûm gibi “felsefi ilimlerin” Osmanlı’da “özel ders” olarak evlerde verildiği düşünülmektedir (İhsanoğlu “Institution of Science” 275), bu okuyuların Arapça ve Farsça bilmelerinin muhtemel olduğu düşünülürse bu zayıf bir olasılıktır ancak akılda tutmak gerekir. Dolayısıyla medrese için ders kitabı olarak kullanılmasının zor olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bir kez daha Dâ’î’yi; Fenâri, Germiyanlı Vâcibi gibi medreseye yönelik eserler yazan âlimlerden ayırmak gerekebilir, Dâ’î’nin medrese temelli bir metin üretiminden öte şehirdeki okuyular cemaatini hedef alan bir noktaya yerleştirmek daha doğru görünmektedir. Metnin İslam kozmopolitinde üretilen ana metinleri takip edemeyen, okuyamayan okuyular kesimi hedef alması daha olası görünmektedir.

İslam kozmopolitinin “edebinin” kurulduğu Osmanlı’da “mübtedilere” İslam kozmopoliti modelinin edeb okuyucuları üzerinden de bakılabilir. İslam kozmopolitinin

³⁰ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Fakih denilen medrese öğrencilerine başlangıçta ‘mübtedî’, daha sonra ‘mutavassıt’, en sonunda kendi kendilerine istidlal yaparak hüküm çıkarabilecek duruma geldiklerinde de ‘müstedil’” denildiğini bildirmektedir (“Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu” 872).

şehirlerinde medreselerin dışında kalan bir hocadan ders almayan ancak hazırlanan edeb türleriyle ve kılavuzlarla “kendi kendine öğrenen ediplerin” varlığı kabul edilmiştir. Makdisi, kendi kendine öğrenenlerin yararlandıkları eserleri iki gruba ayırır, birincisi “birçok ilmin müesseseseleşmiş eğitimin müfredatından dışlanması, kendi kendine öğrenenlerin çalışmalarında rehberlik edecek ‘rehber kitapları’ ve şerhleri talep etmelerine yol açan” alanlar (262) ikincisi “divan kâtiplerine ve ediplere yönelik (...) izlenecek prensipleri içeren, taklit edilecek modeller olarak kullanılmak üzere” kaleme alınmışlardır (269). Bu eserlerin yazımının 9.-15. yüzyıllar arasında farklı İslam coğrafyalarında, devletlerinde³¹ devam etmesi Osmanlı’da da benzer bir eğilimin var olabileceğini göstermektedir. Ancak “mübtedilerin” yalnızca medresede olmadığını şehir içindeki okuryazarların da “mübtedi” olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Bunun için “mübtedi” ifadesinin kullanıldığı bir başka esere odaklanmak yarar sağlayabilir. Dâ’î’nin *Teressül*’ünün Selçukluklarla yakın bağları olduğu düşünülmektedir. Bu açıdan Hanaway’in verdiği üç örnek Selçuklu mektup derlemeleri, kılavuzları hakkında fikir vermektedir ve bu metinlerin yapısını açığa çıkarmaktadır. Bu örneklerden birincisi el-Meyhani tarafından yazılan *Destur-u Dabiri*’dir. Hanaway, Selçuklu döneminde yazılan bu kılavuzun kâtipliğe yeni başlayan “mübtediler” (*rank beginners*) için yazıldığını bildirmektedir. Bu kılavuz iki bölümden oluşmaktadır, “ilk bölümde kalem kullanma, varakta bilgiyi organize etme, kâğıdı katlama, hitap ve atıf biçimleri ve bazı basit Arapça grameri ve bazı mektupla ilgili yaygın Farsça kavramların Arapça karşılıkları” vardır ve bu Hanaway’e göre “Arapça bilgisinin medrese eğitimi

³¹ Makdisi’nin verdiği örnekler 876 yılında hayatta olduğunu söylediği İbn’ul-Müdebbir’le başlamaktadır ve Kalkaşandi’nin 1418 yılında yazdığı *Subhu’l-a’şâ fi sinâati’l-inşâ* isimli esere kadar devam etmektedir.

almamış mübtediler arasında” yeterli olmadığını göstermektedir (108). İkinci bölümse çeşitli hiyerarşi tabakalarındaki insanların birbirlerine yazdıkları mektuplardan örnekler içermektedir. 13. yüzyılın sonunda Hasan bin Abdülmümin el-Hoyi tarafından kaleme alınan eserse yazar tarafından oğluna, oğlu dabiristana başladığında “babasını iyi hatırlaması” için yazılmıştır. Eser, devlet ve din adamlarına olarak ikiye ayrılmıştır ve onlar da alt kategorilere ayrılmaktadırlar (118-19). Verilen son örneğe dörde ayrılmaktadır: “mektup yazma sanatı hakkında mukaddime, dostlara mektup, idari ve dini görev bahşetmek” (110). Bu metinlerde göz önüne alınması gereken temel nokta, eserlerin yeni başlayanlar için yazılmasıdır.

Kâtiplerin okullarının divanlar ya da kitabi ilimlerin pratiklerinin yapıldığı yerler olması, mübtedilerin kılavuzlarının “teressüller” ya da “münşeatlar” olmasını sağlamış olmalı. *Kâbusname*’deki ifadeler 15. yüzyılda bu türün Osmanlı’da bilinir olduğunu göstermektedir. Bu metne göre kâtip, iyi söz söylemelidir ve güzel hatla yazmalıdır. Ayetler ve siyer ahbarlarıyla birlikte iyi örnekler, kıssalar, hikâyeler bilmelidir ve yazılarını bu unsurla “süslemelidir.” Söylediklerini kısa, “şirin ve müşfikane” söylerken her remzi hızlıca anlamalı ve kâtiplerin meslek sırlarını iyi bilmelidir. Hazır cevap olmalı, uyanık ve ince düşünceli olmalıdır. Hâfızası iyi olmalıdır, muhasebede ve hesapta bilgi sahibi yani hünerli olmalıdır, bu esere göre kâtibin en önemli özelliği ise sırt tutmaktır (208-14). Yazma konusundaysa bir öneri oldukça dikkate değerdir, secinin Arapçaya daha uygun olması nedeniyle Arapçanın tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir, sadece Farsça yazmanın uygun olmadığını, bu metinlerde de Arapça yazmanın uygun olduğunu söylemektedir. Arapça lafızları bulmak içinse yer

göstermektedir: “Arabî lafızların tekellüfü hod malûmdur, yani *teressüllerde* bulunur” (214) (italik bana ait).

Dâ’î’nin Türkçe *Teressül*’ü de Pellat’ın kategorilerinde edebî “mesleki rehber kitaplara ve kılavuzlarına” dahil edilebilir. *Teressül* bir hamiye sunulmamıştır ve eldeki eksik nüshasından hangi tarihte kaleme alındığı anlaşılmamaktadır. Eser, edebî literatüründeki kâtipler için yazılan rehber kitaplardan biri olarak görünmektedir. Dua ve mukaddime bölümlerinin dışında üç bölüme ayrılmaktadır, ilk bölümünde kâtiplerin uyması gereken on “edeb” vardır, ikinci bölümünde kime nasıl hitap edilmesi gerektiğini gösteren sernâmeler sıralanmıştır, son bölümünde çeşitli mektup örnekleri verilmiştir. Ahmed-i Dâ’î, mukaddimedeki eseri “mübtedî kişilere” faydalı olması için yazdığını belirtmiştir ve “ser-nâmeleri ki muhtasar ve müsta’mel ve müfiddür kaleme getürdük tâ andan fâyide tutmaklık her kişiye ednâ nazarda müyesser ola çün bu mikdârla hâceti kifâyeti olur pes her kim bu ser-nâmelerin ibâretlerin ezberlese ve dahi her kişün mertebesine lâyük nâme yazsa dükeli yerde makbûl ve mergûb ola” (Haksever 1268) yazarak bu eserin hem yeni başlayanlar için bir kılavuz hem de kullanmak isteyenler için bir rehber olması için kaleme aldığını göstermiştir.

Osmanlı’da bu konuda amaçla hazırlanan başka eserlerde vardır, örneğin 15. yüzyılda Osmanlı’da Yahya bin el-Kâtib tarafından toplanan *Menâhicü’l-inşâ* adlı münşeata bakıldığında kılavuzun “cem” edildiğini ve üç bölüme ayrıldığı görülebilir: “kavâ’id’ül-inşâ, el-ta’rîfât, el-terkîbât” (14). İlk bölümde insanın kaideleri, ikinci bölümde unvanlar, son bölümdeyse mektup örnekleri verilmiştir. Yahya bu mektupları “ehl-i kalem-i azizler” için kaleme almıştır ve eserini kaleme alırken “kâdim münşiyandan” da yararlanmış (14). Şinasi Tekin’in açıkladığı gibi “bu mektuplardan

on bir tanesi ‘resmi’ mektuptur” ve “bir zamanlar orijinallerinin var olduğunda şüphe duymak için hiçbir makul neden yoktur” (23). Bu münşeatla Ahmed-i Dâ’î’nin *Teressül*’ü arasında önemli iki fark var gibi görünmektedir. *Menâhicü’l-inşâ* ve ondan daha önce kaleme alınan *Teressül* arasındaki ilk fark, Dâ’î’nin eserini “ehl-i kalem azizler” için değil “mübtediler” (113b) için kaleme almasıdır, ikinci farksa metin eksik olsa da “orijinal” ya da resmi mektup kullanmadığının görülebilmesidir. Örneğin *Menâhicü’l-inşâ*’da sevgendnâmenin Karamanoğlu İbrahim Bey tarafından II. Murad’a yazıldığı/yazdırıldığı görülebilirken *Teressül*’de ta’ziyetnâme örneğinde “muhibbünüz sem’ine şöyle irişdi kim merhûm-ı mağfûr sa’îd-i şehîd felân” (1268) gibi ifadeler kullanılmaktadır yani isim “felân” ile doldurulmaktadır. Divan münşeatları önce divanda yazılmaktaydı ve sonrasında toplanmaktaydı, Dâ’î ise örnekleri kendisi seçmiş ve kaleme almıştı. Dolayısıyla bu teressülün hitap ettiği kesimin el-Meyhâni’yle benzeştiğini ya da Dâ’î’nin seçtiği yöntemin ona daha yakın olduğunu düşünmek gerekmektedir.

Bu türün “edeb” literatüründe kâtipler için bir kılavuz olduğu ancak yalnızca kâtipler için değil, “ayb”dan kaçınmak isteyen farklı kesimler tarafından kullanılması için hazırlandığı anlaşılmaktadır. Bu anlatımın İslam kozmopolitinde kaleme alınan eserlerin bir taklidi ya da *toposu* olmadığı, Osmanlı okuryazar kimliklerinin şehirli İslam kozmopolitiyle benzeştiği ve bu kültürün ona benzer yapılandığı ve okuryazar Osmanlıların pratik yaşamında bir karşılığı olduğu Sehi Bey’in *Teressül*’e dair yorumlarından anlaşılmaktadır:

‘ilm ü inşâya müte’âllık bir teressül cem’ idüb halk mâbeyninde gerek olan mukâtebât ve her şahsun mertebesine göre kendü dâ’iresine lâyıık

mürâselât ve berevât ta'rîf ü zem ne ise elkâb u zikr eyleyüb yazub tedvîn itmiş tâyfa-i küttâb ol teressüli yanlarında saklarlar maslahatları vâki' oldukça andan istifâdelenürler kitâbete şürû' iden mübtedîlere t'alîm idüb üslûb u inşâyı andan gösterürler 'avâm u havâs arasında mergub ve ehl-i kalem tâyfası katında matlûbdur. (Akar 137-8)

Bu metnin 16. yüzyıla ait olduğu ve Dâ'î'yi doğrudan ilgilendirmeyeceği düşünülebilir ancak Dâ'î'nin kaleme aldığı metinlerin şehir kültürünün daha ulaşılabilir olduğu 16. yüzyılda kullanıyor olması, yerleşme sürecinin yaşandığı 15. yüzyılda İslam kozmopolitinin klasik şehir metin kültürünün kurulmaya başlandığını ve şehir kültürü kaynaklarda daha görünür hâle geldiğinde de işlevsel olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda klasik modellerin yerleşmesindeki önemini daha açık hâle getirmektedir. Sehi Bey'in ifadelerini tarihsel bağlamda düşünmek bunun anlaşılmasına yardımcı olabilir, Sehi Bey eserini 1538 yılında bitirmiştir ve bu dönemde Osmanlı bürokrasisindeki genişlemenin etkisiyle kâtiplerin sayısı artmıştır (Tarihçi Mustafa Âli 35) ve "çıraklık" yoluyla yetişen kâtiplerin de artışıyla Dâ'î'nin yazdığı bu kılavuz en yaygın kullanılan metinlerden biri haline gelmiş olabilir. Cornell Fleischer'ın "Realities of Scribal Life" (Kâtip Yaşamının Gerçekleri) makalesinde bahsettiği gibi üst düzey olmayan kâtiplerden/müstensihlerden ve bürokratlardan edebi ilimlerde ve sanatlarda çok iyi olması beklenmiyordu, el yazısının (hat/kaligrafi) çok iyi olması bekleniyordu. Bu kâtiplerden biri olan Kasım'ın "önünde yazılı bir model olmadan bir metin kaleme almasıysa" oldukça zordu (60).³²

³² Hanaway de Kasım'ı örnekleyerek Osmanlı kâtiplerini ve İslam kozmopolitindeki diğer kâtipleri bu paralellikte incelemiştir ve iyi bir döküm vermiştir. Dâ'î'den ya da başka bir Osmanlı münşeatından bahsetmese de bu kılavuzların benzer amaçlara hizmettiğini göstermiştir: Hanaway, William L.

14.-15. yüzyıllarda, Dâî'nin yaşadığı dönemlerde üst düzey kâtiplerin “klasik” anlamda ilmiyeden kâlemiyeye geçtikleri düşünülmektedir ancak orta ve alt düzey bürokratların yazma pratikleri ve idealleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu alanda yazma pratiklerinin benzer olduğu düşünülebilir, bunun ilk nedeni Türkçe inşânın oturmamış olması nedeniyle kâtiplerin standart modele ihtiyaç duyabilecek olmasıdır, ikinci nedeniyse tüm bürokrasiyi doldurabilecek medrese mezunu ya da tam anlamıyla okuryazar olan kâtiplerin çok fazla bulunamayacak olması ihtimalidir. *Müfredât*'tan yola çıkılarak bu yorum doğrulanabilir; Dâ'î'nin gözlemlediği gibi 15. yüzyılda Rûm'da Farsça kelimelerin doğru yazılamaması, yukarıda bahsedilen 16. yüzyıl kâtiplerinden Kasım'a dair yorumu hatırlatmaktadır, yani 15. yüzyıl kâtipleri de modeller olmadan yazarken zorluk çekiyor olabilirler. Diğer yandan anadili Türkçe olan ya da Türkçe bilen iyi el yazısına sahip olan okuryazar kesim bu modelleri kullanarak kâtiplik yapmış olabilirler, şehirli Türklerin de Moğol akınlarından sonra Rûm'a göç etmesi bu ihtimali güçlendirmektedir fakat bu yorumu doğrulamak için yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Bu okuryazarları incelerken avam ve havasın verili tanımlarını kullanma konusunda dikkatli olunmalıdır. Örneğin havasın/hasın, “medresede okumuş ya da enderunda yetişmiş olanlarla, bunlar dışında, ‘mukaddimat-ı ulûm’ denilen ön bilgileri edinen, Hâfız'ı ve Sadî'yi okuyup kendi kendini yetiştirenler” olduklarını ya da avamın/ammin “okuma yazma öğrenmemiş, konuştuğu Türkçe'den başka dil, dinsel görevlerinden başka bilgi edinmemiş olanlar” (Levend 32-33) olduklarına yönelik tanımlara ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Nitekim Levend, havas ve avam kavramları arasında

“Secretaries, Poets, and the Literary Language”. *Literacy in the Persianate World*. Ed. Brian Spooner ve William L. Hanaway. University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 2012: 108-09.

orta bir sınıfın anlatılmadığını, bu ayrımın temel ölçü olduğunu bildirmiştir (33). Ancak Sehi Bey'in *Teressül*'ü “‘avâm u havâs” arasında beğenildiğini belirtmesi ‘avâmın alt düzey kâtipler, bürokratlar ya da alt sınıflardan/tabakalardan çıkıp okuma yazma öğrenen kendi kendini yetiştiren “ediblerden” olması mümkün olabilir. “Mukaddimat-ı ulûmda” kendisini yetiştirenlerin ya da daha önce bahsedilen *Kabusnâme*'deki “öğrenmişçe” kölenin (62) ‘avama dâhil edilmesi pek imkân dışı değildir. Dolayısıyla mübtediler için hazırlanan herhangi bir eserde ‘avâm ve hâsın ya da farklı zümrelerin bu “formal” kitabi kültürde ne kadar farklı metinlerden beslendiği ihtimalini düşünmek gerekmektedir.

Bir diğer ihtimalse “edip” cemaatinin havasa ve avama sahip olmasıdır ve bir alt kültür yaratmasıdır. Dâ'î'nin kullandığı “üründü” yani “seçkin” ibaresinin havasa gönderme yaptığı kabul edilip bir adım daha ileri gidilip okuryazar cemaatinin elsine-i selâseye hâkim olan “iyi yetişmiş” kesiminin bir zümre yarattığı düşünülebilir. Bu zümrenin/ cemaatinin seçkinleri padişahlar, saray halkı, Umur Bey gibi patronlar ve saray şairleri olabilir.

SONUÇ

Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin Rûm coğrafyasında oluşan saray merkezli edebiyatının İslam kozmopolitiyle olan ilişkisi yerelleşme yönüyle tartışıldı. Bu çerçevede Rûm'daki Türkçe edebi kültürün kurulmasında önemli rol edinen “saray şairlerinin” etkisi, motivasyonları ve kimliklerine odaklanılmıştır ve onların okuyucularının kimler olduğuna yönelik tartışma çerçevesi oluşturulmaya çalışıldı. Bahsedilen süreç, bu tez çalışmasının merkezini oluşturan Ahmed-i Dâ'î özelinde incelenmeye çalışılmıştır.

İlk bölümde İslam kozmopolit kavramı ve bu kozmopolit modelin Osmanlı bağlamında yerelleşmesi, kozmopolit yerelleşme (*cosmopolitan vernacular*) kavramıyla irdelenmiştir. Edeb kavramının pedagojik yönü ve bu türler içinde hazırlanan kılavuzlar ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Edebin birbiriyle kesişen iki alanı olduğu bu alanların birincisinin “dil bilimleri” diyebileceğimiz alanla ilgilendiği, diğer edeb eserlerininse kitabi kültürü de içiren görgüyle ilgili olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Görüldüğü gibi, Rûm'daki yerelleşmede Dâ'î'nin ve diğer Osmanlı saray şairlerinin rolü medrese odaklı değildir, medresede İslam kozmopolitindeki *lingua francaya*, yani Arapçaya bağlı kalınırken saray şairleri kozmopolit modellerin Türkçe aracılığıyla yerelleştirilmesi yönünde hareket etmişlerdir. Bu hareket, bizzat saray tarafından korunmaya da alınmıştır ve saray, Rûm içinde kendi kozmopolit modelini kurarken edebiyatın da kozmopolit modele uygun bir biçim almasına destek vermiştir. Öte yandan, bu

çalışmada da görüldüğü gibi, saray himâyesinin dışında da eserler kaleme alan şairler mevcuttur ve metin üretimini belirleyen tek faktör veya aktör saray değildir. Bunun yerine ortada yavaş yavaş gelişen şehirli okuryazar kültür vardır.

Bu çalışmaya göre, Dâ'î'nin edebi-entelektüel kimlikleri İslam kozmopolitinin etkisinde şekillenmiştir. İkinci bölümde onun kimliklerini şair, nedim, kadı gibi tek bir kimlikle adlandırmaktan ziyade İslam kozmopolitindeki tarihsel anlatıyla paralellik kurmak ve metinleri yerelleştirirken hangi “yazarlık derecelerine” sahip olduğunu anlamak için tartışma yürütülmüştür. Bu tartışmaya göre, Dâ'î, 11. ve 12. yüzyıldan sonra medreselerin kurumsallaşmasının ve tasavvuf merkezli edebi mekânların oluşmasının ardından ortaya çıkan kitabi/edebi kültürü yerelleştiren aktörlerden biridir. Dâ'î, medrese kültüründe, yani Shahab Ahmed'in vurguladığı gibi “Balkanlardan Bengal'e” ortak metin kültüründe eğitim görmüştür ve bu kültür dünyasındaki mevcut tartışmalardan etkilenmiştir. Bu tartışmalara göre, özellikle 13. yüzyıldan itibaren şer' ilimlere yakın olarak tasvir edilen profesyonel ve entelektüel kimlikler *belles-lettres* alanı içinde yer almaya başlamıştır ve “mezheb-i ‘ışk” ile ortaya çıkan yeni okuma biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu tarz anlayış ise Dâ'î'nin şiirlerini etkilemiştir. İşte bu çerçevede, yerelleştirme sürecinin aktörlerinden biri olan Dâ'î de musannıf, mütercim gibi edebi kimliklerle bir yandan belagati ve fesahati Türkçede kurmaya çalışırken diğer yandan da hem mezheb-i ‘ışkın sunduğu edebi okumayı, meşrebi ve mekân oluşumunu kabul etmiş hem de saray şairliği kimliğiyle İslami politik düzenin Osmanlı bağlamında methini yapmıştır.

Ahmed-i Dâ'î'nin yalnızca saray şairi olmadığı ve edeb türlerinin içinde yer edinen farklı kılavuzları yerelleştirerek Türkçe okuryazar cemaatine ve bu cemaatin

çinde yer almış olabilecek bürokratik zümreye hizmet ettiği son bölümde gösterilmeye çalışılmıştır. Bu okuryazar cemaatinin içinde *Müfredât*'ta görüldüğü gibi “Rûm'da” Farsçayı iyi bilmeyenler ve kullanamayanlar olabilir. *Teressül* incelemesinde gösterildiği gibi bu “saray şairlerinin” kaleme aldıkları metinler inşâda ve mektup yazımında modele ihtiyaç duyan kâtipleri, okuryazarları ve Arapça ve Farsçayı bilmediği ya da iyi bilmediği için farklı konulardaki metinleri takip edemeyenleri hedeflediği düşünülebilir. İkinci grup özellikle *Si-fasl* aracılığıyla gösterilmeye çalışılmıştır, *Si-fasl* da *Müfredat* ve *Teressül* gibi medrese çevresine hitap etmemektedir. Bu eseri okuyanlar takvim hazırlama ve okuma konusunda bilgi sahibi olabilecekleri gibi manzum ve mensur eserlerde önemli yer edinen ilm-i nücum ve heyet hakkında bilgi sahibi olabilmektedirler. Dâ'î'nin edeb yoluyla edindiği bu motivasyon “saray şairliğiyle” değil ancak avamı politik yapı içinde “yükseltmeye” çalışan İslam entelektüel modeliyle uyuşmaktadır.

İslam kozmopolit modelini temel alan Rûm edebi ilerleyen yüzyıllardaki değişimlerle birlikte Rûm içinde kozmopolit bir yapıya dönüşmüştür. Bu dönüşüm, 16. yüzyılda İslam kozmopolitinin küttâb değerlerinin benzer kaldığını ve “ideal” Rûm edibinin veya zarifinin etnik unsurlarıyla değil bunun yerine Türkçeyi, Arapçayı ve Farsçayı iyi derecede kullanimlarıyla öne çıktığını göstermektedir. Bu ikilik medresede ve kitâbette bile hissedilebilir, bir yanda İslam kozmopolitinin diline ve eğitiminin öne çıktığı medrese kültürü, diğer yanda Rûm edebine-diline sahip kitabet görürürken her iki unsuru kendilerinde birleştirmiş Osmanlı zarifleri vardır:

Mustafa Âli'nin tarih kavrayışını, kendisinin de ürünü olduğu iki kültür geleneği yönlendirmişti. Osmanlı ülkesinde doğmuş ve yetişmiş bir Rumi

olarak Anadolu ve Rumeli’de gelişmiş olan farklı bölgesel kültürle, ilmiye eğitimi aracılığıyla da medresenin evrenselci din geleneğiyle ve Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasçısı olduğu kozmopolit Arap-İran yüksek kültürüyle özdeşleşmişti. (Fleischer 262)

Bu iki eğitimi ve edebi bağdaştırabilen Rûm kültürünün içinde erittiği etnik unsurlar, kâvim yasaları, kozmopolit yapıyı yerleştiren ve bölgede kozmopolit bir unsur olan Rûm’daki edeb anlayışı, 15. yüzyılda Balkanlardan Bengal’e olan dünyada ortaya çıkmaya başlayan gerilimleri yansıtmaktadır.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Ahmed, Shahab. *What is Islam: The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press, 2016.

Ahmed-i Dâ'î. *Ahmed-i Dâ'î Divanı (Metin-Gramer-Tıpkı Basım)*. Haz. Mehmet Özmen. c. 1. TDK, 2001. 2 c.

Ahmed-i Dai. *Çengname*. Haz. Günay Kut. The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, 1992.

Akar, Harun. “Heşt-Behişt (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-Sözlük)”.
Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2010.

Arjomand, Said Amir. “‘Abd Allah Ibn al-Muqaffa’ and Abbasid Revolution”. 27.1/4 (1994): 9–36.

Aşık Çelebi. *Meşa'irü's-Şu'ara I*. Haz. Filiz Kılıç. c. 1. Suna ve İnan Kıraç Vakfı, 2010.
Âşıkpaşazade. *Tevârîh-i Âl-i Osmân*. Haz. Kemal Yavuz ve Yekta Saraç. Gökkuşbuğu, 2014.

Aydüz, Salim. “Nasîr al-dîn al-Tûsî's Influence on Ottoman Scientific Literature”.
International Journal of Turkish Studies 17.1&2 (2011): 21-38.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mi'mârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*. II. Baha Matbaası, 1972. IV.

Bauer, Thomas. “Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches”.
Mamlûk Studies Review 9.2 (2005): 105–32.

- Bonebakker, S. A. “Adab and the Concept of Belles-Lettres”. *‘Abbasid Belles-Lettres*. Ed. Julia Ashtiany vd. Cambridge University Press, 2008.
- Burak, G. “The Second Formation of Islamic Law: The Post-Mongol Context of the Ottoman Adoption of a School of Law”, *Comparative Study of Society and History*. 55.3 (2013): 579-602.
- Bürigel, J. C. “Güç söylemi olarak kasîde ve İslâmlaşması: bazı gözlemler”. *Kasîdeye medhiye: biçime, işleve ve muhtevaya dair tespitler*. Ed. Hatice Aynur vd. Klasik Yayınları, 2013.
- Çağırın, Önder. “Ahmed-i Dâ’î Tıbb-ı Nebevî: İmlâ-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin-İndeks ve Sözlük”. Yayımlanmamış doktora tezi, İnönü Üniversitesi, 1992.
- Çetin, Abdullah. “Ahmed-i Dai’nin Farsça Öğretmek amacıyla Yazdığı Bir Eser: Müfredat”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 113–128.
- Dale, Stephen F. *The Muslim Empires of the Ottomans, Safavids, and Mughals*. Cambridge University Press, 2010.
- Dosay Gökdoğan, M., Demir, R. ve Unat, Y. *Osmanlılar’da Bilim ve Teknoloji I*. Atatürk Kültür Merkezi, 2011.
- Ertaylan, İsmail Hikmet. *Ahmed-i Dâ’î: Hayatı ve Eserleri*. Üçler Basımevi, 1952. Türk Edebiyatı Örnekleri VII.
- Erünsal, İsmail. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*. Timaş, 2015.
- Fleischer, Cornell H. “Between the Lines: Realities of Scribal Life in the Sixteenth Century”. *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*. Isis, 1994. 45–61.

---. *Tarihçi Mustafa Ali - Bir Osmanlı Aydını ve Bürokrati*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.

Gabrieli, F. “Adab”. *Encyclopedia of Islam* 1986: 175–76. 13 c.

Ghersetti, A. “A Pre-Modern Anthologist at Work: The Case of Muḥammad b. Ibrāhīm al-Waṭwāt (d. 718/1318)”. *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Text*. Ed. Lale Behzadi ve Jaakko Hämeen-Anttila. University of Bamberg Press, 2015. 23–45.

Gibb, Elias John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*. I–VI. Luzac-, 1900.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Divan Edebiyatı Beyanındadır*. Marmara Kitabevi, 1945.

Haksever, Halil İbrahim. “Ahmed-i Dâ’î’nin Teressül’ü”. *Turkish Studies* 6.1 (2011): 1265–73.

Hanaway, William L. “Secretaries, Poets, and the Literary Language”. *Literacy in the Persianate World*. Ed. Brian Spooner ve William L. Hanaway. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 2012. 95–142.

Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography: Authors as Actors*. Routledge, 2006.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: The Classical Age of Islam*. c. 1. The University of Chicago Press, 1977. 3 c.

---. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: The Expansion of Islam in the Middle Periods*. c. 2. The University of Chicago Press, 1977. 3 c.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Institutionalisation of Science in the Medreses of Pre-Ottoman

- and Ottoman Turkey”. *Turkish Studies in the History and Philosophy of Science*. Springer, 2005.
- . “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”. *Bellekten* 66.247 (2002): 849–906.
- İnalcık, Halil. *Has-bağçede ‘Ayş u Tarab*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- . “Klasik edebiyat menşei: İrani gelenek, saray işret meclisleri ve musahib şairler”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ed. Talât Sait Halman ve Osman Horata. c. 1. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007. 221–82. 4 c.
- İnalcık, Halil, ve İlber Ortaylı. “Osmanlı Tarihi En Çok Saptırılmış, Tek Yanlı Yorumlanmış Tarihtir: Halil İnalcık’la Söyleşi”. *Cogito: Osmanlılar Özel Sayısı* 19 (1999): 25–40.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. University of California Press, 1995.
- . “Introduction: A Rome of One’s Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum”. *Muqarnas* 24. History and Ideology: Architectural Heritage of the “Lands of Rum” (2007): 7–25.
- Kastritsis, Dimitri J. *Bayezid’in Oğulları: 1402-1413 Osmanlı İç Savaşında İmparatorluk İnşası ve Temsil*. Kitap Yayınevi, 2010.
- Keykâvus. *Kabusnâme*. Haz. Orhan Şaik Gökyay. Çev. Mercimek Ahmed. Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Dj. Khaleghi-Motlagh, “ADAB i. Adab in Iran,” *Encyclopaedia Iranica*.
<http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Edebiyat Yayınevi, 1964.
- Kortantamer, Tunca. “Ahmed-i Daî ile İlgili Yeni Bilgiler”. *Türkoloji Dergisi* 7 (1997): 103–38.

- Köprülü, M. F. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- . *Divan Edebiyatı Antolojisi*. Akçağ Yayınları, 2006.
- . "Selçukiler Devri Edebiyatı Hakkından Bazı Notlar". *Hayat* 101 (1928): 488.
- . *Türk Edebiyatı Tarihi*. Alfa, 2016.
- . "Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl". *Edebiyat Araştırmaları*. TTK, 1999.
- Kut, Günay. "Ahmedî". *TDV İslam Ansiklopedisi* 1989: 165–67. 33 c.
- . "Ahmed-i Dâî". *TDV İslam Ansiklopedisi* 1989: 56–58. 33 c.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press, 2002.
- Lefevre, André. *Translation, History, Culture*. Routledge, 1992.
- Lowry, Heath W. *The Nature of Early Ottoman State*. SUNY Press, 2003.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. Çev. Hasan Tuncay Başoğlu. Klasik Yayınları, 2009.
- Mes'ud bin Ahmed. *Süheyl ü Nev-Bahâr: İnceleme-Metin-Sözlük*. Ed. Cem Dilçin. Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991.
- Mevlânâ Mehmed Neşrî. *Cihânnümâ*. Haz. Necdet Öztürk. Bilge Kültür Sanat, 2013.
- Mitchell, Colin P. *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. Tauris, 2009.
- Muhanna, Ibrahim Elias. "Encyclopaedism in the Mamluk Period: The Composition of Shihâb Al-Dîn Al-Nuwayrî's (D. 1333) Nihâyat Al-Arab Fî Funûn Al-Adab". Yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University Graduate School of Arts and Sciences, 2012.
- Mustafa Âli. *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Haz. Mustafa İsen. Atatürk Kültür, Dil ve Yüksek Tarih Kurumu, 1994.
- Nasîruddin Tusî. *Ahlâk-ı Nâsirî*. Çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. Litera Yayıncılık,

2007.

---. *Muhtasar fi' 'İlm el-Tencim ve Ma'rifet el-Takvim*. Çev. Ahmed-i Dai. Haz. T. N.

Gencan, M. Dizer. Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi Yayınları, 1984.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. Kitap Yayınevi,

2011.

Ocak, Tulga. "Ahmed-i Dâî'nin Farsça Divanında İran Şairlerinin Etkisi". *Türkbilig*

Türkoloji Araştırmaları Dergisi 1 (2000): 20–31.

Ökten, Ertuğrul. "Scholars and Mobility: A Preliminary Assessment from the

Perspective of al-Shaqāyiq al-Nu'māniyya". *The Journal of Ottoman Studies* 41

(2013): 55–70.

Özbaran, Salih. *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve İmgeleri*.

Kitap Yayınevi, 2013.

Paker, Saliha. "Terceme ve Nazire Olarak Çeviri: Kültüre Bağlı Kavramlar ve Osmanlı

Çeviri Tarihi Araştırmalarına Bir Kavramsal Çerçeve Kurmak". *Journal of*

Turkish Studies 33.2 (2009): 89–110.

Pekçetin, Orhan. "Ahmed-i Dâ'î'nin Vesîletü'l-Mülûk li-Ehli's-Sülûk Adlı Eseri (1b-

58b) (Metin-İnceleme-Sözlük)". Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul

Üniversitesi, 2010.

Pellat, Ch. "ADAB. ii. Adab in Arabic Literature". *Encyclopedia Iranica*.

<http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>

Pollock, Sheldon. "Cosmopolitan and Vernacular in History". *Public Culture* 12.3

(2000): 591–625.

---. "India in the Vernacular in Millenium: Literary Culture and Polity, 1000-1500".

Daedalus 3.127 (1998): 41–74.

- . "The Cosmopolitan Vernacular". *Journal of Asian Studies* 1.57 (1998): 6–37.
- Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*. D. Reidel Publishing Company, 1968.
- Schindler, Joel. "Early Ottoman Administration in the Wilderness: Some Limits on Comparison". *International Journal Middle East Studies* 9.4 (1978): 497–517.
- Sevgi, Ahmet. "Ahmed-i Dâ'î'nin Bilinmeyen Bir Eseri: İlm-i Arûz". *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 18 (2007): 1–11.
- Stanley, Tim. "The Books of Umur Bey". *Muqarnas* 21 323–31.
- Şentürk, A. Atillâ, ve Ahmet Kartal. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Dergâh Yayınları, 2011.
- Şeyhoğlu Mustafa. *Marzubân-nâme tercümesi : inceleme, metin, sözlük, tıpkıbasım*. Ed. Zeynep Korkmaz. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Taşköprülüzâde. *Şakayık-ı numaniye tercümesi*. Çev. Edirneli Mecdi Efendi (Mütercim). 1269. acikerisim.tbmm.gov.tr. Web. 29 Ağu. 2017.
- Tolasa, Harun. *Sehî, Lâtîfi ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. Akçağ, 2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- . *Osmanlı Hanedanı Üstüne İncelemeler*. İstanbul: YKY, 2012. Seçme Makaleler II.
- Yıldız, Sara Nur. "Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia". *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2016. 197–242.
- Zachariadou, Elizabeth A. "Süleyman çelebi in Rumili and the Ottoman chronicles".



ÖZGEÇMİŞ

1990 yılında Kütahya’da doğdu. 2008 yılında Özel Darüşşafaka Lisesini, 2014 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümünü bitirdi. Aynı yıl Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü yüksek lisans programına başladı. Lisans ve yüksek lisans öğrenimi sırasında Tübitak bursları tarafından desteklendi.